



Zuzana Marie Kostičová

# **Kosmické stromy a magické portály**

Náboženství  
a alternativní spiritualita  
v mayských studiích

# Kosmické stromy a magické portály

Náboženství a alternativní spiritualita v mayských studiích

**Zuzana Marie Kostíková**

---

Recenzovali

prof. Milan Kováč, Ph.D.

Jan A. Kozák, Ph.D.

prof. Markéta Křížová, Ph.D.



**Financováno  
Evropskou unií**  
NextGenerationEU



**Národní  
plán  
obnovy**



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,  
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO\_UK\_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum  
Praha 2023  
Obálka Jan Šerých  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
První vydání

© Univerzita Karlova, 2023  
© Zuzana Marie Kostíková, 2023

ISBN 978-80-246-5505-5  
ISBN 978-80-246-5543-7 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



# Obsah

Předmluva	8
Poděkování	18
<b>Úvod</b>	21
Základní cíle a struktura této knihy	21
Teoretická a metodologická východiska	27
Smartův sedmidimenzionální model náboženství	28
Pojem a koncept diskursu	30
Diskursivní formace mayistiky	35
Diskursivní religionistika	36
<b>1. Vývoj konceptu mayského náboženství do 70. let 20. století</b>	41
Klíčová témata rané formace: Indiáni v kontextu světových duchovních dějin	42
Indiáni, křesťanství a starý svět	46
„Archeologický mýtus“ o toltécké invazi	52
Indiáni, esoterismus a pradávna moudrost	55
Thompsonovská diskursivní formace a její pohled na náboženství	66
Počátky vědecké analýzy	66
Vrcholná fáze: Morley a Thompson	71
Skeptici	81
Perspektiva druhé strany: Raná religionistika a nativní náboženství Mezoameriky	85
Raná religionistika a její charakter	85
Antropologie náboženství a Mezoamerika: Tylor a Frazer	88
<b>2. Globální šamanismus a Indiáni</b>	94
Eliadovská fenomenologie náboženství: religionistický kontext scheleovské formace	97

Fenomenologie náboženství jako kontext Eliadových teorií	97
Fenomenologie náboženství Mircey Eliada	102
Eliadovo pojetí šamanismu	107
Některé body kritiky Eliadových teorií	112
Eliadovské základy scheleovské formace: Peter T. Furst	121
Mayské nápisy, šamanismus a psychedelická revoluce	121
Furstův panamerický šamanismus	126
<b>3. Tři tisíce let na šamanské stezce</b>	139
Hlavní autoři Maya Cosmos: teoretické rámce a rané texty	140
Linda Scheleová	141
David Freidel	146
Maya Cosmos formálně: akademický, populární, nebo duchovní text?	150
Problém žánru	150
Problém formálních náležitostí	158
Maya Cosmos teoreticky: eliadovské základy scheleovského universa	164
Problematika posvátného prostoru: „jiný svět“ a posvátné portály	164
Problematika posvátného prostoru: střed světa a <i>axis mundi</i>	172
Problematika posvátného času: mýtus o stvoření a první kosmický strom	175
Problematika královského šamanismu	180
Na margo Maya Cosmos: stručně o problému kosmogramu	182
<b>4. Nadšenci a skeptici na orbitě Maya Cosmos</b>	185
Shrnutí a zhodnocení díla Scheleové a Freidela	185
Badatelé mezi dvěma formacemi	187
Scheleovská recepce, nadšená a nadšenější	192
Eliade implicitní: Elizabeth Newsomová	193
Eliade poznány: Julia Guernseyová, Milan Kováč	197
Eliade milovaný: David Carrasco	199
Eliade v zemi kaktusů: Mercedes de la Garza a mexická škola	207
Skeptici, kritici a mimoeliadovské mayistické tradice	213
Američtí skeptici a kritici: Pasztoryová, Kleinová, Smith a Znamenski	215
Evropská mayistika na okraji eliadovské vlny: Miguel Rivera a Claude Baudez	217
Shrnutí: Mayské náboženství s Eliadem i proti němu	223
<b>5. Mayistika a alternativní spiritualita</b>	225
Co je alternativní spiritualita?	230
Nová spiritualita jako diskurs	230
Nová spiritualita jako fenomén: základní rysy	236

Instituce versus prožitek v alternativní spiritualitě:	
zpět ke Smartovu modelu	241
Duality a rovnováha: projekce holismu do předkolumbovských kultur	246
Indiáni duchovní a ekologičtí: Mayové, utopie a milenialismus	255
Koncept posvátné energie: kosmické stromy a magické portály	261
Idea posvátné astronomie	267
<b>Závěr</b>	271
Mayistika, religionistika a problém metodologie	272
Mayistika, alternativní spiritualita a problém světonázorové zátěže	275
Bibliografie	279
Summary	290

## Předmluva

Tato kniha je plodem paradoxů a kontroverzí, které prožívá každý, kdo se pokouší stát jednou nohou v empirické džungli mayských studií a druhou na chladných větrných výšinách religionistiky. Je výsledkem nečekaných střetů, rozporů a problémů, s nimiž jsem se setkávala od dob studií, a jako taková je i dítětem mé nesourodě bipolární oborové formace. Domnívám se, že mé argumenty budou lépe pochopitelné, začnu-li krátkým exkursem do vlastní minulosti a do výzev, jež na mě má zvolená specializace kladla. Jinými slovy, chci předložit jakousi jednoduchou autoetnografii. V knize se v mnoha případech snažím pracně rekonstruovat subjektivitu různých autorů a způsob, jakým ovlivnila jejich práci – nedávalo by tedy smysl, kdybych se sama tvářila, že se mě má vlastní subjektivita netýká. Předkládám ji tedy otevřeně. Takto pojatá předmluva bude navíc vhodnou příležitostí poděkovat všem, díky kterým tato publikace vůbec mohla vzniknout, a nastínit svůj diskursivně teoretický vývoj, který v této knize v nějakém smyslu vrcholí.

Jako dítě jsem strávila mnoho let v hlavním městě Mexika, kde můj otec pracoval na obchodním oddělení naší ambasády. Má matka kdysi toužila studovat na Karlově univerzitě etnologii a sociologii, babička však byla rozvedená samoživitelka a finanční situace jí neumožňovala podporovat dceru na vysoké škole. Matka se tedy svého snu musela vzdát a omezit se na večerní kurzy Náprstkova muzea, které navštěvovala po práci. Pozdější život v Mexiku osmdesátých let pro ni tak představoval šanci věnovat se vytouženému oboru aspoň amatérsky. Výsledkem bylo, že jsme cestovali, jak to šlo, navštěvovali ruiny předkolumbovských měst a maminka nám předčítala z poznámek, které vypracovala na základě tehdy dostupné literatury. Autory jako George Vaillant, Eric



Thompson nebo Sylvanus Morley jsem tak začala v podstatě poznávat už jako malá holčička a dá se říci, že moje první představy o Mayích v podstatě navazovaly ještě na thompsonovskou formaci. Důležitou součástí matčiny vášně byly i návštěvy muzeí, kde jsem pod jejím vedením dělala první krůčky v předkolumbovské ikonografii. „Podívej, Zuzanko, tohle je Tlaloc,“ ukazovala mi maminka, dřepíc u mé hlavy mezi exponáty antropologického muzea. „Poznáš ho podle kruhů, které má kolem očí.“

V hlavním městě jsme byli pochopitelně obklopeni aztéckými památkami, pravidelně se jezdilo do Teotihuacanu, ale o Mayích jsem toho mnoho nevěděla. Velký přelom však přišel v posledním roce před návratem domů, kdy se rodiče rozhodli vyrazit na dlouhou dovolenou na Yucatán a prozkoumat jeho předkolumbovské dějiny. Mám na ten výlet jen matně vzpomínky, všechny jsou však podbarvené zvláštní vůní neznámého. Absurdní cukrové hotýlky v Cancúnu, palmy nad azurově modrým Karibikem, dušené vepřové pibil. Naleziště, která byla oproti přelidněnému Zócalu a Teotihuacanu prakticky prázdná a zároveň hrozivá i velebná, jejich strohé stěny, špičaté oblouky, všudypřítomný prach. Kálné cenote v Chichén Itzá a děsivé představy, jak do něj padám. Naopak z krátké zastávky v Chiapasu si pamatuji hlavně množství lidí a úmorné, vysilující vedro. Krása Palenque, jež o dekádu dříve změnila život Lindě Scheleové a Mercedes de la Garza Caminové, na mě nijak výrazně nezapůsobila.

Po návratu domů jsem na Indiány<sup>1</sup> pozapomněla, nepočítáme-li občasný středoškolský referát a zdlouhavý článek o Olmécích, který mi

---

1 Pozn. k používání a pravopisu slova „Indián“: V současné době probíhá pod vlivem politického vývoje v anglofonní jazykové oblasti zpochybňování vhodnosti používání slova Indián. Tyto veřejné diskuse pak souvisejí se staršími českými odbornými debatami o otázkách pravopisu tohoto slova. Na česko-slovenské konferenci Hľadanie indiánskej Ameriky, která proběhla v únoru 2023 v Pardubicích, se na toto téma odehrála panelová diskuse za účasti předních českých a slovenských odborníků na nativní kultury Ameriky. Jejím závěrem byl následující jednoznačný konsensus. Za prvé, výraz „Indián“ v češtině má jiné konotace a souvislosti než výraz „Indian“ v angličtině – především pak není spjat s negativním významem, který provází jeho anglickou variantu. Namísto toho bývá obvykle chápán neutrálně nebo dokonce pozitivně (tzn. v češtině není označení „Indián“ nikdy chápáno jako urážka, na rozdíl od situace v angličtině). Zároveň pak neexistuje žádná vhodná alternativa, která by mohla slovo „Indián“ nahradit. Z toho důvodu není třeba se mu v českém jazyce vyhýbat (na rozdíl od jazyka anglického, kde samozřejmě platí jiná pravidla). A za druhé, přestože standardní verze pravidel českého pravopisu stanovuje psaní s malým písmenem, dlouhodobý konsensus českých odborníků na nativní kultury amerického kontinentu směřuje k psaní s velkým. Verze s malým písmenem totiž vychází z (chybného) pojetí nativních obyvatel Ameriky jakožto rasy, zatímco psaní s velkým písmenem je postaveno na chápání Indiána jako obyvatele „Západních Indií“ (což je historický název pro americký kontinent). Odborníci proto mají tendenci považovat psaní s malým písmenem v lepším případě za nedorozumění, v horším dokonce za rasismus.

vyšel ve školním časopise. Před maturitou mě začala mnohem víc zajímat různá náboženství, zejména ta zaniklá. Částečně to spustila vášnivá četba zpopularizované řecké mythologie, částečně však i intenzivní duchovní hledání, jímž jsem v té době procházela. Přestože jsem se později nechala pokřtít a stala se katoličkou, tehdy byl hlavním motorem mého raného duchovního života zájem o okultismus a novopohanství. Fascinace polytheismem, který hrál roli v obou těchto rovinách, mě přivedl k ambicióznímu projektu: rozhodla jsem se sestavit si encyklopedické seznamy všech božstev a nadpřirozených bytostí v jednotlivých starých náboženstvích světa. Začala jsem samozřejmě antickým středomořím a Egyptem, pokračovala pantheonem starých Germánů – ale pak si vzpomněla na Indiány. Co takhle pustit se i do Aztéků a Mayů? Na rozdíl od stokrát zpracovaného Řecka mi to připadalo jako úžasně neorané pole.

Myslím, že tento mladistvý projekt byl prvním momentem, kdy se v mém životě spojil zájem o mezoamerická studia s rostoucí vášní pro vědecké studium náboženství. A když jsem se o pár let později dostala na Filosofickou fakultu UK na religionistiku a konfrontovala se s nutností specializace na konkrétní materiál, vynořili se moji Indiáni prakticky sami. Rozhodla jsem se věnovat Mayům. Snad to bylo proto, že jsem o nich věděla méně než o Aztécích, snad proto, že mexické umění plně lebek mě v dětství mírně odpuzovalo. A možná dokonce i proto, že specialistů na Aztéky bylo v Česku několik, zatímco mayaista žádný.

Tím jsem však vstoupila do oborové schizofrenie, která byla na jednu stranu frustrující, na druhou však představovala výzvu, jíž jsem se chopila s mladistvým entuziasmem. Ústav filosofie a religionistiky (ÚFaR), kde jsem studovala, pojímal obor v klasickém stylu německé *Religionswissenschaft*, jež vzešla dílem z protestantské theologie, dílem z filosofie náboženství. Hlavní zájem se tu soustřeďoval na předkřesťanskou Evropu, zejména na Řecko, jež mělo velký význam i pro studium antické filosofie. Kromě toho se tu vyučovalo staré náboženství Izraele, judaismus, indická náboženství a buddhismus – vše ostatní, dokonce i křesťanství a islám, se pohybovalo spíše na okraji zájmu (např. islám tehdy neměl ani samostatnou přednášku a studentům se doporučovalo doplnit si jej kurzy z jiných kateder). I obecný úvod do dějin náboženství byl prioritně zaměřen na tento materiál, a koho zajímala náboženství Austrálie,

---

Diskuse odborníků s Ústavem pro jazyk český Akademie věd bohužel nevedly ke změně pravidel, a to mimo jiné proto, že se ÚJČ odvolával na navyklý a zavedený úzus psaní. Ten je proto třeba začít aktivně měnit. V této knize proto budu termín „Indián“ psát systematicky s velkým písmenem.

Afriky, Ameriky nebo méně studovaných oblastí Asie, musel si informace obstarat sám. Přiznám se, že mi to jako studentce příliš nevydalo, snad dokonce naopak. Chápala jsem, že cesta k mezoamerické specializaci tím bude podstatně náročnější – celý projekt tím však pro mě paradoxně získával na autentičnosti a originalitě. Naivně jsem se domnívala, že nepřítomnost učitele způsobí, že můj pohled na mayské náboženství bude neotřelý, jedinečný a především zcela můj.

Protože mi můj domovský ústav nemohl poskytnout ani nezbytnou odbornou literaturu, začala jsem na vlastní pěst prozkoumávat okolní katedry a knihovny. V druhém ročníku jsem se tak například vypravila do Bratislavy za návštěvu za prof. Milanem Kováčem, jehož rada mi především pomohla upřít pozornost na možnosti zahraničního studia. Brzy jsem se však dozvěděla o existenci Střediska iberoamerických studií FF UK (SIAS), kde se mimo jiné vyučovaly i nativní kultury Ameriky, a začala bokem chodit na přednášky, které středisko pořádalo. Od iberoamerikanistů, kteří mě přijali s vřelostí sobě vlastní, jsem dostala solidní základ v dějinách Latinské Ameriky a částečně i v historické metodologii a pomocných vědách historických. Doplnila jsem si také některé chybějící znalosti předkolumbovských kultur, zvláště s ohledem na Jižní Ameriku. Na historicko-filologicky zaměřeném pracovišti, kterým „ibero“ bylo a je, se však náboženství věnoval jen podružný, marginální zájem, omezený na stručnou charakteristiku indiánských pantheonů a rituální praxe. Už tehdy jsem tak měla možnost zakusit na vlastní kůži situaci, jež se měla ukázat platnou pro většinu světa: mayistika a religionistika byly obory, které se v praxi protínaly jen málokdy.

Právě skrze „ibero“ se mi však povedlo získat roční stipendium programu Erasmus na Universidad autónoma de Madrid. Pobyt ve Španělsku byl v mnohém náročný – nejenže jsem byla poprvé zcela odkázaná sama na sebe, ale především jsem v Praze nechala svou životní lásku. Zároveň však cesta představovala obrovskou šanci, jak se konečně vpravit do světové mayistiky. Sama Autónoma tehdy bohužel nenabízela víc než dva úvodní kurzy nativních kultur a předkolumbovského umění. Na druhou stranu jsem však velmi rychle zjistila, že v centru Madridu se Mezoamerika vyučuje na Universidad Complutense. Uspořádala jsem si tedy rozvrh tak, abych mohla dvě odpoledne týdne trávit tam, a poprvé v životě se tak octla na samostatné přednášce věnované starým Mayům. Vedl ji Miguel Rivera Dorado, jeden z mála světových mayistů-religionistů a autor knihy o mayském náboženství, kterou jsem znala z pražské Národní knihovny. Nejenže mi tehdy dovolil chodit na svůj kurz, ale věnoval se mi i během několika konzultací a ochotně si přečetl jádrovou

kapitolu mé postupové práce, již jsem kvůli němu přeložila do španělštiny. Netřeba dodávat, že na tento aspekt madridského pobytu dodnes s vděčností vzpomínám.

V té době jsem se zároveň seznámila s texty autorek, které budu v této knize označovat souhrnným pojmem „mexická škola“: objevila jsem je už v knihovně SIASu a v Madridu se do nich doslova zamilovala. Zvláště Mercedes de la Garza se svou eliadovskou dikcí mě velmi hluboce ovlivnila a vše, co jsem v této době napsala, bylo postaveno na její práci. Ano, je třeba to říct otevřeně – sama jsem byla absolutní eliadovská nadšenkyně. Jistě, na přelomu tisíciletí byla už fenomenologie náboženství ve světě víceméně *passé* a špičková religionistika intenzivně přetřásala spíše kritické koncepty autorů jako byli Jonathan Z. Smith, Russell McCutcheon nebo Timothy Fitzgerald. Česká situace však byla poměrně specifická – eliadovská angažovaná perspektiva podle všeho představovala pro ÚFaR skvělou antitezi k marxismu-leninismu a jeho vědeckému ateismu, jichž měli všichni po čtyřiceti letech totality plné zuby. Nebyla jsem v tom vůbec výjimkou, a proto pro mě bylo setkání s eliadovskými texty Mexičanek téměř zjevením. Do té doby jsem muse-la svou specializaci skládat jako mozaiku ze dvou naprosto oddělených zdrojů; nyní se však objevil někdo, kdo dal obojí dohromady a vytvořil obrázek, který mě hluboce oslovil. A v postupce to bylo jasně cítit. „No, nevím,“ řekl mi tehdy Miguel Rivera, když mi ji vracel. „Víte, já mám Eliada taky rád, ale zas bychom ho neměli číst takhle nekriticky. Pamatujte si, že nemůžete slepě přejímat vše, co řekne váš oblíbený autor, jen proto, že ho máte ráda.“

Riverův komentář ve mně tehdy zanechal jen náznak nepříjemného pocitu. Skutečná eliadovská krize měla ještě přijít, a to na další zahraniční cestě, kterou se mi podařilo uskutečnit díky pomoci prof. Markéty Křížové. A ta vedla na absolutně klíčové místo mezinárodních mayských studií – totiž na University of Texas at Austin. Místo, kde roky působila Linda Scheleová – a také místo, kde rukou její a Davida Freidela vznikl *Maya Cosmos*, publikace, již je věnovaná téměř polovina této knihy. Sama jsem tento text objevila už před španělským stipendiem v knihovně SIASu a je třeba říci, že můj první dojem z ní byl jednoznačně negativní. Vzhledem k metodologické formaci klasické religionistiky, již jsem měla za sebou, na mě žánr i styl, emotivní pasáže a silný hodnotící náboj nezapůsobily dobře – až příliš se odlišovaly od toho, na co jsem byla z odborného diskursu zvyklá. Knihu jsem odložila a dále se jí nezabývala. Americký pobyt však obrátil mé teoretické perspektivy vzhůru

nohama – a stal se v mnoha ohledech iniciací, která zásadně změnila můj život.

V první řadě je třeba říci, že mayská studia na UT byla stále zásadně ovlivněná Scheleové gigantickou osobností. Část odborníků, na jejichž přednášky jsem chodila, byli někdejšími spolupracovnicíky nebo žáky této význačné ženy, a *Maya Cosmos* představoval základ, na jehož bázi se mayské náboženství interpretovalo. Bylo to patrně zvláště ve výtečných přednáškách Julie Guernseyové o mezoamerickém umění, ale částečně i v úžasném luštitelském semináři, který vedl David Stuart, živá legenda mayské epigrafie. Dokonce i Kanadán Steven Bourget, který se na katedře věnoval sémiologii, antropologii umění a jihoamerickým Mochikům, byl v scheleovském milieu částečně namočen. A přestože jsem velmi vděčná Guernseyové i Stuartovi, že mě na svoje kurzy pustili, nejpraktičtější rady, které jsem tu dostala, ve finále pocházely právě od Bourgeta. Psala jsem tehdy diplomovou práci, která příliš nedržela pohromadě, a hodně jsem se nad ní natrápila. Právě od Bourgeta jsem dostala několik zásadních technických tipů, jež text výrazně vylepšily a z nichž v podstatě dodnes vycházím ve své pedagogické praxi. Navíc jsem si od něj odnesla negativní náhled na ahistorickou komparaci, který se ostře lišil od tehdejšího eliadovského přístupu pražské religionistiky. Bourget odmítal studovat Mochiky pouze na bázi srovnání s Inký a strhal mou diplomku za to, že se snaží pojmut příliš mnoho různorodých témat najednou. Obojím mi dal důležitou kritickou perspektivu, již jsem o několik let později rozvinula pod vlivem četby Clauda Baudeze.

Je však třeba zdůraznit, že americký pobyt pro mě především znamenal totální scheleovskou konverzi. Jestliže jsem ještě před pár lety *Maya Cosmos* rozmrzele zahodila nedočetný, nyní jsem se k němu kajícíně vrátila, studovala ho jako Bibli a odkrývala fascinující svět mezoamerického šamanismu. Zároveň jsem však, aniž bych to tušila, na vlastní kůži zakoušela nedostatečnou teoretickou reflektovanost scheleovské mayistiky a přejímala mnohé myšlenky, aniž bych měla ponětí, odkud pocházejí a jakou mají historii. Jistě, na rozdíl od některých svých amerických spolužáků jsem dobře znala Eliada a bylo mi naprosto jasné, kde se vzaly pojmy jako *axis mundi* či kosmogram. Ani tak mi však nepřišlo divné, že se neproblematizuje ani jejich původ, ani aplikovatelnost na mayský materiál. Jistě, tu a tam zazněly i v Austinu disonantní hlasy. Matně si pamatuji Bourgetův skepticismus, který projevoval vůči konceptu krále jako osy světa a který mě (coby jeho nadšenou proponentku) poněkud znervóžňoval; stejně tak si pamatuji jemný odstup Guernseyové od některých vyhocených furstovských tvrzení. *Maya Cosmos* přesto stále

figuroval mezi základní povinnou literaturou a, stručně řečeno, duch Scheleové se tu stále vznášel nad vodami. Nasávala jsem ho plnými douškami a zcela zapoměla na svou někdejší lásku k autorkám mexické školy.

Je zároveň důležité říci, že jsem v té době měla zásadní krizi religionistického zaměření. První týdny v Americe jsem dokonce zvažovala, že oboru vůbec zanechám – religionistické teorie mi v tu dobu připadaly jako mlácení prázdné slámy a nekonečné recyklování týchž autorů pořád dokola. Pobyt v Austinu uspokojil mou potřebu empirie měrou vrchovatou, a to především v podobě Stuartova epigrafického kurzu. Kreslila jsem glyfy, překládala stély, listovala katalogem mayských sloves, přepočítávala mayská data a donekonečna brouzdala online slovníkem mayských glyfů.

Po návratu jsem rychle odpromovala a pod vlivem celkové nechuti z abstraktní teorie se přihlásila na historicky zaměřené doktorské studium na SIAS. Následující tři léta jsem strávila studiem reálií nativních kultur, skládáním zkoušek a psáním disertace; v té době jsem také publikovala první tápavé odborné texty částečně založené na bakalářce a na diplomce. Mým hlavním cílem na doktorátu však bylo se dostat do Mexika. To se také nakonec povedlo, primárně díky báječnému řediteli SIASu prof. Josefu Opatrnému a mexické Češce paní Alexandře Šapovalové, která můj pobyt v Mexiku zprostředkovala. Odjela jsem sice formálně pod křídla Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, která se nacházela v západomexické Morelii, ale celou dobu jsem doufala, že se mi podaří strávit většinu pobytu na Yucatánu. A tak se nakonec také stalo. Díky pomoci mexických přátel, zvláště úžasné Guadalupe Lemarroyové, rodiny Medinových a José Manuela Campose Sota, se mi povedlo sehnat kontakty v yucatánské Méridě, odstěhovat se a pustit se do práce na disertaci. Tu jsem plánovala věnovat poklasickému městu Chichén Itzá.

V té době však nečekaně vystřídala teoretickou krizi krize empirická. Jestli jsem byla na konci magisterského studia otrávená z religionistiky, nyní mě začala dopalovat faktografická přízemnost mayistiky. Začalo mi vadit, že typický text o mayském náboženství je v podstatě rozsáhlou encyklopedií dat, která končí jednoduchým shrnujícím odstavečkem bez většího přesahu, navíc podléhající dokola týmž perspektivám. V té době už jsem navíc měla své eliadovské období dávno za sebou, začala se rozhlížet po jiných teoretických přístupech a v mayistice, jíž jsem se exkluzivně věnovala, nenacházela v tomto směru nic moc kloudného. Co víc, prožila jsem v té době první metodologické střety, jež ve mně zanechaly neurčitě nepříjemnou pachutí. Komplexní teoretické rozklady jsem

stále ještě vnímala jako zjednodušující a bezsmyslné, letitá mayistická formace mi velela stát pevně nohama na zemi a držet se konkrétností. U religionistů však mé texty vyvolávaly převážně negativní reakce. „To je jenom taková faktografie,“ říkali mi typicky. „Nemyslíš, že by měl religionista přeci jen směřovat k ambicióznějším cílům, než k výčtu jednotlivých vyobrazení ukončeným jednodstavcovou analýzou?“

Tehdy jsem problémy připisovala tomu, že jsem žánr odborného textu stále příliš dobře neovládla, a snažila se vyhovět protichůdným požadavkům, jež na mě oba obory kladly. Až později jsem pochopila, že vzdor mé tehdejší nepopiratelné badatelské nezralosti nespočívá problém tak docela jen ve mně. Stručně řečeno, prostě jsem na vlastní kůži prožívala rozsáhlou mimoběžnost mayistiky a religionistiky. Dokonce i v scheleovské formaci, jež byla bezesporu hluboce eliadovská, se religionistický vliv přetavil nikoli ve způsob kladení otázek, nýbrž do obecnéhoustru, jak má vypadat odpověď. Potřebovala jsem dalších deset let odborného vývoje, abych dokázala udělat nezbytný krok stranou a protichůdnost obou metodologií nejen spatřit, ale především zproblematizovat. V disertaci jsem tehdy dokázala jen celý problém pojmenovat a kajícím se vrátit k religionistice prostřednictvím mimořádně nezralé a nezdařené teoretické kapitoly (přičemž zbytek disertace se přísně držel mayistického faktografického přístupu). Sama jsem cítila, že práce není ideální, ale přesto jsem ji odevzdala. Za jiných okolností bych si možná protáhla studium o rok a ještě ji přehodnotila, formálně tomu nic nebránilo – dokonce, pokud vím, jsme byli v dějinách SIASu pouze dvě, kdo úspěšně dokončil postgraduál v tříletém termínu. Neměla jsem však žádnou pracovní nabídku, čekala jsem své první dítě a v protahování studia jsem nespatořovala sebemenší smysl. Oponentské posudky mi to strašlivě (a oprávněně) naložily, ale nakonec jsem disertaci jakž takž obhájila. Odešla jsem z fakulty s pocitem, že má akademická kariéra skončila.

Shodou okolností se však ukázalo, že nic není ztraceno. Pár měsíců po porodu jsem dostala od prof. Křížové nabídku podílet se na kolektivní monografii o lidské oběti, která později vyšla pod názvem *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*. Byla to šance vrátit se k tématu, jemuž jsem se věnovala v diplomové práci, a rozvinout a pořádně zúročit závěry, jež jsem tehdy formulovala jen nesměle a opatrně. Přestože psát o rituálním násilí se spícím miminkem za zády se ukázalo jako náročnější úkol, než jsem doufala, práce mi přeci jen dodala novou naději.

A v téže době zároveň přišly dva impulsy, které obrátily mou pozornost novým směrem a trvale ovlivnily mé odborné směřování. Protože jsem přešla z doktorátu přímo na rodičovskou dovolenou, hledala jsem

různé formy přivýdělnku, které by ulehčily tísnivou situaci našich rodinných financí. Plynná znalost španělštiny mi umožnila se chvíli živit překládáním latinoamerických telenovel, rozhodující moment však přišel v podobě externí spolupráce s Janem Sušerem, tehdy ještě redaktorem nakladatelství Grada. Přes něj jsem se dostala k překladu monografie Nicholase Goodrick-Clarka *Žápadní esoterické tradice* – a dá se do velké míry říci, že mi ta kniha změnila život. Studijní plán ÚFaRovské religionistiky byl tehdy zaměřen prakticky výlučně na mrtvá náboženství a současné fenomény až na výjimky pomíjel. Stalo se tak, že jsem se ve svých devětatdacetiletých letech studia religionistiky, poprvé dozvěděla o existenci odborného studia esoterismu a alternativní spirituality. Přestože jsem se překládáním přižívovala roky, nepamatuji se, že bych se nějakému textu věnovala s větším nadšením. Nově získané perspektivy pak zásadně a natrvalo ovlivnily i mé odborné směřování.

Druhou věcí byl „fenomén 2012“. Mileniální jevy, které se od r. 2008 stále intenzivněji objevovaly v médiích, pochopitelně volaly po kvalifikované interpretaci – a protože expertů na staré Maye bylo v Česku minimum, zvýšil se zájem novinářů o má odborná vyjádření na toto téma. Zpočátku jsem odpovídala jako většina západních mayistů, totiž že je to hloupost, že mayský kalendář v žádném případě nekončí a že je to celé mnohem složitější. V téže době se však znovu začal budit můj vnitřní religionista a otázky, které si kladl, se vztahovaly i na rok 2012. Začala jsem přemýšlet ne o tom, „jak to bylo doopravdy“, ale proč celý fenomén vůbec vznikl, jaké jsou jeho symbolické kontexty a o čem vypovídá. Krátce po doplnění *Krvavých rituálů* jsem se impulsivně rozhodla dát dohromady krátkou monografii na toto téma a pustila se do seriózního studia celé věci. Při této příležitosti jsem se poprvé dostala k textům Johna Majora Jenkinse a s úžasem si uvědomila, jak jeho závěry dokonale navazují na *Maya Cosmos* a hlavní scheleovská témata. Impuls, který přišel s překládáním Goodrick-Clarka, se tím rozšířil a zesílil, a začal se vtělovat do zájmu o průsečík vědy, „new age“ a vědou zprostředkovaného obrazu Mayů. Pocit marnosti a odborné krize, který se roky jen prohluboval, byl pryč. Tady byla konečně příležitost pracovat na tématu, které v sobě spojovalo empirické znalosti i teoretické kontexty, úzce se týkalo milovaných Mayů, ale bylo zároveň vysoce aktuální a poměrně málo zpracované. Nastoupila jsem na tuto cestu s nadšením a entuziasmem – a kráčíím po ní dodnes.

Prvním plodem této nové perspektivy se stala kniha *2012: Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, která, ač o rok pozdější, vyšla ironií osudu prakticky zároveň s *Krvavými rituály*. Nová kniha



rovněž odstartovala čerstvý zájem o religionistickou teorii a metodologii, který mi přivedl do cesty spoustu nových a vzrušujících forem přístupu. Co víc, vynesla mi i vytoužené zaměstnání v akademické sféře, a to na Katedře religionistiky Husitské teologické fakulty UK pod vedením úžasného doc. Zdeňka Vojtíška. Vše pak dokonale zapadlo na své místo ve chvíli, kdy jsem se setkala s mladičkou a prudce se rozvíjející diskursivní religionistikou. Mým úvahám a pochybnostem náhle přibyl odpovídající teoretický rámec, jenž jim tak dlouho chyběl. Do nějaké míry se promítl i do mé třetí monografie, jíž bylo souborné pojednání *Náboženství Mayů* – plně jej však uplatňuji až v tomto textu.

Kniha, kterou držíte v ruce, je výsledkem toho všeho. Je plodem nadšení i pochybností, slepých uliček i nečekaných světél na konci tunelu. Zrodila se z krizí, tápání i nezodpovězených otázek, z paradoxů a kontroverzí, z nečekaných střetů, rozporů a problémů. Je dítětem angažované eliadovské religionistiky, mystického nádechu mexické školy, Riverova strážlivého přístupu a Bourgetovy metodologické přísnosti, je potomkem šamansko-eliadovského opojení i kocoviny, která přišla po něm. Je plodem religionistické krize, kterou jsem prožila na konci magisterského studia a díky níž jsem odmítla velké teorie bez kvalitního empirického základu. Je ale také potomkem mayistické krize z konce doktorátu, díky níž jsem definitivně uznala, že primární materiál je málokdy sám o sobě argumentem, protože umožňuje obrovskou šíři možných interpretací. A v neposlední řadě je produktem pochopení, které zformovala mozaika religionistiky, mayistiky, historie i studií západního esoterismu a alternativní spirituality: pochopení, že obraz minulosti je vždycky formován zásadními tématy současnosti. A čím méně si to uvědomujeme, tím intenzivněji podléháme duchu doby.

Proto nejsou tématem této knihy Mayové, nýbrž mayistika – mayistika jako myšlenkový proud, jež jsem nejen promýšlela, ale také prožívala. Nechci a nemohu se v tomto textu tvářit jako kritik, který se z výšky slovinové věže mračí na svůj předmět výzkumu. Vše, co budu kritizovat, kritizuji i na sobě: vše, co budu zpochybňovat, jsem kdysi zapáleně hájila a dodnes cítím ozvuky nadšení, jímž mě to kdysi naplňovalo. Představuji si sama sebe jako námořnici, která na vlastní pěst léta prozkoumávala cesty, o kterých se nyní chystá sepsat pojednání. A zatímco zakresluje mayistiku a její pojetí mayského náboženství do nové, mírně opravené mapy, vzpomíná na všechna ta místa, na nichž kdysi také ztroskotala.

## Poděkování

Ve vzpomínkách na svou odbornou formaci jsem zmínila mnoho jmen, která mě rozhodujícím způsobem ovlivnila a bez nichž by tento text nemohl nikdy vzniknout. Všem jim děkuji, ať těm, kteří si mě pamatují, nebo těm, pro něž jsem byla jen jednou z anonymních tváří uprostřed posluchárny. Čechům i Slovákům, Španělům, Američanům, Mexičanům i Kanadánům. Jsem Vám vděčná!

Tato kniha však není jen produktem dlouhých let odborného vývoje, ale také výstupem vědeckého projektu, jehož cílem je zproblematizovat a na příkladu mayistiky zmapovat vzájemné působení vědy a současné alternativní spirituality. Chci tedy poděkovat všem, kdo se podíleli na tom, že se projekt mohl uskutečnit. Rozhodně mezi ně patří zaměstnanci Husitské teologické fakulty, kteří mi poskytovali skvělou týlovou podporu – jmenovitě bych chtěla poděkovat tajemníkovi fakulty Mgr. Jiřímu Navrátilovi za pomoc s praktickými otázkami smluv a termínů a Dr. Markétě Langer za administraci projektu a za mnoho milých rozhovorů i konzultací. Obrovské díky však patří také paní Lucii Drábové a paní Kristýně Hendrychové z ekonomického oddělení, že trpělivě snášely můj administrativní chaos i dlouholetou neschopnost správně spočítat cestovní příkaz. Jsem vděčná, že vždycky ochotně pomohly a poradily a že jsem právě především díky nim proplula úskalími svého prvního grantového projektu nezraněna. Děkuji i paní Zuzaně Řezníčkové z Univerzity Hradec Králové, která sice měla formálně na starost záležitosti hlavního řešitele, její zkušenosti a schopnosti však mnohokrát pomohly i nám. A děkuji i nakladatelství Karolinum, zejména panu řediteli Mgr. Petrovi Valo, že i přes turbulentní recenzní řízení nikdy nad knihou nezlomil hůl, paní Heleně Leichtnerové, že mi i přes velké časové

vytížení pomohla uhasit hrozící průšvih v samotném závěru projektu, a pochopitelně a především Janu Sušerovi za to, kolik času a práce mi věnoval. Samozřejmě vděk patří i odborným recenzentům této knihy – prof. Markétě Křížové, prof. Milanu Kováčovi a Dr. Janu Kozákovi, že svými kritickými poznámkami přispěli k odladění problémových míst. To, že text zůstává nutně stále nedokonalý, padá na mou, nikoli na jejich hlavu. Díky patří i doc. Jiřímu Gebeltovi, který přispěl ke konečné podobě textu mnoha užitečnými kritickými poznámkami.

Jsem samozřejmě vděčná i rodině, zejména manželovi, dcerám a rodičům, že mi zvláště během dokončování knihy pomáhali vytvořit prostředí vhodné k práci a zásobovali mě láskou a energií. Jestli si však někdo zaslouží přednostní díky, je to antropolog a mayista Dr. Jan Kapusta, můj kolega a kamarád, který byl po celou dobu ohniskem, kolem něhož se všechno točilo. Nejenže původní impuls k projektu vyšel od něho, ale jeho mimořádné schopnosti vedly i k tomu, že se jej povedlo doopravdy získat a dokončit. Po celou dobu jsme o všem živě diskutovali, vzájemně si připomínkovali texty a pomáhali si – a kdykoli jsem měla pochybnosti o čemkoli, co souviselo s moderní antropologií nebo současnými Mayi, věděla jsem, že mohu zvednout telefon a vše s ním probrat. I k této knize přispěl mnoha užitečnými poznámkami a připomínkami a ochotně zrevidoval ty její části, které se týkají dějin antropologie a terénního výzkumu jako vědecké metody. Honzo, děkuju Ti!

A nyní, s těžkým srdcem, poděkování nejbolestnější. Po celou dobu trvání projektu nás velmi podporovala i Honzova žena a má kamarádka, filosofka a matematicka Marie Větrovcová. S Maruškou jsem se sblížila už za dob studií, kdy jsme se potkaly na platónském semináři, a strávila s ní mnoho skvělých hodin hovory o analytické filosofii, vysoké matematice a výchově rozmarných batolat. Pak se naše cesty na nějakou dobu rozdělily. Po letech jsme se však začaly znovu potkávat a já měla opět možnost ocenit Maruščinu úžasnou osobnost, laskavou povahu i vhléd do lidské duše, který se zároveň pojil s hlubokým vzděláním a mimořádnou schopností vysoce abstraktního myšlení. Marie tehdy působila v Centru teoretických studií, učila na Západočeské univerzitě v Plzni a věnovala se zvláště dějinám a filosofii matematiky, v nichž kráčela ve stopách Petra Vopěnky, Jiřího Fialy, Zdeňka Neubauera a Jana Patočky. Kromě toho patřila mezi pravidelné účastníky Letní filosofické školy, vedla odborný časopis *Kuděj* a roky organizovala výjezdní mezioborový seminář ZČU v Nečtinech. První manželství, z něhož se jí narodily dvě dcery, se sice nevydařilo, nakonec však Marie zakotvila v mimořádně šťastném vztahu s Janem Kapustou, provdala se za něj a po několika letech mu porodila

dcerušku. Bohužel krátce po porodu se štěstí obrátilo a počátkem léta 2019 Maruška těžce onemocněla. A přestože své rakovině statečně vzdorovala a mnoho měsíců to vypadalo, že vše dobře dopadne, krátce před Vánoci se objevily nečekané komplikace. Nakonec skonala během šedého prosincového rána, klidně, bezbolestně a ve spánku.

Věnuji tedy tuto knihu své kamarádce, filosofce a matematicce Marii Větrovcové, *in memoriam*.

# Úvod

## **Základní cíle a struktura této knihy**

Tato kniha má několik základních cílů, které z různých stran směřují k témuž – tedy rámcově zmapovat způsob, jakým se v dějinách mayistiky chápalo a vykládalo mayské náboženství, a podrobit důkladné analýze zvláště jeho nejnovější formy. První rovina, na níž se toto zkoumání bude pohybovat, je čistě dějinná: kniha postupně projde různé vrstvy interpretací mayského náboženství a ukáže, jak na sebe navazovaly i jak se od sebe odlišovaly, kde nacházíme kontinuity a kde přetržitosti, jaká základní východiska jsou za jednotlivými přístupy skrytá a samozřejmě i jaké problémy a výzvy v sobě každý z nich obsahuje. Přestože v první kapitole projedeme i panorama starší, dnes již překonané mayistiky, hlavním ohniskem textu bude období od poloviny 70. let 20. stol. do cca konce první dekády 21. stol.

Pohled do minulosti v sobě přirozeně nese rozsáhlou porci kritiky, která se s ním obvykle pojí – a nebude tomu jinak ani v našem případě. Ráda bych však hned na počátku zdůraznila, že tam, kde budu muset být poněkud kritická, činím to z perspektivy teoretického a metodologického pluralismu, který považuji nejen za žádoucí, ale s ohledem na povahu náboženského materiálu i za jediný možný. Je totiž pochopitelné, že každá vědecká metoda má své možnosti a své meze: k jistým účelům je užitečná a přináší v nich plodné výsledky, k jiným se nehodí. Chceme-li např. zkoumat způsob života celých populací, zvolíme k tomu kvantitativní sociologii nebo počítačové mapování, nikoli antropologický kvalitativní výzkum. Naopak chceme-li porozumět nepovědomým hodnotám, které se skrývají za narativy dávno zaniklých kultur, můžeme

využít hermeneutiku nebo strukturalismus, naproti tomu výše zmíněná kvantitativní sociologie nám bude v zásadě k ničemu. A totéž platí pro religionistické teorie. Je až příliš obvyklé, že obor v dané historické epoše rozsáhle propadne konkrétní teorii či metodě – většinou se to děje proto, že v dané chvíli představuje daný přístup zásadní průlom, který osvětlí dosud nepochopené nebo ignorované roviny daného fenoménu. Až příliš často má však toto nadšení za důsledek, že se odmítnou všechny ostatní přístupy jako limitující nebo vyšlé z módy. Jak uvidíme, tímto způsobem se například chovala religionistika kulturního obratu ke staré fenomenologii náboženství, aby byla sama později ostře kritizována novou kognitivně-evoluční vlnou. Na rovině badatelů nebo pracovníků je to pochopitelné a nevyhnutelné. Nemělo by se to však stát většině oboru. A zatímco religionistika je zvyklá neustále přehodnocovat své teoretické předpolí a daří se jí zůstávat plurální a mnohobarevnou, empiricky založená mayistika (s ohledem na svůj vztah k náboženství) opakovaně propadala tendenci k teoretické monolitičnosti. Jinými slovy, periodicky se přimykala k jediné teorii a gratulovala si, že tentokrát už je to ono, konečně jsme dosáhli jádra problému. Konečně jsme zjistili, *jaké mayské náboženství doopravdy je*.

Takto je však snad možné uvažovat o luštění písma nebo o některých historických faktech, ale nikoli o náboženství. Duchovní svět kultur je proměnlivý a paradoxní – mění se v závislosti na dějinném období, geografické lokaci, přírodních i historických podmínkách. Navíc představuje obrovské pokušení pro projekci vlastních obsahů. Jak bude v průběhu této knihy patrné, křesťané si přáli najít u Mayů jediného Boha, ateisté popírali, že by Mayové vůbec v něco věřili, a generace ovlivněná kontrakulturou šedesátých let propadla ideji mayského šamanismu a změněných stavů vědomí. Ve výsledku viděl každý v mayském materiálu především sám sebe. Co hůř, tato názorová pluralita měla málokdy charakter obohacující debaty – namísto toho typicky tvořila oddělené diskursivní formace. Na jednu stranu různost perspektiv ukázala různost pohledů: na druhou stranu se tyto pohledy prakticky nikdy neuplatňovaly zároveň a nesnažily se hledat společnou řeč. Jedním z cílů této knihy bude zmapovat tuto situaci v celém jejím rozsahu.

Je zajímavé, že mayistika, která udělala v posledních padesáti letech tak obrovský pokrok, si dokázala slepou skvrnu v podobě přístupu k náboženství uchovat tak dlouho. Jsem přesvědčená, že příčinou, proč se tak stalo, je určitá izolace mayistiky od religionistiky a sousedících teoretických přístupů k náboženství (zejména antropologie a sociologie náboženství). Druhým z cílů této knihy proto bude zmapovat jejich vzájemné

působení. Chci ukázat, jak se o ně mayistika zprvu živě zajímala, ale pak se skoro na sto let ztratila v empirických výzkumech, aby do ní v sedmdesátých letech s fanfárami vtrhly Eliadovy teorie. Chci zdůraznit, že toto setkání bylo v mnoha ohledech problematické, a to hned z několika důvodů. Za prvé, mayistika nebyla připravena na komplexní teoretickou reflexi, bez níž se v religionistice nehme: eliadovská fenomenologie se tak do ní promítla nepříliš kriticky, místy téměř vyznavačsky. S tím souvisí i zásadní problém s formální stránkou *Maya Cosmos*, klíčového textu o mayském náboženství, který se ukáže zvláště ve třetí a čtvrté kapitole. Pro ty mayisty, kteří neměli předchozí religionistické vzdělání (a těch byla samozřejmě většina), se tak mohla informace, že kniha vychází z konceptů konkrétního rumunského teoretika, zcela ztratit. Výsledkem bylo šíření zjednodušených a jaksi „zdivočelých“ eliadovských teorií, které u některých aplikovaných konceptů (zejména „kosmogram“ a *axis mundi*) nadělaly víc škody než užitku. A co víc, nebyly kompenzovány jiným silným interpretačním prizmatem (výjimku představuje pár spíše marginalizovaných autorů, o nichž se také zmíníme). Jsem tedy přesvědčena, že je načase podrobit zkoumání nejen dějiny vzájemného vztahu mayistiky a religionistiky, ale především eliadovské základy scheleovské diskursivní formace. Je to už opravdu naléhavě třeba.

Třetím cílem, který s oběma předchozími úzce souvisí, je pak mapování nevslovených světonázorových předpokladů, které se v dějinách mayistiky na náboženství projevovaly. Patří k tomu samozřejmě křesťanská optika, která se uplatňovala především v rané a thompsonovské formaci a jejíž dobový vliv není v oboru žádným tajemstvím. Kritika křesťanské perspektivy, která stále přetrvává v některých humanitních vědách, je dlouhodobě v religionistice velkým tématem a v posledních dvou dekadách patří ke skutečnému oborovému mainstreamu. Z perspektivy experta na současnou alternativní spiritualitu je však významné, že tyto nekončící opakované pokusy „očistit“ vědu od křesťanství naprosto zakrývají obrovský – a stále narůstající – vliv jiných světonázorových konceptů. Neznamená to pochopitelně, že bychom měli přestat vnímat podmíněnost křesťanské perspektivy – monoteistická předporozumění nadělala v oboru lecjakou neplechu a je důležité je dále tematizovat a postupně odstraňovat. Je však třeba si uvědomit i jiné vlivy, které, jak si troufám tvrdit, jsou v současné době daleko závažnější. Alternativní spiritualita se nenápadně, ale o to intenzivněji stává majoritním náboženstvím Západu a její světonázorová východiska už tu a tam pronikají do práce jednotlivých vědců coby zdroj nepřiznaných paradigmat. A tento vliv je třeba reflektovat. Neznamená to pochopitelně alternativní

spiritualitu odmítat nebo odsuzovat – znamená to však bedlivě pozorovat, co s vědou dělá. A rozlišovat, kde je to podnětné a kde spíš limitující.

Naštěstí už se objevují první případy této reflexe, zvláště s ohledem na studium šamanismu jako kulturního konstruktů. Jak uvidíme, tato témata jsou pro mayistiku vysoce aktuální. Na druhou stranu se domnívám, že se na tomto místě nesmíme zastavit – je totiž třeba otevřít téma vzájemného působení mayistiky a alternativní spirituality obecně, od nejširších popkulturních motivů přes to, čemu se dříve říkalo „new age“, až po současný (neo)šamanismus. Motivy této vrstvy současné spirituality pak navazují na starší prvky z universa západního esoterismu, které, jak je obecně známo, se intenzivně prolínaly s ranou mayistikou. I v tomto ohledu existují antecedenty, které rozpracovávají vliv esoterických nauk zvláště na ranou formaci – nejznámější je pravděpodobně monografie Roberta Wauchopa. S ohledem na alternativní spiritualitu jsou tu pak analýzy vlivu obrazu Mayů na současný milenialismus, které vznikaly v době očekávání konce světa v prosinci 2012. Některé jsou dobré, některé horší, žádná z nich však nepřekračuje úzké vymezení dané dobovým mileniálním fenoménem směrem k širší a závažnější rovině. V tomto ohledu si tato kniha bude klást otázku, v jakém smyslu je již v mayistice samé, zvláště v její scheleovské formaci, přítomen rozpoznatelný vliv alternativních spiritualit.

Způsob, jakým je text strukturován, odpovídá historickému vývoji oboru. Mayistiku budu pro potřeby této knihy pojímat v zásadě foucaultovsky – totiž jako svébytný diskurs, který pracuje na principech diskursu akademického a je propojen s univerzitou a dalšími výzkumnými institucemi (muzei, knihovnami, vědeckými společnostmi atd.), jež představují jeho institucionální zázemí. Dějiny oboru pak budu dělit do tří základních formací – rané (počátky oboru v 19. století), thompsonovské (většina 20. stol.) a scheleovské (od 70. let dál).<sup>2</sup> Těžištěm této knihy je pak formace scheleovská, která podle mého názoru nejnaléhavěji volá po teoretické reflexi. Přesto se v první kapitole zabývám i prvními dvěma formacemi a snažím se postihnout jak základní předpoklady, z nichž vycházely, a otázky, které si kladly, tak klíčová světonázorová

2 Thompsonovskou a scheleovskou formaci jsem pojmenovala podle jejího nejvýznamnějšího představitele. Lze jistě namítnout, že ani jeden z nich není přímým inspirátorem své formace – celá první generace thompsonovské formace fakticky předchází Thompsonově kariéře a šamanské motivy v scheleovské formaci jsou dílem vlivu Petera Fursty a Davida Freidela. Jak Thompson, tak Scheleová jsou však klíčovými osobnostmi, které ve svých dílech zformulovaly krystalicky čistou podobu paradigmatického přístupu, jímž se jejich doba vyznačovala. Z toho důvodu jsem se rozhodla pojmenovat dílčí formace právě podle nich.



východiska, která stála v pozadí jejich závěrů. Krátce se pak zmíním i o raných průsečících mayistiky a religionistiky, jež výmluvně ilustrují propast, která mezi oběma obory zela.

Následující tři kapitoly pak poskytují kompletní kontext scheleovské formace. Druhá kapitola se soustředí na způsob, jakým eliadovské ideje cestovaly z religionistiky do mayistiky, a snaží se zmapovat, jak se během této cesty měnily. Protože mayistika bolestně postrádá rozsáhlejší religionistický kontext, považovala jsem za nezbytné zahájit kapitolu úvodem do fenomenologie náboženství. Religionistovi se koncepce této části bude možná zdát nejasná – o vzniku, vývoji a cílech fenomenologie náboženství se totiž zmiňuje jen stručně a hlavní důraz je tu položen na Eliadovo myšlení a dílo. Lze pochopitelně namítnout, že Eliade je až pozdní výhonek této linie uvažování, a dokonce i to, že mnoho autorů (včetně něho samého) jeho příslušnost k fenomenologii náboženství odmítá. Pro mayistiku scheleovské formace je však právě Eliade klíčovým teoretickým zdrojem a porozumění jeho kořenům v univerzalistickém projektu fenomenologie náboženství dokáže mnohé objasnit. Zvláštní pozornost je pochopitelně třeba věnovat konstrukci šamanismu – a v tomto ohledu už jistý díl práce udělali teoretici neošamanismu. Sama však chci šamanský kontext rozsáhle překročit a poukázat na samotné základy Eliadova pojetí posvátna. Středobodem zájmu tu bude zejména koncept posvátného času a prostoru, který se do mayistiky také rozsáhle promítl a který s jádrovými koncepty fenomenologie náboženství úzce souvisí. Porozumění Eliadovi nás pak dovede k lepšímu pochopení základních myšlenek Petera T. Fursta, jenž představoval klíčovou spojnicí mezi mayistikou a religionistikou.

Třetí kapitola je cele věnována interpretaci mayského náboženství v díle Davida Freidela a Lindy Scheleové, a to v nejširším možném kontextu. Hlavním jejím ohniskem je však *Maya Cosmos*, kniha, jež ve své době klíčovým způsobem formovala obraz mayského náboženství. Kapitola se zabývá nejen procesem vzniku *Maya Cosmos* a základními idejemi obou autorů, nýbrž i koncepty, které přebírá z Eliada a Fursta, a způsobem, jakým to činí. Věnuji tu poměrně dost pozornosti formální stránce *Maya Cosmos*, protože jsem přesvědčena, že způsob, jakým autoři své téma zpracovali, je nejen poněkud problematický, ale představuje zároveň důležitý příklad toho, jak se do mayistiky šířila alternativní spiritualita. V tomto ohledu již zde mírně předjímám závěrečnou pátou kapitolu.

Čtvrtá kapitola se pak rozhlíží po širším panoramatu scheleovské formace. Ukazuje další cesty, jimiž se eliadovské myšlenky šířily do mayistiky, i odborníky, které stáli na kraji této módní vlny nebo zcela

mimo ni. Protože je obvyklé vnímat mayistiku jako homogenní prostor vymezený zvláště klíčovými institucemi (vesměs americkými univerzitami a muzei, od Dumbarton Oaks a Harvardu přes Tulane a UT Austin až po Los Angeles a Riverside) a slavnými konferencemi (Texas Meetings, EMC, Palenque Round Table atd.), rozhodla jsem se věnovat pozornost i badatelům, kteří stojí částečně nebo zcela mimo. Specificky se věnuji autorům mexickým, španělským a francouzským (respektive francouzsky píšícím), i vzhledem k tomu, že jejich díla jsou poměrně vlivná. Chci předem říci, že jsem si vědoma jistých rezerv této kapitoly – chybí v ní zvláště ruští mayisté navazující na Knorozova, přesněji řečeno ti, kteří se distancují od scheleovské formace. Upřímně přiznávám, že pro studium ruské mayistiky nejsem náležitě jazykově vybavena a že je to práce, již bude muset odvést někdo jiný než já. Na druhou stranu, cílem této kapitoly není podat absolutně kompletní přehled světové mayistiky od sedmdesátých let do dnešních dnů, nýbrž ukázat jiné badatele dané doby, kteří přispěli k mezinárodní debatě, a to ať už patří mezi Eliadovy fanoušky, nebo naopak odpůrce.

V poslední kapitole pak přichází analýza hlavních motivů alternativní spirituality v mayistice. *Maya Cosmos* opět dostane rozsáhlý prostor, nicméně místy zabrousím i do nejmodernější mayistiky. A právě na kontinuitě (někdy dokonce prohloubení) těchto témat u nastupující generace mayistů je patrné, jak hluboce se nová spiritualita do oboru otiskla. Téma, které se tím otvírá, ústí do celkové analýzy, která má již ambice srovnávat všechny jednotlivé formace mezi sebou. Pokusím se tu vypíchnout jak nové spirituální motivy, tak nejvýznamnější stará témata, která se v mayistice neustále vrací. Mezi jinými jsou to idealizovaný obraz utopického Indiána, koncept ztracené moudrosti, posvátná astrologie, holismus, koncept kněze-vladaře, nadpřirozená energie a další témata, z nichž některá se objevují již v předchozím textu knihy. Jsou-li třetí a čtvrtá kapitola zaměřeny především na teoreticko-metodologické problémy, pátá kapitola se cele soustředí na „diskursivní uzly“ mezi mayistikou, západním esoterismem, alternativní spiritualitou a populární kulturou.

Přestože je kniha v mnoha ohledech kritická, chci zdůraznit, že jsem se po celou dobu jejího psaní snažila vidět každého autora v jeho dobovém kontextu a nikoho šmahem neodsuzovat. Mnohokrát jsem si v současném akademickém prostředí všimla zvláštního klimatu, které je charakteristické jakousi binární povahou reakcí. Na jednu stranu je téměř neslušné někoho kritizovat, zvláště říkáme-li mu to do očí na mezinárodní konferenci: nesouhlas se nejčastěji vyjadřuje mlčením. Na druhou stranu se však objevují erupce hněvivé, téměř rozružené kritiky, jež v této

knize reprezentuje zvláště Fikesův útok na Fursta. Tito kritici si většinou neberou servítky a chrlí oheň a síru zcela bez zábrán. A přestože zvláště pasáž o formálních náležitostech *Maya Cosmos* je opravdu velmi kritická, poctivě jsem se snažila nepropadnout ani jednomu extrému a nikdy neztratit úctu k žádnému z autorů, s jejichž texty jsem pracovala.

## **Teoretická a metodologická východiska**

Jedním z hlavních bodů, jež považuji v dosavadních analýzách mayského náboženství za problematické, je to, že se více nereflektuje teoretické pozadí, z něhož daný autor vychází. Jak uvidíme, nejrůznější úvody do duchovního světa starých Mayů věnují porůznu pozornost pramenům, dějinnému kontextu a tu a tam i jeho starším interpretacím, málokdy však vytyčují vlastní teoretické zázemí autora. Nerada bych udělala hned zkraje stejnou chybu, a proto se pokusím vykolíkovat si na následujících stránkách hřiště. Předně se chci zmínit o teoretickém modelu, jehož prizmatem se budu dívat na mayské náboženství – považuji jej za mimořádně užitečný zejména pro analýzu způsobu, jakým se na mayské náboženství dívají jednotlivé formace. Za druhé pak chci stručně charakterizovat diskursivní religionistiku, která tvoří teoreticko-metodologický základ této knihy, a uvést její nejvýznamnější jména a pojmy.<sup>3</sup>

- 
- 3 Původní verze rukopisu obsahovala i metateoretickou kapitolu shrnující paradigmatická východiska, která sama zastávám. Ve finále však byla příliš krátká a povrchní a musela jsem uznat, že poctivé a důkladné pojednání takového tématu by si vyžádalo mimořádný rozsah a hloubku. A co víc, pro jádro této knihy by nakonec nepřineslo nic skutečně podstatného. Chci jej však zohlednit alespoň na tomto místě, protože religionisté působící na theologických fakultách (včetně mě) jsou v permanentním podezření z toho, že ve skutečnosti nedělají religionistiku, ale kryptotheologii. Což je v podstatě implicitní obvinění, že jejich cílem je odsuzování mimokřesťanských náboženství nebo pašování křesťanských předporozumění do vědy. Jako každý i já mám pochopitelně svá předporozumění. Mé vlastní katolické světonázorové základy se v tomto ohledu pohybují především na rovině pojetí pravdy, které je v zásadě konzervativně gadamerovské a jako takové poměrně rezervované jak vůči naturalismu/scientismu či nihilismu, tak i vůči postmodernímu pojetí nerozhodnutelné multiplicity ekvivalentních, sociálně konstruovaných „pravd“. Vůči současným snahám vrátit křesťanství do vědy, jakými se vyznačuje např. David Naugle, jsem však velmi skeptická. Nejsilnější stránkou zvláště humanitní vědy totiž podle mého názoru zůstává její snaha o maximální světonázorovou neutralitu. Z toho také plyne, že by věda měla podle mého názoru praktikovat důsledný agnosticismus a nenechat se přemoci sněžnou slepotou sympatií k jakémukoli implicitnímu či explicitnímu náboženství. A to se netýká jen křesťanství, nýbrž i alternativní spirituality – a dokonce i ateismu. V tomto smyslu sice zůstávám subjektivně křesťankou, ale jakožto vědec jsem naopak radikální agnostik ve smyslu Smartova metodologického agnosticizmu. A co víc, dívám se s předběžným podezřením na jakoukoli vášnivě angažovanou vědu, ať už staví na náboženských/ateistických, či politických základech. Být angažovaný a zároveň v rámci svého

## Smartův sedmidimenzionální model náboženství

Způsob, jakým budu v této knize pohlížet na náboženství, bude esenciálně spjatý zejména (byť ne výlučně) s teoretickým pozadím kulturního obratu, respektive se sociálním konstruktivismem. Podle něho je náboženství v podstatě způsob, jakým lidé konstruují smysl a jakým koncipují základní paradigmatické rysy světa, ve kterém žijí. Ty mohou z jiných civilizačních perspektiv působit naprosto protiintuitivně, nicméně v dané kultuře nabývají naprosto samozřejmé povahy a prakticky se o nich nediskutuje (alespoň ne v mainstreamovém kontextu). Faktu, že modelování světa se děje nejen na intelektuální, respektive racionální rovině, si povšiml už Clifford Geertz, ačkoli právě jemu bylo často vytýkáno, že klade nepřiměřený důraz na rozumové konstrukce. Ve skutečnosti je už v jeho slavné definici zabudováno, že se konstruovaný svět v náboženství klade nejen v rovině racionální, ale i na rovině étosu a emocí.<sup>4</sup>

Konstrukce světa ve vztahu k náboženství vychází z filosofické tradice pramenící nejpozději u Immanuela Kanta: původní německý termín *Weltanschauung* (jenž se překládá do angličtiny jako *worldview* a do češtiny jako *světónázor*) se vztahoval ke způsobu, jakým každý člověk na každodenní rovině (ze své pozice individuální i kulturní, historické i náboženské) nazírá svět a pracuje s ním.<sup>5</sup> V religionistice podle mého názoru tento problém dobře podchytil Ninian Smart (1927–2001).<sup>6</sup> Ten nejen propojil pojem „náboženství“ s pojmem *worldview*, ale (z primárně pedagogických důvodů) postuloval svých slavných sedm dimenzí posvátna, mezi něž patří rozměr rituální, narativní (či mytický), morální, institucionální, doktrinální, zkušenostní a materiální. Na nich je dobře vidět nejen způsob, jakým náboženství v praxi působí ve společnosti, ale také různé roviny, na nichž se to děje. Některé z těchto rovin jsou komunikační a jazykové – to platí zejména pro rovinu narativní a doktrinální, které stojí a padají s *vyprávěním* a *sdělováním*. Jiné naopak jazykové nejsou a zakládají se na docela jiných typech činnosti. Rituální dimenze je pevně

---

angažmá co nejméně zkruslovat studovaný materiál považují v případě religionistiky za herkulovský úkol, který se doopravdy povede jen výjimečně.

4 C. Geertz: *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 87–125, pro samotnou definici viz s. 90; K. Schilbrack: Religion, models of, and reality: are we through with Geertz?, *Journal Of The American Academy Of Religion* 73 (2005) 2, s. 429–452.

5 D. K. Naugle: *Worldview: The History of a Concept*, Michigan: Eerdmans, 2002, s. 57n., a *passim*.

6 N. Smart: *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley: University of California Press, 1996, *passim*; N. Smart: *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000, *passim*.

vkliněna v těle, a přestože mnohé rituály samozřejmě obsahují i řeč (od jednoslovných výkřiků přes inscenace až po veřejná čtení či rozsáhlé projevy), je rituál něčím, co se děje a dělá tělesně. Podobně zkušenostní dimenze, jejíž existenci je pro naše potřeby třeba zvláště zdůraznit, je charakteristická *individuálním prožíváním*, které se může, ale nemusí promítat do jazyka. Specifickým případem je pak dimenze materiální, která zahrnuje stavby, rituální objekty, posvátná místa, náboženské umění atd. Je pochopitelné, že Smartových sedm dimenzí nepředstavuje žádné vzájemně oddělené světy, ale spíše sérii prizmat, jimiž se můžeme dívat jak na náboženské fenomény, tak na náboženství jakožto systém. Je přirozené, že v každém živém náboženství je všech sedm dimenzí promícháno tak dokonale, že spolu tvoří dobře rozvaženu, komplexní polévku.

K čemu budu Smartův model v této knize používat? Předně chci zdůraznit, že jeho aplikace je kontextuální. Chápu jej tedy jako užitečný nástroj určený pro specifické účely, nikoli jako jediný či vyčerpávající způsob, jak k náboženství přistupovat (a už vůbec ne jako jeho definici). Stejně tak se nechystám s jeho pomocí rozpracovávat, *jak to bylo doopravdy* s předkolumbovským mayským náboženstvím: své pojetí mayského duchovního světa jsem pojednala ve své předchozí publikaci a zde se jím zabývat nebudu. Co pro mě bude podstatné, je namísto toho sledování způsobu, jak se která dimenze obráží v obrazu náboženství jednotlivých formací. Jinými slovy, Smartovo rozdělení mi umožní lépe sledovat, co je pro kterého badatele podstatné a co pomíjí, kudy vede jeho uvažování a co pro něho vůbec tvoří součást „náboženství“ jako fenoménu.

Takto použitý Smartův model především dobře podchycuje základní rozdíly mezi thompsonovskou a scheleovskou formací. Jak uvidíme, thompsonovská formace, jež se snaží pracovat s mayským náboženstvím podle vzoru analýz náboženství antických, se soustředí primárně na božstva, mýty a kult, částečně věnuje pozornost náboženským specialistům. Převedeme-li tato témata na Smartův model, vidíme tu krajní důraz na dimenzi narativní, rituální, doktrinální a částečně institucionální. Jak uvidíme, scheleovská formace je naproti tomu hluboce zakořeněná v důrazu na osobní prožitek charakteristický pro současnou alternativní spiritualitu; obraz náboženské zkušenosti následně nachází v nápisech a vidí jej i v posvátných místech, sakrálních stavbách a výjevech. Jinými slovy, oproti thompsonovským badatelům zvýrazňuje dimenzi experienciální, rituální a materiální a vidí v nich jádro mayské náboženské kultury. Malý význam pro ni naopak mají dimenze etická a institucionální (nepočítáme-li alespoň roli krále).