



# Modernizace, nová religiozita a akulturace hinduismu v českém okultismu<sup>1</sup>

Modernization, New Religiosity, and Acculturation of Hinduism in Czech Occultism<sup>1</sup>

Milan Fujda

**ABSTRACT** This article addresses some theoretical issues relating to terms like “new religions” and “traditional religions”, and the inability of contemporary sociology and the study of religions to clarify what the label “new” means in reference to religions. I have attempted to clarify the issue through contextual analysis of the phenomenon of acculturation of Hinduism in Czech occultism at the beginning of the twentieth century. I have found that the most important condition making this possible was establishment of the printing industry and a market for printed books and magazines. Mass accessibility to printed material resulted – with reference to religion – in crucial transformations of organizational structures as well as ways of thinking and believing. These transformations ultimately affected the so-called *traditional churches* as much as the “new religions”. Certain sociologically significant differences, however, can be found among different types of modern religious expressions, such as the tendency to cling to delimited canons and subjection to particular religious authority versus emphasis on unlimited individual choice and the sole authority of the self.

**KEY WORDS** hinduism, media, modernization, New Age, new religiosity, occultism, print

Sociologie náboženství a religionistika nebyly ani po desetiletích studia nových náboženství schopny uspokojivě vyjasnit, co nová náboženství činí *novými*. Zatímco klasici sociologie nabídli dodnes inspirativní vhledy do povahy moderní společnosti tím, že modelově kontrastovali tradiční a moderní formy společenského uspořádání, soudobí badatelé zabývající se „novými náboženstvími“ buď nevědí s čím nové formy religiozity metodologicky účelně porovnat, nebo je porovnávají s takzvanými tradičními církvemi, jejichž *tradičnost* je ale problematická. Výsledkem nedostatečného vyjasnění termínu „nová náboženství“ a chybějící reflexe pojmu „tradiční církev“ je mimo jiné nekriticky přijímané přesvědčení, že „nová náboženství“ jsou produktem náboženského oživení 50. či 60. let 20. století, což je ve zjevném rozporu se skutečností, že podstatná část náboženství, běžně označovaných jako „nová“,

---

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008. S. 133–148. ISSN 1214-813X.

1 Text vznikl v rámci projektu FP6-2004-CITIZENS-5 COORDINATION ACTIONS, Religions And Values: Central and Eastern European Research Network (REVACERN).

vznikla o mnoho desetiletí dříve. Jak nejasnosti při vymezování termínu „nová náboženství“, tak obtíže při výkladu náboženského oživení 60. let 20. století, zejména překvapení, jež vyvolalo mezi badateli přesvědčenými o progresivním poklesu religiozity v moderních společnostech, dokládají, že dosavadní religionistické a sociologické pokusy o vyjasnění vlivu modernizačních tlaků na náboženství trpí principiálními nedostatky.

Ve svém článku se na vybraných aspektech akulturace hinduismu v českém prostředí během první poloviny 20. století pokusím ukázat, že (1) vznik nových náboženství byl přímým důsledkem procesů spjatých s modernizací, (2) že soudobé takzvané tradiční církve jsou produktem stejných sociálních procesů jako nová náboženství, a tedy představují jen poněkud odlišnou formou moderní religiozity, a (3) že vznik moderní religiozity je vázán z velké části na jeden jasně vymezitelný faktor, jímž je masové rozšíření tištěných médií a s ním spjatá fundamentální proměna dynamiky utváření a přijímání náboženské autority a komplexní reorganizace náboženského života.

### Svámi Vivékánanda: první západní guru

Přestože otázky, jimiž se zde budu zabývat, se týkají především modernizace náboženského života v Evropě, k vyjasnění některých souvislostí přispěje stručné seznámení s prvním indickým guru, který si získal četné přívržence především ve Spojených státech, ale také ve Velké Británii a dalších zemích Evropy, včetně Česka (Československa). *Svámi Vivékánanda* (1863–1902) dosáhl značné popularity svým vystoupením na Světovém parlamentu náboženství v Chicagu (1893) a následným působením ve Spojených státech.

Hinduismus, který ve Spojených státech obecně prezentoval, byl univerzálním náboženstvím, v němž přinášel „spiritualitu Východu“ „materiálnímu Západu“, ovšem způsobem, který Dermot Killingley (1998) trefně označil jako „Vivékánandovo západní poselství z Východu“. Bylo to náboženství, které se zrodilo ve specifických podmínkách koloniální Indie a představovalo takovou podobu hinduismu, kterou mohla přijmout anglicky vzdělaná intelektuální elita, jež v situaci odcizení se vlastní tradici a opovržení a xenofobie ze strany Britů potřebovala nově vymezit vlastní indickou identitu.

Podobně jako další reformní, obrodná nebo tradicionalistická hnutí této doby byla Vivékánandou založená Rámakrišnova misie organizována podle podobných principů jako moderní křesťanské církve: jako *asociace* usilující podle odsouhlasených formálních pravidel o dosažení cílů společných jejich dobrovolně shromážděným členům (Beckerlegge 2000: 77). Nadto kladla nebyvalý důraz na humanitární činnost. Jak organizace v podobě asociací, tak charitativní orientace představovala s ohledem na vše, co se dá v indickém kontextu označit jako náboženská tradice, novum.

Vivékánanda, jako řada dalších reformistů a obrozenců, se obtížně vyrovnával s tradičními ritualizovanými podobami zbožnosti označovanými zpravidla Brity i novými indickými intelektuály jako *modlářství*. Jako celá plejáda jemu podobných samozřejmě odmítal řadu zavedených zvyklostí a sociálních institucí (kastovní systém, dětské sňatky, pozici vdov a žen obecně, satí a další) a na místo nich zdůrazňoval pěstování osobních (nejen) morálních kvalit a osobní náboženské zkušenosti. Jak zdůraznil Anantanand Rambachan (1995: 2–3, 117), právě důraz na osobní zkušenost byl tím, co Vivékánandu zásadně odlišovalo od kla-

sického představitele nedvojně védánty<sup>2</sup> filosofa Šankary, za jehož vykladače a následovníka se považoval.

Tyto základní postoje, mezi *bhadralókem*<sup>3</sup> nijak výjimečné, stály na novém vztahu k tradici. Tu nereprezentovaly ustálené zvyklosti (*sadáčára*, *šišťáčára*), ani nezpochybnitelná autorita rituálních specialistů a učenců. Naopak, v tomto diskurzu byly názory autorit a zavedené zvyky ověřovány a kritizovány na základě konfrontace s texty, které byly považovány za základ hinduismu a které byly studovány v nově vydávaných edicích – nikoliv tedy memorováním u nohou učitele.

Vivékánanda Západu představil hinduismus, jehož typickým reprezentantem měl být nevzdělaný<sup>4</sup> venkovský bráhman Šrí Rámakrišna. Jak ukázali například Sumit Sarkar (1998: 346) či Narasinga Sil (1993), Vivékánanda byl strůjcem výrazné kanonické reinterpretace Rámakrišny. Ta měla jeho učení učinit přístupným a akceptovatelným pro bohatší vrstvu bhadralóku s jejím obezřetně pěstovaným racionalismem a viktoriánskými morálními postoji. Zároveň měla ale zajistit, aby se prostřednictvím Rámakrišny tato společenská vrstva „navrátila“ ke své původní náboženské tradici a díky tomu si upevnila svoji indickou/hinduistickou identitu.

Vivékánandou vytvořený Rámakrišna (a současně i hinduismus) byl Rámakrišna, který prostou praktickou moudrostí odpovídal na otázky evropské filosofie (Chatterjee 2005: 42–44), nabízel praktické systematické „vědecké“ techniky vedoucí k přímému poznání boha a, byť neznalý sanskrty, věrohodně vykládal a zosobňoval sanskrtskou Šankarovu monistickou filosofii (*advaita-védántu*), podle níž vše proměnlivé a nestálé je pouhou iluzí překrývající

<sup>2</sup> Advaita či nedvojná védánta: jedna z variant jedné z šesti klasických „ortodoxních“ (*ástika*) hinduistických filosofických škol (*daršana*). „Nedvojná“ je tato varianta filosofické tradice, která rozvíjí témata předložená v upanišádách, proto, že je důsledně *monistická*. Podle stoupenců *advaita védánty* existuje v ontologickém smyslu jediná skutečnost, označovaná jako *brahma*. Mnohost a oddělenost je výsledkem nepoznání, iluze. Šankara (asi 788–820) je považován za nejvýznamnějšího filosofa této tradice, případně indické filosofie vůbec. Byl to právě Šankara, kdo se jako představitel bráhmské ortodoxie na intelektuální rovině úspěšně vypořádal s buddhismem a vrátil bráhmské hinduistické tradici do jisté míry ztracenou prestiž. Kláštery, které zakládal, si získaly díky dvojímu důrazu na disciplínu a učenost ohromný respekt; jejich vzdělávacím systémem dodnes prochází většina tradičně vzdělávaných indických učenců. Vivékánanda, který jako *sannyásin* (ten, kdo se všeho vzdal) neprošel tradičním zasvěcovacím obřadem, respektive se zasvětil se svými spolubratry sám, se odvolával na příslušnost k šankarovské tradici *Dašanámi sannjásinů*, aby se mohl zúčastnit Chicagského parlamentu náboženství (1893).

<sup>3</sup> Jedná se o sebeoznačení výše zmíněné nové indické inteligence, která se vymezovala vůči ostatním složkám indické společnosti především svým vzděláním a zájmem o literaturu získaným studiem na anglických školách v Indii nebo v Británii. Toto studium bylo podmínkou uplatnění v britské civilní správě. Sanskrtský výraz *bhadra* či novoinický *bará* znamenají doslova „vznešení, velcí“ lidé (*lók*). Jedná se o opozici k *čótólók*, malí lidé, tradičním způsobem žijící, nevzdělání a *nečtoucí*.

<sup>4</sup> Pouze ve smyslu formálního vzdělávání. Rámakrišna snad uměl číst, ale každopádně mnoho nečetl. Avšak jak jeho rodiště, tak chrám Káli v Dakšínésvaru, kde působil jako *púđžári* (obřadník), byla místa hojně navštěvovaná poutníky, kteří Rámakrišnu uvedli do celé řady náboženských tradic (tantrismu, védánty, bengálského višnuismu).

v důsledku nevědomosti pravý stav věcí, jedinou skutečnost, jíž je absolutní bůh (*brahma*). Byla to nadto interpretace této filosofie, která nabízela – na rozdíl od její klasické varianty – konečné dosažení poznání pravého stavu věcí (*brahmadžňána*) všem lidem bez ohledu na kastovní příslušnost, tedy bez ohledu na kvalifikaci danou mimo jiné mírou rituální čistoty. Tuto filosofii zprostředkoval Vivékánanda západnímu publiku svými přednáškami, které byly zapisovány a později vydávány knižně<sup>5</sup> a časopisecky a šířily se nejen v USA, ale po celém západním světě.

Jinými slovy, přestože se Vivékánanda pokusil o jakýsi návrat k tradici, založil tradici výrazně novou, která byla v mnohém v rozporu s tradičními důrazy. Tradici, v níž mělo zásadní význam – naprosto „netradičně“ – samostudium, vlastní zkušenost, svobodné přihlášení se k určité komunitě na základě její *ideologie*, univerzalizmus a humanismus zpředmětněný v charitativních aktivitách Rámakrišnovy misie.

### Karel Weinfurter a český okultismus

Českému prostředí jako první zprostředkoval Vivékánandovu védántu a Rámakrišnúv život okultista Karel Weinfurter (1868–1942). Weinfurter systematicky propagoval Vivékánandovu védántu a vivékánandovský obraz Rámakrišny prostřednictvím svých knih a spolku Psyché, který založil roku 1929. Jak ale bylo v okultistickém prostředí obvyklé, neomezoval se pouze na recepci a propagaci rámakrišnovské tradice. Vedle ní zprostředkoval českému okultismu Jacoba Boehma a rosekruciánství, Jana Kerninga a později britského novináře Paula Bruntona, respektive jeho učitele, indického védántina-samouka Ramanu Maharišiho.

Je příznačné, že přitom Weinfurter nezprostředkoval tyto vlivy izolovaně, ale v podobě uceleného systému teorie i praxe, který sám nazýval „Česká škola křesťanské mystiky“ a který nejucelenějším způsobem vyložil v knize *Ohnivý keř* (1923). Vlivů, které tento systém vstřebával, přitom bylo mnohem víc: vedle spiritismu, teosofie H. P. Blavatské, tantrismu v pojetí sira Johna Woodrofea a představitelů křesťanské *devotio moderna*, Weinfurter recipoval a pro své čtenáře a posluchače reinterpretoval řadu jógových textů od *Bhagavadgíty*<sup>6</sup> přes *Jógasútry* po klasické hathajógové spisy *Ghérandasanhitu*, *Hathajógapradípiku*<sup>7</sup> a *Šivasanhitu*.

Promyšlený synkretismus byl výrazným znakem okultistické literatury a akulturace hinduismu v ní obecně. Okultismus nezná nezpochybnitelnou autoritu a výlučnost, naopak maximálně rozvíjí představu univerzální věčné filosofie (*philosophia perennis*), jejímiž vyjádřeními jsou rozmanitá filosofická a náboženská *učení*, mezi nimiž proto snadno lze, a z hlediska okultisty je třeba, hledat analogie. Tuto představu přejal okultismus z renesančního esoterismu. Podle Elizabeth Eisenstein (1979: 288–290) byla tato představa v renesanci zcela v souladu se zkušeností intelektuála s pomíjivým osudem rukopisů, které snadno podléhaly

<sup>5</sup> Jako první byly roku 1896 vydány *Raja-Yoga* a *Karma-Yoga* (Tathagatananda 2000: 94).

<sup>6</sup> Tu přeložil a vydal v nakladatelství Zmatlík a Palička poprvé roku 1926 pod názvem *Bhagavad-Gíta: Píseň o božství čili nauka o božském bytí a nesmrtnosti* (Weinfurter 1935).

<sup>7</sup> Tu přeložil a vydal v nakladatelství Zmatlík a Palička roku 1936 pod názvem *Lampa k hatha-jógu (hatha-yoga pradípika)* (viz Svatmaram 1936).

nejen zkáze, ale také pokažení v důsledku chyb kopistů. Přirozeně tedy podporovala představu, že skutečné vědění bylo spíše věcí počátků a případně znovuoobjevení v současnosti než důsledkem pokroku a inovace. Zároveň ale tato představa, tvrdí Eisenstein, souvisela s tím, že v náhlé záplavě tištěných vydání klasiků nebyl ještě udělán pořádek, který přinesla postupná klasifikace a datace pramenů. Všechny proto mohly být snadno spojovány s jediným pramenem vědění a podněcovat ke snahám o systematizaci v rámci ucelených a výrazně synkretických myšlenkových systémů. Co se týče okultismu jako specifické varianty esoterismu, která se utvářela v podmínkách 19. století,<sup>8</sup> důvodem lpění na jediné univerzální tradici vědění nebyla pochopitelně intelektuální zkušenost z období rukopisů, ale vědomé odmítnutí úsilí o důsledné oddělení vědy a náboženství, či přesněji odmítnutí představy, že moderní věda, založená na radikálních metodických redukcích, může objasnit i náboženskou či existenciální dimenzi lidského života, a zároveň odmítnutí představy, že by věda měla na řešení posledních otázek lidského života rezignovat.

Co se však týče možnosti formulovat ucelené myšlenkové systémy synkretického charakteru (přičemž míra této synkreze v zásadě neznala mezí), pak je třeba znovu odkázat k tisku, který okultistům zprostředkovával množství dokumentů, o němž se vandrujícímu učenci z dob rukopisů ani nesnilo. Zatímco však moderní učenec už měl tento obsáhlý materiál podrobně roztřídný a mohl se zabývat jen dokumenty relevantními pro svou partikulární sféru zájmu, okultista se cítil povinen studovat vše, co se nějak dotýkalo otázek duše, neviditelných světů, skrytých lidských sil, osudu člověka po smrti a podobně. V důsledku rozvíjející se vědy o náboženství a orientalistik pak množství sekundární literatury i pramenů, s nimiž se musel vypořádat, rostlo nebývalým tempem a přitom se rozšiřovala kulturní rozmanitost pro okultisty relevantního materiálu. S tím tedy rostl i záběr „věčné filosofie“, kterou se okultisté snažili rekonstruovat.

V tomto ohledu okultismus byl a je náboženstvím knihy, respektive tištěných knih, v míře, jaká zůstává téměř nepředstavitelná i protestantům s jinak velice intimním vztahem k Bibli. Prakticky se tento aspekt okultismu, a s ním akulturace hinduismu, projevoval i v činnosti okultních uskupení a lóží, jejichž aktivita spočívala zejména ve společné četbě a následné diskusi o rozmanité okultistické literatuře (včetně překladů klasických sanskrtských spisů a pojednání o indických náboženstvích, zejména o józe), v konzultaci výsledků praktických experimentů podle knižních návodů (Weinfurter 1999), v organizaci přednášek a ve vydavatelské a případně i knihovnické práci.

V okultismu dosáhl nebývalé míry rozšíření a rozvoje také specifický typ literatury známý již z období rukopisů, ale nově zvýznamněný v reformaci právě díky možnostem tisku (Eisenstein 1979: 425). Jednalo se o svépomocné příručky či průvodce pro samouky. Tyto texty měly v okultistických variantách provést adepta krok za krokem některou soustavou náboženské teorie a praxe až k uskutečnění konečného cíle bez dalšího zprostředkování náboženskými specialisty. Pravdivost předkládané nauky se měla osvědčit jednoduše dosažením slibovaných výsledků. Reprezentativním příkladem byl i zmíněný Weinfurterův *Ohnivý keř*, patrně nejpropracovanějším příkladem tohoto typu literatury u nás byla práce

<sup>8</sup> K těmto podmínkám více Hanegraaff (1998: 407).

Otokara Grieseho *Tajemství indické jogy: Praktický průběh vyvinování okkultních schopností a sil v člověku* (1908).<sup>9</sup>

Příznačné je, že okultisté přistupovali jako k praktickým návodným příručkám také ke klasickým indickým textům, například *Jógasútrám* (viz Weinfurter 1999: 73, 80). Příznačné je to proto, že klasické učebnice v sanskrtu byly v původním kontextu zcela nepřístupné bez výkladu učitele, a to ze zcela objektivních a nikoliv jen ideologických důvodů. Zejména žánr *súter* byl výrazem potřeby uchovávat a předávat rozsáhlé vědění z generace na generaci téměř výhradně s pomocí paměti. *Sútry* problém řešily tím, že rozsáhlý korpus vědění uspořádaly do souboru nadmíru stručných definic, které bylo možné si relativně snadno zapamatovat, ale kterým bylo prakticky nemožné rozumět bez výkladu. Okultisté, vybavení představou *věčné filosofie* a sítí analogií spojujících odlišné tradice vědění napříč časem i geografickým prostorem, byli schopni tyto texty snadno dekodovat, byť se jejich interpretace od sanskrtských výkladů výrazně lišily.

Podobu takových praktických manuálů v zásadě měly i Vivékánandovy populární publikace *Karmajóga* a *Rádžajóga*, které přeložil do češtiny právě Weinfurter. Již někdy ve druhé dekádě 20. století udržoval osobní korespondenci (Weinfurter 1933: 4) s Vivékánandovým guru-bratrem a rámakrišnovským misionářem v USA Svámím Abhédánandou (Kaliprasád Čandra, 1866–1939). Díky materiálům, které od něj nashromáždil, byl schopen vydat na počátku 30. let dvousvazkovou publikaci *Mistr Ramakrišna a jeho učení* (1933). Na schůzích Psyche v roce 1939 byli Rámakrišna a Ramana Mahariši jednoznačně nejčastějšími tématy přednášek a diskusí (Psyche, AHMP).

Není možné na tomto místě rozsáhle referovat o Weinfurterově způsobu akulturace rámakrišnovské tradice. Pro vyjasnění problému, o němž zde pojednávám, je ale vhodné vyjasnit některé významné aspekty tohoto procesu. Zaměřím se především na Weinfurterovo pojetí „duchovního vůdce“ a jógy činu (*karmajógy*), které byly výrazně inspirovány Vivékánandou a legitimizovány odkazem k Rámakrišnově autoritě – aniž by to ovšem znamenalo nějakou formu výhradního připoutání k rámakrišnovské tradici.

Koncem 19. století panovalo mezi okultisty všeobecné přesvědčení, že úspěchu v okulturních vědách nelze dosáhnout bez učitele. Weinfurter se snad nakonec také stal přímým žákem německého ševce (teosofa v bohemovské tradici) Aloyse Mailändera (Santirák 2006: 95–96), ale nesmírně dlouho zůstával úplným „samoukem“. Patrně jako první v českých zemích pracoval představu gurua jako „vnitřního vůdce“, již opřel o výroky Rámakrišny a jeho žáků, zejména Vivékánandy, ale která měla oporu také v učení Ramany Maharišiho.

Weinfurter tak v českém kontextu založil tradici, podle níž není na „mystické cestě“ třeba jiného vůdce než vlastního Já, což byla myšlenka v kontextu knižní „kutilské spirituality“ okultistů neobyčejně vitální. Vypracoval teorii, podle které nemohl žáka do mystiky zasvětit nikdo jiný než jeho „vnitřní vůdce“ a podle níž je celý vesmír naplněn synchronicitami takovým způsobem, že každý mystik v potřebnou chvíli jakoby náhodou získá vše, co potřebuje, včetně správného vědění poskytnutého správnou knihou, jakoby náhodným střetnutím s příhodnou osobou, kontaktem se skutečným adeptem (rosekruciánem) nebo výjimečně i skutečným nalezením „vnějšího vůdce“ (Weinfurter 1999: 26, 53).

<sup>9</sup> Viz Hermes (1908).



Výraz „guru“ sice převzali okultisté z indického kontextu, ale samotná instituce zasvěcovatele byla přítomná v esoterické tradici v podobě toho, co Antoine Faivre (1994: 12–13) označil termínem *mediace*. Zatímco v Indii mediaci zprostředkovává tradičně lidský guru, úzké sepětí okultismu s tištěnou literaturou umožnilo, aby se guru jako živý prostředník rozplynul a byl nahrazen knihami či „vyššími inteligencemi“ a vlastním srdcem.

Jiným obecně okultisty sdíleným názorem bylo od teosofů převzaté pojetí *karmanového zákona* jako jednoznačně deterministického zákona příčiny a účinku a všeobecně platného „přírodního“ zákona pro morální sféru lidského života. Zároveň ale rozličné okultismy nabízely cesty, jak se mu vymknout, a co je důležité, možnost vyvléknout se z působení tohoto pouta příznávali demokraticky každému, kdo o to chtěl usilovat, aniž by musel žít mnišským životem nebo na sebe uvalit jiná omezení komplikující běžný život městského pracujícího. V tom se pozoruhodně shodli se Svámím Vivékánandou a jinými neohinduisty, kteří také demokratizovali možnost dosažení vysvobození (*móksa*) způsobem, který pro bráhmanské formy hinduismu vůbec nebyl běžný.

Z těchto důvodů byla pro okultisty přitažlivá koncepce, již předložil Vivékánanda ve svých přednáškách o karmajóze, které Weinfurter přeložil a vydal česky poprvé roku 1920 (Vivekananda 1921). I Weinfurter se nejvíce poučil z karmajógy, která mu poskytla zdůvodnění možnosti vést „mnišský“ život bez přílišné askeze, bez nutnosti provádět zvláštní pravidelná cvičení a zejména bez nutnosti žít v celibátu, a při tom vykonávat běžné civilní povolání a vést normální rodinný život. Něco na způsob weberovské nitrosvětské askeze: pracovat bez touhy po plodech vlastních skutků a tak dosáhnout spásy.

## Detradicionalizace a utváření virtuálních komunit

V předchozí části jsem se pokusil nastínit některé aspekty religiozity, v jejímž rámci začínalo docházet k akulturaci hinduismu v českém kontextu, a zároveň zvýraznit některé paralely či prolnutí s moderním<sup>10</sup> hinduismem. Tyto paralely fungovaly zároveň jako faktory shody mezi okultismem a moderním hinduismem a zároveň jako ohniska konfliktu mezi moderními a Brity podnícenou modernizací méně dotčenými formami hinduismu. Má základní teze zní, že uvedené charakteristiky, které spojují moderní hinduismus s okultismem a umožňují okultismu využívat moderní hinduistické diskurzy, jsou charakteristiky typické pro moderní formy religiozity. Typické jsou pro ně v důsledku toho, že jsou specifickým způsobem svázané s možnostmi, které nabízí písmo a technologie tisku. Jestliže totiž tato religiozita klade zvláštní důraz na doktrínu a naopak vyjadřuje jistou nelibost k rituálu (či jej výrazně reinterpretuje), tíhne k systematizaci učení, které musí mít univerzální charakter, hledá podstatu náboženství ve *věčné filosofii*, vede jednotlivce k hledání božské podstaty v něm samém a klade do něj zdroj *Pravdy* a veškeré autority, a je-li tato religiozita navíc výrazně kritická

---

<sup>10</sup> Možná je vhodné upozornit, že výraz „moderní“ zde neznamená pouze „spadající do jistého historického období“, ale implikuje jistý typ náboženství, který se rozvíjí právě ve specifických podmínkách modernity, jež jej specifickým způsobem utváří. Tradice, které přezívají dodnes víceméně nezměněny, nebo spíše, jež si zachovávají řadu významných charakteristik utvářených v podmínkách před-moderních, proto „moderní“ nejsou, nebo jsou „moderní“ jen v omezené míře.

k zavedeným nábožensky legitimizovaným pořádkům a antiklerikalistická a liberální (v tom smyslu, že každý v ní má právo na dosažení nejvyšších náboženských příslibů), je to proto, že je praktikována lidmi uvyklými tiché četbě tištěných knih. Tuto tezi se pokusím dále objasnit.

Skutečnost, že okultisté začali aktivně zpracovávat představy a praktiky, které měly původ v jiných kulturních kontextech, není ničím samozřejmým, obzvláště za situace, kdy nedošlo k přímému kontaktu a zužitkováné informace byly šířeny převážně prostřednictvím literatury. Avšak tuto skutečnost lze objasnit, uvědomíme-li si, na jakou tradici okultismu navazoval a v jakých podmínkách se šířil.

Aktivní způsob práce s literaturou je výrazem přímé návaznosti okultismu na tradici renesančního západního esoterismu, který byl do značné míry spojen s počátky moderní vědy a který usiloval o nalezení moudrosti smiřující teologii s vědou či s filosofií. V pozadí byla představa prvotní tradice moudrosti, respektive „věčné filosofie“ (*philosophia perennis*), již lze rozpoznat v rozličných historických náboženských a filosofických tradicích. K jejímu nalezení bylo tyto tradice nutné studovat a systematizovat.

Takové studium bylo možné nejen v důsledku akademické roztržky mezi „vědou“ a „vírou“, ale také v důsledku rozkladu církevní autority, na níž se do značné míry podílel rozvoj tiskařství, které umožňovalo šířit „bludné názory“ nebyvale rychle a efektivně. Na počátku 16. století Luther začal rozbíjet autoritu církve tím, že jeho teze byly vydány tiskem, takže do čtrnácti dnů je znalo celé Německo a do měsíce celá Evropa (Thompson 2004: 51). Na přelomu 18. a 19. století baptističtí misionáři v indickém Šrirámpuru<sup>11</sup> přímo předpokládali, že technologie tisku „zlikviduje moc bráhmanů stejně jako se jí to podařilo s mocí papežskou během reformace“ (Kopf 1969: 158). Na přelomu 19. a 20. století se tiskem šířilo množství literatury nejen odporující katolickým dogmatům, ale také vědecky osvětové, často přímo proti-náboženské, a vydávání *Indexu zakázaných knih* se prakticky míjelo účinkem.

Konec 19. a počátek 20. století v českých zemích byl již obdobím, v němž se mediální trh začínal stávat normální sférou podnikání – byť ještě stále s vysokými riziky – a neexistovala už síla, která by měla moc jej kontrolovat, zvláště nejednalo-li se o záležitosti přímo ohrožující politickou moc. Společně s rozvojem tisku narůstal počet intelektuálních povolání a s tím i studentů a vzdělávacích institucí (Christof 2004: 99–101) s kurikuly, která už dávno neměla nic společného s tradiční výchovou v církevních školách (například Hroch 1999: 49–51). Tisk společně s dalšími faktory, s ním více méně svázanými, vydatně napomohl rozložení tradičních struktur náboženské autority a napomohl ustavení pluralitní náboženské situace. Tato teze přitom neplatí jen pro Evropu. Aktivita reformních a obrodných hnutí v Indii 19. a 20. století by byla obtížně možná, kdyby reformisté a „obrozenci“ své „netradiční“ a sociálně a nábožensky kritické představy nemohli šířit prostřednictvím knih a zejména časopisů. Rámakrišnova misie nebyla se svými časopisy a vydavatelskými aktivitami výjimkou, nýbrž ilustrací pravidla.

Jak upozornila Eisenstein (1979: 424) s ohledem na reformační kontext, byl to výtisk domácí Bible v národním jazyce a modlitební kniha, co přeneslo z velké části svatyni z kos-

<sup>11</sup> Před rokem 1800 provozovali nejdokonalejší tiskárnu v Indii schopnou tisknout materiál ve většině významných indických jazyků.





tato společenství nespojovalo místo narození, společný kostel, společné zvyky, ale že tak činily společné texty a diskuse o nich, je velice významná a má další důsledky. V souladu s tímto trendem se nevyhnutelně začínaly měnit i takzvané tradiční církve, aspoň pokud šlo o členstvo, které na jejich činnosti aktivně participovalo a participuje. Je zřejmé, že pojítka společné četby je zásadní i pro většinu takzvaných nových náboženských hnutí. Je tím, co umožňuje konstituovat společenství v prostředí, v němž pro přežití není nutné udržovat sociální vztahy na lokální bázi a v němž se lokální sociální vazby v důsledku industrializace a urbanizace také rozkládají.

Ani tlakem na proměnu náboženských organizací se však vliv tisku nevyčerpává. Zásadní byla proměna myšlení, kterou zprostředkoval společně s moderním systémem vzdělání tím, že napomáhal ve vysoké míře a v masovém měřítku internalizaci způsobu myšlení vázaného na písmo a snadnou dostupnost psaných dokumentů.

### Modernizace náboženského myšlení

Zatímco Walter Ong (2006: 65) v návaznosti na Vygotského psychologickou školu hovoří o přímém vlivu hláskového písma na utváření kognitivních schopností, Jack Goody ve svých pozdějších pracích toto pojetí vlivu gramotnosti na myšlení reviduje. Upozorňuje na to, že lidé v kulturách bez písma jsou schopni analogických kognitivních operací jako lidé gramotní. Rozdíl je v tom, že například operace založené na sylogismu nedokáží formalizovat, jejich myšlení zůstává nevyhnutelně spojeno s konkrétními situacemi a kontexty a těžko zobecňuje (Goody 1993: 220–222).

Druhým zásadním důsledkem písma je to, že umožňuje uchovávat dokumentaci. Právě existující dokumentace, kterou je možné znovu procházet, je podle Goodyho tím, co umožňuje zobecnění stejně jako postižení rozporů. Orálně tradované vědění nedisponuje zaznamenanými pozorováními, která by umožňovala kontrolovat jeho výsledky (stejně jako nedisponuje záznamy, které by umožňovaly ověřit, zda přednášená historie je stejná jako ta přednášená před několika lety). Dokumentace ale umožňuje to, že jsou stávající „vědecké“ techniky konfrontovány s existujícími záznamy a může tak docházet jak ke zpřesňování poznání, tak k rozvoji skepse a kriticismu (Goody 1996: 36–37; Goody 1993: 70).

Dalším významným aspektem psaní – a opět je vhodné upozornit, že jde především o možnost se k napsanému opakovaně vracet – je to, že umožňuje experimentovat s přeskupováním obsahu podle rozličných klíčů (třeba podle abecedy). Umožňuje tedy vytvářet nové formy pořádku. A vskutku, jak opět upozorňuje Eisenstein (1979: 88), první tiskaři v tištěných vydáních rukopisů měli často potřebu z jejich hlediska chaotický materiál rukopisů reorganizovat a systematizovat, a svou organizací materiálu v tištěných edicích pomohli podřídit myšlení čtenářů *systematickému duchu*, který je součástí editorské práce:

Rostoucí návyk na užívání pravidelně číslovaných stránek, interpunkčních znamének, vyznačených oddílů, záhlaví, rejstříků a dalších napomohlo reorganizaci myšlení *všech* čtenářů bez ohledu na jejich zaměstnání nebo řemeslo. Díky tomu byly četné činnosti podřízeny novému ‚duchu systematickosti‘. (Eisenstein 1979: 105)

Okultisté, jak jsem upozornil výše, dbali na systematizaci vlastního učení, zaujímali rezervovaný postoj k církevním rituálním aktivitám a, podobně jako protestanté či indiští reformisté, měli potřebu oddělovat „skutečně náboženské“ od toho, co přidali lidé. Všechny tyto tři projevy religiozity se vyznačují výraznou mírou nepochopení pro tradiční pořádky právě proto, že jsou od základu spojeny s psanými dokumenty. Vnímání toho, co je na božím zjevení podstatné, je samozřejmě jiné u toho, kdo je vesměs odkázán na vizuálně předávanou informaci prostřednictvím malby, architektury, sochařského umění, jehož participace na rituálním životě spočívá v obřadním zpěvu, kdo mysterium spasení zažívá především pozorováním zázraku proměny chleba v tělo Páně při mši, kdo potřebuje zajistit nějakou významnou životní událost náležitým uspokojením božstva a podobně, než u toho, kdo se doma v tichosti pročitá překladem Písma nebo upanišad, aby o nich rozjímal a diskutoval, a kdo přichází na kázání do modlitebny, v níž ústřední místo zaujímá místo bohatě vyzdobené a girlandami květů ověšené sochy boha, místo bohatě vyzdobeného oltáře, blýskavého rituálního náčiní a majestátně oděných kněží jen posvátné ohniště nebo dřevěný kříž. Ten, kdo se může opakovaně vracet ke slovu Písma, má také velice usnadněnou kritiku stávajícího stavu církve nebo církví, protože má možnost jasněji pozorovat rozpory mezi ideálem a skutečností, která nevyhnutelně po staletích vývoje prodělala změny. Stejně tak ten, kdo může opakovaně pročitat řadu různých textů s nesourodým či vyloženě rozporným obsahem, spíše identifikuje jádro náboženství v nějaké obecné, všechny tyto rozpory a nesoulady přesahující ideji. Pochopitelně nemůže rozjímat o významu psaného slova ten, kdo neumí číst, ani ten, kdo po knězi opakuje přímlyvy v sanskrtu nebo latině, jazyku, kterému nerozumí, nebo zpívá či slyší zpívat příběh, který odezní s poslední písní, a z nějž pak zbude vzpomínka na velké činy a radostné zábavy boha, ale v žádném případě ne analýza alegorií, typická pro okultistickou práci s Novým zákonem stejně jako s Bhagavadgítou.

Teprve možnost opakovaně pročitat Bibli, rozšíření manuálů, které dávají systematický návod k tomu, jak se správně chovat, jak neustále kontrolovat svou řeč, gesta a výraz tváře, umožňuje v dosud nebyvalé míře jednotlivci proměnit nároky kladené společností v nároky vlastního svědomí. Eisenstein naprosto oprávněně poukázala na skutečnost, že v důsledku tisku se rozdíl mezi gramotností a negramotností natolik vyhrotil, že umožnil zrod nejen specificky dětského světa, ale obecně ostrého předělu mezi civilizovaným a necivilizovaným (Eisenstein 1979: 432), který je tak charakteristický mimo jiné pro koloniální diskurzy.

Tiché rozjímaní nad texty šířenými tiskem vede nejen k rozkladu existujících struktur náboženské autority a k pluralizaci náboženského sociálního prostoru, ale také k výraznému zvnitřnění a zdůraznění morální stránky náboženství, individuálního svědomí a role doktríny. Podporuje kritický postoj ke „smysluprázdnému“<sup>13</sup> rituálu a k podceňování jeho společenského významu.<sup>14</sup> V moderní pluralitní situaci tedy náboženství vzájemně rozdílly definují především doktrinálně. Pluralita doktrinálních systémů, příznivý vliv tištěných textů na

<sup>13</sup> Úmyslně píši „smysluprázdný“, protože konkrétně okultisté měli k rituálu spíše ambivalentní než jednoznačně negativní vztah. Podle nich rituály měly většinou hluboký „mystický“ význam. Jak oficiální církevní odborníci, tak běžní věřící si jej však podle jejich názoru nebyli vědomi.

<sup>14</sup> Podporuje tedy všechno to, co výrazným způsobem určovalo reformační a po-reformační i osvícenské a po-osvícenské náboženské diskurzy i diskurzy o náboženství.

sebereflexi a psychologizaci myšlení i skutečnost, že náboženství se ve chvíli, kdy je především doktrínou, nevyhnutelně dostává pod tlak doktrín vědy, které v moderní společnosti disponují větší mírou autority, pokud jde o jejich schopnost pravdivě zobrazovat svět, ústí v představu, že *pravdivost* náboženského doktrinálního systému spočívá více v upřímnosti jeho každodenní aplikace v osobním životě než v jeho pojmové výstavbě. K Pravdě se nestačí hlásit, je třeba ji *následovat*. Ten, kdo je jen přítomen rituálu, aniž by vnitřně *následoval* Pravdu, není v této optice skutečně zbožný, což je vyjádřeno i v označeních jako „matrikové křesťanství“, „náboženské pokrytectví“ nebo „zneužívání náboženství k sekulárním cílům“.<sup>15</sup> Proto – ale právě také proto, že reálné aktivity církevních autorit i věřících lze snadněji porovnávat s autoritativními texty – jsou nositelé tradičních forem religiozity okultisty, protestanty i neohinduisty často vnímáni jako „pokrytci“.

Protože ale na doktríně už není podstatná její referenční pravdivost, nebo je referenční pravdivost chápána v jiném smyslu než ve vědě, začíná být možné uvažovat o něčem jako „univerzálním náboženství“ ve smyslu upřímného následování toho, co je vlastní podstatou náboženství vůbec, na čem se shodnou všichni. Když náboženská literatura neobsahuje faktické informace o světě, ale obrazně se vyjadřuje k problematice lidského bytí, je dobře možné, aby všechny náboženské texty nesly, navzdory zjevným rozdílům, jediné poselství. Tyto postoje se pochopitelně prosazují tam, kde se do centra pozornosti dostává text jako jediný zdroj zjevení. Šíření tištěné literatury a rozvoj mediálního průmyslu společně s rozvojem knižní vzdělanosti proto významně napomáhají tomu, aby se tyto postoje staly obecně sdílenými kulturními vzorci, jimiž dnes skutečně jsou.

## Závěr

Vraťme se však k problémům načrtnutým v úvodu tohoto příspěvku. Především se domnívám, že ve světle analýzy uvedených charakteristik religiozity, v níž docházelo na počátku 20. století v českých zemích k akulturaci hinduismu, lze těžko vést nějakou teoreticky smysluplnou dělicí linii mezi ní a soudobou novou religiozitou, zejména fenomény označovanými souhrnně – a trochu nešťastně – jako „New Age“. Jak doložil přesvědčivě Wouter Hanegraaff (1998), mnohé z toho, co se jako New Age označuje, vděčí okultismu za četné inspirace. Z předloženého popisu ale vyplývá, že okultismus sdílel se současným New Age do značné míry i jeho volnou sociální organizaci, která přímo souvisí s jeho závislostí na moderních prostředcích medializované komunikace, a sdílel s ním také jeho individualismus, důraz na autoritu já, „kutilský“ charakter (*bricolage*) jeho práce se symbolickými systémy, i jeho využívání zdrojů z mimo-evropských kultur. Proto nevidím důvod, proč hledat počátky

---

<sup>15</sup> Goody (1996: 20–22) explicitně formuloval souvislost mezi strukturálním vydělením náboženství z celku společenských aktivit a zaznamenáváním jistého souboru vědění v knihách často v jazyce, který je nesrozumitelný pro většinu členů společnosti. Eisenstein (1979: 133) zase poukázala na to, že zájem tiskáren o domácnosti napomohl výraznou měrou k zostření oddělení mezi veřejnou a soukromou sférou, do níž bylo v modernitě náboženství vykázáno. Pokud lze tyto postřehy brát vážně, což podle mého soudu lze, je tedy třeba společenský význam psaní a tisku začít zohledňovat v sociologických analýzách sekularizace a privatizace náboženství.

nové religiozity v 60. letech 20. století. Nová religiozita zjevně vzniká mnohem dříve. Český okultismus přelomu 19. a 20. století je jejím výrazem se vším, co k tomu patří; jejím prvním výhonkem se zdá být reformační hnutí, a to především kvůli tomu, že reformované křesťanství je prvním náboženstvím *tištěné* knihy se všemi závažnými důsledky, které z této skutečnosti plynou.

Moderní církve stejně jako nová náboženská hnutí s exkluzivním členstvím, New Age, okultismus i moderní hinduistické organizace jako zmíněná Rámakrišnova misie, jsou důsledně textualistická náboženství. S ohledem na tuto skutečnost je chování středověkého věřícího, který chodí ode mše ke mši, aby viděl tolik posvěcení hostie, kolik jen může (Gorski 2000: 149), stejně nepochopitelné pro moderního katolíka jako pro okultistu nebo člena Svědků Jehovových. Což mimo jiné znamená, že soudobá takzvané tradiční náboženství nejsou o nic méně „nová“ než ta, která vznikají v současnosti, a to bez ohledu na jejich kontinuitu s historickými církvemi. I ona totiž tvoří převážně textové komunity, byť lokálně zakotvené a ne zcela dobrovolně utvářené osobní vztahy – zejména na venkově – v nich patrně hrají větší roli než v takzvaných nových náboženstvích.

Přesto jednou z vlastností, která spojuje okultismus s jevy označovanými jako New Age, ale odlišuje jej od tradičních náboženství i od nových náboženských hnutí s exkluzivním členstvím, je principiální neomezenost jeho kulturních zdrojů, zejména textů. Tuto charakteristiku lze popsat také jako absenci kánonu. Tento rozdíl je podstatný, protože implikuje rozdíl ve sféře sociální organizace a staví proti sobě náboženství s exkluzivním a jasně vymezeným členstvím a náboženství organizovaná na principu sítě typu SPIN<sup>16</sup>, audienční kultury a podobně. To, že některá náboženství výrazně omezují svým členům okruh kulturních zdrojů k volnému použití, že definují kanonické zdroje pravověří, do jisté míry omezuje *bricolage* a usměrňuje interpretace víry. Znamená to, že jedinec v rámci těchto náboženství musí omezit rozsah svobody individuálního já, nemůže tolik lpět na tom, že „já“ je samo sobě „jediným guruem“, a musí přijmout autoritu etablovanou v jeho komunitě. Tato autorita se musí opírat buď o pevně ustavený byrokratický systém, nebo o charisma vůdce a vždy zůstane vázána na jednoznačněji definované sociální hranice, než jaké umožňují vymezení organizace typu SPIN, případně na větší frekvenci komunikace tváří v tvář. V důsledku toho se tyto dva typy religiozity budou výrazně odlišovat v tom, jakým způsobem budou pomáhat formovat identity svých členů, jaký bude jejich vztah k okolí a možnosti interakce a komunikace s ním, možná se bude dít vysledovat i odlišný sociální původ (snad i psychologický profil) jejich členů.

Ani při tomto rozlišení současné náboženské scény ale nepůjde o jednoznačný ostrý předěl, protože na straně jedné média narušují moc autority i tam, kde existují definované kánony, a protože lidé většinou nejsou samotáři, kteří si vystačí se svými knihami, na straně druhé. Přesto může být pohled na současnou religiozitu z této perspektivy plodnější než v zásadě nezdůvodněné rozlišování mezi „novými“ a „tradičními“ náboženstvími, rozlišování, které reflektuje přání těch, kdo jsou zaangażováni zejména v těch tradičních. Rozlišení, které navzdory zdánlivé hodnotové neutralitě v zásadě pouze odráží veřejnou diskusi o „hodných“ náboženstvích a „zlých“ sektách, které ale nijak neusnadňuje pochopení proměn, jimiž

<sup>16</sup> *Segmented Polycentric Integrated Network* – segmentovaná polycentrická integrovaná síť. Termín pochází od Luthera P. Gerlacha a Virginie H. Heine (York 1995: 224–330).

náboženství v měnících se podmínkách moderního světa prochází. Tomuto pochopení se můžeme přiblížit jen tehdy, když podobné pochybné klasifikace opustíme a zaměříme se na studium faktorů, které přetváří náboženský prostor soudobých společností bez ohledu na rozličně arbitrárně a ideologicky vymezené hranice. Vliv médií a jimi zprostředkovávané komunikace a interakce, zejména dalekosáhlý vliv tisku a stále více internetu na organizaci našeho života, myšlení a jednání je jedním z těch faktorů, které je třeba při studiu soudobé religiozity brát nesmírně vážně.

## Literatura

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London – New York : Verso, 1991. 224 s. ISBN 0-86091-546-8.
- BECKERLEGGE, Gwilym. *The Ramakrishna Mission. The Making of a Modern Hindu Movement*. Delhi : Oxford University Press, 2000. 236 s. ISBN 0-19565-133-2.
- CAMPBELL, Colin. The Secret Religion of the Educated Classes. *Sociological Analysis*, 1978, č. 2, s. 146–156. ISSN 0038-0210.
- EISENSTEIN, Elizabeth L. *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe I and II*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979. 832 s. ISBN 0-52129-955-1.
- FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany, NY : State University of New York Press, 1994. 369 s. ISBN 0-79142-178-3.
- FULLER, David J. Re-membering the Tradition: Bhaktivinoda Thākura's *Sajjanañosanī* and the Construction of a Middle-Class Vaiṣṇava Sampradāya in Nineteenth-Century Bengal. In COPLEY, A. (ed.) *Hinduism in Public and Private: Reform, Hindutva, Gender, and Sampradaya*. New Delhi : Oxford University Press. 2003. ISBN 0-19566-393-4.
- GELLNER, Ernest. *Pluh, meč a kniha: Struktura lidských dějin*. 1. vyd. Brno : CDK, 2001. 264 s. ISBN 80-85959-87-9.
- GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford : Basil Blackwell, 1990. 150 s. ISBN 0801492637.
- GOODY, Jack. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. 350 s. ISBN 0-52133-794-1.
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. 232 s. ISBN 0-52133-962-6.
- GORSKI, Philip S. Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, 2000, č. 1, s. 138–167. ISSN 0003-1224.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York : State University Press, 1998. 580 s. ISBN 0-79143-854-6.
- HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence*. Praha: Mladá fronta, 1999. 279 s. ISBN 80-204-0809-6.
- CHARLE, Christophe. *Intelektuálové v Evropě 19. století*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004. 276 s. ISBN 80-7325-039-X.



- CHATTERJEE, Partha. A Religion of Urban Domesticity: Sri Ramakrishna and the Calcutta Middle Class. In CHATTERJEE, P., PANDEY, G. (eds.) *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi : Oxford University Press, 2005. s. 40–68.
- KILLINGLEY, Dermot. Vivekananda's Western Message from the East. In RADICE, W. (ed.) *Swami Vivekananda and the Modernization of Hinduism*. Delhi : Oxford University Press, 1998. s. 138–157. ISBN 0-19565-093-X.
- KOPF, David. *British Orientalism and Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization 1773–1835*. Calcutta : Firma K. L. Mukopadhyay, 1969. 326 s. ISBN 0-5200-06665-8.
- ONG, Walter. *Technologizace slova: Mluvená a psaná řeč*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2006. 236 s. ISBN 80-246-1124-4.
- RAMBACHAN, Anantanand. *The Limits of the Scripture. Vivekananda's Reinterpretations of the Vedas*. Delhi : Sri Satguru Publications, 1995. 170 s. ISBN 0-82481-542-4.
- SANITRÁK, Josef. *Dějiny české mystiky I: Legenda Karel Weinfurter*. Praha : Eminent, 2006. 328 s. ISBN 80-7281-166-5.
- SARKAR, Sumit. Kaliyuga, Chakri and Bhakti: Ramakrishna and His Times. In SARKAR, S. *Writing Social History*. New Delhi : Oxford University Press, 1998, s. 282–357. ISBN 0-19564-633-9.
- SIL, Narasingha P. Vivekananda's Ramakṛṣṇa: An Untold Story of Mythmaking and Propaganda. *Numen*, 1993, č. 1, s. 38–62. ISSN 0029-5973.
- TATHAGATANANDA, Sami. *The Vedanta Society of New York – A Brief History*. New York : The Vedanta Society of New York, 2000. 343 s. ISBN 0-9603-1041-X.
- THOMPSON, John B. *Média a modernita*. 1. vyd. Praha : Karolinum. 2004. 220 s. ISBN 80-2460-652-6.
- YORK, Michael. *Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Boston – London : Rowman & Littlefield, 1995. 372 s. ISBN 0-84768-000-2.

## Prameny

- HERMES, [Otokar Griese]. *Tajemství indické jogy: Praktický průběh vyvinování okultních schopností a sil v člověku I-II*. Praha : Issis a Parcelsia, 1908.
- SVATMARAM, Svami [Svátmáráma Svámí]. *Lampa k hatha-jógu (hatha-yoga pradipika)*. [přel. a okomentoval K. Weinfurter], Praha : Zmatlík a Palička, 1936.
- VIVEKANANDA, Sami. *Jogická filosofie [Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty I]*. [přel. K. Weinfurter], Praha : Zmatlík a Palička, 1924.
- VIVEKANANDA, Sami. *Karma yoga: Cesta k dokonalosti skutky*. [přel. K. Weinfurter], Praha – Letná : Zmatlík a Palička [první vydání 1920],<sup>2</sup>1921.
- VIVEKANANDA, Sami. *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty II. Patañdzalioho výroky o jógu*. [přel. K. Weinfurter], Praha : Zmatlík a Palička, 1925.
- WEINFURTER, Karel. *Bhagavad-Gita. Píseň o božství čili nauka o božském bytí a nesmrtelnosti*. [přel.] Praha : Zmatlík a Palička [první vydání 1926],<sup>2</sup>1935.
- WEINFURTER, Karel. *Mistr Ramakrišna a jeho učení I*. Praha : Spolek „Psyche“, 1933.

WEINFURTER, Karel. *Ohnivý keř: Odhalená Cesta mystická*. Jablonec nad Nisou : Psyché [reprint 3. vydání 1947, první vydání : Zmatlík a Palička 1923], 1997.

WEINFURTER, Karel. *Paměti okultisty*. Brno : A. Pohlodek [reprint vydání Praha : Jos. R. Vilímeček 1933], 1999.

### **Archivní prameny**

Psyche, sig. IX/0699, č. kartonu 387, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP, v texty „Psyche, AHMP“.

Teosofická společnost, sig. IX/0103, č. kartonu S2-02.06, odbor vnitřních věcí, spolkový katastr, AHMP, v textu „TS-AHMP“.

### **Autor**

Milan Fujda vystudoval religionistiku na Masarykově univerzitě v Brně. V akademickém roce 2006/2007 pobýval díky výzkumnému stipendiu indické vlády (ICCR) na Univerzitě v indickém Púné, kde se věnoval problematice orientalismu a moderního hinduismu. Podílel se na několika výzkumných projektech, přednáší na Ústavu religionistiky FF MU. Zabývá se proměnami náboženství v kontextu modernizace s důrazem na ne-církevní formy religiozity, akulturací hinduismu v českých zemích a problematikou základních religionistických pojmů a jejich relevance mimo moderní evropský kontext.

Kontakt: milky@mail.muni.cz