

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav české literatury a komparatistiky

NOVÁ SKUTEČNOST. CESTA
ČLOVĚKA K LIDSKOSTI A
LEPŠÍMU SVĚTU DÍKY
UČITELŮM-ČARODĚJŮM

New reality. Man's path to humanity and a better world thanks to
teachers-wizards

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jan Prchal



„Podle vkusu a názorů těch, kdo mají rádi alegorii nebo aktuálnost, by se dal vymyslet i jiný vývoj událostí. Mně však byla alegorie ve všech svých projevech srdečně protivná od chvíle, kdy jsem byl dost starý a obezřetný na to, abych ji rozpoznal. Mám mnohem raději historii, pravou nebo předstíranou, protože ji čtenáři mohou aplikovat různě podle svého myšlení a zkušeností. Myslím, že mnozí si pletou ‚aplikaci‘ a ‚alegorii‘; základem první je však čtenářova svoboda, kdežto základem druhé je cílevědomé autorovo řízení.“

John Ronald Reuel Tolkien

Tolkien, John Ronald Reuel: *Společenstvo Prstenu*. Mladá fronta 2001, Praha, s. 11.

Dostal jsem klubko.

S věnováním
od čarodějky....

Prý: Jdu za ním!

Tajga si šeptá v křovinách.

V ulicích města
leží prach.

Hřmí řeka,
z mraků padá strach.

Klubíčko běží po cestách,
po stezkách,
kde je hadí jed.

Klubíčko je jak jiskra
v tmách.

Přeběhne kopce,
věčný led.

Po očku mrkne:

Běžím dál?

Nebo jsem někde
ztroskotal?

Vedle nás

otvírá se zem...

Nad strží běží,
nad spěchem,
nad ostýchavostí
i zlem.

Asfaltem,
cestou kamennou,

po lomu světla,
ozvěnou,
přes horu
horkem spálenou.

Za horou

Moře zahoří –

jdu suchou nohou po moři,
po výspách,

náspech – samý spěch,
po městských hradbách,
pevných zdech,

po bezejmenných ostrovech
klubíčko běží dál, běží dál...

A třeba se mi ten sen zdál?

Robert Ivanovič Rožděstvenskij

Rožděstvenskij, Robert Ivanovič: *Píseň o bílém oblaku*. Čs. spisovatel 1984, Praha, s. 125–127.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 7. září 2022

Děkuji doc. PhDr. Danielu Vojtěchovi, Ph.D., vedoucímu práce. Vedl mě k věcnosti, uměřenosti a ke striktní odbornosti.

ABSTRAKT

Komparatistická práce poskytuje široký pohled na specifický literární žánr posledních desetiletí, který je nazván „dialog s učiteli-čaroději“. Čarodějem se rozumí člověk s neobvyklými, nadpřirozenými schopnostmi, který předává znalosti určitého druhu svému učedníku s určitým cílem.

Je provedena literárněvědná analýza žánru (včetně exkursu do dějin dialogických forem) a rozbor vybraných částí čarodějného „mýtu“, které jsou východiskem pro komparaci. Na závěr je nastíněna základní interpretační linie.

Cílem práce je položit v českém literárněvědném prostředí základy pro zkoumání tohoto „nového“ žánru a poskytnout souhrnné informace o zkoumaných knižních sériích C. Castanedy a V. Megreho.

Klíčová slova: *dialogická forma, fantasy, čaroděj, učedník, Carlos Castaneda, Vladimír Megre*

АННОТАЦИЯ

Компаративистская работа позволяет всесторонне и широко взглянуть на специфический литературный жанр последних десятилетий, который называется "диалог с учителями-волшебниками". Под волшебником понимается человек с необычными, сверхъестественными способностями, который передает знания определенного рода своему ученику с конкретной целью.

В качестве основы для сравнения проводится литературный анализ жанра (включая экскурс в историю диалогических форм) и анализ отдельных частей "мифа" волшебника. Наконец, намечается основная линия интерпретации.

Цель работы – заложить основы для изучения этого "нового" жанра в чешской литературной среде и представить сводную информацию о К. Кастанеде и В. Мегрэ.

Ключевые слова: *диалоговая форма, фантастика, волшебник, ученик, Карлос Кастанеда, Владимир Мегре*

ABSTRACT

The comparatist work provides a comprehensive and broad view of a specific literary genre of the last decades, which is called "dialogue with teacher-wizards". A wizard is understood as a person with unusual, supernatural abilities who imparts knowledge of a certain kind to his or her apprentice with a specific goal in mind.

A literary analysis of the genre (including an excursus into the history of dialogic forms) and an analysis of selected structural parts of the wizard's "myth" are made as a basis for comparison. Finally, a basic line of interpretation is outlined.

The aim of the thesis is to lay the foundations for the study of this "new" genre in the Czech literary environment and to provide summary information on the C. Castaneda and V. Megre.

Keywords: *dialogical form, fantasy, wizard, apprentice, Carlos Castaneda, Vladimir Megre*

OBSAH

Setkání s čaroději.....	12
Komparatistický přístup západ – východ, pár slov k metodě	15
Úvod do tématu učitelů-čarodějů	18
I. Probourat slepou uličku	18
II. Psát znamená vypovídat	20
III. Na hranici faktu, fikce a magie.....	23
Učitel a učeďník, archetypální dvojice	25
I. Průvodce životem	25
II. Skryté poznání	27
III. Kam s čarodějem, když nemá hůlku a kotlík?.....	30
Rozhovor, dialog.....	31
I. Komunikační situace učeďníka a učitele-čaroděje	31
II. Exkurs do literárních dějin dialogické formy	34
III. Pokračování v moderní době.....	42
IV. Oscilace mezi dialogem a autorskými pasážemi, tematická frekvence.....	43
V. Důležitost rozhovoru podle Castanedy a Megreho	46
Žánr. Knihy o učitelích-čarodějích zasluhuji pozornost	47
I. Shrnutí východisek pro zkoumání žánru	47
II. Jak definovat žánr.....	49
III. Dialog s učiteli-čaroději – nový žánr?.....	52
IV. Nový žánr a postmoderní román	54
V. Závěr úvah o žánru	56
Mýtus, světonázorová a světostrojná konstrukce	57
I. Životní a civilizační mýtus.....	57
II. Definice mýtu.....	59
III. Tradiční přístupy	61

IV. Mýtus a literatura. Mýtus podle Ricouera	64
V. Mýtus a náboženství. Mýtus podle Eliadeho	66
VI. Závěr úvah o mýtu	68
Don Juan Carllose Castanedy a Anastasia Vladimira Megreho nastavují zrcadlo a myslí na budoucnost	69
I. Setkání a vývoj.....	69
II. Biografie vs. realita. Problém reference	73
III. Topos místa setkání.....	76
IV. Individuální znaky vztahu učitele-čaroděje a jeho učedníka	80
V. Dobový kontext	85
VI. Konfrontace světů	92
VII. Postava držící zrcadlo a její existence	97
VIII. Filmový obraz tématu učitelů-čarodějů.....	104
IX. Vykročení za hranice literatury	108
Vztah člověka k přírodě.....	114
I. Příroda-matka, něžná i krutá	114
II. Stromy ožívají, kojoti mluví. Člověk hovoří s rostlinou a medvěd hlídá děti. ...	119
III. Kouzelné předměty síly – pyeotl a cedr	122
IV. Návodů a receptů.....	126
Vztah muže a ženy.....	130
I. Sexuální energie – jediná opravdová síla	130
II. Lásky a děti – jediný smysl života	133
III. Budoucnost přišla, není čas	136
Život čaroděje. Jeho vztah k životu.....	137
I. Čaroděj ve světě lidí.....	137
II. Zůstat bojovníkem	138
III. Naplnit život dobrem.....	144
IV. Labyrint světa a ráj srdce.....	148

Nová literatura obrody? Závěr	149
Ediční a textová poznámka.....	152
Zdroje	153
Prameny	153
Odborná literatura.....	155

Setkání s čaroději

O bsah knih, jimiž se budeme na následujících stránkách zabývat, by se dal shrnout asi takto: Současný člověk, požívající zhusta výhod moderní civilizace a nepříliš duchovně zaměřený, se shodou náhod setkává s tajemným čarodějem, šamanem, který ho vezme k sobě do „učení“. Čaroděj kritizuje moderní společnost z mnoha stran a nabízí svému „učedníkovi“ alternativu v podobě čarodějné nauky, která by měla všechny kritizované neduhy vyléčit. U mnohých tak vyvstane otázka, proč se něčím takovým zabývat. Myslím, že by nebylo nezdvořilé, kdybych odpověděl také otázkou: Proč se něčím takovým *nezabývat*? Pokud bychom hovořili o „literárních kvalitách“ nebo „literárnosti“, ocitli bychom se ve slepé uličce, neboť bychom museli vyřešit kardinální problém literární vědy: určit, jak se literatura pozná.

Vypomohu si proto jednoduše, neboť myslím, že „literární kvality“ asi nejlépe odráží obrovský úspěch obou knižních sérií. Příběhy indiánského šamana dona Juana a sibiřské poustevnice Anastasie byly přeloženy do dvou desítek jazyků a našly si miliony čtenářů po celém světě. Oba autoři mnohokrát zaujali přední místa v seznamu duchovních vůdců podle slavného Watkinsova „Mind Body Spirit“ magazínu, V. Megreho najdeme i v seznamu na letošní rok 2022. Co by více mělo vypovídat ve prospěch literárněvědného zkoumání, jestli ne čtenářský úspěch? O to více, když se nejedná o líbivý bestseller červenoknižního, detektivního nebo erotického typu. Probouřat bariéru averze vůči dialogům s učiteli-čaroději, prolomit mlčení je, dle mého názoru, na místě.

Literatura tohoto žánru (a obecně „esoterického“ typu) je v českém literárněvědném diskursu takřka neznámá. Stav jejího výzkumu ve srovnání se zahraničím – mám především na mysli země původu obou děl – je nulový, a proto považuji za potřebné alespoň v základních obrysech popsat tyto fenomény a uvést jejich problematiku do českého literárněvědného povědomí. Obě knižní série se snažím přiblížit, včetně obsahové stránky, natolik, aby se vytvořil odrazový můstek pro případné podrobnější zkoumání těchto fenoménů a zároveň bylo poskytnuto dostatečné množství informací

o obou sériích, jejichž „délka“ dosahuje téměř jednoho metru, aby kdokoli, koho by série zaujaly, dostal jejich charakteristiku, a mohl je zařadit do svého povědomí.

Text se proto dotýká mnoha teoretických témat jen krátce, i když by si mnohá zasloužila detailnější pozornost. Nicméně s ohledem na cíle práce, která sleduje fenomén knih dialogů s učiteli-čaroději v širších souvislostech, jsem ani nemohl postupovat jinak. Svou práci jsem koncipoval jako materiálově zaměřenou, položil jsem proto důraz zejména na texty samotné a jejich kontext.

Vycházím z nejznámějších dostupných materiálů o obou autorech a jejich knihách, z nichž v případě C. Castanedy byla významná část, která má co říci českému publiku, přeložena do češtiny, ale v případě V. Megreho jsou v českém prostředí k dispozici pouze samotné knihy. Megre paradoxně nemá ani českou stránku na Wikipedii. Seriózní informace o obou sériích se hledají jen velice obtížně, jsou-li vůbec. Proto zejména ve druhém případě je drtivá většina materiálů citována a přeložena poprvé. To kladlo samozřejmě zvýšené časové nároky na tvorbu práce, zajištění materiálů a překlad vybraných pasáží. Stalo se nezbytným pročíst důkladně obě kompletní série a nastudovat velké množství různorodých materiálů (od literárněvědných, přes antropologické, sociologické, až po bulvární).

Do této náročné práce, které by bylo lze se nastokrát pohodlně vyhnout, jsem se pustil v první řadě s vědomím povinnosti a snad i – poněkud nadneseně řečeno – s pocitem dluhu vůči naší literárněvědné komunitě. Došel jsem totiž přesvědčení, že touto literaturou se nikdo jiný zabývat nebude. Osobně jsem byl zároveň kriticky fascinován tím, kolik odhodlaných „následovníků“ mají obě čarodějné nauky, ergo jaké důsledky přinesly pro společnost. Ostatně právě jejich důsledky mě přivedly ke knihám samotným. To je, věřím, další dobrý důvod, proč o těchto knihách pohovořit, neboť můžeme odhalit mnohá „tajemství“, která stojí v pozadí událostí dnešních dnů. Pochopit například současnou ruskou národní ideu může pomoci série *Zvonící cedry*,¹ stejně jako série *Učení dona Juana* může pomoci pochopit starosti amerických intelektuálů.²

¹ Megre, Vladimir: *Kdo vlastně jsme? Zvonící cedry* 2010, Praha. – Zejm. kap. „Zvěstovatelé nové civilizace“ nebo „Anastasiino Rusko“.

² Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha. – Zejm. kap. „Přítakání světa kolem nás“ nebo „Rovnocenný protivník“.

A nakonec – copak mohou být špatné texty, kde čteme:

„Mám takový dojem, jako by v lidské společnosti existovali lidé nebo nějaké neznámé síly, které mají velký zájem na tom, aby se lidé trápili. Tyto síly potřebují války, narkomani, prostituci, nemoci. A aby se tyto negativní jevy zesilovaly. Jak jinak to lze objasnit? Na knížky o vraždách, na časopisy s polonahými ženami neútočí, ale knihy o přírodě, o duši se jim nelíbí.“³

„Já se z tebe nesnažím udělat nemocného blázna. To dokážeš sám i bez mojí pomoci. Ale síly, které nás vedou, tě ke mně přivedly, a tak se snažím tě učit, abys změnil svoje hloupé způsoby a žil silným a jasným životem lovce. A pak tě zase ty síly vedou a řeknou, že by ses měl naučit žít bezchybně jako bojovník. Zřejmě to dokážeš. Ale kdo to může říct? Jsme stejně záhadní jako tenhle nezměrný svět – kdo může říct, čeho jsi schopen?“⁴

Něco takového si bezesporu zaslouží bližší pohled.

³ Megre, Vladimír: *Rodová kniha*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 81.

⁴ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 91.

Komparatistický přístup západ – východ, pár slov k metodě

Literární komparatistika, obor, který v českém prostředí ještě zdaleka nedosáhl svého vrcholu, ba spíše se stále metodologicky hledá – či lépe řečeno zůstává metodologicky experimentální – nabízí pestrou škálu teoretických východisek a metodologických možností, jak nahlížet literární fenomény napříč národy, kontinenty, civilizacemi. Drtivá většina teoretických textů však pochází buď z historického rodiště komparatistiky, z Francie anebo z prostředí anglosaského; nemnoho lze nalézt prací německé provenience, velmi málo pak prací ruských, obvykle postarších. Přístupy malých zemí nejsou reflektovány, Wollman dokonce píše, že česká komparatistická škola se již tradičně přehlíží a opomíjí.⁵

Česká tradice s sebou nese především studium literárních skupin a žánrů, přičemž nejvýraznější osobností zůstává Josef Hrabák se svou knihou *Literární komparatistika*, která dodnes zůstává jedinou původní českou příručkou.⁶ Poznamenejme ovšem, že rozhodující metodologickou úlohu hrají zpravidla konkrétní analytické přístupy (v čs. tradici především J. Máchal, V. Tille, F. Wollman, O. Fischer, F. X. Šalda, V. Černý, J. Horák, J. Jirát, K. Krejčí, K. Horálek, D. Ďurišin, O. Král, V. Svatoň...); my se však nyní soustředíme na shrnující obecné úvahy, respektive na tradici komparatistické teorie u nás. Stojíme-li před rozhodnutím, jak srovnávací metodu uchopit, máme pak na výběr zejména mezi kontaktologickými, vlivologickými nebo tematologickými přístupy. Jakkoliv bylo lze poukázat na přínos přístupů kontaktologických a vlivologických, nešlo se ubránit pocitu neprůkaznosti nebo jakési vágnosti jejích výsledků, na což mnozí badatelé poukazovali. Nejhodnotnějším přístupem srovnávací metody se tak dosud jeví přístup tematologický, nikoliv však minimalisticky zaměřený na dílčí detaily, ale širě pojatý jako srovnávání uměleckých výpovědí o týčž jevech či problémech u různých národních literatur, jak nastiňuje S.

⁵ Wollman, Slavomír: *Česká škola literární komparatistiky*. Karolinum 1989, Praha, s. 7–8; a R. Welleka nemůžeme považovat za představitele české komparatistické tradice.

⁶ Za základní příručku pro komparatisty se pokládá především kniha *Mezi jednotou a růzností* španělského literární vědce Claudia Guilléna. – Guillén, Claudio: *Mezi jednotou a růzností*. Triáda 2008, Praha.

Wollman.⁷ Vyššími celky jsou pak komparace slavistické a germanistické, anglistické nebo hispanistické atp. – tam lze přiřadit i komparování „západ – východ“.

Podle Guilléna existují tři modely nadnárodního přístupu ke komparativnímu zkoumání literatur⁸, a to (a) přístup na základě genetické příbuznosti, který se soustředí na nadnárodní jevy a celky obecně internacionální (např. realistický román, téma dona Juana apod.), (b) přístup zaměřený více socio-kulturně-ekonomicky (např. formování typických žánrů, vývoj románu apod.) a (c) přístup zkoumající geneticky nepříbuzné jevy, které však tvoří nadnárodní celky (např. právě kontakt západ – východ). Třetí přístup ovšem nelze oddělit od obou přístupů předchozích, ba naopak: nemá-li být třetí přístup povrchní a prvoplánový, je bezezbytku nutné vyjasnit si je a „rozehrát“ ještě předtím, než se přistoupí k přístupu třetímu. Kontakt západ – východ zní, jak i sám Guillén poznamenává,⁹ pro budoucí bádání slibně, přičemž dnes patrně ještě mnohonásobně více než před rokem 1985, kdy Guillén svůj text psal.

Globalizace je bezesporu objektivní proces, avšak má dva vývojové směry: první, projevující se především v zemích s koloniální tradicí, taví všechny národy a kultury do jedné globální kultury; druhý, k němuž bychom jako komparatisté měli usilovně směřovat (naše slavistická škola komparatistiky k tomu vyzývá),¹⁰ zachovává národní a kulturní různost, ale zároveň vytváří podmínky pro jednotný a přímý kontakt mezi nimi.

Základem tohoto přístupu je teze, že jestliže dějiny literatury jsou dějinami myšlenek (idejí), pak i dva „civilizační okruhy“, východní a západní, ilustrují své různohlasí v podobných (či přímo stejných) literárních jevech. Proto obě adjektiva – „západní“ a „východní“ – musíme napsat v uvozovkách, poněvadž nepracují ve svém doslovném, směřovém či lépe řečeno geografickém významu. Obě adjektiva jsou pro nás pojmy označující literární a umělecké tendence, které se sice nejvýrazněji projevují na protikladu západ – východ ve smyslu bývalých politických „bloků“, ale lze je pozorovat i uvnitř jednotlivých států.

⁷ Srov. Wollman, Slavomír: *Česká škola literární komparatistiky*. Karolinum 1989, Praha.

⁸ Guillén, Claudio: *Mezi jednotou a růzností*. Triáda 2008, Praha, (zejm. kapitola 10: Tři modely nadnárodního přístupu) s. 76–100.

⁹ Tamtéž, s. 90.

¹⁰ Wollman, Slavomír: *Česká škola literární komparatistiky*. Karolinum 1989, Praha.

Rozdíl mezi západním a východním nazíráním problémů lze – soudě podle sekundární literatury k našemu tématu – chápat tak, že západní kultura se snaží polemizovat a řešit, zda spisovatel vymýšlí, reportuje, přikresluje... východní kultura zkoumá možnosti toho, co je uvedené, vědeckou a životní zkušeností, nehledá důkazy. Jestliže západ se ptá, *zda* Castaneda skutečně letěl, či zda měl pouze iluzi letu, východ se ptá, *jak* přelétnout z jednoho místa na druhé. Na západě je skepse, na východě mysticismus; na západě rozum, na východě cit. Země východního myšlení, zdá se, navíc pociťují silnější – dle tradice – spojení literatury s palčivými společenskými otázkami a problémy než země západního myšlení.¹¹

Přístup nazývaný „západ – východ“ je tu pro nás metodologickým východiskem, experimentem (příznačný znak komparatistiky), jehož výsledky nahlédneme až na konci práce. Je založen na tematologickém porovnání a soustředí se na geneticky nepříbuzný literární kontakt západ – východ. Text práce stojí na srovnání týchž jevů u staršího amerického spisovatele Carlose Castanedy a u mladšího ruského spisovatele Vladimira Megreho, kde případné rozdíly vynikají. Cílem je poskytnout srovnávací materiál pro tento konkrétní literární žánr.

¹¹ K tomuto viz několik úvah v podkapitole *Dobový kontext*.

Úvod do tématu učitelů-čarodějů

I. Probouřat slepou uličku

Otázka vzniku literárního díla, z čeho vyrůstá touha psát literární text a proč něco považujeme za „literární“, a něco nikoliv, nabývá na důležitosti čím intenzivněji, čím více „materiálu“ vstupuje do přehluštěného pole literárního trhu, které pak svou mohutností znesnadňuje svou uchopitelnost.¹² To je i případ knih, jimiž se zde zabýváme. Jsou řazeny k populárním (esoterickým) fenoménům, a literárnímu zkoumání jsou proto podrobovány málo anebo vůbec. Pokud zkoumány jsou, pak je vybrána část – obvykle odtržená od literárního kontextu –, které je věnována pozornost. Ve svém domácím prostředí bývají knihy Carlose Castanedy zkoumány antropologicky, knihy Vladimira Megreho sociologicky.¹³ V českém literárněvědném prostředí bychom však hledali marně i takovou reflexi zmíněných knih. Přesto si obě série zaslouží pozornost literární vědy, neboť obsahují kritický osten proti současnosti a nabízejí zvláštní, fantastický pohled na svět jako na „novou skutečnost“, v níž se zračí vidina vznešených lidských ideálů a lepšího světa. Oba autoři vytvářejí pro tento účel osobitý reformativní pseudomýtus, který slouží jako výklad všeho, co člověka obklopuje.¹⁴ Považuji proto za nutné nejprve zorientovat pozici těchto literárních textů, obhájit jejich literárnost, ukázat jejich místo v literárně-dějinné řadě, provést rozbor jednotlivých mytologemat a naznačit interpretaci obou knižních sérií.

Přijmeme-li tezi, že spisovatelovým cílem je *něco sdělit*, předložit vlastní vidění témat a problémů, musíme si položit otázku, co chtějí autoři sdělit svými knihami o učitelích-čarodějích. Ihned však narážíme na problém postmoderní literatury. Jejími rysy jsou

¹² Lomivost pole, jeho „tvarující“ vliv na výsek reality, jíž se dotýká, lze podle Bourdieu pochopit jen tehdy, známe-li jeho specifické zákony (srov. Bourdieu, Pierre: Za vědu o dílech. In: P. B.: *Teorie jednání*. Karolinum 1998, Praha, s. 41–68.). Současný literární trh je svými mnohačetnými mechanismy velice těžko souhrnně popsatelný, neboť nakladatelství nadnárodních skupin budou mít jiné cíle než nakladatelství národních skupin, a ty zase budou mít jiné cíle než nakladatelství občanských zájmových skupin či dokonce jednotlivců. V důsledku neuspořádanosti a mnohotvarosti pole literárního trhu se mi jediným možným způsobem analýzy jeví postup nikoliv od trhu ke knize, nýbrž od knihy k trhu.

¹³ Výmluvné je srovnání stránek obou autorů na populární internetové encyklopedii *Wikipedia*: zatímco Castaneda je představován jako výzkumník-antropolog, Megre je představován jako zakladatel ekologického hnutí.

¹⁴ V kontextu knih o učitelích-čarodějích se můžeme setkat s úvahou, zda se nejedná o další stupeň vývoje románu. – Srov. Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 22.

vágnost, hra, zpochybnění sebe sama. Ocítáme se ve slepé uličce, neboť sdělení knih zůstává pro svou neuvěřitelnost a pohádkové vyznění tajemné, neurčité, a tedy potenciálně rezignující na jakékoliv sdělení a smysl. Ano, v dějinách literatury existují díla a texty, jež se zakládají na zdánlivém nesmyslu, ale jejich vznik byl veden pod záminkou poznání; čili zdánlivě nesmyslný text v sobě nesl hluboký význam či filosofickou úvahu a sloužil jako meditační prostředek. Příkladem mohou být krom významného díla čínské filosofie, *Tao-te Ťingu* také čínské a japonské koány,¹⁵ paradoxy nebo aporie a – domnívám se – že sem lze řadit i hádanky a lidové pohádky.¹⁶ Takové texty nemají negovat poznání či zavést člověka do slepé uličky (jak to činil Zenón), nýbrž přimět ho k hlubokému uvažování nad světem okolo. Přístupme tak i k sledovaným textům.

¹⁵ Slovník literární teorie (Vlašín a kol.) bohužel tento literární termín nezaznamenává. Koán je forma jinotajného vyjádření myšlenek, může mít podobu krátkého příběhu i dialogu učitele a učedníka nebo sporu s odpůrci nebo prostého konstatování. Nezřídka veršovaný. Podrobněji viz Wumenguan: *Brána bez dveří*. Maxima 2007, Praha.

¹⁶ I pohádková metafora je přeci jistým způsobem „nesmysl“, a její smysl se odhaluje současně s pochopením metafor. Opravdu Červená Karkulka byla ve vlčím břiše a skutečně byl vlk vlkem? Obraz, který se skrývá v rovině příběhu, může ukrývat mnohem více.

II. Psát znamená vypovídat

Vzít text „vážně“ a analyzovat jeho „svět“ zevnitř (hledat jeho vnitřní smysl) může být pro naše zkoumání únikem z úvah o postmoderní literatuře a zároveň nám otevře prostor pro interpretaci. Vnitřní svět literární díla má totiž podobnou schopnost otevřít interpretační okna jako Cézannovy poznámky k malířství.¹⁷ Jistě lze poukázat na souvislosti, podobnosti, inspirace, intertextuální souvislosti,¹⁸ ale dílo samo vzniká především z touhy zachytit předmět vlastníma očima, předat svůj pohled, své vnímání a vyjádřit to, jak na autora předmět působí a jak se mu jeví. Proto jeho vlastní systém, struktura, logika budou nejdůležitější.¹⁹ I kdyby umělec psal úmyslně *via mathematica* nebo na základě vymezení se vůči jiným dílům a jejich strukturám, nikdy, ať by sebevíce chtěl, se nezbaví toho, že svým psaním vypovídá o světě, jak jej sám vidí (a potažmo tedy o sobě samém). Jak vypovídá, to už je jiná otázka, zůstává však u faktu, že *vypovídá*.²⁰ Velmi výmluvným příkladem z literatury je porovnání popisů počasí a jednotlivých fabulí v povídkách I. A. Bunina s jeho deníkovými poznámkami.²¹

Vypovídat o světě s sebou přirozeně nese požadavek logiky bez ohledu na to, zda je zobrazován svět „reálný“ či svět „fikční“: i s vědomím vágnosti obou adjektiv oba potřebují logiku²² proto, aby fungovaly elementární zákony v rámci vztahů mezi bytostmi, předměty a jevy. Jestliže text postrádá smysl i logiku a víceméně sdružuje jen slova do vět, věty do odstavců a odstavce do knihy, pak se nemůže jednat nejen o literaturu, ale ani o text v pravém slova smyslu, poněvadž text vyžaduje přítomnost informace smyslem nadané a logikou spojené. *Informací* jsou vztahy mezi bytostmi, předměty a jevy a mohou být různé velikosti a hodnoty. Pro svou existenci však

¹⁷ Cézanne, Paul: *Dopisy, svědectví přátel*. Odeon 1967, Praha.

¹⁸ Nevyhnutelnost polyfoničnosti a intertextuality ukazují Bachtin a Kristevová. – Bachtin, Michail Michajlovič: *Román jako dialog*. Odeon 1980, Praha; Kristeva, Julia: Slovo, dialog a román. In J. K.: *Slovo, dialog, román*. Texty o sémiotice. Pastelka 1999, Praha, s. 7–32.

¹⁹ Srov. Doležel, Lubomír: *Heterocosmica I*. Karolinum 2003, Praha; Eco, Umberto: Malé světy. In: *ČL XLIV.*, č. 6, 1997, s. 625–643.

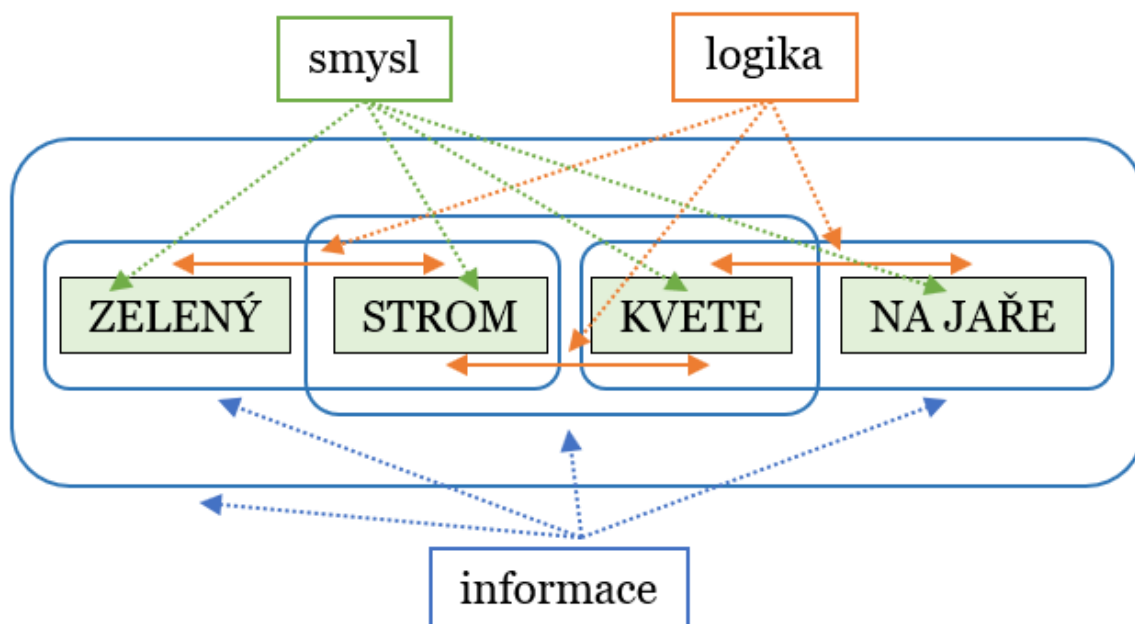
²⁰ Pregnantně píše I. Timofejev: „Umělcův světový názor se především projevuje ve výběru toho, o čem mluví ve svém díle. [...] Tento výběr je určován tím, že spisovatel považuje určité jevy za zajímavější, důležitější a podstatnější než jiné. Tvůrčí proces začíná tedy *výběrem* jevů, které spisovatel volí, a řady ostatních životních jevů. Výběr je výsledkem spisovatelova *hodnocení* těchto faktů, vyjadřuje jeho vztah k nim. A hodnocení je výrazem spisovatelovy ideologie, jeho třídních názorů, jeho politického a stranického stanoviska.“ – Viz Timofejev, Leonid Ivanovič: *Základy teorie literatury*. SPN 1965, Praha, s. 69.

²¹ Bunin, Ivan Alexejevič: *Povídky*. Odeon 1989, Praha; Bunin, Ivan Alexejevič: *Proklaté dny*. Argo 2006, Praha.

²² Srov. Doleželův požadavek na smysl a logiku fikčních světů in: Doležel, Lubomír: *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Karolinum 2003, Praha.

vyžadují *smysl* a pro funkčnost v systému textu *logiku*. Vztah „zelený strom“ potvrzuje svou informační hodnotu teprve tehdy, existuje-li strom a existuje-li zelená barva, tedy existuje-li *smysl*, podstata či hodnota slov. Logika posléze potvrzuje platnost smysluplné informační hodnoty vztahu, jestliže spojení zelené barvy a stromu je v daném světě logicky možné.

Říkáme-li, že nám informace nedává *smysl*, je to z toho důvodu, že naše informace



není celistvá, daná slova se buď neodrážejí v reálné nebo fikční skutečnosti, nebo chybí logika ve vztazích vyššího řádu, tedy informace nekoresponduje s informacemi jinými, a není tedy informací, nýbrž nesmyslem. Porozumět v jinotajných textech předkládaným informacím, ověřit *smysl* a objevit jejich *logiku* vyžaduje ve druhé řadě obrovské množství času, v první řadě důvěru v jejich hodnotu, *smysl*, *logiku*, *informace*.

Obě zkoumané série, Castanedovo *Učení dona Juana* a Megreho *Anastasia* se vyznačují vysokou mírou srozumitelnosti. Disponují až atematicky přesnou vnitřní logikou, a *informace*, které poskytují, jsou minimálně v prostředí jejich fikčního světa pochopitelné. Nesnaží se nic skrývat. Navíc tím, že přímo zasahují do našeho světa, všem jistým způsobem známého, čerpají z něj svůj primární *smysl* a přidávají mu čarodějný rozměr, rozšiřují jeho poloměr a horizont, dávají čtenáři možnost iluzorního „přímého ověření“, zkušeni. Zde asi nacházíme i jeden z důvodů jejich popularity.

V tom tkví ovšem i jejich úskalí: čtenář sám ověřuje pravdivost a odhaluje klam – a buď informaci přijímá, nebo odmítá.

Důvěru vzbuzují obě knihy především lidským rozměrem vyprávění. Vypravěč-učedník je učedníkem špatným, nechápavým, pomalým a nedovtipným, učedníkem zaklesnutým v „povrchní realitě“, ke změně velmi neochotným a k novým věcem velmi nedůvěřivým. Zastává tedy roli průměrného lidového člověka bez jakýchkoliv duchovních aspirací a nadpozemských snů. Nezřídka tak čtenář poslouchá „čarodějův“ výklad společně s učedníkem, může si udělat vlastní názor a lépe či jinak pochopit učitelův výklad, než jak své chápání posléze představí vypravěč-učedník, který mnohdy učitelovu řeč přejde slovy nepochopení. Ovšem přiblížením či dokonce ztotožněním vypravěče s čtenářem vzniká poněkud manipulativní figura, která čtenáře „postrkuje“ k tomu, aby přijal vše, co přijímá učedník.

III. Na hranici faktu, fikce a magie

Obě knihy balancují na tenké hranici faktografického, snad antropologického²³ díla a magické fikce, na hranici reality, pohádky, fantastiky, na hranici literatury a neliteratury. Tento markantní nepoměr mezi tím, jak svět Castanedy i svět Megreho působí dojmem fantasijní skutečnosti, a mezi tím, jak přísnou mají oba světy vnitřní strukturu, smysl a logiku, vzbuzuje pozornost. A nutno podotknout, že oba texty o sobě tvrdí, že postihují „jinou realitu“, nepředstírají fantazijní svět Tolkienova typu, naopak samy říkají: jsme skutečné, jsme pravdivé – i když neuvěřitelně.²⁴ Ovšem zase nikoliv v Auerbachovském protikladu stylu homérského, který podle něj předstírá a netají se tím, a stylu biblického, který manipuluje a prohlašuje se za jedinou pravdu:²⁵ obě knižní série jsou velmi zřetelně spojeny se skutečností, již lze ověřit (Castaneda skutečně studoval indiánské halucinogenní rostliny a navštěvoval Mexiko, Megre skutečně vypravil obchodní loď po řece Ob na Sibiř a posléze se tam sám vracel) a na které si trvají, a zároveň i s „jinou skutečností“, se skutečností učitelů-čarodějů, jejichž učení autoři údajně zakusili, a světem, který jim byl představen.²⁶ Čtenářům jej ovšem předkládají bez záruk. A tak, zůstaneme-li ještě u Auerbachových termínů, v sobě mají půl stylu homérského, půl stylu biblického, ale zároveň i něco navíc, něco nového, co se ve spleti pojmů a termínů literární vědy a umění těžce pojmenovává tak, aby nevyvolávalo nežádoucí asociace. Nabízelo by se označení „magický realismus“, ale ten se již používá v jiných souvislostech.

S našimi úvahami této kapitoly souvisí ještě jedna oblast, a tou je pozice spisovatelů v sociálním, ekonomickém a politickém prostředí²⁷ a jejich životních osudů a prožitků.

²³ O indiánských šamanech stejně jako o sibiřských mudrcích lze se dočíst v historických a antropologických studiích. – Např. Eliade, Mircea: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Argo 1997, Praha; Xenofontov, Gavril Vasiljevič: *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Argo 2001, Praha.

²⁴ „To vše nastoluje jedno ze základních bodů sporu o Castanedovo dílo, totiž zda jeho knihy jsou přímým dokumentem a reportáží, jak tvrdí autor, nebo zda jde o pouhou literární fikci,“ píše D. Noel. Tato rozvíklaná pozice podle něj skýtá mnohé možnosti interpretace. Pohled na knihu, která se vydává za biografii, jako na literární text je pro něj naprosto legitimní. – Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 21.

²⁵ Auerbach, Erich: *Mimesis*. Mladá fronta 1968, Praha.

²⁶ **Castaneda:** „Termín „jiná skutečnost“ používám [...] ve smyslu zvláštní, neobvyklé reality. Pro učně začátečníka je tato skutečnost bezesporu neobvyklá, ale mojí povinností učně bylo se jí zúčastňovat a pragmaticky a experimentálně využívat vše, co jsem v jejím rámci zažil.“ *Učení dona Juana*, s. 200.

Megre: „Vážení čtenáři, ubezpečuji vás, že jsem obyčejný člověk, ačkoliv popisuji neuvěřitelné události. Stejně jako vy se je snažím pochopit. V současné době je mi blízká a srozumitelná jen Anastasiina věta, že loudání nás k pravdě nedovede.“ *Zvonící cedry Ruska*, text na zadní straně obálky.

²⁷ Hovoříme tak o třídní pozici toho kterého spisovatele, autora, pokud bychom se drželi dřívější terminologie.

Taková fakta jsou rovněž významným zdrojem pro lepší rozumění, čtení obsahu a sdělení textu, a nelze od nich upouštět, jestliže chceme čestně interpretovat text: Zobrazí-li autor postavu vlastence s protievropským přesvědčením, zatímco sám bude zapřisáhlý „evropeista“, můžeme s významnou jistotou předpokládat, že postava vlastence bude zobrazena jako pomýlený člověk s nedobrymi vlastnostmi, jestli ne přímo hloupý a buranský. Tento předpoklad nutno pochopitelně ověřit textově, leč předpoklad a směr pravděpodobného vyznění a cíle takového textu bude nasnadě. Proto zavrhnout metodu Sainte-Bueveovu by literární vědec neměl²⁸, neboť jeho *Portréty*²⁹ promlouvají stále a vždy budou mít co říct stejně jako metoda A. N. Veselovského.³⁰ Velmi výrazně to potvrzují oba sledování spisovatelé, Castaneda a Megre, – jak jsme již zmínili – jejichž životní cesta se stala přímým spouštěčem jejich spisovatelské dráhy: až obdivuhodně shodné fakty životní přímo korespondují s fakty přinášnými jejich knihami, a jejich texty skrytě řeší soudobé problémy, intenzivně spjaté s jejich domovinou. Ve světě se nic neděje náhodně, obzvláště ne ve světě umění, a to ani takové nevinné jevy jako sborová či pracovní píseň.³¹ Avšak texty s tématem učitelů-čarodějů jsou tak zvláštní kombinací faktu, fikce a magie, že rozlišit jejich hranice je nemožné, natož jednoznačně identifikovat jejich smysl.

²⁸ Pokud se tedy nejedná o prapodivný autorský fetiš. Jakékoliv jednostranné zaměření v humanitních vědách musí nutně vyvolávat obavu z extremismu.

²⁹ Srov. Sainte-Beuve. Charles: *Podobizny a eseje: výbor z kritického díla*. Odeon 1969, Praha; Sainte-Beuve. Charles: *Literárne eseje a portréty*. Tatran 1983, Bratislava.

³⁰ Veselovskij, Alexandr Nikolajevič: *Istoričeskaja poetika*. Vysšaja škola 1989, Moskva.

³¹ „Takový je charakter starověkých písní-her, která byla odpovědí na potřebu úniku, ulevení si, vyjádření nahromaděných fyzické i psychické energie pomocí rytmicky uspořádaných zvuků a pohybů. Sborová píseň při práci normalizuje svým rytmem svalové napětí; zdánlivě bezcílná zábava reaguje na nevědomou potřebu cvičit a uspořádávat svalovou nebo rozumovou sílu.“ Veselovskij, Alexandr Nikolajevič: *Istoričeskaja poetika*. Vysšaja škola 1989, Moskva, s. 156. [přel. jp]

Učitel a učeďník, archetypální dvojice

I. Průvodce životem

Přijímat rady a moudrost druhých, ať už starších nebo těch, kteří zkrátka vědí víc, provází každého člověka v jeho vývoji. Dokonce i kdybychom si představili tak absurdní situaci, do jaké E. R. Burroughs umístil svého *Tarzana*,³² našli bychom doklady toho, že i on od ostatních opic a zvířat přijímal způsob chování a pohybů, což lze jistě označit za přijímání moudrosti a rad, prostými slovy za *učení*. Situace, kdy jeden je učen, zatímco druhý učí, znamená rozdělení rolí učitele a učeďníka³³ a vznik odpovídajícího vztahu.

Vztah učitele a učeďníka je vztahem archetypálním (vzorovým, typickým) a má i odpovídající hodnotu v lidském životě. Nese s sebou přenos informací, jejich předávání a v případě učeďníka i následné provádění, ať už v plně osvojené podobě informace, kterou učeďník získal a pochopil, či v podobě chybné, narušující původní smysl, nebo upravené pro učeďníkovu osobní potřebu, což ovšem předpokládá plné pochopení učitelova výkladu. Sdělí-li učitel učeďníku ku příkladu informaci, že oheň pálí, učeďník – pochopí-li – nebude strkat prsty do ohně, a nespálí se; nepochopí-li, bude důsledek v tom, že se spálí, a tehdy buď pochopí lekci zopakovanou osudem v bolestivé a nepříjemné formě a na oheň už nesáhne, nebo nepochopí a bude se dál pálit tak dlouho, dokud buď nepochopí, buď v důsledku svého opakujícího se nepochopení zahyne nebo získá trvalé následky; a bystrý učeďník, který rovněž pochopil, ale zároveň si osvojil v praxi rozsah bezpečných a nebezpečných teplot, dokázal pozvednout získané informace od učitele na kvalitativně jinou úroveň, která mu umožní chodit po řeřavých uhlících, aniž by se mu cokoliv stalo. Castaneda i Megre

³² Srov. Burroughs, Edgar Rice: *Tarzan* (série). Magnet Press 1990–1993, Praha.

³³ Slovo učeďník lépe vyjadřuje myšlenkovou, morální a etickou stránku procesu učení a získávání informací od učitele než slovo žák, které má blíže ke školnímu kontextu v institucionálním smyslu, ačkoliv samozřejmě školní prostředí nevyklučuje vztah učitel – učeďník, naopak jej znovu potvrzuje, ale zdá se mi příliš významově ohraničené. Užívat proto budu slova učeďník, neboť lépe vyjadřuje směr našich úvah. Srov. příslušná hesla podle Příručního slovníku jazyka českého [bara.ujc.cas.cz]: nejbližší významy – *žák* = kdo se od někoho něčemu učí n. naučil, vychovanec, stoupenec, následovník; *učeďník* = myšlenkový, ideový odchovanec, žák.

jsou jako učedníci nepříliš chápaví, a často se proto „spálí“ – v jejich čarodějném světě to obvykle znamená, že si svou chybou na určitou dobu naruší psychický stav.

Významná část nejstarších literárních památek využívá učitele a učedníka, jejichž vztah a kontakt zprostředkovává rozhovor, výklady, dialog.³⁴ Nejenže tato archetypální situace má celosvětový rozměr napříč věky, manifestována ve formální podobě rozhovoru (dialogu)³⁵, nýbrž je v rozličných formách přítomna takřka v každém literárním textu. I deníková forma zápisků může mít především v psychologickém ohledu velmi blahodárný vliv na svého pisatele, který v rozhovoru sám se sebou mimoděk identifikuje a pojmenovává své problémy.³⁶ Výkladová a dialogická forma záznamu se vztahem učitele a učedníka úzce souvisí, vytvářejí společně typické schéma, jež určuje „poznávací“ zaměření knihy a její snahu a cíl nasměrovat čtenáře-učedníka na cestu poznání a doprovodit jej co nejdál. Nejčastější složkou čarodějných nauk ukazuje se „umění života“, snažící se objasnit fungování světa a společnosti a ukázat učedníkovi jeho místo v nich. Čím širší oblasti života popisují, tím se jejich „mýtus“ stává silnějším a „vtíravějším“.³⁷ Postava učitele-čaroděje na sebe tak bere roli jakéhosi „důvěryhodného“ průvodce životem.

³⁴ „Právě způsob, kterým Castaneda prezentuje vztah učitele a žáka, patří k tomu nejlepšímu. Se zručností uznávaného romanopisce používá spíše napětí, očekávání a působivých dohadů při popisu rozvíjení děje než detailních popisů místa a situace.“ – Spicer, Edward: Pochvalná kritika od autority přes yaquijskou kulturu na první knihu Carlose Castanedy. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 32.

³⁵ Tohoto termínu bych se rád vyvaroval, poněvadž se dnes asociuje s antickou tradicí a se zavádějícími politickými floskulami o „nutnosti dialogu“ mezi vším možným, ovšem není to tak úplně jednoduché. Obě slova tedy používám jako synonyma.

³⁶ Arteterapie, o které hovořil Goethe, bývá v jistém smyslu vždy osobní zpovědí ze svých bolestí, problémů, starostí a potíží. S přibývajícími negativními jevy ve společnosti, které narůstají úměrně technologickému pokroku, jak prokázalo množství vědeckých studií (za všechny např. Spitzer, Manfred: *Digitální demence*. Host 2014, Brno), se tento fakt vyjevuje stále intenzivněji.

³⁷ Viz dále v příslušné kapitole o mýtu.

II. Skryté poznání

Učitel obvykle vystupuje skrytě, v kroužku svých učedníků, straní se civilizace a uchyluje se do různých samot. Obvykle sídlí v lesích, pustinách, skalách a jiných opuštěných a lidským sídlům vzdálených místech, i když výjimky potvrzují pravidlo: postavu učitele-čaroděje můžeme uhlídat i v místech nečekaných, v bytech, rozvalinách nebo i uprostřed davu.³⁸ Učednictví se obvykle předává z generace na generaci, a to buď uvnitř vybraného kroužku učedníků nebo uvnitř šamanské rodiny. „Když se mi don Juan svěřil, znal jsem ho už celý rok. Jednoho dne mi důvěrně sdělil, že od svého učitele, kterého nazýval benefaktor neboli dobroděj [v překladu Sekytové-Císařové použit vhodnější výraz dobrodinec], má jisté vědomosti. Získal je jako jeho učedník a za svého učedníka že on, don Juan, vybral zase mě. Hned mě však varoval, že to z mé strany vyžaduje hluboké odevzdání se a že učení je dlouhé a svízelné.“³⁹ Anastasia se v průběhu celé série svěruje Megremu, že je příslušnicí starobylého šamanského (žrečského) rodu, který po staletí uchovává dávné znalosti o řízení civilizace a jejích dějinách. Jejich znalosti se předávají rodově, do kontaktu s lidmi současnosti vstupují velmi zřídka – spíše jenom za účelem pozorování. Megre se tak stává prvním „obyčejným“ člověkem, který mohl nastoupit učednictví u Anastasiina rodu.⁴⁰

Literárním hrdinům je radno rozlišovat, zda se opravdu jedná o dobrého upřímného učitele, či d'ábla, který sice poradí, ale který svou radu ani v nejmenším nemyslí pro svého „učedníka“ (či spíše objekt své manipulace) dobře. Samozvaní fantastičtí „rádci“ sledují vlastní temné cíle bez ohledu na ostatní, jejichž osud je jim lhostejný. Oklamáný člověk pak dopadá jako ubohý chudý sirotek Petro Bezrodý z Gogolovy povídky *Večer před svatým Janem*, který uvěřil, že převtělený d'ábel Basavrvjuk mu chce za malou práci materiálně pomoci. Petro za odměnu dostane instrukce, jak se dostat k pokladu: „Vidíš před sebou ty tři vršky? Poroste na nich plno kvítí, ale chraňtež tě moci z onoho světa, abys jediný květ utrhl! Zato jak rozkvetě kaprad', popadni ji a neohlížej se, děj se za tebou co děj.“⁴¹ Petro kaprad' získá, ale zaplete se do osidel černé magie:

³⁸ Pravý mudrc touží zůstat ve skrytosti – Lao-C': *Tao te t'ing*. DharmaGaia 2003, Praha, s. 11.

³⁹ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 14.

⁴⁰ Srov. především tyto kapitoly: „Setkání“ – Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 19–23; „Anastasiin rod“ – Megre, Vladimír: *Stvoření*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 59–65; „Věda o obraznosti a kdo drží v rukou ideologii státu“ – Megre, Vladimír: *Nová civilizace*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 129–137.

⁴¹ Gogol, Nikolaj Vasiljevič: *Večer před svatým Janem*. In N. V. G.: *Povídky*. Odeon 1975, Praha, s. 47.

„Haha, zlato neuvidíš, dokud neproleješ lidskou krev!“⁴² vysmívá se mu zlá čarodějnice, která má Petrovi pomoci s následnou úpravou kapradi. Petro v pobláznění a vidině sňatku a bohatého života se svou vytouženou Pidorkou bezohledně zabije jejího bratra, kterého mu zlá čarodějnice podstrčí, a poklad si vezme Basavrjuk. V takových případech, jak vidíme, nemá navázání vztahu falešného učitele a učeníka dlouhého trvání: učitel si musí s učeníkem vypěstovat vzájemnou důvěru, přičemž ani jeden by neměl být veden touhou po materiálním zisku, neboť tento vztah patří mezi nejdůležitější v životě člověka, a musí být nad hmotu povznesen.

Přenos informací mezi učitelem a žákem má dosah nejen literární a společenský, ale též – a vyplývá to i z předchozích – vývojový. Je to vztah klíčový a životně důležitý pro fungování společnosti od paleolitických po soudobé a současně i pro živočichy a snad dokonce i rostliny, neboť za co jiného považovat předávání moudrosti, která učí žít a přežít než za evoluci, vývoj. S ohledem na narušování tohoto vztahu lze vyvozovat důsledky pro zpětný, regresivní vývoj společnosti průběžným ztrácením dříve nabytých znalostí a dovedností, s čímž si pohrávají mnohá literární díla: i Tolkienovi vznešení elfové znali své dřevní, lepší časy. Nejinak tomu, mimochodem, je i v námi sledovaných knihách.

Hranice a specifika „moci“ a „poznání“ si čaroděj definuje sám. Definice však mnohdy neodpovídá našim očekáváním, neboť je buď nesrozumitelná, nebo obecná. V prvním případě čaroděj úmyslně mystifikuje, aby probudil v učeníkovi zvědavost; ve druhém případě vyjadřuje vlastně nemožnost definice či neschopnost popsat slovy, co je poznání či moc z čarodějného, šamanského pohledu: čaroděj totiž neříká, čaroděj vidí, cítí a chápe – nemluví o tom, co mu připadá zřejmé. Don Juan například zcela obecně říká: „Moc spočívá ve vědomostech, které lze použít. Co to má za smysl vědět věci, které nejsou k užitku?“⁴³ Zdálo by se, že je to velmi srozumitelná formulace, která nemůže u nikoho vyvolávat rozpaky: „věci, které lze použít (jsou k užitku),“ znamenají jednoduše funkční, použitelné a praktické vědomosti. Ale co v kontextu čarodějné (mystické) nauky je funkční, použitelnou a praktickou znalostí? Jakmile si položíme tuto otázku, okamžitě padá veškerá naděje na porozumění na promluvu dona Juana. Jako universální rada či poučka hovoří taková definice moci jasnou řečí, neboť ukazuje princip moci jako sumu „použitelných“ vědomostí a schopnost takové vědomosti

⁴² Gogol, Nikolaj Vasiljevič: Večer před svatým Janem. In N. V. G.: *Povídky*. Odeon 1975, Praha, s. 49.

⁴³ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 22.

ovládat, tedy získávat z nich užitek na své „cestě“, ale jako studna konkrétnosti je taková definice vyschlá, poněvadž nespecifická. Učedník musí nejprve poznat a na vlastní kůži prožít smysl „jiné skutečnosti“, než bude schopen pochopit smysl čarodějovy definice. A ve chvíli, kdy bude s to ji pochopit, nebude ji již potřebovat, neboť ji bude „žít“, zažívat v každém okamžiku své existence. Popsat čarodějné učení je proto nemožný úkol, neboť ve své úplnosti v sobě zahrnuje svou negaci, která velí „poučovat beze slov“.⁴⁴ Jedinou schůdnou cestou proto zůstává castanedovské zaměření na jednotlivé „strukturní jednotky“, které samy o sobě dokáží dostatečně promluvit, aby umožnily člověku nahlédnout do své tajuplnosti. Proto z čarodějného mýtu vybíráme pouze několik málo oblastí či okruhů poznání, které se vztahují k jednomu tématu. Takový přístup se shoduje s postupem, jaký používají oba sledovaní autoři, avšak není roztržštěný v závislosti od toho, jak učedník postupuje naukou, nýbrž jednotlivé dílčí části jednoho okruhu vybírá a uspořádává. Castaneda ostatně celou don Juanovu výuku (učednictví u něj) popisuje takto: „Za prvé, don Juan své učení předkládal jako logický systém myšlenek, za druhé, tento systém dával smysl jedině tehdy, byl-li zkoumán ve světle strukturních jednotek, ze kterých byl vytvořen, za třetí, tento systém byl postaven tak, aby vedl učedníka k vytvoření pojmů, pomocí kterých by byl schopen si vysvětlit to, co prožíval.“⁴⁵

⁴⁴ „Poučovat beze slov,/ prospívat bez jednání.“ – *Tao Te Ĥing*. Dhagrna Gaia 2003, Praha, s. 129.

⁴⁵ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 23.

III. Kam s čarodějem, když nemá hůlku a kotlík?

Označení „čaroděj“ nedokáže zahrnout všechny mystické učitele a původce textů, s nimiž se můžeme setkat. Je proto nutno jej chápat jako velmi široké a částečně zbaveného „magického“ oparu: není podmínkou žádné kouzlení a konání zázraků, uzdravování lidí a chození po vodě, nýbrž příslušnost učitele k určitému spektru neobvyklých znalostí mytického (světonázorového, světostrojného) charakteru, nebo takových znalostí, které svým obsahem útočí na vnímání bytostí, věcí a dějů, které postavu učedníka obklopují. Učitel-čaroděj by tak funkčně mohl figurovat i jako samostatná postava uvnitř fantastických i jiných knih, a to na základě souboru výše zmíněných atributů, které jej provázejí.⁴⁶

Viděli jsme, že vztah učitele a učedníka má významnou úlohu v životě každého člověka, neboť člověk je vždy učedníkem svých učitelů, a to i rodičů. V literatuře zaujímá tento vztah významnou úlohu, kdy především ve fantastické literatuře tvoří učitel a učedník specifické postavy. Pojí se s ním dialogická forma zápisu. Z těchto důvodů můžeme považovat vztah učitele a učedníka archetypální, poněvadž typický napříč časem.

⁴⁶ Odkazujeme zde především na typologii postav folklórních textů, jak ji předložil Propp. Viz Propp, Vladimír Jakovlevič: *Morfologie pohádky a jiné studie*. H&H 2008, Jinočany. Morfologické hledisko tradičně převládá v západní literární vědě výrazněji.

Rozhovor, dialog

I. Komunikační situace učedníka a učitele-čaroděje

Literární texty s tématem učitelů-čarodějů vyznačují se specifickou formou, jakou jsou vztahy učitelů a učedníků předkládány čtenáři, totiž rozhovorem, dialogem. Umožňuje přímý záznam otázek a odpovědí (výkladů), jak se učedník ptá a jak učitel odpovídá. Poměr mezi otázkami a odpověďmi nemá stanovené hranice, jelikož záleží na tématu, jakým se hovor zabývá, a na charakteru zúčastněných osobností: některé téma vyžaduje precizně a obsáhle formulovanou otázku, ale přitom tu stačí krátká účelná odpověď; a jiné téma (častější případ) vyžaduje dlouhý a trpělivý výklad v odpovědi na krátkou otázku; a může být též postava, která má ve zvyku odpovídat krátce, a taková, které odpovídá obsáhle. V našem případě nesmíme zapomenout na další autorské nuance, jež s sebou nese literární text, na autorské pasáže, komentáře, doplňující popisy a další textové části, které jádro textu (rozhovory) provázejí, obklopují a uvozují. K oscilaci otázek a odpovědí a autorských pasáží se ještě vrátíme níže v této kapitole a na jednoduchém grafu si představíme jejich poměr ve sledovaných textech a porovnáme je. V samotných rozhovorech s učiteli-čaroději samozřejmě převládají odpovědi, neboť právě ony tvoří podstatu takového dialogu.

Dialog neboli rozhovor označuje komunikaci dvou a více postav. Jednotlivé repliky (promluvy) mohou být adresovány jednomu i více posluchačům. Slovo „dialog“ pochází z řeckého slova *dialogos*, označující rozmluvu, a to se odvozuje od řeckého slovesa *dialogomai*, která znamená rozmlouvat; ovšem zároveň v sobě slovo dialog drží význam, i když asi ne zcela etymologicky správný, číslovky dvě, umocněný navíc protikladem ke slovu monolog, označující promluvu jednoho člověka. Vzniká tak dojem rozhovoru dvou lidí, což by sice odpovídalo učiteli a učedníku, avšak vylučovalo by účast třetího účastníka, ať už dalšího učitele či dalšího učedníka (u Castanedy dona Genera a například učedníka Pablita, u Megreho Anastasiina dědečka a výpravu Borise Mojsejeviče). Otec nebo matka mohou vést rozhovor s několika svými syny a dcerami, aniž by zanikal vztah učitele a učedníka, jako v případě učitele ve škole, v bojovém umění nebo v práci. Upřednostňuji z tohoto důvodu české slovo *rozhovor*, které nabízí v tomto ohledu volnost, ale upřednostňuji jej zároveň s vědomím, že ve sledovaných

textech bilaterální (dvoustranný) význam slova dialog platí, pročez nepovažuji za účelné striktně jej zde zavrhnout. Byl vytvořen i termín „dialogičnost“,⁴⁷ který počítá se střídáním promluv různých mluvčích, leč jeho použitím bychom opět vstupovali do nežádoucích kontextů. Nabízí se ještě poněkud neohrabané slovo polylog,⁴⁸ ale to používat také nebudeme. Nadto vytváří samo pojmové rozlišení dialogu a monologu lingvistický a komunikační oříšek, neboť jak si všímá⁴⁹ S. Čmejková, dialogická tendence je přítomna stejně v monologu výkladovém (v přednášce) jako v monologu vnitřním:⁵⁰ vyvstává totiž s potřebou polemiky, různohlasí, neboť dialog (rozhovor vnitřní i vnější a s libovolným počtem potenciálních členů) „je vyvolán k životu přemítáním, zvažováním možných řešení, jehož součástí jsou jak naše souhlasné, tak polemicky orientované vnitřní reakce na postoje a výroky jiných osob již vyslechnuté i anticipace postojů a výroků, které lze ze strany jiných osob očekávat“. ⁵¹ Učitel-čaroděj očekává tedy od svého učeníka otázky, které mu umožní zpřesnit a korigovat výklad, náležitě a srozumitelněji vyložit, co má být vyloženo. Na problematiku upozorňují spíše s ohledem na jiné literární texty, kde vztah učitele a učeníka nemusí být omezený na dvojici, nýbrž na kolektiv, tedy na vztah multilaterální. Pokračovat budeme s oběma slovy jako se *synonymy*, ovšem s vědomím uvedených možných významových odstínů.

Pro možnost vzniku literárního rozhovoru je nutno splnit některé podmínky, i když ne tak striktní, jaké klade lingvistika.⁵² Nelze nebrat v úvahu lehkost literárních textů, jež

⁴⁷ Viz Bachtin, Michail Michajlovič: *Román jako dialog*. Odeon 1980, Praha. – Bachtin svou analýzu soustředí na texty ruské klasiky, především na texty F. M. Dostojevského, a zabývá se tím, jak se konstituují jednotlivé hlasy a jak mezi sebou pracují, jak svá i cizí slova vzájemně interpretují. Úvahy tímto směrem by nás dovedly ke konverzační analýze a analýze diskursu, což nyní ovšem sledovat nechceme, neboť bychom odbočili od literární vědy k jazykovědě. Krom toho typický „zkaz“ je na hony vzdálený tématu učitelů-čarodějů, neboť ti jsou přímými producenty slov, nikoho nenapodobují, ani nikoho necitují, nezabývají se jinou řečí než tou svou.

⁴⁸ Jak známo, s nevhodně užívanými cizími a citátovými slovy nabývá text na povrchní vědeckosti a intelektuální atraktivnosti. Nezřídka pak přechází v manýru, jako tomu bylo například v pozdní antice u naučných textů encyklopedického charakteru a rétorik, která text devaluje. – Srov. Fischer, Jan Otokar a kol.: *Světová literatura I*. SPN 1986, Praha, s. 93–94.

⁴⁹ Čmejková, Světa: Identita slova a prolínání hlasů v dialogu, konverzaci a institucionální komunikaci. In *SaS LXIII.*, č. 1, 2002, s. 26–41.

⁵⁰ Kristevová je přesvědčena, že monolog má nezřídka povahu dialogu. – Srov. Kristeva, Julia: Slovo, dialog a román; Sémiotika; Označující praxe a modus produkce; Sémiologie. In J.K.: *Slovo, dialog, román. Texty o sémiotice*. Sofis 1999, Praha, s. 7–32; 33–52; 53–68; 69–81.

⁵¹ Čmejková, Světa: Identita slova a prolínání hlasů v dialogu, konverzaci a institucionální komunikaci. In *SaS LXIII.*, č. 1, 2002, s. 26.

⁵² Srov. např. Müllerová, Olga: K výstavbě dialogického textu. In *SaS XVII.*, č. 4, 1981, s. 282–290. – Na s. 283 čteme, že pro vznik dialogického textu je nutná situace, kdy jsou členové komunikace v osobním styku a reagují na sebe replikami; brát ohled je nutno na jejich vzájemný vztah (souhlas, nesouhlas, úmyslná negace). Při tom všem se má zachovávat jednota místa a času.

dovoluje být vážným i nevážným zároveň. Bezesporně základním požadavkem bude přítomnost partnerů v hovoru, avšak další podmínky jako jednota místa a času nebo názorový vztah nejsou pro psaný literární text nijak stěžejní: Rozhovor čtenáře s knihou může probíhat napříč místy i časem a jejich názorový vztah nehraje žádnou roli, neboť výsledek jejich komunikace pro texty učitelů-čarodějů není stěžejní. Pro ně je stěžejní *donést informaci*, nechat ji zaznít. Praxi této zásady pozorujeme v sledovaných textech na konstatování dona Juana, který často na konci „lekce“ hodnotí učeníka-autora, že nepochopil správně, co pochopit měl. Castaneda nejprve přispěchá s polemikou (otázkou): „To je ale protimluv. [Člověk] nemůže být přece nepřístupný, když je v tom světě každou hodinu a den za dnem.“ „Tys to nepochopil,“ řekl don Juan trpělivě. „Je nepřístupný, protože svůj svět nevysává. Zlehka na něj zaťuká, pobyde v něm, jak dlouho potřebuje, a pak se rychle přesune a nezůstane po něm takřka ani stopa.“⁵³ Nebo na trpělivém jednání Anastasie ve vztahu k Vladimírovi, když mu radí, aby se uklidnil a jen o tom, co mu řekla, prostě přemýšlel, poněvadž sama dobře ví, že na složitější úvahy jeho nitro zareaguje vždy stejnou obranou: „Nerozuměl jsem úplně smyslu Anastasiina monologu. Všechno, co řekla, se zdálo příliš fantastické.“⁵⁴ Oba učitelé-čarodějové doufají a věří, že jejich učenící jednou *pochopí*.

Pro potřeby literárního zkoumání se proto přikláním k volnosti takových definic za účelem dostatečné universálnosti: jedinou podmínkou je přítomnost alespoň dvou členů rozhovoru, i kdyby tím druhým mělo být naše vnitřní já. Rozhovor vzniká a funguje v rozličných podobách, mnohdy velmi překvapivých, a proto interpretační volnost je na místě. I základní jednotka dialogu, za kterou se považuje replika (promluva), předpokládá v lingvistice rovnoprávný hovor. V případě formy otázka – odpověď je tato hodnota nevyrovnaná, přesto však zůstává rozhovorem, dialogem. Jejich literární podoba nabízí různorodé varianty, některých z nich se vzápětí dotkneme.

⁵³ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 68.

⁵⁴ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 149.

II. Exkurs do literárních dějin dialogické formy

Rozhovor (dialog) se těšil oblibě od nejstarších dob. Byl využíván jako forma ideálně se hodící k vyjádření filosofických názorů či složitějších myšlenkových celků, k představení a předvedení světa v konkrétním světonázorovém pohledu, který nezřídka aspiruje na komplexní výklad fungování světa a řízení života (aspirují tedy na funkci mýtu v našem pojetí).⁵⁵ Nabízejí se tu na prvním místě ihned platónské dialogy, neboť ty jsou příkladně známy každému. Ovšem bylo by chybou považovat je snad za opravdový počátek nebo jediný příklad takové literární formy, jaký můžeme najít.⁵⁶ Vzpomeňme v první řadě egyptské nauky (staroegyptsky *sbójet*), které se vyznačují stylizací hovoru otce a úředníka v jedné osobě, jenž pronáší rady, které mají posloužit jako ponaučení, nauka jeho synovi nástupci. Staří egyptských nauk přesahuje takřka o celé dva tisíce let věk Platónových dialogů. Egyptolog Z. Žába o egyptských naukách píše, že pronášel-li nauku vládce ku svému nejstaršímu synovi, nezřídka se podobala ideologickému manifestu, který vyjadřoval panovníkům názor na svět, na říši, na její budoucí směřování.⁵⁷ Tento cíl sledují bezpochyby i dialogy Platónovy, neboť v nich nejen předkládá své filosofické názory na svět, nýbrž manifestuje i své přesvědčení politické. Ve stejném duchu pokračují i texty Castanedy a Megreho. Přitom by však bylo mylné domnívat se, že nauky byly výsadou nejvyšších egyptských úředníků (vezírů) a vládců: mnohé nauky jsou velmi osobního charakteru a jejich autoři na panovnickém dvoře nijak nepůsobili. Žába dokládá, jak dochované zlomky svědčí o tom, že nauky byly používány i ve školách k didaktickým účelům, byly opisovány a jejich autory egyptská společnost obdivovala – bylo by lze hovořit o „populárním“ fenoménu. Z těch i dalších důvodů jsou nauky „důležitým pramenem pro poznání staroegyptské společnosti, neboť se v nich zrcadlí její poměry, potřeby a cíle. Byla v nich však také poprvé v dějinách lidstva formulována pozorování o neměnných (nebo snad lépe dodnes se nezměnivších) lidských vlastnostech a stanoveny mnohé

⁵⁵ Pojetí mýtu viz dále v příslušné kapitole.

⁵⁶ A. N. Whitehead říká, že celá západní filosofie je komentářem k Platónovi, znamená nedostatek jiných zdrojů. Záleží na výběru. Whitehead pouze konstatoval výběr zdrojů, jaké si určila západní filosofie. Bohužel i *Slovník literární teorie* (Vlašín a kol.) přináší tuto jednostrannou informaci (i když chápeme, že vliv řecko-latinské tradice působil mnohonásobně více): „Prvotní formou filosofického dialogu je tzv. platónský (též sokratovský) dialog, jehož metoda spočívá v kladení otázek, které odpůrce nejprve přivádějí do rozporu s jeho počátečními výroky, aby mu poté pomohly tyto protiklady překonat a dospět k vymezení obecného pojmu (vedle Platóna ho užíval např. Cicero, Lúkianos aj.). Dialog zůstává oblíbeným prostředkem středověkých rozprav, řešících filosofické a zvláště náboženské otázky...“ – Königsmark, Václav: *Dialog* (heslo). In Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 74.

⁵⁷ Žába, Zbyněk: *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*. Svoboda 1968, Praha, s. 41.

požadavky, které platí dosud.“⁵⁸ Například z období Staré říše (tedy přibližně před čtyři a půl tisíce lety) vznikly tzv. *Nauky Ptahhotepovy* (plným názvem *Naučení správce města, prvního ministra Ptahhotepa za Jeho Veličenstva vládce Horního a Dolního Egypta Isésiho*). Ty jsou stylizovány do podoby naučení, která tentokrát udílí vezír, odcházející ze služby, svému synovi, jenž nastupuje na otcovo místo. Nauky jsou dostatečně obecné a učí životní střídmosti a ctnostem pracovním i rodinným.⁵⁹ Učedník, v našem případě syn vezíra Ptahhotepa, se dozvěděl hluboké lidské pravdy, byla mu například udělena rada: „Jednej tak dobře, aby o tobě tvůj učitel mohl říci:/ „Co vykonal, je dokonce ještě více, než co mu bylo řečeno!“/ Hle, dobrý syn, který je darem od boha,/ je takový, který při výkonu spravedlnosti/ vykoná více než to, co mu bylo řečeno jeho učitelem.“⁶⁰ Touto staroegyptskou moudrostí tak mimoděk ověřuje pravdivost našich úvah o povaze vztahu učitele a učedníka z předchozích kapitol. Střídmosti a ctnosti chtějí učit i texty Castanedy a Megreho, činí tak ovšem moderní formou, která mnohdy postrádá jasnost a jednoznačnost dialogických textů minulosti.

Dotkněme se ještě další zajímavosti, velmi málo známé. Z neutěšených poměrů na konci Staré říše vzešlo první dílo ve formě filosofického dialogu *Rozhovor zoufalce se svou duší*,⁶¹ kde muž v dialogu se svou duší uvažuje nad otřesenými hodnotami své současnosti a smyslem života. Její poselství vyznívá v tradičním duchu smíření se a vedení uměřeného života nenarušovaného ani radostí ani strastí: „Má duše otevřela na mne ústa, aby odpověděla na to, co jsem řekl: „Jestliže pomýšlíš na pohřeb, je to srdcervoucí. Je to vyvolávání pláče zarmucováním člověka. [...] Poslechni mě! Hle, pro lidi je dobré, aby poslechli! Řid' se krásným dnem a zapomeň na starosti!““⁶² Tento i mnohé další uvedené fakty, které jsme dosud prošli, svědčí o tom, že platónské dialogy nemohou z principu nést zakladatelskou funkci této formy a nelze je nazývat prvním filosofickým dialogem bez významné poznámky pod čarou. Nemůže se jim upřít důležitý vliv na formování západoevropského myšlení a civilizační architektury západní civilizace (v tomto duchu nutno číst i slovníkové heslo *Slovníku literární teorie* citované výše), ale z komparatistického pohledu si nemůžeme dovolit zůstat na tak úzkých pozicích, naopak jsme povinni nahlédnout co největší šíři problematiky.

⁵⁸ Žába, Zbyněk: *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*. Svoboda 1968, Praha, s. 41.

⁵⁹ Srov. egyptské nauky in: Žába, Zdeněk: *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*. Svoboda 1968, Praha.

⁶⁰ Podle téhož, s. 45.

⁶¹ Lexa, František: *Výbor ze starší literatury egyptské*. Šolc a Šimáček 1947, Praha, s. 68–75; Vachala, Břetislav: Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší. In *Nový Orient XXXVII.*, 1982, s. 281–283.

⁶² Vachala, Břetislav: Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší. In *Nový Orient XXXVII.*, 1982, s. 282.

Jedna ze stěžejních starověkých čínských památek, jež byla spolu s několika ostatními v roce 175 kanonizována a jejíž text byl vyryt do kamene pro věčné zaznamenání, *Kniha proměn (I-Ťing)* má sice poněkud mystický charakter, i přesto však zůstává klíčovou úlohou v jejím informačním přenosu dialog.⁶³ Tentokrát rozhovor není navázán uvnitř textu mezi postavami, nýbrž má být navázán vně mezi textem a čtenářem. I toto starověké čínské orákulum má v sobě ukrytý archetypální charakter učitele a učeníka, leč ve specifické podobě. O. Král v Předmluvě píše, že „svět *Knihy proměn* je svět obrazný, je to fiktivní svět obrazů a znamení, a proniknutí do něj i jeho prožívání a využívání vyžaduje myšlenkovou práci, soustředění a praxi. Řeč *Knihy proměn* je řečí dialogickou a vésti poučený a účinný dialog znamená ovládat strategii tohoto dialogu, jehož kořeny jsou archetypální a mystické.“⁶⁴ Na základě této knihy se zformoval elementární světonázor čínské civilizace, který posléze našel vyjádření v taoismu a konfucianismu, na jejichž ramenou (především tedy konfuciánském) stojí země červeného draka dodnes. Dokonce i v současné politice Čínské lidové republiky lze najít velmi účinné paralely s *Knihou proměn*, neboť její mytologický základ ve společnosti zůstal. Tím opět mimoděk potvrzujeme naše předchozí úvahy o tom, že knihy „rozhovorů“, knihy učitelů-čarodějů (tedy rozumí se i tajemných, mytických pisatelů) nezřídka svým obsahem formulují ucelený světonázorový systém, představují civilizační či dobový mýtus, na jehož základech, jak vidíme, může stát i miliardový národ. Jedna z rad orákula I-Ťing zní: „Šlechtný člověk se musí osvobodit, pak přijde štěstí. Získá důvěru i malých lidí.“⁶⁵ Její tajuplné znění přirozeně vyvolává potřebu proniknout smysl „věštby“. Odpověď by měl čtenář nalézt doplňujícími otázkami a dalšími vylosovanými odpověďmi orákula. Jedná se o velmi specifickou podobu „učení“, tradičně je však kniha jako rádce a učitel vnímána. Rozhovor s ní se podobá přímému rozhovoru učitele-čaroděje (mudrce) a učeníka.

Ze staroindické literatury můžeme jmenovat *Bhagavadgítu neboli Zpěv vznešeného*⁶⁶ (část eposu *Mahábhárata*), popisující okolnosti rámcového příběhu bojovníka Ardžuny a jeho rozhovoru s božským vtělením Kršnou na pozadí bratrovražedné bitvy, který Ardžunovi vyjevuje hinduistický mytický pohled na svět. Dotýká se nejen zabíjení a umírání na pozadí probíhající bitvy, nýbrž všech oblastí lidského bytí a nasměrování

⁶³ Viz Král, Oldřich: Předmluvy překladatele. In: *I-Ťing. Kniha proměn*. Maxima 1996, Praha, s. 7–38.

⁶⁴ Tamtéž, s. 8.

⁶⁵ *I-Ťing. Kniha proměn*. Maxima 1996, Praha, s. 155.

⁶⁶ *Bhagavadgíta neboli Zpěv vznešeného*. Santal 1995, Liberec. Překlad R. Janíčka pochází z roku 1945, jeho vysoká úroveň a čtivost potvrzuje nadčasovost Janíčkovy převodu.

člověka ke správnému a naplněnému životu. Zpěv vznešeného představuje světonázor, podle něhož je celý svět mámením, závojem, májou, kterému nelze přikládat obzvláštní význam, neboť přítomnost Nejvyššího naplňuje celý tento svět, a proto nemá pražádný význam na čemkoliv lpět, ani na životě, a bát se smrti postrádá důvod, neboť není život ani smrt bez Nejvyššího – při jakékoliv změně se mění pouze tvar bytí. Ardžuna, který nechce zabíjet v bratrovražedném souboji své příbuzné a přátele odmítá bojovat především z důvodu morálního: „Ó Krišno, dívám-li se na všechny své příbuzné, dychtivé války, odmítají mi sloužit údy, má ústa jsou vyprahlá. [...] I kdyby mne měli zabít, já sám je zabít nechci, a to ani pro vládu nad zemí, mořem a nebem, neřku-li pro pouhou slávu tohoto světa. [...] Nebudu bojovat!“⁶⁷ Na to mu odpovídá Krišna: „Pláčeš pro ty, kteří si to nezaslouží, Ardžuno! Ačkoliv mluvíš moudře, ti, kteří jsou ještě moudřejší, netruchlí pro živé ani pro mrtvé. Neboť nikdy nebylo, aby nebylo Mne, ani tebe, ani těchto králů. A nikdy nebude, abychom kdy přestali být. Bytí není přerušeno, střídá-li se dětství, mládí a stáří. Podobně při smrti bytí nezaniká, nýbrž se uvolňuje k novému tvaru. Moudrý člověk se tím nedá oklamat.“⁶⁸ V takovém rozhovoru pak spolu pokračují ještě dlouho. Krišna odpovídá na Ardžunovy otázky, rozptyluje jeho pochybnosti a upevňuje jeho moudrost. Dotýká se přitom mnoha oblastí života člověka a vysvětluje, jak se v nich zachovat a jak o nich přemýšlet, aby člověk došel poznání.

Jmenujme dále *Tibetskou knihu mrtvých* (*Bardo thödol*), která se vyznačuje též formou rozhovoru, ovšem tentokrát se čtenář dostává jistým způsobem do role učitele. *Tibetská kniha mrtvých* popisuje udílením návodných rad a instrukcí zemřelému ústy žijícího, tedy čtenáře. Ten má předčítáním jejího textu zemřelému dopomoci vysvobodit se z koloběhu zrození (*sansáry*); její podtitul *Vysvobození v bardu skrze naslouchání* výmluvně svědčí o životně – v pravém smyslu toho slova – důležité úloze naslouchání moudrému a dávným radám.⁶⁹ Zemřelý totiž s pomocí „předčítače“ (improvizovaného učitele, opakujícího slova a formule, jak je zaznamenal mystický pisatel *Knihy mrtvých*) dokáže rozlišit vábení a svody temných, zlých bytostí, které jej chtějí uvrhnout zpět do nevyjasněného nového zrození, od pravé cesty, vedoucí buď k vědomému výběru nového zrození, nebo k úplnému vysvobození ze *sansáry*. Přitom mystický pisatel učitel-čaroděj návodně vysvětluje, co má čtenář jako učitel druhého řádu říkat a jak má se zemřelým zacházet: „Poté, když vnější dýchání úplně přestalo a

⁶⁷ *Bhagavadgíta neboli Zpěv vznešeného*. Santal 1995, Liberec, s. 26–27 + 32.

⁶⁸ Tamtéž, s. 32.

⁶⁹ Viz *Tibetská kniha mrtvých*. Odeon 1991, Praha.

spánkové tepny byly pevně stisknuty, prones zřetelně následující slova. Jedná-li se o gurua nebo osobu duchovní vyššího stavu, nežli jsi sám, řekni: „Ctihodný pane, nyní se ti zjevilo jasné prasevětlo. Poznej je a setrvej, prosím, v jeho zakoušení!“ Tak ho požádej. Všechny ostatní pak pouč takto: „Ó synu vznešeného rodu (jméno), poslouvej! Nyní se před tebou rozzářilo čisté světlo prapodstaty. Poznej je!“⁷⁰ *Tibetská kniha mrtvých* tak slouží jako svého druhu čarodějný výklad a „zaklínadlo“ pro vysvobození mrtvého a svým způsobem vlastně i samotného čtenáře-předčítače, neboť jak poznamenává překladatel J. Kolmaš, „i když celým svým obsahem a zaměřením je tato kniha určena umírajícím a posléze zemřelým, [...] tím, že tak naléhavě a opakovaně připomíná, co a jak konal či měl konat zaživa, ukazuje vlastně živým, jak smysluplně a buddhisticky samospasitelně žít už přítomný život, *hic et nunc*,⁷¹ aby je na jeho konci očekávalo toužené vysvobození.“⁷² Tím je osvětlena významná a pro dnešního čtenáře zcela jistě primární hodnota textu, totiž hodnota výkladová, kdy místo přímého učedníka zaujímá sám čtenář,⁷³ a zakouší tak učednictví na vlastní kůži, nikoliv jako spoluúčastník, naslouchající výkladu určenému jiným.

Zástupce této dialogické formy u nás, v české literatuře, je *Nová rada*⁷⁴ Smila Flašky z Pardubic. V ní jsme dokonce svědky jakéhosi kolektivního naučení, kdy alegorická zvířata dávají každé svou radu do sumy, podle níž by měl vládce, jak si jej Flaška a třída či skupina, kterou zastupoval, představovala, i když mnohé rady jsou universálně platné: „Sokol ten nejbliže stáše;/ králi se podobno zdáše,/ by se toho neodvláčil/ i jemu raditi ráčil./ V tom nic nečině meškánie/ sokol učini kázanie/ i je se mluvití směle/ a řka: Králi, věz to cele,/ veš svět musí na tě zřieti,/ budešli jedno sám chtieti/ požívati dobré rady,/ zvelebiš své jméno všady./ Ty, ktož sú poddáni tobě,/ měj to naučenie sobě,/ by na ně ruky neztahal/ a nikdy násilím sahal,/ ale vždycky dobrotivě/ bránil jich a milostivě,/ ať tě milují a chválé.“⁷⁵ I tu se pak dobíráme faktu, že ve větší či menší míře zobrazují texty učitelů-čarodějů světonázor původců textu ve velmi vysoké míře, konstruuji svůj přímý mýtus (nikoliv implicitní, jak to dělají ostatní

⁷⁰ *Tibetská kniha mrtvých*. Odeon 1991, Praha, s. 43.

⁷¹ Lat., tady a teď.

⁷² Kolmaš, Josef: Smysl a poznání Tibetské knihy mrtvých. In: *Tibetská kniha mrtvých*. Odeon 1991, Praha, s. 25–26.

⁷³ Mohli bychom hovořit o implicitním, modelovém či ideálním čtenáři, pro naši věc to ovšem zde nemá valný smysl. Toto téma by zasluhovalo samostatnou úvahu, poněvadž na rozdíl od klasické krásné literatury přítomná starověká literatura nevyvolává potřebu interpretace v té podobě, v jaké jsme na ni přivykli.

⁷⁴ Smil Flaška z Pardubic: *Nová rada*. Družstevní práce 1940, Praha.

⁷⁵ Flaška z Pardubic a Rychmburku, Smil: *Nová rada*. Matice česká 1876, Praha, s. 71.

literární žánry), model rozumění a vnímání (interpretace) světa bezprostředně, bez tlumočníka či vykladače. Bezesporu každý text předkládá své světonázorové zření na svět, ale obvykle ne v takovéto koncentraci a s takovou mírou bezprostřednosti, v jaké jej předkládají dialogy s učiteli-čaroději.

Staroindická védská literatura zná takové druhy textů jako upanišady (což doslovně znamená „přisednutí“, tj. přisednutí k učiteli, do kruhu učedníků, kolem ohně) nebo tak zvané lesní texty zachycující poučení učedníka učitelem, které se odehrávalo v lesních samotách či hájích. Však i samotné *Bidpajovy bajky* (*Pañčatantra*) mají rozhovorovou formu otázek a odpovědí, poučení mudrce Bidpaje králi Dabželimu a všem jeho učedníkům a naslouchajícím (přisednuvším). „Král Dabželim pravil k Bidpajovi mudrci: ‚Vyslyšel jsem podobenství tvé o dvou milencích a poznal, kterak šelma živá může rozvésti a jaký konec bere takové neřeš. Vypravuj mně, jak umíš, o přátelích věrných, kteří šťastně se poznavše, upřímností svojí potěšení došli.‘ Řekl Bidpaj mudrc: ‚Ke všemu najde se podobenství. Svět jest vesmír, jednota všech věcí, pročez jedna vidí v druhé obraz svůj, zvlášť ale z toho, nač se věrně duch podívá, duch se, ač převrácen, mnohdy stkvívá.‘“⁷⁶ Bidpaj za pomoci figury personifikace ukazuje na zvířecím světě příklady pro lidské problémy a vztahy a nalézá v nich pro své učedníky moudré poučení, které plní tutéž vzdělávací a didaktickou funkci, jakou plnily staroegyptské nauky a další texty, o nichž jsme hovořili.

Zastřešující podobu vyprávění moudrého vypravěče či učitele anebo přímo učitele-čaroděje mají i pohádky a epická vypravování včetně národních eposů. Za jejich ne-li primární, tedy zcela jistě sekundární vlastnost musíme nutně pokládat vlastnost didaktickou (didaktickou funkci). Příklady, jichž se nyní dotkneme, již ztrácejí přímou rozhovorovou (dialogickou) formu, ale přesto si z ní něco podržují. Tím něčím je uvození celého vyprávění jako poučení moudrého (lidového) vypravěče či pěvce (barda), který pro poučení či znalost vypráví příběh. Takové texty již nezřídka ztrácejí mytologickou aspiraci na celistvý výklad světa a života.⁷⁷ Tak nalézáme v díle *Šáhnáme* (*Knize králů*) perského spisovatele Firdausího, zkoušeného těžkým osudem (tehdejší

⁷⁶ Bidpaj: *Bajky*. Eduard Valečka 1893, Praha, s. 125. – Jedná se o překlad z němčiny arabisty Filipa Wolffa, který sám je již překladem sekundárním, a to z arabštiny, do níž indické texty převedl perský učenec Abdalláh ibn al-Mukaffa. Z komparativního hlediska velice zajímavý případ přenosu, obzvlášť s ohledem na silný zájem o indickou literaturu a kulturu v obrozenské době. – Srov. Hříbek, Martin: *Czech Indology and the Concept of Orientalism*. In: Harbans, M.; Hříbek, M.; Vacek, J.: *Understanding India: indology and beyond*. Karolinum 2012, Praha, s. 45–56.

⁷⁷ Mám tu na mysli především pohádky či jednotlivé příběhy eposů (existují-li odděleně), které osamoceně nejsou s to vyjádřit svět v typické mytologické šíři.

perský sultán jeho dílo odmítl), uvození typické též pro slovanské pohádky: „Z prastarých pověstí a dávných let/ podivný příběh budu vyprávět. // Ty, synku, nastav uši, poslyš, co ti poví/ o zlé hře osudu, o reku, o Sámovi.“⁷⁸ Asi nepřekvapí, že v tomto textu prodchnutém zoroastrismem, nalézá své významné a výsadní umístění protiklad – či chceme-li dualismus – dobra a zla: Firdausiho příběhy nemají jednotného hrdinu, nýbrž stejně jako v pohádkách mají hrdinů mnoho, mají hrdinů tolik, kolik nalézáme příběhů, a o to silněji stoupá v naší pozornosti souboj dobra a zla. Dobro i přes všechny překážky získává vrchu a vítězí, poráží zlo a nastoluje klid, mír, soulad, lásku. Podle překladatelky V. Kubíčkové působí „mravní příkaz být ve věčném boji světla a tmy na straně světla a dobra a napomáhat ke konečnému jeho vítězství“⁷⁹ přímo jako ústřední motiv Firdausiho textů. Zároveň základní charakteristika, že dílo „má krásnou epičnost děje, jenž bez obtíží spřádá realitu, sen, pohádku a opět se vrací k realitě, hrne se kupředu rychlým spádem, nezastavuje se přílišným kazatelstvím ani psychologickými motivacemi a vysvětlováním činů, jež jsou ryzí, přímé, nezáludné,“⁸⁰ by plně mohla platit na texty čarodějů-učitelů a jejich těžce popsatelnou formu vztahu reality a pohádky, představy, snu i vize budoucnosti (Castaneda i Megre mísí realistické prvky s pohádkovými postupy a mystickým zjevováním). Naší pozornosti by nemělo uniknout, že v zoroastriánském vidění světa kněz (zvaný mág) udržuje oheň, stráží jej v chrámu, což je metafysickým obrazem Firdausiho poslání, který sdělováním moudrosti prostřednictvím své knihy „stráží“ oheň vědění a předává jej dalšímu pokolení.

Podobnou formu, která sice již jde též dále směrem pryč od rozhovoru a dialogického poučení, ale opět si ponechává alespoň jejich částku, projevuje se v karelofinském eposu *Kalevale*⁸¹, kterému bychom mohli rozumět též jako vyprávění, jehož cílem je vychovat, poučit o velkých dějinách, dát příklad mladému pokolení. Vstupují tu do role vypravěčů (bardů) skupinově učitelé-čaroději ve větším počtu: „Přítelíčku, zlatý bratře,/ mládí mého tovaryši!/ Pojdiž, budem spolu pěti,/ dohromady vyprávěti,/ když tak náhoda nás svedla,/ ač nás mysl různě vedla;/ málokdy se setkáváme,/ zřídka k sobě zavítáme/ na chudobných těchto mezích,/ Severových sirých březích. //

⁷⁸ Firdausí, Abu'l-Kásim Mansúr: *Zál a Rúdábe*. ČSAV 1958, Praha, s. 11. V tomto vydání se jedná o vybrané příběhy z monumentální *Knihy králů* přeložené V. Kubíčkovou.

⁷⁹ Kubíčková, Věra: Doslov. In: Firdausí, Abu'l-Kásim Mansúr: *Zál a Rúdábe*. ČSAV 1958, Praha, s. 86.

⁸⁰ Tamtéž, s. 87.

⁸¹ Český překlad byl v době vydání (1894), jak uvádí v úvodním slově sám překladatel J. Holeček, prvním úplným překladem do slovanských literatur.

Podejme si věrné ruce, stiskněme si prsty prsty,/ dobře sobě zazpíváme,/ ano nejlíp, jak jen známe,/ ku poslechu našim milým,/ ku potěše rovesníkům/ v omladině, která roste,/ v pokolení, které zraje,/ aby slova uslyšeli,/ říkadel se dověděli...“⁸² Takovým předáváním moudrosti či pojmenováváním problémů a nalézáním jejich řešení (tedy praktické rozumění světu) vyznačují se všechny podobné i příbuzné texty. Texty, které sledujeme v této práci podrobněji, samozřejmě již reflektují moderní podobu světa, čemuž přizpůsobují své cíle i prostředky pro jejich „zaznění“.

⁸² Lönnrot, Elias: *Kalevala*. SNKLHU 1953, Praha., s. 5–6.

III. Pokračování v moderní době

Skutečnost, že knihy Castanedovy i Megreho vstupují do této dialogické řady je nasnadě, neboť stejně jako předcházející texty mají shodné elementární a výchozí pozice: jejich ústředním tématem jsou učitelé-čaroději a jejich učení (rámované zastřešujícím příběhem), formální výstavba se vede skrze rozhovor učitele s učedníkem. Stylizace příběhu a do něj vkládaných rad vedou se z moderních pozic a na základě moderních požadavků. Ano, zůstávají mnohé tradiční „problémy“ – ty jaksi obecně lidské –, které se nemění (dosud se nezměnily), ale se stárnoucí civilizací a rozšiřujícím se technokratickým způsobem vývoje lidstva vznikají nové, a naopak některé starší, které třeba technokracie vymýtila, zastarávají a nejsou již aktuální.

Učení dona Juana a *Anastasia* používají rozhovorovou formu nejčastěji, poněvadž se tím vyhýbají dojmu kazatelství a nároku na „zbožštění“ či zavdání podnětu pro obvinění ze sektářství: autor se distancuje formálně i uvnitř příběhu od slov a názorů, řečených učitelem, tím, že je sám přijímá společně s čtenářem, přemýšlí o nich a mnohé nechápe, což i otevřeně přiznává. Autorská stylizace, která je postavena na tom, že spisovatel reprodukuje, co mu bylo řečeno učitelem-čarodějem, výhodně umožňuje využívat celý rejstřík vyprávěcích možností, kdy přechází od realistických reflexí po mystické zjevování. Dialogická forma tuto oscilaci mezi různými literárními oblastmi (realismus × fantastika, vážnost × pohádková hravost), o níž jsme hovořili výše, významně podporuje. Vypravěč-učedník zaujímá vůči svému učiteli a jeho nauce skeptické postavení, ale zároveň mu v mnohém dává za pravdu a přijímá jej – dialogická forma tuto dynamiku zesiluje. Čtenářova úloha pak tkví v tom, napojit se na tuto dialogickou „nit“ a interpretovat řečené.⁸³

⁸³ „Zřetelně je ponecháno na nás, abychom sami uchopili nit konverzace mezi učitelem a žákem. [...] Když se na to vše díváme tímto způsobem, pak není žádný rozdíl v tom, zda tyto knihy jsou záznamem skutečných událostí, nebo jen chytrou fikcí.“ – Margolis, Joseph: *Don Juan jako filozof*. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 207.

IV. Oscilace mezi dialogem a autorskými pasážemi, tematická frekvence

Dialogické texty se samozřejmě liší svou výstavbou, a tedy i komplikovaností, což se posléze odráží na čtenářské obtížnosti a celkovém pocitu a zážitku, který si čtenář odnáší. Střetávají se tu dvě dominanty, a to dominanta řečová (jazyková) a dominanta tematická. Otázka tak stojí v tom, nakolik se protíná řečová dominanta s tematickou, nebo naopak nakolik se vzájemně rozcházejí; jinými slovy potenciální recepční složitost textu z čistě formálního hlediska můžeme odvodit z toho, zda se vrcholy řečové i tematické dominanty protínají. Pokud si vytvoříme jednoduchý model, můžeme si určit pro obě dominanty hodnotu $+/-$, respektive 1/0. Vrcholem tematické dominanty a její hodnotou „1“ bude jednoduše začátek nového tématu (kdy se v textu objeví poprvé), přičemž logicky její hodnotou „0“ bude pokračování tématu. Vrcholem řečové dominanty a její hodnotou „1“ bude v našem případě hovor učitele-čaroděje, hodnotou „0“ pak otázka učenika. Měřítkem bude jedna knižní strana.

Na grafu jsou výše nastíněné body zaneseny do celku. Z něj lze vyvodit především fakt, že Castanedův text se vyznačuje násobně větší diverzifikací řečové dominanty, což prakticky znamená to, že Castaneda⁸⁴ se ptá daleko více než Megre a přispěchává častěji se svými vloženými popisy a upřesňujícími charakteristikami. Vidíme, že Castanedův text má na druhou stranu méně intenzivní tematickou dominantu, nad to nezřídka se k tématům opakovaně vrací (v grafu jsou opakované návraty k tématu, který již byl uveden, vyznačeny jako nová tematická dominanta). Výklady dona Juana jsou častěji „rozrušovány“ a doplňovány Castanedovými vsuvkami či dotazy, což vede k tomu, že souvislých výkladových pasáží dona Juana není mnoho a nejsou dlouhé. Z výše řečeného a v prvé řadě z grafického modelu vyplývá, že Castanedův text je formálně i stylisticky diverzifikovanější a komplikovanější.

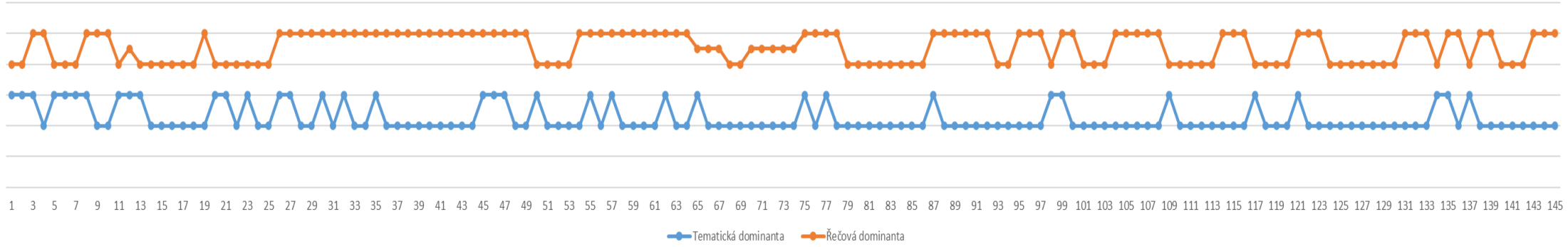
Text Megreho působí graficky i fakticky mnohem prostším dojmem: na začátku nás uvádí sám do příběhu, posléze už nechává ještě s několika svými doplňky hovořit

⁸⁴ Hovořím-li o jménech spisovatelů v kontextu vnětextovém, mám na mysli jejich textovou podobu, v níž oba vystupují sami za sebe, a jsem si vědom veškerých literárněteoretických problémů s autorstvím a literárními subjekty a postavami svázaných. Pro přehlednost a srozumitelnější směřování k cíli našich úvah budu užívat tuto jmennou zkratku, neboť jsem přesvědčen, že to tak bude lepší. Pro pořádek opakuji: píšu-li „Castaneda řekl donu Juanovi“ nebo „Megre se zeptal Anastasie“, nemyslím tím ani Castanedu ani Megreho jako psychofyzické jedince v tomto světě, nýbrž oba v té podobě, v jaké se projevují v textu.

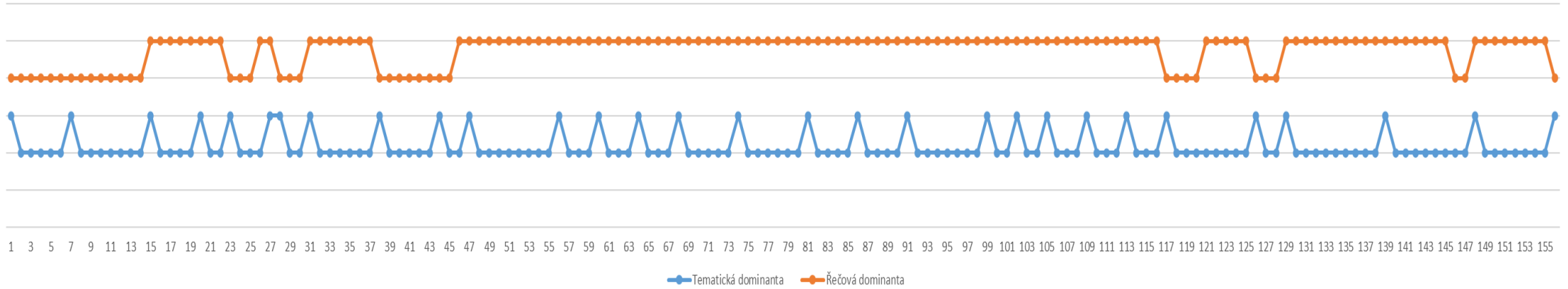
Anastasii. Nakonec text opět sám uzavírá. Nicméně „tělo“ a jádro celého textu, jak vidíme, tvoří de facto takřka nepřerušovaný a souvislý výklad čarodějky-učitelky Anastasie, v němž se posuzuje a diskutuje mnoho témat. Ke stejnému tématu se obvykle text nevrací, a pokud, tak podrobnějším doplněním a případně pohledem na daný problém z jiné strany anebo z větší hloubky. Z klidnějšího „toku“ vizualizace formální stránky knihy plyne fakt, že Megreho text přívětivěji přijímá čtenáře velmi uměřenou výstavbou.

Rozdíl, vyjevují se při tomto srovnání Castanedy a Megreho, má svou podstatu dost možná v tom, že první díl své série psal Castaneda primárně pro účely svých universitních studií, nikoliv jako literární text. Jistá literární nehotovost spočívající v překotné rozrůzněnosti výstavby jeho textu tu tedy stojí v protikladu k – jak sám Megre píše – neuměle zkonstruované knize spisovatele-začátečníka, který publikuje svou první knihu. Obě knihy proto snesou přímé srovnání, neboť obě jsou poznamenány uměleckým hledáním: první je příliš „učená“, druhá je příliš „prostá“ (především v autorských pasážích). Oba spisovatelé však v dalších svých knihách nalézají harmoničtější polohy a stávají se vpravdě velmi umnými stylisty. Tím ovšem nelze říci, že kvality obou textů by se neprojevovaly již nyní v prvních knihách. Rozhovory stylizují již zde originálně, psychologická i intelektuální stránka osobností, která se knižních dějů účastní, demonstruje rozdíly mezi učitelem a učeníkem věrojatně.

Castaneda: Učení dona Juana



Megre: Anastasia



V. Důležitost rozhovoru podle Castanedy a Megreho

O tom, jak významnou roli zastávají rozhovor a dialog v knihách o učitelích-čarodějích, věděli oba spisovatelé velmi dobře, jak vyplývá z knih samotných, někdy jsme však nuceni srovnat překlad i originál, abychom se takového poznatku dobrali. Například druhý díl Castanedovy série o donu Juanovi není do češtiny přeložen ve svém plném názvu, čímž trochu znesnadňuje úvahy o důležitosti rozhovoru, pokud bychom zůstávaly pouze u přeložené verze: obrátíme se proto na původní anglický název, který zní *Oddělená skutečnost: Hlubší rozhovor s donem Juanem (A Separate Reality: Further Conversation with don Juan)*, z něhož přímo potvrzujeme naši tezi o zásadní roli rozhovoru, dialogu učitele a učenika. Slovo dialog se v překladu může objevit u jednoho i druhého autora, ruština i angličtina slovo dialog zná (*диалог, dialogue*), leč ve zdrojovém jazyku se používají slova bližší „rozhovoru“, tedy *разговор* nebo *conversation*. Z uvedeného původního názvu druhého dílu můžeme hádat, že Castanedova formální „roztříštěnost“ dojde kultivace, a budeme hádat správně, neboť náš odhad bude potvrzovat četba: další Castanedova kniha má již skutečně uhlazenější podobu a donu Juanovi se dostává více prostoru, i když stále ještě ne tolik, kolik se mu dostane v knihách dalších, především od *Cesty do Ixtlanu*. Oba autoři pak společně velmi často zdůrazňují životní potřebu komunikovat se vším kolem nás. Mezilidský rozhovor jeví se pouze jako malá část z toho, jaká komunikace mezi všemi předměty probíhá. V představách Castanedova dona Juana a Megreho Anastasie ožívá celý přírodní (přirozený) svět, který nás obklopuje: všechno živé (včetně kamení nebo květin)⁸⁵ cítí a vnímá, komunikuje s námi a přijímá naše pocity, i když ne v podobě řeči, jakou mezi sebou mluví lidé, tedy řeči skládanou z artikulovaných hlásek. Ovšem podle Megreho by i lidé mohli svou komunikaci pozvednout na takovou úroveň, že – říká mu Anastasia – „[se] pozorně díváš na společníka a rozumíš mu beze slov, i když mluví jakýmkoliv jazykem. Takový dialog je mnohem dokonalejší než mluvený a je rychlejší.“⁸⁶ V úplném souznění s tímto názorem působí i učení dona Juana, který si povídá s ptáky a skálami. Tím už se však dostáváme do obsahové roviny obou knih a jejich vnitřních světů, řekněme světů fantasijských, o nichž bude řeč dále, a úvahy o rozhovoru zde ukončujeme.

⁸⁵ Znamení scény, která don Juan pošle Castanedu „mluvit s květinou“, nebo která Anastasia doporučuje Megremu „laskat květiny“.

⁸⁶ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 89.

Žánr. Knihy o učitelích-čarodějích zasluhují pozornost

I. Shrnutí východisek pro zkoumání žánru

Z výše uvedených argumentů je patrné, že knihy s tématem učitelů-čarodějů zaujímají místo v literární řadě a nepatří mezi brakovou literaturu. Dosud jsme se věnovali specifickému postavení tohoto druhu literatury, zkoumali jsme téma „učitel – učeň“, dialogickou formu textů a provedli jsme tematicko-formální exkurs do literárních dějin. Nyní přejdeme k ověření, zda předkládané texty tvoří jednak svébytný *tvar*, neboť důkaz, že zapadají do *literární řady*, jsme již předložili. Tvarem tu mám na mysli to, co J. Mukařovský uvádí jako druhý význam⁸⁷ slova „tvar“, tedy „jedinečné uspořádání všech složek i částí díla,“ kdy si „jistý obsah žádá právě té a nejiné formy,“ a „obojí pak, obsah i forma, jsou jediné možným výrazem osobnosti tvůrce“⁸⁸. Prokázat, že sledované texty vytvářejí svůj vlastní „tvar“, respektive žánr, který bývá pojímán podobně jako ideální forma pro určitý obsah, jejich vzájemný soulad, považuji za důležitý krok při ujasnění smyslu a cílů knih o učitelích-čarodějích. S ohledem na předchozí vhled do rozhovorové tradice se již jasněji rýsují obrysy sledovaných textů, nicméně ověření žánru bude teprve konečným završením této důkazní linie.

Předchozí kapitoly svědčí o tom, že knihy o učitelích-čarodějích tvoří svébytný obsah literárního vyjádření zaměřený na filosoficko-didaktické cíle. V kapitole o rozhovoru (dialogu) jsme posoudili typickou formu pro formální textové vyjádření takového vztahu. Prvé i druhé tvoří tím pádem základ našich nynějších úvah o žánru, neboť žánr předpokládá, jak píše Mukařovský, spojení typického obsahu s typickou formou. Pro knihy o učitelích-čarodějích znamená *obsah* „předávání nauky učeňskovi“ (a

⁸⁷ Prvním významem rozumí jakousi národní tvůrčí tradici, které podléhá nepřetržitému vývoji a charakterizuje svou existencí konkrétní národní literaturu. – Srov. Mukařovský, Jan: Tradice tvaru. In: J. M.: *Studie II*. Host 2001, Brno, s. 554–562.

⁸⁸ Tamtéž, s. 555.

samozřejmě její jednotlivé myšlenky) a *forma* „textový nástroj záznamu tohoto předávání“.

II. Jak definovat žánr

Definici žánru, již považuji za nadčasově platnou, předložil komparatista J. Hrabák, který píše, že „žánr je celistvost tvořená jistým počtem prací, které mají společné rysy a jsou proto pociťovány jako celek onou pospolitostí, ke které se obracejí. Jde o soustavu vlastností, které pokládáme za důležité pro určitou skupinu literárních výtvorů; žánrové povědomí předpokládá, že abstrahujeme od divergentních rysů, které jsou pokládány za nedůležité, ve prospěch jiných rysů, které jsou ve všech daných dílech identické. Mohou to být rysy různé povahy, a proto není v typologii žánrů zaveden žádný pevný řád. Z hlediska tvarového lze žánr definovat jako formu, která je pociťována jako optimální pro určitý obsah.“⁸⁹ Tím si ověřujeme skutečnost, že společné vlastnosti, které vyjevují dialogické texty napříč časem i národy, jak jsme již viděli, tvoří žánr, neboť jsou spojeny formální i obsahovou pospolitostí a vykazují společné rysy, které je odlišují od ostatních literárních žánrů. Tyto společné rysy, o nichž Hrabák hovoří, tvoří na prvním místě touha předat rady a jistý typ vědění (nauku) a zamyslet se nad soudobými problémy, a z obojího v tu chvíli učinit „téma“; na druhém místě záznamová forma dialogu.

Nesmíme ovšem zapomínat, že snaha o vymezení žánru s sebou nese nejen nalézání společných rysů, ale zároveň taktéž odklon od ustálených literárněhistorických kategorií, skupin a směrů, poněvadž tyto brání volnému výběru textů či lépe řečeno volnému průchodu zahradou⁹⁰ literatury. V tuto chvíli by totiž takové kategorie byly jako plot, který zamezuje volnému pohybu krajinou – ale pro opravdové, blízké poznání reliéfu krajiny ji musí člověk projít. Znamená to, že cílem zobecnění, jež má definovat a vymežit žánr, není hledání shodných rysů u malého množství vybraných textů, nýbrž nalezení takových shod, které překonávají časové hranice, nejsou ovlivněny rozličnými uměleckými směry či manifesty literárních skupin, nestojí před nimi bariéry ideologické, a především přesahují rozměr národní literatury směrem k principům platným universálně napříč národními literaturami, napříč zeměmi i světadíly. Jak píše J. Hrabák, „při definici literárních druhů abstrahujeme nejen od autorů, směrů a často i od doby vzniku děl, ale je tu i snaha po zobecnění přesahujícím

⁸⁹ Hrabák, Josef; Štěpánek, Vladimír: *Úvod do teorie literatury*. SPN 1987, Praha, s. 148. – Nutno mít ale na paměti, že „volba žánru není něco závazného, ale vhodný žánr poskytuje optimální podmínky k zobrazení určitého obsahu. Žánr je tedy taková organizace látky, která je pociťována jako optimální pro určitý obsah.“

⁹⁰ Obraz literatury a vědění jako zahrady je klasickou metaforou perské lyriky.

rámce národních literatur,“⁹¹ přičemž z tohoto zobecnění podle něj dostáváme jakýsi elementární žánr (druhého typu v trojčlenném systému) jako například povídka či tragédie „vůbec“. Tak mluvíme podle něj ku příkladu o povídce vůbec (tj. antické, středověké i moderní), o tragédii vůbec atd. Toto hledisko ovšem, jak vidíme, zůstává na formálním či morfologickém základě. A jak známo, hledisko formální vyžaduje pro přesnější žánrovou definici též hledisko obsahové.

„Ve skutečnosti se hlediska morfologická s hledisky obsahovými navzájem podmiňují, jsou těsně spjata a nedají se navzájem izolovat. Pokud se izolují, je to jen metodická pomůcka, ke které saháme proto, abychom si usnadnili rozbor.“⁹² Proto hovoříme-li o žánru jako o formě, nebo naopak o obsahu, neodvrhujeme tím fakt, že žánr nikdy není jen forma nebo obsah, nýbrž shoda obojího.

Knihy přinášejí jisté myšlenky a úvahy, avšak spíše zprostředkovaně a skrze samotný příběh, v žádném případě z předávání rad a posuzování problémů a otázek nečiní ústřední téma. V tom tkví významná typologická odlišnost knih o učitelích-čarodějích: U nich taktéž nalézáme jednotící příběh (Castanedovy životní osudy, jeho učednická cesta; Megreho vývoj milostného vztahu s Anastasií), avšak příběhy tyto knihy používají jako rámec, nikoliv jako téma. Začteme-li se do *Anny Kareninové* L. N. Tolstého, budeme krom jiného svědky Levinových filosofických hovorů a hospodářských úvah, ale jistě je nebudeme chápat jako téma knihy a nebudeme je při interpretaci příběhu používat k ničemu dalšímu, než že s jejich pomocí poznáme zblízka určitý lidský typ Levenin představovaný a dokážeme intelektuální a pragmatické zaměření⁹³ budoucího muže mladé princezny Kitty Ščerbacké, které se zpočátku právě těmito vlastnostmi odcizuje. A naopak pročitáme-li Castanedu nebo Megreho, pohovoříli bychom o buši nebo tajze a událostech v nich, tedy o obsahu hovorů, a nikoliv o Castanedových civilizačních zlozvycích nebo Megreho rodinných a ekonomických problémech.

Forma se pochopitelně a přirozeně těmito vektorům, po nichž ubíhá směřování jednoho, druhého či dalšího typu knih, přizpůsobuje, a proto u Castanedy a Megreho bude rozhovor tématem a úběžníkem, zatímco u Tolstého a dalších klasiků tradiční

⁹¹ Hrabák, Josef: *Poetika*. Československý spisovatel 1973, Praha, s. 275.

⁹² Tamtéž, s. 276.

⁹³ „Proč vlastně mluví s dětmi francouzsky? Vypadá to tak nepřirozené a falešné! A děti to cítí. Naučit je francouzsky a přitom odnaučit upřímnosti!“ uvažuje například Levin nad věcí, nad kterou by se Kitty sama jaktěživa nezamyslela. – Tolstoj, Lev Nikolajevič: *Anna Kareninová I*. Odeon 1989, s. 257.

krásné literatury bude „doplňkem“ pro vyjádření psychologie postav a pro stylistickou osobitost autorskou. To, co klasické literární žánry používají jako nástroj, funguje u knih učitelů-čarodějů jako téma a obsah: zatímco Levinovy úvahy vnímáme epizodicky a z pohledu celého příběhu marginálně, úvahy učitelů-čarodějů vnímáme jako samotný obsah. Rozdílné zaměření vyrůstá primárně z odlišnosti a povahy informací, které díla přinášejí, proto se asi stěží vyskytnou námitky proti tvrzení, že „epických žánrů je mnoho a vznikají stále nové, protože epika dnes převažuje v literárním životě jako nejžádanější žánr,“⁹⁴ přičemž „základní třídění epiky se dá nejlépe založit na rozsahu a povaze informací, které dílo přináší,“⁹⁵ jak jsme to ostatně nyní mimoděk učinili.

Uvedeme ještě jeden příklad, jak mohou být nahlíženy a tříděny literární žánry. Návrh rozdělit žánry podle počtu slov přinesl J. Mistrík ve své publikaci *Žánre vecnej literatúry*.⁹⁶ Mistríkův návrh má pochopitelně svou logiku, ovšem vychází ze statistických údajů o knihách, u nichž narážíme na dva zásadní problémy: Za prvé, množina knih vybraného žánru má sama o sobě spekulativní charakter, neboť záleží na jistém žánrovém předpokladu nezávislém na kvantitativním hodnocení, což vede k tomu, že rozlišení kvantitativní podle počtu slov je nadstavbou klasického vymezení žánrů, a proto nesamostatné. Za druhé, počet slov nemůže dostatečně postihnout závažnost a obsažnost knih, tudíž zůstává jen počítačovým „modelem“ bez záruk. A my bohužel musíme znovu připomenout, že „podstata problému spočívá v tom, že je souvztažnost mezi žánrem a obsahem a že žánrové povědomí spočívá stejně na obsahovém hledisku jako na hledisku tvarovém [tj. formálním],“⁹⁷ což cifrový model degraduje na pouhý pomocný nástroj.⁹⁸ Kdybychom měli podle „velikosti“ sledované texty zařadit, dostali bychom se do zcela jiných kontextů, než v jakých bychom měli zůstat: velikost celé série vrhla by srovnání s velmi odlišnými žánry i typy literatur a nijak by nepřispělo k rozšíření poznání našeho materiálu.

⁹⁴ Hrabák, Josef; Štěpánek, Vladimír: *Úvod do teorie literatury*. SPN 1987, Praha, s. 156.

⁹⁵ Tamtéž, s. 156.

⁹⁶ Mistrík, Jozef: *Žánre vecnej literatúry*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1975, Bratislava. – Mistrík je mimochodem autorem zajímavé a v československém kontextu ojedinělé publikace věnující se fenoménu rychlé čtení *Rýchle čítanie* (1980).

⁹⁷ Hrabák, Josef: *Poetika*. Československý spisovatel 1973, Praha, s. 279.

⁹⁸ Mistrík si je samozřejmě těchto problémů vědom, srov. Mistrík, Jozef: *Žánre vecnej literatúry*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1975, Bratislava.

III. Dialog s učiteli-čaroději – nový žánr?

Otázka zní, jak knihy o učitelích-čarodějích zařadit, jak je pojmenovat a uchopit. Jak označit žánr, který představují? Když vyjdeme od základního formálního rozlišení textů, dostaneme se k tak zvanému trojstupňovému členění, jak jej představuje česká komparatistická tradice.⁹⁹ Toto členění lze považovat za dostatečně účinné pro primární charakteristiku umělecké literatury. V první řadě hovoříme o literárních *druzích*,¹⁰⁰ a to buď o druhu epickém, lyrickém nebo dramatickém; v druhé řadě hovoříme o *základních žánrových formách*,¹⁰¹ například o románu, povídce, novele, eposu, poémě atp., které jsou – ve třetí řadě – dále *blíže žánrově specifikovány*¹⁰² především s ohledem na obsah prostřednictvím přívlastků.¹⁰³ Adjektivní určení je ovšem značně rozrůzněné co do předmětu klasifikace: někdy převažuje hledisko formální (básnické formy především), jindy hledisko obsahové (především u epických žánrů), nezřídka však dochází ke kombinaci obou nejvýraznějších hledisek a přibírání dalších (absurdní drama). Poznamenejme ovšem, že žánrové třídění a teoretické pohledy na problematiku žánrů jsou nezřídka terminologicky nejednotné a odlišují se i s ohledem na národní teoretickou tradici.¹⁰⁴ Pro naši věc z této trojice vyplývá s jistotou následující, a to že se jedná o druh epický, o čemž asi není sporu. Ovšem hned další dva stupně vyvolávají pochybnosti, neboť osobně bych byl velmi ostražitý nazývat sledované knihy například románem. Ano, pod pojem román by se dalo schovat mnoho textů včetně těch, na které se soustředíme, a tím vše uzavřít,¹⁰⁵ ale román předpokládá – z hlediska prosté čtenářské zkušenosti – dominantu příběhovou, dějovou, vývojovou. Výše jsme ilustrovali kardinální rozdíl mezi klasickým románem

⁹⁹ Zejména tedy opět Hrabák, ale i další jako Ďurišin nebo Wollman.

¹⁰⁰ Již toto základní rozlišení na literární „druhy“ nabízí podložené teoretické schéma, avšak nedokáže se úplně svými charakteristikami mnoha obtíží. Uvedu příklad: U epiky očekáváme prózu, u lyriky verše, u dramatu dialog. Takové „očekávání“ by bylo příliš zkreslující, neboť je nemůžeme považovat za pevně dané. Ostatně *Fausta* bychom označili za dílo lyrické, ačkoliv obsahově se jedná o román, *Antonovská jablka* bychom označili za dílo epické, přestože nemá děj, *Strýčka Váňu* bychom označili za drama, navzdory tomu, že tuto charakteristiku výrazně přesahuje do oblasti epiky. – Srov. Tábořská, Jiřina: *Druhy literární (heslo)* In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Čs. spisovatel 1984, Praha, s. 85–86.

¹⁰¹ Lze se setkat s termínem typ, ten ovšem nepovažuji za prakticky srozumitelný. Mnohem více by se hodil ke třetímu členu, avšak ve spojení „žánrový typ“. Pro terminologickou potřebu bych navrhoval rozlišení na druh, žánr a žánrový typ, nicméně nebudu tyto termíny ve své práci aktivně používat.

¹⁰² Román může být například vývojový, pikareskní, epistolární nebo životopisný, román s tajemstvím ad.

¹⁰³ Tábořská, Jiřina: *Žánry literární (heslo)* In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Čs. spisovatel 1984, Praha, s. 414–415.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Viz též poznámky o románu v předchozích kapitolách.

Tolstého a mezi knihami o učitelích-čarodějích, a ten rozdíl považuji za natolik hluboký, že jsem přesvědčen o existenciální nemožnosti řadit oba typy knih do stejné „příhrádky“.¹⁰⁶ Jak ovšem takové knihy žánrově označit? Jako novelu, traktát, epos nebo snad sbírku povídek? – Ani jedno nesedí.

Navrhuji vyjít z toho, jak byly dosud pojmenovávány texty podobného typu. Mnohé z těch, o nichž jsme hovořili, nejsou označovány žánrově nijak, pouze se o nich hovoří jako o filosofických textech, případně jsou jednoduše nazývané podle svého názvu (nauky, rozhovor, přisednutí... – bez zobecňujícího žánrového vymezení). Pouze u Platóna, k němuž se obrací i *Slovník literární teorie* jako k hlavnímu zdroji, vžilo se označení „platónský dialog“. Myslím tedy, že vhodnějšího termínu nenajdeme, aniž bychom tvořili nové anebo vymýšleli neologismy, což ostatně není příliš vhodné řešení, a proto bude lepší přejmout označení „dialog“ jako označení pro celý soubor těchto textů, pro jejich žánr (krom toho se obvykle hovoří o dialogických žánrech, avšak nikdo přesně nevymezuje, co se tím konkrétně myslí). Název žánru tak prakticky odvozujeme od převládající formy, jíž je dialog. Ale co bližší, třetí určení? To se nyní ukazuje jasněji, neboť stačí „dialog“ doplnit o adjektiva, která jej blíže vymezí. Pro naše zkoumání bychom snad mohli použít označení *dialog s učiteli-čaroději*. Vzniká nám tak velmi obsažný název žánru, který obsahuje jak informaci o formě, tak informaci o obsahu.

¹⁰⁶ Pro někoho je tento problém ještě hlubší, viz: „Každý teoretický vstup do románu se uskutečňuje branou žánru; právě pojetí žánru bývá úskalím, o které se tříští pokusy o vymezení románu.“ – Hodrová, Daniela: Pohyb a identita románu. In: *Česká literatura XXVIII.*, č. 2, 1980, s. 120.

IV. Nový žánr a postmoderní román

Pokud bychom se odklonili od přímé znalosti obsahu a uvažovali bychom v ryze teoretických kategoriích, mohli bychom nakrásně Castanedovy i Megreho texty označit za román, neboť vzavše tvrzení D. Hodrové, že „...v románu se literatura začíná intenzívně pocítovat jako zdvojená,“ jelikož „román často nebývá prostě románem, ale zároveň bývá více či méně románem o románu, metarománem,“¹⁰⁷ a snažíce se jej dokázat, nebylo by nic snadnějšího. Oba texty totiž skutečně reflektují v rámci příběhu i sebe sama, reflektují svůj osud, tisk, vydání, čtenářské ohlasy i konfrontaci s hlavními postavami, které vidí knihu, jež píše o nich samých.¹⁰⁸ Můžeme se podívat na situaci, kdy Castaneda ukázal donu Juanovi svou první knihu (situaci reflektuje ve druhém díle): „Přivezl jsem mu svou knihu. Vytáhl jsem ji z aktovky, nic jsem mu nevysvětloval a rovnou mu ji podal. ‚Tahle knížka je o vás, done Juane.‘ Vzal si ji do ruky a prolistoval ji jako balíček karet. Pochválil zelený přebal a rozměry. Dlaněmi ohmatal desky a chvíli ji převracel sem a tam. Potom mi ji podal zpátky. Zaplavila mě pýcha. ‚Nechte si ji, done Juane.‘ Potřásl hlavou a tiše se zasmál. ‚Radši ne,‘ a se širokým úsměvem dodal: ‚Vždyť víš, na co u nás v Mexiku máme papír.‘“¹⁰⁹ Nebo se můžeme podívat na situaci, kdy Megre již v prvním díle prolepticky píše: „V těžké chvíli stanou vedle mě tři moskevští studenti, kteří nebudou dostávat za svou práci patřičnou finanční odměnu, dokonce mi budou pomáhat materiálně. Ti, kteří si budou přivydělávat, kde jen to půjde (obzvlášť Ljoša Novičkov), budou po celé noci psát text ‚Anastasie‘ na svých počítačích. Nepřestanou psát, dokonce i v těžkém období zkoušek. Knihu vydá dvoutisícovým nákladem Jedenáctá Moskevská tiskárna. Vydá a obejde nakladatelství. Ale ještě předtím novinářka Jevgenija Kvitková z týdeníku ‚Selské noviny‘ jako první poví o Anastasii v tisku.“¹¹⁰ V takovém ohledu bychom mohli obě knihy bezesporu

¹⁰⁷ Hodrová, Daniela: Pohyb a identita románu. In *ČL XXVIII.*, č. 2, 1980, s. 124.

¹⁰⁸ „Jako antimimetické gesto se jeví i takzvaná sebereflexe románu či autoreprezentace, kdy se v románu samém reflektuje akt jeho psaní, vzniká román o románu či metaromán. V extrémní formulaci Barthesově se každý román prohlašuje za kritiku světa i sebe, za metaromán. Je ovšem otázka, nakolik je sebereflexe vskutku antimimetická – copak se přitom nevytváří iluze nová? Čtenář jako by byl svědkem zrodu románu, předmětem mimese se stává fikce geneze slovesného výtvoru.“ – Hodrová, Daniela: Román ve 20. století – jeho teorie i praxe. In *ČL XLII.*, č. 3, 1994, s. 234. – Nesporně správná otázka, ale v našem případě se jedná o přímé doklady skutečnosti, nikoliv fikci nebo mimesi typicky románové, k níž se tento text vztahuje.

¹⁰⁹ Castaneda, Carlos: *Oddělená skutečnost*. Volvox globator 2003, Praha, s. 21.

¹¹⁰ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 150–151. – K příběhu se posléze vrací v dalším díle (*Zvonící cedry Ruska*), kde se mu věnuje podrobněji. U obou autorů však nalézáme mnohačetné zmínky podobného charakteru, reflektující nejen knihu, ale jejich život a vztah k tvorbě knihy.

prohlásit za metaromán, jenže zároveň s tím bychom museli uznat, že osnovou a smyslem obou knih jsou autobiograficky pojaté příběhy pisatelů. Tím bychom se však dopustili nepravdy, a proto tento argument, který by texty považoval za románové, není platný.

V. Závěr úvah o žánru

Vyšlo najevo, že ideálním východiskem bude tradiční trojčlenné rozlišení literárních druhů, žánrů a typů, kde jsme pro naše sledované texty našli místo v žánrovém označení „*dialog s učiteli-čaroději*“. Široce rozkročené hledisko románové by přehlíželo skutečný obsah knih a kvantitativní metoda se ukázala jen jako pomocná, a především velice nestabilní. Základní podmínky pro existenci žánru byly splněny nadstandardně, z těchto důvodů můžeme považovat za prokázané, že sledované texty vytvářejí svébytný žánr, a zasluhují tedy i z tohoto pohledu pozornost literární vědy. Žánr, o němž hovoříme a který jsme v této kapitole pojmenovali, vznikl v populárně-kulturní podobě v posledních desetiletích jako zákonitá odpověď na krizi světa a civilizace, především duchovní kultury a duchovních hodnot lidí. Jeho genezi lze v linii formální i obsahové sledovat v průběhu dlouhé literární historie, kde zaujímá spíše pozice okrajové, což však bylo dáno tím, že úvahami nad fungováním světa zabývali se vždy především jedinci, než aby tento typ literatury byl poctěn všeobecným zájmem. Tím více je hodna pozornosti atraktivnost, jakou působí tento žánr v moderní podobě na čtenářskou společnost.

Mýtus, světonázorová a světostrojná konstrukce

I. Životní a civilizační mýtus

Pokud si člověk uvědomuje, že svůj pohled na svět a život jako celek řídí a organizuje podle svého „ponětí o světě“,¹¹¹ jinými slovy podle svého světonázoru, vzniká u něj možnost přemýšlet nad jeho konstitutivními prvky. Nehledě na to, že drtivá většina lidí nemá z různých příčin, zejména časových, sociálních a intelektuálních, možnost zabývat se jimi, a tedy ke svému vztahu ke světu nepřistupují se sebereflexí, nýbrž jej přímo prožívají podobně, jako se to tvrdí o zvířatech,¹¹² a přejímají pak „ponětí“ tzv. autorit (které jsou buď hojně citované, mediálně viditelné nebo mediálně protěžované). Tím vzniká závislost na „ponětí“ jiných a zároveň prakticky zaniká subjektivita (individuálnost) a možnost samostatného rozhodování.

Předpokládejme nyní, že máme před sebou „dokonalý“ příklad člověka, který si uvědomuje, že jeho pohled na okolní svět a v něm probíhající události je odvislý od jeho „ponětí o světě“ (od šíře jeho znalostí, od jeho představy o fungování světa). Takový člověk si uvědomuje svůj vlastní *mýtus*, neboť nahlíží – jako Sókratés – hranice svého „ponětí“,¹¹³ což z něj činí jedince schopného samostatného vývoje, neboť je otevřen změně a rozšíření svých obzorů. *Životní mýtus* se nám odhaluje jako soubor základních morálních, etických, estetických a dalších lidských norem, které spočívají na základech našeho poznání. Jinými slovy životní mýtus je souborem „znalostí“ a jejich usouvztažnění. Představa placaté země má konsekvence vedoucí až k úvahám o vzniku světa.

¹¹¹ Ponětí o světě – naznačení kvantity poznání.

¹¹² Nietzsche, Friedrich: O užitku a škodlivosti historie pro život. In: F. N.: *Nečasové úvahy*. Oikoymenh 2005, Praha, 75–147.

¹¹³ „Bezpochyby totiž ani jeden ani druhý z nás neví nic dokonalého, ale tento se při svém nevědění domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím; podobá se tedy, že jsem nad něho moudřejší aspoň o něco málo, právě o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím.“ – Platon: *Obrana Sokratova*. Odeon 1971, Praha, s. 23.

Pro současného člověka počítačové doby se významně na budování kulturněhistorické části životního mýtu podílí vliv médií a reklamy,¹¹⁴ který popsal a rozebral R. Barthes,¹¹⁵ jenž ukázal, že mýtem nebo nositelem jistého mytického významu může být ve své podstatě cokoliv, neboť jakákoliv „informace“, ať už je jejím nosičem cokoliv (řeč, text, obraz či kombinace jiných informací), nabývá ve vztahu ke svému okolí (znakovému systému) hodnoty, s níž lze nakládat a kterou lze vřadit do takových početních vzorců, které její hodnotu „nastaví“ podle potřeby toho, kdo tento vzorec skládá, čili toho, kdo informaci předkládá.¹¹⁶ Podobně uvažuje J. Lotman, který pokládá prakticky libovolnou informaci a libovolný jev za komplexní sekundární znakový systém, který čteme na pozadí znakového systému primárního.¹¹⁷ Těmito procesy se vytváří civilizační mýtus: určitý fakt je prezentován v určitých souvislostech – a tak je obecně společností přijat za „pravdivý“. Množina takovýchto usouvztažených faktů pak vytváří civilizační mýtus včetně hodnotových žebříčků.

¹¹⁴ „Svět však reflektují nejen masmédiá ve svých zpravodajstvích, která jsou zřetelně ideologicky profilována, takže sliby o médiích veřejné služby se jako vejce vejci podobají slibům předvolebním. Svět reflektují také věda a umění, ukázalo se, že tato dvě média jsou vlastně součástí těch velkých masových: věda, která není v médiích, vlastně ani není. O umění nemluvě – média určují ceny obrazů a bestsellerovitost knih, je to zjevně spojeno s bojem o moc, který je totální a zahrnuje přirozeně i sféru vědy a umění. Dokazovat to, by znamenalo vozit sovy do Athén, neboť to všichni vědí, ale málokdo o tom mluví nebo píše. Ale přece jen toto spojení není bezprostřední. Umění, pokud chce zůstat uměním, si uchovává něco ze své nezávislosti na moci i penězích, na politice a ideologii, i když do nich zasahuje, neboť nemůže nebýt jejich transcendentující součástí. Význam literatury v dnešní době oproti blízké i dávne minulosti nicméně, podle mého soudu, katastrofálně poklesl.“ – Pospíšil, Ivo: *Literatura v neklidné době* (online přednáška). Dostupné na [https://www.youtube.com/watch?v=1p5MN2HjKNc].

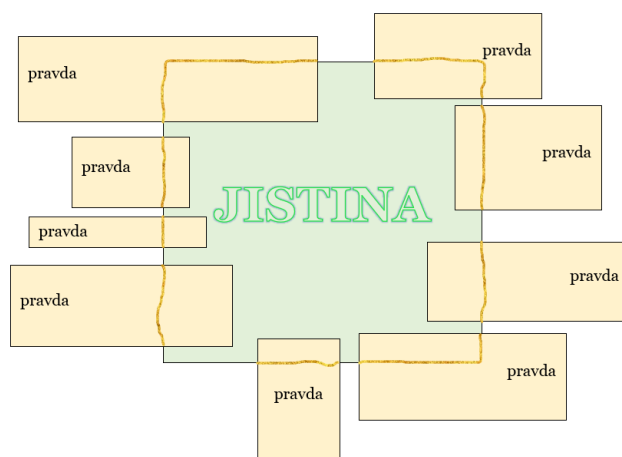
¹¹⁵ Barthes, Roland: *Mytologie*. Dokořán 2018, Praha.

¹¹⁶ O významném ideologickém dosahu mýtu informuje pregnantně záznam v Homiliáři opatovickém: pouze na základě katolického „mýtu“ byly vykořeňovány pohanské zvyklosti Slovanů a jejich mýtus nahrazen jiným. Paul Ricouer si všímá, že „univerzalita křesťanství se bezpochyby měří jeho schopností rozbíjet mýty a znovu se chápat symbolů v nové teologické orientaci.“ – Viz např. úvod k Máchal, Jan: *Bájesloví slovanské*. Votobia 1995, Olomouc; nebo Pulec, Miloš: Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání. In: *Český lid XLV.*, č. 3, 1958, s. 97–103. Dosti výmluvně o „vymýcení a pálení posvátných stromů a hájů“ a „vypuzení všech čarodějů, kouzelníků a hadačů“ hovoří i *Kosmova kronika*.

¹¹⁷ Srov. Lotman, Jurij Michajlovič: *Kultura a exploze*. Host 2013, Brno.

II. Definice mýtu

Naše definice „mýtu“ (pseudomýtu, mýtu v netradičním pojetí) tedy předpokládá, že každé lidské individuum žije ve svém mýtu. Tento individuální mýtus se pak více či méně shoduje s mýtem civilizačním, neboť civilizační mýtus jej ovlivňuje. Mýtus je pak souborem faktů (znalostí) a jejich usouvztažnění. Z mýtu nejde vystoupit. Hodnotit jednotlivé mýty je prakticky nemožné – lze jen mýtus nahrazovat jiným mýtem. Bezesporně každý mýtus se dotýká v určitém množství jakési absolutní pravdy – ale tato pravda poznat nejde, a proto mýtus můžeme podrobovat srovnání, ale ne kritice. Proto se Oatesová vysmívá všem, kteří to, co Castaneda a Megre píší, považují za „pravdu“.¹¹⁸



O co se tedy snaží autoři našich sledovaných textů? Předkládají vnímání světa z pohledu učitelů-čarodějů, jednou indiána, jednou sibiřské vědmy. Předkládají jejich „mýtus“, jejich představu o světě, která se pochopitelně vymezuje vůči tomu, co jsme nazvali civilizační mýtus. Hodnotu jejich mýtů zkoumat nebudeme – nejde to, ale porovnáme je a najdeme jejich vzájemné odlišnosti a specifika. Není důležité, zda jsou světy podle naší skutečnosti, či zda jsou světy fantastickými – v obou případech zobrazují nějaký mýtus, představu o světě. Jelikož s ohledem na mnohé studie o povaze literárních textů a jejich světů můžeme hovořit o nevyhnutelné fikci v literatuře vždy, přistupujme k obsahu obou knih jako k „fantastickému světu“ – takový pohled nás zbaví zbytečných problémů a umožní nám vyhnout se případným námitkám proti našemu přístupu.¹¹⁹

¹¹⁸ Oatesová, Joyce Carol: Poslední smích dona Juana. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 125–131.

¹¹⁹ Obdobný přístup zaujímá spisovatel Sergej Tarmašev, autor žánru fantasy (dotýká se významně dialogického žánru učitelů-čarodějů), který svůj názor na současnost vyjadřuje skrze své fantastické

Základním stavebním prvkem mýtu je konstrukce světa, jeho čtení – ať je tento svět jakýkoliv, ať je to svět „náš“ (minulý, přítomný, budoucí), ať je to svět vesmírných civilizací a společností, svět pohádek, svět učitelů-čarodějů... Proto je mýtus, soubor vypovídání světě, výchozí pozicí pro poznání světa skutečného i světa literárního, ve druhém případě v takové podobě, v jaké je v daných knihách konstruován. Knihy učitelů-čarodějů jsou typické šíří záběru a šíří popisu, kdy vytvářejí mohutný mýtus, který představuje svébytnou konstrukci světa ve všech základních projevech (= *světostrojný mýtus*). Komplexnost, s jakou se dotýká všech životně důležitých otázek, s nimiž se člověk setkává, vyplývá nejen v celku série, ale i v rámci jednotlivých dílů – obě knihy se ve své podstatě zabývají jádrem lidského bytí. Z toho důvodu volíme provedení srovnání obou sledovaných textů skrze analýzu vybraných „částí“ mýtu, tedy vybraných témat a problémů, jimž se věnují a na jejichž základě budou komparativně demonstrovány shody i rozdíly.

světy: mnohdy jim dává velmi shodné atributy, ale vždy hovoří o „fantastickém světě“, který existuje pouze jako text a nemá k realitě žádný vztah.

III. Tradiční přístupy

Za etalon přirozeně budeme pokládat slovníkové heslo. Z poetické definice mýtu se na samém začátku dovídáme,¹²⁰ že etymologicky se toto slovo odvozuje z řeckého „mýthos“, které označuje „vyprávění“.¹²¹ Tento původ lze vnímat dvěma způsoby, za prvé jako obecné označení pro literární vyjádření, které se pravděpodobně asociovalo s mýtem, z čehož lze usuzovat, že tato dvě slova byla patrně vnímána jako synonyma (tedy že mýtus byl symbolem literárního, písemného vyjádření); za druhé – a to se ještě více přibližuje našim úvahám a zároveň souvisí s předešlým významem – jako synekdochu pro písemný popis světa čili pro vyprávěný svět, pro vyprávění jako konstruování, strojení¹²² světa.

Tvrzení, že mýtus „je fabulovaný útvar vypovídající o historii bohů, *vzniku a povaze světa, člověka i o jiných* přírodních a sociálních *reáliích*“ a „svou stavbou představuje složitý celek, obsahující vedle prvků sakrálních i zárodky pozdějších věd, filozofie, etiky, umění, práva a ideologie v užším smyslu slova“¹²³ nelze popřít (krom zmínky o „historii bohů“), nýbrž naopak potvrdit.¹²⁴ Obzvláště si pro naši věc povšimněme slov, která jsme zdůraznili, že mýtus vypovídá o „vzniku a povaze světa, člověka i jiných reáliích“, které říkají totéž, co jsme s ohledem na naše zkoumání vhodnějšími slovy již popsali. Nelze se ovšem vyhnout kritice některých částí, které nevyhovují našemu pojetí mýtu, a které stimulovaly naši definici. Jestliže čteme, že mýtus „je příznačný pro kultury s ještě nedostatečnou diferenciací společenského vědomí,“ nemůžeme se ubránit námitce, že obrat „kultura s nedostatečnou diferenciací společenského vědomí“ nepůsobí spolehlivě: pro nás (naše pojetí mýtu) civilizační mýtus totiž existuje naprosto nezávisle na tom, zda je písemně vyjádřen, či nikoliv. Dostatečně byl tento

¹²⁰ Macura, Vladimír: Mýtus (heslo) In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 141. – V hesle necítím ideologii, a proto považuji za zbytečné dobu vzniku tematizovat.

¹²¹ Termín „mythos“ se objevuje u Aristotela, který v *Poetice* označuje tímto termínem fabuli. – Srov. Aristoteles: *Poetika*. Oikymen 2008, Praha.

¹²² Srov. význam slovesa „strojit“ v PSJČ – např. online na adrese [bara.ujc.cas.cz].

¹²³ Macura, Vladimír: Mýtus (heslo) In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 141.

¹²⁴ „Tak jako sen i mýtus nabízí příběh, odehrávající se v prostoru a čase, příběh v symbolickém jazyce vyjadřující religiální a filosofické ideje, zkušenosti duše, ve kterých spočívá pravý význam mýtu. Jestliže tento pravý význam mýtu nechopíme, nacházíme se před alternativou, že je mýtus buď předvědeckým naivním obrazem světa a dějin a v nejlepším případě produktem fantazijních představ s poetickou krásou, nebo – a to je ortodoxní pojetí – že zjevný příběh mýtu je pravdivý a že v něm je třeba vidět pravdivou zprávu o událostech, které se odehrály ‚ve skutečnosti‘.“ – Fromm, Erich: *Mýtus, sen, rituál* (kap. 7: Symbolický jazyk mýtů, pohádek, rituálu a románu). Autora 1999, Praha, s. 162.

fakt prokázán v předchozích úvahách. Každý subjekt disponuje svým osobním mýtem, stejně jako jím disponuje každá civilizace. Mýtus tedy nemůže zmizet, nýbrž může být pouze nahrazen jiným mýtem.

Autor slovníkového hesla V. Macura ve své samostatné knize, vydané později, s názvem *Šťastný věk: symboly, emblémy a mýty 1948–1989* píše, že jeho cílem je „demytizovat mytologii“ zakončivšího se období socialismu v Československu. Fakt, že mýtus lze nahradit pouze dalším mýtem, a tedy že demytizovat „socialistický“ mýtus lze pouze z pozice mýtu jiného, nyní kapitalistického-demokratického-liberálního (neexistuje přesné pojmenování), který jej nahradí, zůstává platným. Tuto věc nutno mít na paměti, jinak vzniká zdání, že se dosáhlo „absolutní pravdy“, jistiny, které vede k dojmu, že nyní již mýtus nevládne, a proto jsme kulturou s „dostatečně diferencovaným společenským vědomím“. Když pokračujeme ve čtení velmi obsaženého Macurova slovníkového hesla, zjišťujeme, že společnost bez mýtu není možná: „Základní funkcí mýtu je zprostředkovat sociálně závazný výklad světa uvnitř dané kultury, vytvořit v ní model chování pro různé oblasti lidské aktivity (práce, výživa, právo, sex, vědění, válka atd.) a tak zaručit stabilitu kultury, která mýtus produkuje. Mýtus má i značnou poznávací hodnotu, je shrnutím (ale i výběrem) zkušeností dané kultury, vždy nějakým způsobem odráží střetání poznávajícího subjektu s na něm nezávislými přírodními a společenskými silami, současně však představuje poznání ne jako proces, ale jako stav, jako soubor dosažených a kanonizovaných poznatků, a v tomto smyslu brzdí poznávací procesy, které by hrozily celistvost jeho výkladu světa narušit. Úsilím po univerzálnosti tak mýtus nepřipouští jiné nezávislé výklady světa jako stejně platné.“¹²⁵ Domnívám se, že taková charakteristika ani nepřipouští „zmizení“ mýtu ze společnosti. Mýtus zůstává stavební strukturou světa společnosti na daném stupni vývoje, na jakém se nachází, ať už je tento mýtus vyřčený či nevyřčený. S tím souvisí i pokračování hesla, které se snaží jako by oddělit mýtus od literatury, jako kdyby existovala kategorie „mýtu“ na stejné úrovni jako kategorie „eposu“ nebo „románu“: podle našeho pojetí však obojí může být zároveň mýtem.

Literatura je nositelem mytologických vlastností, neboť vždy nějak vykládá, představuje a konstruuje svět, ale nikoliv – jak čteme v hesle – jen všude tam, „kde

¹²⁵ Macura, Vladimír: Mýtus (heslo) In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 141.

usiluje postihnout ‚obecné‘ a ‚nadčasové‘ stránky lidského bytí“, přičemž se pak „hovoří o mytologickém aspektu literárního díla“¹²⁶, nýbrž všude, v každém textu a při jakékoliv příležitosti – a záleží pouze na míře mytologického aspektu. Mýtus zůstává neoddělitelnou ideologickou součástí, která přísluší takřka každému textu, a záleží jen na rozsahu popisu světa, na jeho lingvisticky řečeno intenci, podle které pak lze text označit za mýtus.

Blíže se podíváme na pojetí mýtu u P. Ricouera (literárněvědné hledisko) a u M. Eliadeho (religionistické hledisko). Existuje samozřejmě velké množství dalších přístupů a teorií,¹²⁷ pro účely konfrontace s naším pojetím volím tyto, neboť byly inspirací pro naši teorii.

¹²⁶ Macura, Vladimír: Mýtus (heslo) In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 141.

¹²⁷ Srov. podrobnější charakteristiky jednotlivých nejvýznamnějších přístupů a jejich hlavní body in: Segal, Robert Alan: *Stručný úvod do teorie mýtu*. ExOriente 2017, Praha.

IV. Mýtus a literatura. Mýtus podle Ricouera

Podle P. Ricouera se otázka mýtu podřizuje otázce symbolu, neboť síla mýtu spočívá v tom, že obsahuje symboly. Symbol je podle Ricouera onen nadbytek smyslu, jímž mýtus disponuje a který volá po rozšířování, vyzývá k interpretaci. Má podle něj trojí rovinu (psychickou, kosmickou a imaginární)¹²⁸ a manifestuje se vždy a jen skrze jazyk.¹²⁹ Symbolická forma mýtu je tak asi tím, co jsme označili za „ideologické“ a „světostrojné“, a proto nejsme s Ricouerovým pojetím v rozporu, neboť právě symbolika mýtu je tím nadčasovým, co mýtus obsahuje bez ohledu na svou terminologii nebo panteon. Postavy, děje a události jsou tím, co lze odmítnout, demytizovat, poněvadž tato část mýtu podléhá času, kdy civilizace „vyroste“ z příběhů, které dříve určovaly její běh – to ovšem neimplikuje skutečnost, že symbolická část mýtu nebude ve společnosti přežívat nadále. Proto pokud chceme posuzovat mýtus, klade Ricouer podmínku, že „je třeba jít za tuto již neplatnou funkci a tam znovu vytěžit symbolický rozměr vlastní samotné struktury vyprávění.“¹³⁰

Ricouerovi se mýtus ve své vyprávěcí podobě jeví jako „předvědecký základ“, který je od symbolické funkce oddělen: „Mýtus se objevuje nejprve jako předvědecký výklad, a jako takový je také odmítnut při nástupu vědeckého myšlení. Racionální výklad světa a rozvoj dějin racionálního myšlení eliminují mýtus v této první podobě.“¹³¹ Lze jej odmítnout nebo podrobit kritice, a tím jej z hlediska explikativní funkce eliminovat, nicméně jsme upozorněni, že „explikativní funkce smysl mýtu nevyčerpává.“¹³² Po „odřezání“ explikativní funkce, jež ruší nadčasové čtení mýtu jako logické konstrukce světa (světostrojná funkce), zůstává ta funkce, kterou Ricouer považuje za nejdůležitější: symbolická. Přitom však ono „odřezání“ lze provést pouze intelektuální činností, vlastně interpretací. „Pokládám symbolickou funkci za základnější než mytickou strukturu; mýtus je nepochybně symbolikou druhého stupně, jež užívá bájných osob, míst a časů. Vlastní symbolická funkce vyprávění se musí a může oddělit od explikativní funkce, která je vystavena demytologizaci.“¹³³

¹²⁸ V rovině psychické je podle něj obsažena představa lepšího světa, představa změny.

¹²⁹ Ricouer, Paul: *Život, pravda, symbol*. ISE 1993, Praha, s. 161–167.

¹³⁰ Tamtéž, s. 165.

¹³¹ Tamtéž, s. 161.

¹³² Tamtéž, s. 163.

¹³³ Tamtéž, s. 161.

Mýty pochopitelně Ricouer chápe v tradičním pojetí jako vyprávění o bozích a bohem vyvolených jedincích, jejich příbězích a záповědích. Avšak jeho tvrzení, že „mýty už díky samotné formě vyprávění oplývají smyslem,“ neboť „celou lidskou zkušenost shrnují do modelového příběhu; vypovídají o počátku lidstva líčením základních událostí; určují dějinám směr a polaritu,“¹³⁴ můžeme nepochybně aplikovat i na náš pohled na moderní pseudomýtus. V tomto ohledu se tedy tradiční mýtus od moderního nijak neliší – zůstává symbolickým zobrazením modelu světa.

Ricouerovo pojetí nás inspiruje v první řadě k rozboru mýtu bez ohledu na jeho povrchní strukturu, která se jeví jako hloupá až primitivní (obzvláště v případě *Zvonících cedrů* může jistá naivita Megreho textu působit rušivě a odradit od podrobnějšího zkoumání). „Budeme-li pozorní vůči vlastní symbolické dimenzi mýtu, neukvapíme se, abychom s mýtem nakládali jako s jednoduchou strukturou, odpovídající jiným sociálním strukturám dané skupiny. Díky svému symbolickému bohatství nevyčerpává se mýtus svou aktuálností, sociální funkcí. Obsahuje nadbytek smyslu, který jej uschopňuje k novému uplatnění v nových kulturních a sociálních kontextech,“¹³⁵ doporučuje. Mýtus a literatura jsou proto symbiotickými „organismy“, které od sebe nelze oddělit, neboť jeden je cestou ke druhému a naopak. Z tohoto důvodu nelze symbolický význam odhalit jinak než rozbořením struktury celého mytického textu.

¹³⁴ Ricouer, Paul: *Život, pravda, symbol*. ISE 1993, Praha, s. 167.

¹³⁵ Tamtéž, s. 167.

V. Mýtus a náboženství. Mýtus podle Eliadeho

Dále se krátce zmíníme o souvislostech sledovaných textů, které jsme označili jako mýty, s tradičními mýty náboženského charakteru, které se rozpínají na všechny historické civilizace, ať už mayské, egyptské či indiánské a další, abychom prokázali, že na rozdíl od nich představují texty, jimiž se zabýváme, ryze literární ambice v rámci charakteristik svého dialogického žánru o učitelích-čarodějích, i když se nezřídka k otázkám náboženským vyjadřují. Například u Castanedy i Megreho nacházíme velice zajímavé paralely s tradičními představami stvoření světa. Rumunský religionista M. Eliade píše, že „osídlení nového, neznámého a neobdělaného území odpovídá aktu stvoření,“ a uvádí příklad z Islandu, kde kolonisté jeho kultivaci nechápali za svou původní činnost, nýbrž za opakování božského tvůrčího aktu přeměny chaosu v řád.¹³⁶ Stejně tak čarodějové a jejich učedníci pokračují v božském díle, z božských stvoření však vytvářejí vědomě co nejdokonalejší kombinace a snaží se zušlechtit to, co nalézají okolo sebe v přírodním prostředí: tak don Juan vede Castanedu k rozvíjení znalostí při pěstování kouzelných rostlin a jejich přípravy, kde jednak opakuje přírodní, božský koloběh, jednak přidává „čarodějné umění“, aby ono přírodní povýšil na magické; tak Anastasie vysvětluje Megremu nutnost komunikace s půdou a vytvoření si vlastního „ráje“ jako uspořádání toho, co dal bůh k dispozici. Nejedná se o opakování vzorů, nýbrž o zacházení s věcmi tohoto světa, které byly dány k tomuto účelu člověku. Toto stvoření životního prostoru či prostředků k jeho dalšímu poznávání označuje Eliade za „božský akt par excellence“. Nicméně lze zcela úspěšně odříci náboženské znaky tak, jak jsou v náboženství představovány: jako povinnost či dokonalý vzor – nic takového u učitelů-čarodějů neexistuje.¹³⁷

Stejně tak ani u jedné z knih nenalzáme pro náboženství typické „in illo tempore“, ani jeden z mýtů představovaných oběma knihami nesplňuje tento další náboženský parametr, jak je nastiňuje Eliade, neboť zkrátka nepředstavují čtenáři žádný dokonalý pravzor či alespoň formulaci ve smyslu „napodobte toto“. Všechny paranáboženské

¹³⁶ Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Oikoymenh 2009, Praha, s. 15.

¹³⁷ „Předmět nebo úkon může být reálný, jen když napodobuje nebo opakuje archetyp. Reality se dosáhne výlučně opakováním nebo účastí; všechno to, co nemá exemplární vzor, je „zbaveno smyslu“, což znamená, že to nemá realitu. Lidé by se tedy měli snažit, aby byli archetypoví a paradigmatictí. Tato snaha může působit v jistém smyslu paradoxně, protože člověk tradičních kultur se považuje za reálného jen tehdy, když přestává být sám sebou (pro dnešního pozorovatele) a spokojuje se s napodobováním a opakováním gest někoho jiného. Jinými slovy, pokládá se za reálného, tzn. „skutečně za sebe sama“, právě jen tehdy, když přestává být sám sebou.“ – Tamtéž, s. 36.

odkazy na Castanedu a Megreho nutno považovat za radikalizaci, která fakticky v textech nemá oporu, i když je na ně odkazováno. Oba zůstávají příběhem, nikoliv náboženským učením, a tak mohou vytvářet jediné skupiny obdivovatelů, kteří se chtějí zabývat světy, jaké obě knihy představují. To je nezřídka proces provázející každou populární knihu: vytváří se jakási skupina příznivců, která je natolik zaujata autorovým uměním, že se mu věnuje jako nauce, napodobuje jeho svět a rozvíjí jej ve své fantasii.¹³⁸ Texty učitelů-čarodějů nepředstavují žádného archetypálního člověka nebo archetypální chování, kterých by se náboženský člověk držel, neboť by věřil, že opakováním archetypů stane se sám archetypálním člověkem.¹³⁹ Ano, nalézáme zmínky o neurčitě původním „zlatém věku“, ale pouze jako fantasijní odkaz k dávné době původní dokonalosti a jejím znalostem, které se ale v průběhu času vytratily vlivem neuvědomování si jejich hodnoty.¹⁴⁰ Podobně cyklický čas, tak důležitý pro náboženství, zde není představován, oba světy jsou světy plynutí, vývoje tu lehkého, tu složitějšího, tu světlého, tu temného, ale vždy stále plynoucího, pamatujícího na minulost, žijící v současnosti a co především: vytvářející budoucnost.¹⁴¹ Letmo jsme se tak zmínili o klíčových prvcích náboženských mýtů a snad i dostatečně průkazně uvedli, že máme co dočinění s texty literárními, nikoliv náboženskými, což opět jednou svědčí ve prospěch studia sledovaných textů.¹⁴² Náboženství je tu nahrazeno eticko-společenskou naukou.¹⁴³

¹³⁸ Srov. velmi populární Tolkienovský svět, který dokonce od zájmových skupin přestoupil do užívání v běžném jazyce, především u slova trol pro označení hloupého škůdce.

¹³⁹ Srov. Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Oikoymenh 2009, Praha, s. 38.

¹⁴⁰ Srov. kap. Kosmické cykly a dějiny in: Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Oikoymenh 2009, Praha, s. 95-109. – Jakýsi „dřívější ráj“ existoval i podle vědeckých důkazů, jak ukazuje Eliade – viz In M. E.: *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Oikoymenh 2008, Praha, s. 43.

¹⁴¹ Srov. jak klasická náboženství chápala čas opakování In: Eliade, Mircea: *Posvátné a profánní*. Oikoymenh 2006, Praha, s. 71-78 (kap. Posvátné dějiny, dějiny, historicismus).

¹⁴² Na příkladu petěrburského čtenářského klubu Anastasia ukazuje J. V. Grusman, že hnutí jako celek nezapadá do obvyklých schémat konfesijních hnutí: „... z našeho pohledu se může hnutí Anastasia vztahovat jen částečně k NRH západního typu (NRH = nové religiózní hnutí; orig. НРД = новые религиозные движения). Představuje totiž osobité a specifické ruské NRH charakteristické pro současnou megapolis. Jevy podobného rodu – vznik hnutí na základě pouhého literární předobrazu – možno považovat za nové sociokulturní fenomény v prostředí současné městské kultury. Fenomén „čtenářských klubů“, kde jako základ slouží „učení“ charismatického lídra, zkonstruovaného spisovatelem, představuje, jak se nám zdá, neobyčejně zajímavý objekt pro další výzkum v sociokulturním kontextu.“ – Grusman, J. V.: Novye religioznye praktiki gorozhan: dvizhenie Anastasii kak fenomen religioznoj i sociokulturnoj žizni sovremennogo Petěrburga. In: *Věstník Sankt-Petěrburského universitěta VI.*, № 3, 2007, s. 268. [přel. jp]

¹⁴³ „Jestliže existuje eticko-společenská nauka, není nutné náboženství.“ – Krebová, Berta: Předmluva. In: Lao-C’ : Tao te ťing. DharmaGaia 2003, Praha, s. 22.

VI. Závěr úvah o mýtu

Zůstáváme tedy závěrem kapitoly o mýtu jako o opoře k uchopení světa u toho, že mýtus, jak jsme jej představili, je svou povahou ideologický, světonázorový, světostrojný a jako takový působí u sledovaných textů především jako svého druhu společenská nauka. Ta obsahuje množství úvah nad stavem současného světa a nabízí možnosti jejich řešení. Je zaobalena do jednotícího příběhu a představována formou rozhovoru. Její šíře reflektování světa (od narození po smrt) přímo vybízí k mytickému čtení.

Do následujících úvah vyjdeme z té pozice, že vybereme konkrétní složky „mýtu“ sledovaných textů, které jsou klíčové, a pokusíme se je popsat, analyzovat a budeme je komparovat. Bylo již též řečeno, že základem ponětí o světě je osvětlení „vztahů“. Proto se budeme zabývat zásadním (I) vztahem člověka a přírody, (II) vztahem muže a ženy a (III) vztahem k pozemskému životu.

Don Juan Carlose Castanedy a *Anastasia* Vladimira Megreho nastavují zrcadlo a myslí na budoucnost

I. Setkání a vývoj

Nápad pokusit se sepsat reportáž o zážitcích s indiánským šamanem (léčitelem) a o osvojování si specifických druhů bylin, respektive drog, se zrodil na akademické půdě. Carlos Castaneda tehdy (v roce 1960) studoval antropologii na Kalifornské universitě v Los Angeles a měl splnit studijní povinnost, vypracovat diplomovou práci. Jelikož se soustředil na kulturu původních obyvatel amerického kontinentu (indiánů), pojal za cíl svého výzkumu poznat a popsat poznatky indiánských kultur o léčivých bylinách. Pro tento účel se soustavně vypravoval na cesty na jihozápad,¹⁴⁴ kde chtěl „mezi lidem“ získat informace potřebné pro svou universitní práci: „Během léta 1960 jsem jako student antropologie na Kalifornské universitě v Los Angeles uskutečnil několik cest na jihozápad, abych zde sbíral poznatky o léčivých bylinách a způsobech, jakými je používají místní Indiáni. Události, které zde chci vyprávět, se rozeběhly během jednoho z těchto výletů.“¹⁴⁵ Díky svému příteli se náhodně setkal s postarším indiánem donem Juanem, kterého po neúspěšném pokusu o kontakt na autobusové zastávce (kde se Castaneda arogantně představil jako znalec peyotlu a blahosklonně nabídl starému indiánovi spolupráci)¹⁴⁶ později znovu vyhledal, a to již s vědomím, že don Juan je dle mínění místních lidí, kteří ho znají, „brujo“, což ve španělštině znamená, píše Castaneda, tolik co medicínman, léčitel, čaroděj nebo šaman, a označuje člověka, jenž vládne mimořádnou mocí, většinou ovšem zlou a temnou.¹⁴⁷

Don Juan si ho zvolí za své učedníka a během následujících let Castanedu seznamuje s čarodějnými praktikami, učí připravovat čarodějné lektvary, provádět specifické

¹⁴⁴ Jihozápad USA, především státy Arizona a Nové Mexiko; Castaneda zajížděl k hranicím s Mexikem ze státu Kalifornie.

¹⁴⁵ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 13.

¹⁴⁶ Castaneda, Carlos: *Čtenáři nekonečna*. Dobra 2004, s. 81–82.

¹⁴⁷ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 14.

rituály a konfrontuje ho s „jinou skutečností“, která se zakládá na odlišném nazírání světa a podtrhuje neobvyklý smysl, účel a řád všeho kolem nás. V tomto kontrastu se odhalí zásadní rozpor vnímání současného člověka a člověka-čaroděje, který „vidí“ a je „mužem vědění“ (man of knowledge),¹⁴⁸ jenž poznal a nahlédl záhadnost a nesamozřejmost lidského bytí (ovšem ani muž vědění nenazírá „podstatu“, pouze zkoumá a poznává hlubší úrovně bytí, které jsou obyčejnému člověku nedostupné, a poznává povrchnost té první, mělké). Zpočátku ho do jiné skutečnosti dostává prostřednictvím halucinogenních rostlin, především peyotlu: „Pro své vlastnosti byly tyto rostliny [indiány] používány pro potěšení, k léčení, při čarování a jako prostředek uvedení do extáze. Ve specifických souvislostech svého systému učení spojoval don Juan použití *Datura innoxia* a *Psilocybe mexicana* se získáním moci, zvláštní moci, kterou nazýval ‚spojenec‘. A použití *Lophophora williamsi* spojoval s moudrostí a pochopením toho, jak správně žít.“¹⁴⁹ Vývoj příběhu se soustředí především na Castanedovu psychologii a jeho učenický vývoj plný zvrátů, omylů a nepochopení, včetně dočasného přerušení Castanedova učednictví. Po obnovení kontaktu však v učednictví pokračuje, až se posléze sám stane naguaelem (tj. hlavním čarodějem) a nastoupí na místo svého učitele.

O několik desetiletí později, v roce 1994, po rozpadu Sovětského svazu, kdy se od Ruska odtrhly jednotlivé sovětské republiky, respektive územní části bývalého carského impéria, a do východního bloku přišel kapitalismus se všemi svými neduhy a problémy raného stádia, které s sebou radikální ekonomické přeměna přinesla, najal a vypravil čerstvý podnikatel Vladimir Puzakov z Novosibirsku tři říční lodě na expedici, jejímž cílem bylo navazování obchodních vztahů s regiony dalekého Severu. Expedice měla proplout po řece Ob několik tisíc kilometrů a navštívit nejen velká

¹⁴⁸ „Termín, ke kterému se jen těžko hledá český ekvivalent. Češtině by nejvíce odpovídal překlad do jednoho slova analogický dvojici man of war = válečník, tedy v tomto případě mužský ekvivalent termínu vědma (v tomto ohledu je zajímavý přístup polského autora fantasy A. Sapkowského, který pro svého hrdinu vytvořil novotvar „wiedzmin“ (od wiedzma = vědma), do češtiny někdy překládaný jako „vědmák“). Abych tomuto požadavku vyhověl, používám všude, kde to jde, podstatné jméno „vědoucí“, a tam, kde by to nebylo jednoznačné, používám termín „vědoucí člověk“. V zájmu plynulosti textu se někde může objevit i sousloví „ten, kdo ví“,“ vysvětluje v doslovu překladatel M. Krůta. – Krůta, Miroslav: Místo doslovu. In: Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 220. – Překladatelka L. Sekytová též poznamenává, že „například ‚knowledge‘ je nejen poznání, ale také znalosti, vědomosti, vzdělání, vědění atd. Neustále se opakující spojení ‚man of knowledge‘ je v doslovném překladu do češtiny genitivní vazbou (tj. ‚člověk poznání‘) poněkud neobratné a leckde i nesrozumitelné. Proto je překládáme podle kontextu jako ‚oddaný poznání‘, ‚poznal‘ apod.“ – Sekytová, Lily: Poznámka k překladu. In: Castaneda, Carlos: *Oddělená skutečnost*. Volvox Globator 2003, Praha, s. 222.

¹⁴⁹ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 19.

pobřežní města, ale také drobnější chudé vsí a nepojmenované osady: „Na jaře roku 1994 jsem si najal tři říční lodě, na nichž jsem podnikl čtyřměsíční expedici po sibiřské řece Ob od Novosibirsku k Salechardu a zpět. [...] Stávalo se, že jsme po dobu několika dnů nezahlédli žádné obydlené místo. Jenom tajga a jediná dopravní tepna na mnoho kilometrů – řeka. Tenkrát jsem ještě nevěděl, že na jednom z těchto kilometrů na mě čeká setkání, které změní celý můj život,“¹⁵⁰ předesílá prolepticky V. Puzakov v úvodu své první knihy. V jedné z navštívených vesnic se totiž setká se dvěma podivnými starými muži, kteří ho požádají o pomoc s pokácením „zvonícího cedru“: „Jednou, když jsme se vraceli do Novosibirsku, jsem nařídil přistát se štábní lodí u malé vsí, která měla několik chalup a byla vzdálená na desítky kilometrů od velkých měst. Naplánoval jsem tříhodinovou zastávku, aby se posádka mohla projít a místní obyvatelé u nás mohli nakoupit zboží a potraviny a my u nich levné plody z divoké přírody a ryby. Během zastávky se na mě jako na vedoucího výpravy obrátili s velmi podivnou prosbou dva místní staříci.“¹⁵¹ Bylo ale nutno jít s několika lidmi z posádky hluboko do lesa, a to by bylo pro výpravu ekonomicky nevýhodné: zákony podnikání tak žádost starých mužů korunovaly neúspěchem.¹⁵² Po úspěšném završení výpravy se však Puzakov nedokázal zbavit neodbytné myšlenky na podivnou žádost o pokácení zvonícího cedru: začal pátrat v odborné literatuře a zjistil, že cedr se vyznačuje obzvláště významným postavením v dějinách lidstva (je připomínán na několika místech v Bibli, král Šalamoun z něj nechal postavit dokonce chrám; egyptští faraónové si z něj nechávali vyrábět dřevěné pohřební schránky; Grigorij Rasputin čerpal svou čarodějnou sílu z cedrových ořechů a významní carové Ivan Hrozný a Petr I. chovali cedr ve zvláštní úctě)¹⁵³ a že se z něj získává vzácný cedrový olej, s nímž se jako s exklusivní drahou komoditou obchoduje na londýnské burze. Vytvořil tedy podnikatelský plán na oživení své firmy, která minulou výpravou příliš nezbohatla, výrobou cedrového oleje, a proto se znovu, ale již skromněji, vydal zpět do tajgy. Tajně tehdy na motorovém člunu doplul k oné vesnici, aby se nikdo jiný z výpravy nedovtípil, kam odjel; loď poslal dále po naplánované trase.¹⁵⁴ Osudové setkání se odehrálo ve chvíli, kdy se od úvaziště (a zároveň tedy jakési lodní „zastávky“) chystal odebrat cestou k prvním domům: uviděl však „osamělou ženu, stojící na svahu,“ oblečenou „do staré

¹⁵⁰ Megre, Vladimir: *Anastasia. Zvonící cedry* 2009, Praha, s. 5.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 5–6.

¹⁵² Tamtéž, s. 5.

¹⁵³ Srov. tamtéž; záznam z rozhovoru kanálu „Moj gektar“ [[youtube.com/watch?v=ljbvDXePWak](https://www.youtube.com/watch?v=ljbvDXePWak)]. Zajímavostí může být, že z tuvinského cedru vyrábí ministr obrany RF S. K. Šojgu umělecké skulptury.

¹⁵⁴ Megre, Vladimir: *Anastasia. Zvonící cedry* 2009, Praha, s. 19.

vatované vesty a dlouhé sukně,“ obuté „do vysokých gumových galoší, ve kterých chodí většina obyvatelů dalekého Severu na podzim a na jaře,“¹⁵⁵ a zjišťuje, že se jmenuje Anastasia a Puzakova z nepochopitelného důvodu zná (oslovila ho jménem). Od té chvíle se rozvíjí příběh, v němž se Anastasia představí jako potomek dávných obyvatel tajgy (Vedrusů, tj. původních obyvatel většiny světa), podržujících původní védický světonázor,¹⁵⁶ a začne s Vladimírem hovořit o různých tématech, která pokládá sama za důležitá nebo na která se Vladimír ptá. Postupně mezi nimi vzniká milostný cit, který vyvrcholí početím potomka (bez erotických scén ovšem). Výchova dítěte pak ještě hlouběji odhalí propast mezi současným civilizovaným světem a ideálním světem přirozenosti, jak jej představuje Anastasia. Příběh zaznamenává vývoj jejich vztahu, popisuje další setkání v tajze, reflektuje postupné vydávání knih, ohlasy a kontakt se čtenáři a s tím související intelektuální (učednický) rozvoj Puzakovovy osobnosti, kdy se ze sebevědomého „mača“ stává milující, i když stále ne vždy plně chápající muž-manžel.

Ve světle stručné komparace obou příběhů nabývá zřetelných obrysů rozdílnost ve struktuře (průběhu a charakteru „výuky“) a shodnost v obsahu (tematizování totožných problémů). Série *Zvonící cedry* se více upoutává v realitě a vyžaduje podrobnější popis kontextu setkání hlavních postav, zatímco série *Učení dona Juana* přechází poměrně záhy *in medias res* a vyžaduje spíše vysvětlení některých klíčových pojmů, jak je reflektují i překladatelé (man of war, man of knowledge).

¹⁵⁵ Megre, Vladimir: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 19.

¹⁵⁶ „Cestou Anastasia vyprávěla, že jejich rodina z generace na generaci žije v cedrovém lese podle slov jejích praotců už tisíce let. S lidmi naší civilizační společnosti bezprostředně komunikují velmi zřídka. K podobným kontaktům nedochází v místě jejich bydliště, ale v různých vesničkách, kde se vydávají za lovce nebo obyvatele jiných vesnic.“ (s. 20) Ovšem Megre zdůrazňuje podstatný rozdíl mezi Anastasií a známou ruskou „poustevníci“ Lykovou (televize RT o ní natočila dokumentární film a cestovatelé-dobrodruzi ji navštěvují na svých výpravách): „Měl jsem dojem, že Lykovovi dobře znali přírodu, ale byli zaostalí, co se týče vědy a porozumění dnešnímu životu v civilizaci. Tady však byla naprosto jiná situace. Anastasia vytvářela dojem člověka, který se skvěle vyzná v našem životě a ještě v něčem, čemu jsem moc nerozuměl. Svobodně uvažovala o našem městském životě, znala ho.“ – Obě citace: Megre, Vladimir: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 21. – Nutno poznamenat, že i když Lykovová žije ve vzdálené tajze, její chatrč je překvapivě často navštěvovaná (viz např. YT kanál „ABVGAT“).

II. Biografie vs. realita. Problém reference

Biografická fakta, kterými by bylo lze vysvětlovat celý Castanedův přístup ke zpracování této látky a která se dají vztáhnout dokonce i k dílčím epizodám příběhu, pro nás nehrají důležitou roli, a proto se jim krom elementárních dat nevěnujeme. Přístup ke čtení a interpretaci textu prostřednictvím autorovy biografie předložil v případě Castanedových knih Ch. Bourseiller.¹⁵⁷ Pro naše zkoumání zůstává důležitou především ta skutečnost, že Castanedova biografie v podstatných věcech nelže: tedy výchozí osnova textu, počínající jeho studiem, pokračující návštěvami Mexika a končící reflexí Castanedovy spisovatelské pozice, je pravdivá (respektive objektivně prokazatelná). Ale my nechceme vcházet do rozboru reality a fikce, neboť se domníváme, že to interpretaci textu spíše škodí, než pomáhá.¹⁵⁸ Ovšem pokládáme za důležité na tuto samotným autorem artikulovanou korelaci reality a fikce upozornit, neboť s autorovou pozicí „vůbec nic jsem si nevymyslel – byl jsem jen reportérem“¹⁵⁹ se můžeme implicitně setkat v knihách série, explicitně v rozhovorech a jiných vyjádřeních. V autorské předmluvě ke knize *Síla ticha* čteme dokonce: „Moje knihy pravdivě vyprávějí o metodě, kterou používal mexický indiánský čaroděj don Juan Matus, když mi pomáhal porozumět světu čarodějů.“¹⁶⁰ Je zřejmé, že pravdivost metody neznamena pravdivost příběhu, nicméně tak je to samotným autorem prezentováno.

Korelace příběhu s realitou, respektive s biografií Vladimira Puzakova, který v době před vydáním první knihy (údajně po svatbě) přijímá dívčí příjmení své manželky Megre, je výrazná ve všech hlavních bodech příběhu, které se k objektivní skutečnosti vztahují: lodní výprava se opravdu konala, Megre se opravdu vrátil do tajgy, začal

¹⁵⁷ Bourseillerův text je bulvárním a senzacechtivým, neposkytuje žádnou oporu pro poznání díla krom k totalitě dovedené „biografičnosti“ (po vzoru Sainte-Beuvea), kterou však neopírá o seriózní zdroje. V zásadě podle něj Castaneda prostě vyšel z evropské filosofie, drogových dýchánek, nadělal několik levobočků, o něž se nestaral, a milenek měl nepočítaně, čímž dosáhl toho, čeho chtěl. A krom toho jen lhal a vykrádal díla jiných. Přesto Bourseillerův text zajímavě ilustruje Castanedovo skrývání se před veřejností. Obálka se zakrytou Castanedovou tváří nabývá tak dvojí symbolické hodnoty: Castaneda skrývá sebe, kniha skrývá Castanedu. – Bourseiller, Christophe: *Carlos Castaneda. Pravda lži*. Volvox Globator 2006, Praha.

¹⁵⁸ Střízlivá biografická fakta uvádí např. Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 76 a dále.

¹⁵⁹ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 80.

¹⁶⁰ Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 5.

v chudobě po bankrotu firmy psát knihy, získal výrobní tajemství cedrového oleje¹⁶¹ a inicioval projekt „rodového statku“ či „rodinného hektaru“.¹⁶² – To vše jsou opět jen přimykající se informace, jež dokreslují vztah *Zvonících cedrů* a autorovy biografie a které nelze opominout, aniž by však pro naše zkoumání byly podstatné. Nepomáhají nám v porozumění samotnému příběhu, neboť jsou jeho „produkty“ (příběh reflektuje je, nikoliv naopak). Opět však narážíme jak v samotné knize, tak v rozhovorech s autorem na vyjádření, že píše a hovoří pravdu; v knihách sice nenajdeme přesně taková slova, ale jejich reportážní styl je prochnut pocitem skutečné, pravdivé reality, a to tím více (oproti Castanedovi), čím je text spojován s realitou a probíhajícími událostmi. V rozhovoru z roku 2010 na otázku, zda Anastasia je skutečnou či imaginární, uměleckou postavou, odpovídá Megre, že jinak to ani jinak být nemůže, protože on sám nemá schopnosti, aby ji vymyslel, a každý podle něj může cítit, zda se předpovědi z knih splnily, či nikoliv, a podle toho posoudit, zda je Anastasia skutečná.¹⁶³ Jinými slovy opět nepřímě říká, že mluví pravdu, ovšem ne tak otevřeně jako Castaneda.

Další spisovatelé, dotýkající se výrazně dialogu s učiteli-čaroději, používají podobné metody. G. A. Sidorov píše a hovoří o událostech a postavách svých knih jako o reálně existujících lidech,¹⁶⁴ S. S. Tarmašev zase říká, že píše fantasy, aby nebyl obviněn z extremismu, ale ve skutečnosti popisuje realitu,¹⁶⁵ jak je vidět i z jeho videí nebo z obálek knihy (zejm. kniha *Iluze*, na jejíž obálce je zobrazen politik Čubajs, otec ruské privatizace, jako loutka v rukou cizích zájmů),¹⁶⁶ I. A. Jefremov taktéž píše fantastiku, ale u „vesmírných civilizací“ popisuje a řeší stejné problémy, jaké řešila soudobá civilizace pozemská.¹⁶⁷

Vidíme, že postoj obou sledovaných autorů zůstává stejný: To, co zobrazujeme ve svých knihách, je skutečnost, kterou jsme prožili, avšak poskytujeme ji bez záruk, neboť sami

¹⁶¹ Firma V. Megreho se zabývá „přírodní“ výrobou cedrového oleje a výrobků z něj: produktová nabídka obsahuje vše od čistého cedrového oleje a cedrového dřeva až po kosmetiku a sušenky i žvýkačky. – Srov. na hlavní webové adrese [megre.ru].

¹⁶² Viz podrobněji dále v textu.

¹⁶³ Text viz na adrese [anastasia.ru/news/detail/34747/]. Uvedená oficiální webová stránka sdružuje všechny rozhovory a záznamy čtenářských konferencí či jiných vystoupení V. Megreho.

¹⁶⁴ Sidorov Georgij Alexejevič: *Chronologo-ezoteričeskij analiz razvitiia sovremennoj civilizacii. Nasledie bělych bogov*. Konceptual 2007, Moskva.

¹⁶⁵ Tarmašev, Sergej Sergejevič: *Illjuzija*. AST 2017, Moskva.

¹⁶⁶ A. S. Čubajs byl jeden z prvních politiků, kteří složili mandát a opustili Rusko po 24. únoru roku 2022.

¹⁶⁷ Jefremov, Ivan Antonovič: *Mlhovina v Andromedě*. Mladá fronta 1960, Praha.

dostatečně nedokážeme nahlédnout obsah toho, co ústy svých učitelů-čarodějů popisujeme. Ve vztahu ke svým biografiím tak podávají prostě „tradiční“ referenci. Jedinou zárukou proto zůstává „přímý osobní zážitek“ spisovatelů. Mohli bychom se dohadovat, zda úmyslně vytvářejí kult, úmyslně mystifikují či opravdu nemohou svědomitě říci, že si všechno vymysleli.

III. Topos místa setkání

Castanedovo osudové setkání se odehrálo na autobusové zastávce. Dopravní zastávka, ať už vlaková, autobusová či tramvajová literárně pracuje jako topos. Castaneda o ní píše velmi nekonkrétně: Nachází se v pohraničním městečku (mezi USA a Mexikem) a autobus, na nějž čekal, se jmenoval Greyhound, což je stejně obecná formulace, jako kdyby v České republice řekl, že čekal na České dráhy, neboť Greyhound má (a měl) stovky spojů po celé Americe. Nalézt alespoň přibližně možná města a zastávky nijak nepřispěje poznání díla, neboť i bez takové náročné práce tušíme, že neurčitost je úmyslná – naznačuje vztah ke konkrétní skutečnosti, zároveň však postrádáme nezbytné dourčující detaily, čímž text získává tajemný rozměr.

Odjezd dona Juana ze zastávky, aniž by – ač osloven – promluvil, čteme jako „zcivilněný“ tradiční čarodějny motiv vypaření se, známý z pohádek. Mircea Eliade líčí příhodu s názvem „Autobus, který staví v Eleusině“,¹⁶⁸ která vypráví o mystické přítomnosti „starých časů“, mytické¹⁶⁹ doby „bohů na zemi“. Tu je však zastávka zcela konkrétní, událost zachycena tiskem a vyznění opačné: čarodějka vysloví proroctví a zmizí, vypaří se, zatímco Castanedův don Juan prostě beze slova odjede (vypaří se v civilnější podobě), a Castaneda je nucen ho sám vyhledat, aby se dozvěděl jeho „proroctví“. Zastávka, křižovatka cest tak působí jako hranice mezi světy, jako přelom dne a noci, jako místo literárně stvořené pro osudová setkání, vyřčení proroctví a magické události, místo kontaktu se starými bohy. Hranice USA a Mexika může představovat hranici mezi světem „moderním“ a světem „mytickým“¹⁷⁰ – Mexiko bývá

¹⁶⁸ „Žádná historická událost nevypovídá lépe o ‚oficiálním‘ konci pohanství než požár eleusinské svatyně r. 396, který založil gótský král Alarich,“ píše Eliade. Byla to svatyně, která podle proroctví měla být znesvěcena „nelegitimním a svatokrádežným“ posledním hierofantem, který se upíše „cizím bohům“. Tak se i stalo, na území pronikli Gótové následovníci „muži v černém“ (křesťanskými mnichy), kteří toto poslední významné pohanské náboženské středisko Evropy vypálili a zničili. Svatyně byla zasvěcena bohyni plodnosti Déméter (v Řecku přešla mezi nekanonizované svaté již jako patronka úrody a pod mužským jménem svatého Démétria). Představa konce „staré víry“ a její mystické přítomnosti by však byla mylná, jak ukazuje příběh, odehrávající se na autobusové zastávce Eleusina ve dvacátém století: Řidič autobusu zde chtěl vysadit stařenku, která neměla peníze na jízdenku. Ostatní cestující se nakonec složili, aby jízdenku pořídili, ale stará žena jim prorokovala nedostatek potravy a vody jako trest za jejich bídný současný život a sobectví – a toto proroctví se nedlouho potom splnilo, jak zachycuje dobový tisk. Čarodějka se po proroctví „vypařila“. – Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I*. Oikoymenh 2008, Praha, s. 364–366.

¹⁶⁹ O tom, že označení „mytická doba“ platí nepřetržitě a pro všechny „doby“, bylo hovořeno výše. Zde ponecháváme toto označení s ohledem na tradici a s ohledem na Eliadeho text.

¹⁷⁰ Mezi moderním světem, ovládaným mýtem dneška, a „mytickým“ světem, ovládaným mýtem dřívějšíka.

nezřídka považována za „magickou zemi“,¹⁷¹ a to nejen ve spojení s šamanskými drogovými seancemi; don Juan zaujímá místo jakéhosi strážce¹⁷² či převozníka podobně jako čarodějka v Eleusině, který svým slovem dokáže měnit lidské životy. I pro Castanedu toto setkání znamenalo de facto „vyřčení osudu“, na tomto místě, na oné blíže neurčené zastávce v pohraničním městečku, překročil hranici dvou světů, vkročil do světa neznámého, o jehož existenci neměl ani potuchy, a nastoupil cestu, ze které již není úniku a na níž se nelze otočit nazpět (opět by se nabízel pohádkový motiv, že kdo se otočí, ten zkamení nebo se mu zkrátka přihodí něco strašného – významný úkol nebo poslání nelze přehodnocovat, dal-li se člověk do jeho plnění).

Motiv „setkání“ a specifikace příslušného místa setkání mají značný interpretační potenciál a představují užitečnou zkratku celého smyslu knihy: nastoupení cesty poznání, která poutníka („bojovníka“) změní, první doušek vody z pramene mystického poznání, která převrací vědomí naruby. Castaneda říká, že „čarodějnictví znamená přeprogramování našich schopností vnímat různé dimenze jako reálné, jedinečné, absolutní, které mají schopnost nás plně pohltit jako náš takzvaný všední svět“,¹⁷³ avšak upozorňuje, že don Juan „slovo ‚poznání‘ používal mnohem častěji než slovo ‚čarodějnictví‘, ale pro něj to bylo to stejné“.¹⁷⁴ Osudové setkání, kterým začíná učednictví u učitele-čaroděje, můžeme interpretovat jako počátek „přeprogramování“ – a jak známo, přeprogramovat znamená změnit kvalitu předchozí práce, která bude od nynějška vždy jiná než dříve.

Megre se poprvé s Anastasií setkává na břehu u vesnického přístaviště, kam právě přibyl na motorovém člunu, tajně opustiv mateřskou loď. Pro opuštěnou vesnici hluboko v srdci Sibíře, k níž nevede jiná cesta než po řece, je přístaviště klíčovým dopravním uzlem a řeka prakticky jedinou dopravní tepnou. Přístaviště tu znamená křižovatku mnohých cest a zároveň i zastávku, přes kterou procházejí všichni, kteří si potřebují zařídit nebo zaopatřit cokoliv, co vesnice neumožňuje nebo nenabízí.

¹⁷¹ Srov. např. píseň Jima Čerta „Mexiko“: „I have to go to Mexico/ I have to go to Mexico/ it's magic land. // I have to go to Mexico/ I have to go to Mexico/ for power. //What you know what I do/ I don't know what you do tomorrow/ I wanna go, wanna go, wanna go/ to take the trip.“ – Pod slovem „trip“ (doslova „výlet“) se nemusí nutně asociovat drogové delirium, nýbrž právě moment nahlédnutí „jiné skutečnosti“. – Srov. LP Jim Čert: Poutník z transporty.

¹⁷² Motiv „strážce poznání“, který poutníkovi změní život, je výrazný především u G. A. Sidorova – srov. Sidorov Georgij Alexejevič: *Chronologo-ezoteričeskij analiz razvitiija sovremennoj civilizacii. Nasledie bělych bogov*. Konceptual 2007, Moskva; a další publikace ze stejné série.

¹⁷³ Castaneda, Carlos: *Čtenáři nekonečna*. Dobra 2004, Praha, s. 84.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 83.

Sibiřské přístaviště, zastávka i křižovatka¹⁷⁵ života. Takových přístavišť samozřejmě nalézáme tisíce po celém centrálním Rusku, kam až zasahuje Sibiř, a najít právě to jedno, i když víme, že leží na řece Ob, je prakticky nemožné a zároveň i zbytečné, neboť zřetelně chápeme, že i tu autor záměrně anonymizuje místo a co nejvíce jej zobecňuje; sám říká, že se Anastasii sám „vždy pokouší v tajze najít“.¹⁷⁶ Jejich první přímý kontakt provází tajemné oslovení Vladimira, který žasne nad tím, jak může neznámá žena znát jeho jméno: jako kdyby bylo již všechno pro budoucí cestu připraveno, jako kdyby se Megre nevědomě vydal na osudnou cestu čarodějného učedníka, ze které není návratu. Voda smývá veškeré stopy a nezanechává nic, co bylo předtím. Vysoký interpretační potenciál místa setkání v sobě zahrnuje podstatu nového poznání.

Přišel nyní naposledy do této vesnice, již nikdy se tam nevrátí, ač by sebevíce chtěl, poněvadž vesnice pro něj v této podobě přestane existovat: poznamenán střetnutím s Anastasií a jejím učením, nevrátí se nikdy na stejná místa, protože on sám už bude jiný, a tedy i místa budou jiná, neboť – jak učí oba čarodějové – hranice našeho poznání jsou i hranicemi našeho světa. Ani Castaneda nemá na vybranou: i jeho cesta zná jen směr vpřed a zabráňuje dokonce i zpětnému pohledu. Tato počáteční místa jsou jakýmsi Ixtlanem obou autorů – Ixtlan bylo pro čaroděje dona Genera místo, které již nikdy nenajde právě proto, že v podobě, v jaké se zračilo v jeho vědomí předtím, než „poznal“, již více neexistuje: „Don Juan se usmál a řekl: Genero vyprávěl ten příběh tobě, protože jsi včera *zastavil svět* a protože si myslí, že jsi také *viděl*,¹⁷⁷ ale ty jsi takový blázen, že to sám ani nevíš. Pořád ti říkám, že jsi divný a že dříve nebo později budeš *vidět*. V každém případě při dalším setkání se spojencem, jestli vůbec pro tebe bude něco dalšího, musíš se spojencem zápasit a zkrotit ho. Jestli ten šok přežiješ, a já jsem si jist, že ano, protože jsi silný, a protože žiješ jako bojovník, ocitneš se živý na neznámé zemi. Potom jako první uděláš to, co je přirozené pro nás pro všechny: budeš

¹⁷⁵ Křižovatka je důležitým toposem v čarodějnických vyprávěních. O kytaristovi skupiny Led Zeppelin se vedly pomluvy, že výměnou za úspěch skupiny upsal svou duši ďáblu. Tento narativ zesiloval například fakt, že členové kapely používali čarodějnické symboly (každý měl svůj znak). Upsání prý muzikant provádí tak, že si o půlnoci stoupne na prázdnou křižovatku a zadrnká na kytaru. Zjeví se ďábel a nabídne úspěch a světskou slávu výměnou za muzikantovu duši.

¹⁷⁶ Rozhovor na webu [vmegre.com/events/39517/].

¹⁷⁷ Vidět – nahlížet svět a život z pohledu jiné skutečnosti. S podobným termínem, byť odlišného významu, přišel v první polovině 20. století významný mystik a zakladatel theosofie Rudolf Steiner. „Životní tělo je bytost, kterou jest fyzické tělo chráněno v každém okamžiku během života před rozkladem. Abychom toto životní dílo viděli, abychom je mohli vnímat u jiné bytosti, k tomu jest právě třeba probuzeného duchovního oka. [...] Do vlastního světa počitků může nahlížeti ovšem každá člověk, zřítí ve svět počitků bytosti jiné může jen zřící člověk otevřeným okem duchovním.“ – Steiner, Rudolf: *Theosofie. Úvod do nadsmyslového poznání světa a určení člověka*. Athroposofická společnost v republice Československé 1937, Praha, s. 27–29.

chtít vyrazit na cestu zpátky, ty do Los Angeles. Ale to, co jsi tam zanechal, bude už navždycky ztraceno.“¹⁷⁸

Místo setkání tedy neznamená jen pouhý zeměpisný bod, kde se postavy seznámily, nýbrž rozhodující významový prvek v celém čarodějném učednickém procesu. Oba autoři se v pojetí tohoto místa shodují, i když jej podrobně nereflektují. Příběh však hovoří jasnou řečí: vyplývá z něj zásadní úloha „zastávky“ či křižovatky jako místa počátku setkání s jinou skutečností.

¹⁷⁸ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 218.

IV. Individuální znaky vztahu učitele-čaroděje a jeho učedníka

Od prvního setkání, kdy se již naladí přímý vztah učitele-čaroděje a jeho učedníka, dochází k silnějším a hlubším konfrontacím obou světů, jak je představují don Juan a Carlos Castaneda coby postava (homodiegetický vypravěč):¹⁷⁹ Mladý student nabízí starému indiánovi peníze výměnou za informace o bylinách, především pak o peyotlu¹⁸⁰ (druh kaktusu s halucinogenní látkou „meskalin“ – odtud i patrně don Juanovo označení „Meskalito“) a houbičkách (lysohlávkách s halucinogenní látkou „psilocybin“), ale setkává se s počátečním odmítnutím a neúspěchem kvůli civilizačnímu (světonázorovému) konfliktu obou hlavních postav. Silně materialisticky a neduchovně zaměřený intelektuál Castaneda není schopen vnímat vnitřní hodnotu věcí, které ho zajímají, a porozumět tak pohledu dona Juana, jenž naopak hmotu jako hodnotu takřka ztrácí a nepřikládá jí žádnou důležitou hodnotu krom vyjádření „povrchu“: „Evropané zacházejí se svým tělem, jako by to byl nějaký předmět. Naplňují je alkoholem, špatnou stravou a úzkostí. Když pak něco nejde, jak má, domníváme se, že nás zvenku napadli mikrobi, a tak do těla ještě vpravíme nějaký lék, abychom ho dali do pořádku. Nemoc není součástí nás samých. Na tohle don Juan nevěří. Nemoc je pro něj projevem nerovnováhy mezi člověkem a jeho světem. Tělo je vědomím, a proto se k němu musíme chovat bezúhonně,“¹⁸¹ vysvětluje později Castaneda v jednom z rozhovorů. Hmota, jak ji vnímáme, je tedy jakási první, nejtenčí a nejméně hodnotná „vrstva“ skutečné materiální, fyzické manifestace věcí, neboť vztahy mezi nimi nabývají jiných vztahů než materiálních – to se snaží don Juan neustále prakticky předvádět. Castaneda však není s to uznat svou duchovní méněcennost, naopak je přesvědčený o své kulturní nadřazenosti, a proto bohorovně hovoří o rovnosti a domnívá se, že prokazuje donu Juanovi úctu, když ho řadí vedle sebe: „Castaneda, jako téměř každý člen západní civilizace, se cítí nadřazený nad příslušníky jiných kultur a vlastně všechny jiné živé bytosti na světě. Ale protože tyto pocity jsou v konfliktu s naší

¹⁷⁹ Vypravěč jako postava uvnitř příběhu funguje v obou sledovaných případech. Termín podle: Genette, Gérard: Rozprava o vyprávění (Esej o metodě). In: *ČL VI.*, č.3, 2003, s. 302-327 + č.4, s. 470-495.

¹⁸⁰ Halucinogeny byly předmětem soustavného zájmu po celé dvacáté století, „kniha *Narkotika* polského dramatika, malíře a spisovatele [Stanisława Ignace Witkiewicze], která vyšla v roce 1932, předznamenala pozdější cílené experimenty s drogami,“ za jejichž umělecké ztvárnění můžeme bezesporu Castanedův text částečně pokládat. „Teď už můžu klidně umřít, neboť jsem viděl tamten svět,“ zapsal si Witkiewicz po zážitku s peyotlem. – Viz Witkiewicz, Stanisław Ignacy: Peyotl. In: *A2* [advojka.cz/archiv/2015/19/peyotl].

¹⁸¹ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 84.

demokratickou ideologií, tvrdí Castaneda donu Juanovi, že jsou si rovni.¹⁸² S takovým přístupem se učednický vztah navazuje jen velmi obtížně.

Konflikt mezi opačnými světy, které obě postavy reprezentují a které se dají označit jako světy racionalismu a mysticismu (světy běžné a „jiné“ zkušenosti), graduje do mnoha zásadních střetů, kdy uvolněné jednání dona Juana naráží na upjatost a křečovitost Castanedovu, který se po civilizačním zvyku snaží zpočátku hrát zpočátku společenské konverzační divadlo. V průběhu celého učení, především do okamžiku, než se po dlouhých letech Castaneda vypracuje na potřebnou úroveň, kdy se již plně zbaví civilizačních neduhů kognitivního charakteru, s ním zažívá don Juan perné chvíle: „Carlos je jako kůň, který se nerad dává osedlat. [...] Musíš na něj hrozně pomalu,¹⁸³ oznamuje svému příteli čaroději donu Genarovi a směje se, že jeho učedník hrozně pomalu myslí a věci mu docházejí pozdě.

Vztah učednictví je v knihách popisován jako stav dobrovolného „dávání“, kdy čaroděj předává učedníkovi znalosti bez finančních či jakýchkoliv dalších benefitů, ryze dobrovolně a na základě pokračování v přirozeném oběhu čarodějného poznání. Proto Castaneda popisuje dona Juana jako „dárce“ či lépe „dobrodince“ (benefaktora), jak nazýval i don Juan svého učitele. Jejich vztah je tudíž budován na duchovním principu, který však Castaneda zcela nepřijímá, a proto se stane i předmětem budoucího rozkolu, kdy na čas přestane navštěvovat lekce dona Juana: „Několik hodin [po zážitku] jsem zůstal naprosto rozrušen. Don Juan mou reakci na prožitou příhodu považoval za zcela normální. Řekl jsem mu, že si neumím racionálně vysvětlit, co ve mně vzbudilo takovou paniku. Odpověděl mi, že to nebyl ani tak strach ze smrti, jako spíše strach ze ztráty duše, běžný strach u lidí, kteří nemají nezlomné odhodlání. Tato moje zkušenost byla poslední, kterou jsem zažil v rámci svého učednictví u dona Juana. Od té doby jsem se už nezúčastnil žádné z jeho praktických lekcí. A přestože se ke mně don Juan nepřestal chovat jako můj dobrodinec věděl jsem, že jsem podlehl prvnímu z přirozených nepřátel, kteří cíhají na lidi putující po cestě poznání.“¹⁸⁴ Tato událost, která Castanedu nadlouho vyděsila, spočívala v tom, že zážitek „zvláštního stavu jiné skutečnosti“ přerostl z prostého konfliktu světonázorů do zpochybnění samé viditelné podstaty objektivní reality (pro Castanedu nejvyšší hodnota), aniž by byla

¹⁸² Riesman, Paul: Pochopitelná antropologická tvrzení. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 52–53.

¹⁸³ Castaneda, Carlos: *Oddělená skutečnost*. Volvox Globator 2003, Praha, s. 85.

¹⁸⁴ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 161.

vyvolána s pomocí kouzelných rostlin. „Patrně ji vyvolal don Juan sám, a to velice obratnou manipulací se svým chováním. Jinými slovy, choval se tak, že ve mně vyvolal jasný a trvalý dojem, že on není on sám, ale někdo jiný, kdo se za něj vydává. To mi způsobilo veliký vnitřní konflikt.“¹⁸⁵ Učednický vztah se tak na chvíli bortí vinou jednak nepřizpůsobivosti učedníka, jednak vinou hrubosti výuky učitele-čaroděje. Za nedlouho se vztah obnovuje (respektive Castaneda jej obnovuje sám pro sebe, neboť don Juan jejich vztah nikdy nepřerušil), nyní však zbaven všech předchozích omezení.

Čaroděj-učitel a jeho učedník bývají obvykle – a rovněž v případě, který jsme dosud sledovali – spojeni jen vztahem duchovním. V případě *Zvonících cedrů* však tento vztah ovlivňuje i vzájemná láska učitelky-čarodějky Anastasie a učedníka Megreho, a proto není úplně typický (pseudomilenecký vztah Castanedy a nepřátelské čarodějky La Cataliny je jiného druhu).¹⁸⁶ Milenecký cit, který do učednického vztahu vstupuje, určuje i netypické jednání postav a poněkud uvolněnější výkladový styl Anastasie, která ho nevnímá jen jako učedníka, nýbrž a především jako svého milého a zároveň otce svého dítěte. Konfrontace dvou proti sobě stojících světonázorů proto nezřídka sklouzává do vypjatých scén, kdy se Megre, jenž vnímá sám sebe jako hlavu „rodiny“, nezdrží urážek na Anastásiinu adresu a nazývá ji – bohužel podle mačistické tradice východu – „lesní husou“ nebo „prohnanou čarodějkou“. Slovní konfrontace jsou pravděpodobně vynuceny i tím, že Anastasia neučí Megreho žádné složité čarodějné praktiky, ale věcně a s ohledem na jeho ztuhlou osobnost se snaží vysvětlovat, jak malými krůčky napravovat sebe sama i svět kolem sebe, a tomu přizpůsobuje i recepty, které mu předkládá, a čarodějné rady. Megre Anastasii poznává již jako starší muž, který kouří, pije a má problémy se žaludkem; trpí myšlenkovými stereotypy, které si agresivně obhazuje. Považuje přitom Anastasii za blázna, pokud tvrdí něco, co jeho pohledu odporuje. Toto své zlé chování vysvětluje a ospravedlňuje ve třetím dílu série: „Dokonce děti mi ve svých dopisech píší, abych se pozorněji choval k tomu, co říká a co dělá Anastasia. Ale ubezpečuji vás, vážení čtenáři, teď se k ní chovám mnohem pozorněji, ale nemohu s ní nediskutovat, nepochybovat. Nemohu proto, že nechci považovat sebe a celou naši společnost za úplné idioty. Nechce se mi věřit, že kráčíme cestou degenerace. A proto se také snažím najít alespoň nějaké ospravedlnění našich

¹⁸⁵ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 152.

¹⁸⁶ La Catalina není Castanedovou učitelkou a jejich vztah nemá rysy pozemské, lidské lásky – jejich milenecký vztah se odehrává vně „jiné skutečnosti“.

skutků. Nebo nepřijatelnost jejího světonázoru pro naši současnost. A budu se o to snažit, jak jen to bude v mých silách. Vždyť jestli to neudělám, tak budu muset uznat nejen to, že má pravdu ale i otřesnou situaci, v které se dnes všichni nacházíme. A pokud bychom mluvili o existenci pekla, tak právě my si stavíme cestu do pekla.“¹⁸⁷

Když Megre uvidí, že Anastasia má čarodějné schopnosti a že je schopna pomocí vlastní síly a bylin vyléčit jakoukoliv nemoc a dodat člověku ztracené síly, začne ji přemlouvat, aby s ním odjela do Moskvy, léčila lidi, věštila a – vydělávala peníze. Nerespektuje tedy vůbec její osobnost a stále se považuje za toho rozumnějšího (Anastasia je podle něj prostě pomýlená poustevnice). „Řekni odejdeš se mnou a dáš se do léčení lidí?‘ ,Vladimíre, můj domov a má vlast jsou tady. A jenom tady mohu splnit své poslání. Nic nedává člověku větší sílu než jeho vlast, než Prostor lásky stvořený rodiči. Léčit lidi a zbavovat je fyzických neduhů mohu také na dálku, pomocí svého paprsku...‘ ,No, dobře. Když nechceš jet, tak můžeš léčit na dálku. Domluvíme se, na jaké místo budou přicházet nemocní. Budou platit peníze a ty je ve stanovenou dobu uzdravíš. Uděláme rozvrh. Souhlasíš?‘ ,Vladimíre, rozumím, že chceš mít hodně peněz. Budeš je mít, s tím ti pomohu. Jenom není třeba je vydělávat takovýmto způsobem. Ve vašem světě za léčení berou peníze, jinak to ani nejde. Jenže já to raději budu dělat zadarmo. A ještě jedna věc nemohu léčit všechny jednoho za druhým, protože zatím nevím, kdy vyléčení přináší prospěch a kdy naopak škodu.“¹⁸⁸ Aby Megreho něco naučila, musí Anastasia vynaložit veliké množství síly a projevit dostatek trpělivosti a dobroty, jichž má jakožto ideál ženy samozřejmě nadbytek.

Učednictví nabývá větší složitosti právě tím, že jeho základ tkví ve vztahu muže a ženy, což podmiňuje i netypický přístup rodinného rozhovoru, kdy přímý vztah učitele-čaroděje a jeho učedníka, na jaký jsme zvyklí u Castanedy, ustupuje do pozadí, jelikož se stává součástí rozhovoru rodinného. Tím se však nevytrácí dialogické schéma „otázka – odpověď“, učitelka-čarodějka Anastasia stále vede výklad a odpovídá na otázky učedníka. Učednictví však probíhá pomalu, opatrně, spíše je ukazováno než zažíváno. Jestliže Castaneda se přímo účastní čarodějných praktik, Megre zůstává spíše divákem. Od toho se odvíjí i jeho „čtenářský“ postoj: Radí se na roveň čtenářů Anastasie jen s tím rozdílem, že měl možnost být přímým svědkem jejích zázraků.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Megre, Vladimír: *Prostor lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 139.

¹⁸⁸ Megre, Vladimír: *Zvonící cedry Ruska*. Zvonící cedry 2019, s. 20–21.

¹⁸⁹ Srov. odpověď na otázku po existenci Anastasie [anastasia.ru/news/detail/34747/].

Jinými slovy Anastasia pro Megreho není přímým učitelem, pro něj zůstává ženou, jeho ženou, jejíž myšlenky považuje za významné a šíří je – v souladu s jejím přáním – v knihách, obsahujících jakoby „pravdivé“ vyličení jejich příběhu.

Výuka neprobíhá soustavně, nýbrž pouze krátkodobě a nárazově, když Megre přijede do tajgy, nebo když ho výjimečně Anastasia navštíví doma.¹⁹⁰ Jejich vztah má ryze duchovní rozměr: V celé sérii jsme svědky snad jediného polibku. Dalo by se říci – a z výše uvedeného to asi nepřekvapí –, že vztah učitelky-čarodějky a učeníka se vyvíjí úměrně jejich vztahu mileneckému a naopak. Čím více Megre chápe Anastasiino učení, tím hlubším se stává jeho milostný cit. A tím více je schopen porozumět jejímu zvláštnímu pohledu na svět.

Jak jsme viděli, vztahy učitele-čaroděje a učeníka determinují především postoje učeníků: pokud učení nechápu a projevují se nepřátelsky, nic se nedaří; pokud se oddají poznání a pocítí aktivní touhu po výkladu, všechno se daří, aniž by museli učeníci chápat rychleji. Základem vztahu je duchovnost, která však může být ovlivněna dalšími faktory, například citem mileneckým, které přinášejí jistá specifika. To tvoří i základní rozdíl mezi Castanedovými a Megreho texty, neboť vztah Castanedy a dona Juana je ryze duchovní, zatímco do vztahu Megreho a Anastasie vstupuje láska. I přesto zůstává to zásadní v obou vztazích totožné: houževnatá čarodějova touha přinutit tvrdohlavého učeníka k poznání.

¹⁹⁰ Megre od jisté doby po vydání knih žije sám, s manželkou se rozvedl.

V. Dobový kontext

Příběh o donu Juanovi začal vznikat v době, kdy bylo téma indiánských praktik a duchovních nauk velmi populární v celém západním světě, v Americe především – společnost byla tématu otevřená. Dobová situace v USA zavdávala podnět novým duchovním směrům a proudům jdoucím v zásadě proti současné společnosti jako přirozené reakci na „vyprázdněnost“ poválečného světa, z níž lidé hledali únik do různých imaginárních světů v podobě drogování, nezávazných sexuálních vztahů a majetkové i finanční svobody a duchovního hledání. Tuto situaci vyjadřuje nejlépe a nejviditelněji hnutí hippies (příslušníci nazýváni též „děti květin“ – tj. flower power), které vzniklo v šedesátých letech dvacátého století a jehož zaměření na duchovní svobodu a proklamaci míru (přímá reakce na válku ve Vietnamu) vyjadřovalo pregnantně hlavní postoje společnosti.¹⁹¹ Hnutí hippies se tedy rodilo, dozrávalo a vyvrcholilo právě v době Castanedových studií a v průběhu vydávání prvních tří knih série: podle údajů, které Castaneda uvádí, se zážitky popsané v *Učení dona Juana* (prvním dílu) vztahují k období 1960–65, v *Oddělené skutečnosti* (druhém dílu) k letům 1968–70 a *Cestě do Ixtlanu* (třetím dílu) k letům 1960–71. Považujeme za evidentní, že k tomuto stěžejnímu, iniciačnímu desetiletí se tak či onak vztahují všechny knihy celé série, neboť nezřídka pozdější díly doplňují, poopravují či revidují témata představená již dříve: jsou však rozebírána podrobněji a z mystického hlediska, respektive z hlediska čarodějné nauky jsou hierarchicky nadřazena dílům předchozím. Za všechny jednotlivé případy jmenujme ten nejvýraznější, vyjádřený zároveň i celou jednou knihou, totiž snění. Tématu „snění“ se Castaneda dotýká již v *Učení dona Juana* (I) a postupně na ně krátce naráží i v dílech dalších; téma vykryštalizuje do celé kapitoly s názvem „Cesta snového těla“ ve *Vnitřním ohni* (VII) a nakonec je mu věnována celá kniha s názvem *Umění snít* (IX).¹⁹² Ostatně už v prvním dílu „je všechno, co se později objeví v dalších dílech. Naopak některá témata vyčnívají v prvním díle daleko výrazněji, protože pro Carlose Castanedu tehdy představovala čerstvou výzvu, se kterou se musel naléhavě vyrovnat“.¹⁹³ Tematické návraty a revize proto nemohou překvapit, neboť plynou z potřeby upřesnit, cítit původní nejasná

¹⁹¹ McCleary, John Bassett: *Hippie encyklopedie – Kulturní encyklopedie (a frazeikon) 60. a 70. let 20. století*. Volvox Globator 2010, Praha.

¹⁹² Tématu „snění“ se věnuje i Megre v kapitole „Kam odcházíme ve snu“. – Megre, Vladimír: *Stvoření*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 105–125.

¹⁹³ Krůta, Miroslav: Předmluva překladatele. In: Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana. Cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Volvox Globator 1997, Praha s. 5.

vyjádření, a rozvést je na základě čtenářských ohlasů, ačkoliv mnoho z nich tematizoval již první díl.

Zájem o drogovou tematiku doznal v Castanedových knihách výrazného úspěchu, ačkoliv drogy jako prostředek k poznání jiné reality Castaneda striktně odmítá.¹⁹⁴ Bylo by proto chybou přisuzovat zásluhu na popularitě jeho knih halucinogenům,¹⁹⁵ i když nelze tento vliv opominout minimálně v tom ohledu, že své první čtenáře přitáhl právě příslibem nauky o peyotlu a podobných šamanských drogách. Jak si všímá článek *Don Juan a čarodějův učeň*, uveřejněný v časopisu *Time Magazine* anonymním autorem, „starý lišácký čaroděj a jeho vzdělaný řádný žák prvně našli svoje posluchače mezi mladými lidmi z neoficiální kultury. Mnoho z nich bylo fascinováno zachycenými prožitky s halucinogenními (nebo psychotropními) rostlinami, durmanem magickými houbami a peyotlem“ avšak – upozorňuje autor článku, „Castanedovy knihy nejsou drogovou propagandou.¹⁹⁶ Tento ohlas se postupně rozšířil, a překročil svou počáteční skupinu čtenářů k veřejnosti, což vedlo k tomu, že „*Učení dona Juana* se prodalo více než 300 000 výtisků jako paperback a i nyní [okolo r. 1972, pozn.] se běžně prodává asi 16 000 výtisků týdně. A nyní se na ně vrhli i nevyhranění čtenáři ze střední třídy. Cesta do Ixtlanu je nejlépe prodávanou knihou ve tvrdé vazbě. [...] Pro deset čtenářů ze sta mladých i starých, je první setkání Castanedy s Juanem Matusem [...] známější událostí než setkání Danteho s Beatricí.“¹⁹⁷ Tento úspěch byl z velko části zesílen tím, že „*Učení dona Juana* se dostalo do tisku přesně v okamžiku, kdy hodně Američanů bylo připraveno zamyslet se nad neracionálním přístupem ke skutečnosti.“¹⁹⁸ Zároveň názorové krize a neshody, odlišné názory na probíhající události přiváděly jistě mnohé k tomu, že začali uvažovat nad pravdivostí okolního světa, kdy prohlášení, že „věci jsou skutečné jenom tehdy, když se člověk naučil s jejich skutečností souhlasit,“ mohou být významným stimulujícím prvkem pro útěk do království mysli; může to být též odpovědí na čtenářův rozpor s ostatním světem, neboť „například to, co se dneska večer stalo, nemůže být pro tebe skutečné, protože se

¹⁹⁴ Viz Keen, Sam: *Čarodějův učeň*. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 83.

¹⁹⁵ Povrchní úspěch knihy může být založen na „psychedelii“ a hraní si s drogami, jak si všímá v úvodní studii D. Noel. – Viz Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 16.

U Megreho by to byla povrchní „zelená“ představa ekologické ódy.

¹⁹⁶ Time Magazine: *Don Juan a čarodějův učeň*. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 97.

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Tamtéž.

s tebou v této věci nikdo neshodne“.¹⁹⁹ Takové vysoce demokratické a zároveň i velmi individualistické názory mohly přinášet kýžené uvolnění, po kterých americká společnost volala.

Obrat do vnitřního světa jako důsledek nespokojenosti se stavem soudobé společnosti v sobě nese jak hnutí hippies, tak Castanedova tvorba, kterou z pochopitelných důvodů nelze ovšem s hnutím hippies ztotožňovat, neboť se jedná o dva nezávislé jevy, byť oba pramenící ze stejné situace v USA; nadto Castanedova tvorba v mnohém inspirovala populární kulturu a dala tradičním hnutím včetně hippies nové inspirační impulsy.²⁰⁰

Zatímco Spojené státy vojensky intervenují takřka polovinu světa a rozdmýchávají ozbrojené konflikty, čímž vytvářejí hrozbu pro všechny,²⁰¹ bojovník dona Juana nepředstavuje hrozbu pro nikoho, neboť bojuje sám se sebou, se svým strachem, se svými hranicemi, se svým ustáleným vnímáním světa; bojovník dona Juana, jímž se musí nutně stát každý nastoupivší cestu poznání, je bojovníkem „vnitřním“ a intervenuje pouze svůj rozum a má vytyčený pouze jediný „bojový“ úkol: získat panství nad sebou samým. V rozhovoru s S. Keenem říká Castaneda: „Můj životní styl – stezka, jež má srdce – nespočívá v introspekci či mystické transcendenci, ale v přítomnosti ve světě. Bojovníkovým lovištěm je tento svět.“²⁰² Bojovník samozřejmě vede válku – to zní strašlivě, ale don Juan Castanedu učí, že „pro bojovníka válka neznamená skutky individuální nebo kolektivní hlouposti ani svévolné násilí. Válka je pro bojovníka absolutní boj proti tomu individuálnímu já, které člověka připravilo o jeho sílu.“²⁰³ Pod tím stejným vektorem nalézáme i řešení obecně lidské duchovní krize, která dochází upokojení rozvojem různých myslitelských hnutí, náboženských a duchovních

¹⁹⁹ Castaneda, Carlos: *Příběhy síly*, Volvox Globator 1996, Praha, s. 23.

²⁰⁰ Viz In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 74.

²⁰¹ Od roku 1945, který ve vojenské tradici USA není prakticky žádným významným mezníkem (proto tam vítězství nad německým fašismem není výrazně oslavováno) a který vyvrcholil svržením atomových bomb na Japonská města a bombardováním civilního obyvatelstva a nejvýznamnějších průmyslových center ve střední Evropě na konci války pod rouškou boje proti fašistickému Německu, do roku 1970 intervenovaly Spojené státy Jugoslávii, Čínu, Francii, Řecko, Filipíny, Peru, Nikaraguu, Kostariku, Albánii, Portoriko, Koreu, Vietnam, Guyanu, Írán, Guatemalu, Indonésii, Libanon, Panamu, Laos, Salvador, Kongo, Brazílii, Kubu, Irák, Thajsko, Bolívii, Uruguay. Humanisticky orientované jedince přirozeně taková fakta mohou přivést na pokraj vnitřního kolapsu, kdy jediným vysvobozením je přilnutí na opačný pól: uskutečňovat mír všemi možnými způsoby, prakticky však nezřídka od „míru“ velice odtažitými, a utíkat se do jiných světů ať alternativních nebo fikčních. – Srov. Tindall, George Brown: *Dějiny Spojených států amerických*. NLN 1996, Praha.

²⁰² Viz Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 94.

²⁰³ Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 127.

kroužků a obratem k moudrosti dávaných věků a přírodních národů,²⁰⁴ v Castanedově případě vrcholícím zájmem o šamanské myslitelské systémy a jeho střetem se současností: „Téma střetu naší kultury s předkřesťanskými šamanskými systémy je v současné době velmi oblíbené a diskutované. Od doby našich pradědů, z nichž mnozí ještě tyto kultury označovali jako barbarské, jsme udělali dva kroky. Nejdříve jsme připustili jejich zajímavost pro kulturní dějiny lidstva a začali se jimi zabývat v rámci vědy. Pak se mezi námi objevili i tací, kteří se jimi začali zabývat jako adepti a více či méně poctivě se snažili tyto systémy uchopit a osvojit. Castaneda byl mezi prvními, kteří se o tyto zážitky podělili s ostatními.“²⁰⁵ Castanedovy knihy tedy ilustrují dobové tendence v širokém spektru: vytvářejí, jak již bylo řečeno dříve, světostrojný mýtus, popis světa v jeho nejdůležitějších projevech, a odpovídají na mnohé otázky, které mohly trápit a vzrušovat tehdejší generace. A především nabízejí alternativu ke kruté civilizační a mocenské realitě, když nabízejí jiné čtení života a jiný přístup k lidské existenci. Reagují tím na sociální a myšlenkovou krizi své doby. Ukazuje se ovšem, že všelidské mytické zobrazení dokáže fungovat a dávat odpovědi nezávisle na čase,²⁰⁶ i když společenská dobově podmíněná rezonance již mohla překonat svůj nejbližší vrchol. To vysvětluje dosud trvajícím zájem o díla Castanedy i Megreho.

Série *Zvonící cedry* vzniká (bereme-li za počátek první inspirační moment, jak jej sami autoři představují, nikoliv vydání první knihy) 35 let po Castanedově sérii s donem Juanem. Komparatistické zkoumání v oblasti vlivologie by tak evidentně mohlo mířit pouze jedním směrem: Castaneda se stěžl mohl inspirovat Megrem, který začal psát tři čtyři roky před tím, než Castaneda v roce 1998 zemřel na rakovinu jater. Vlivologie je sice překonanou fází komparatistiky, která se již nerozvíjí,²⁰⁷ nicméně stále má co říci, a proto jí věnujeme krátkou úvahu. Z hlediska samotného příběhu se Castaneda s Megrem výrazně liší: Castanedův příběh se vyznačuje v zásadě objektivním, strýzlivým popisem událostí, zatímco příběh Megreho nabývá spíše rázu emocionálního, kdy stěžejní osnovou zůstává láska mezi hlavními postavami a důraz na rodinu a národ. Je to dáno i rozdílnými postavami: Castaneda – vědecký pracovník,

²⁰⁴ Lze hovořit o idejích myšlenkových proudů označovaných na Západě jako New Age, ale pro nejasné vymezení tohoto pojmu a pro jeho potenciální šířku se mu vyhýbáme, neboť zůstává obvykle pouze nálepkou, nad to především s religionistickými kontexty. Proud New Age je spojováno v první řadě se jmény myslitelů H. P. Blavatské a R. Steinera (založením mystikové, nikoliv literáti).

²⁰⁵ Krůta, Miroslav: Předmluva překladatele. In: Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana. Cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Volvox Globator 1997, Praha s. 6.

²⁰⁶ Jak dokazuje symbolické čtení mýtů podle Ricouera – viz příslušnou kapitolu.

²⁰⁷ Srov. např. Wollman, Slavomír: *Česká škola literární komparistiky*. Karolinum 1989, Praha.

vzdělaný západní intelektuál, Megre – obyčejný podnikatel, nepříliš vzdělaný, poznamenaný východní divokostí. Tím pochopitelně nechceme potvrzovat frázi o tom, že západní kultura se vyznačuje rozumem, zatímco východní citem – takové zjednodušení by bylo jen na škodu: rozum je v obou dílech přítomen jako protiklad mystického poznání „jiné skutečnosti“, emoce pulsuji u Megreho láskou a údivem, u Castanedy strachem a údivem. Dále se z celkového pohledu liší v tom, že Castaneda klade důraz na čarodějnictví a popis „jiné skutečnosti“ (příprava předmětů, „cítění“ energií), a Megre klade důraz na každodenní rozměr čarodějného učení a neuvěřitelné informace, které mu Anastasia poskytuje (popis konstrukce létajícího talíře nebo rozluštění tajemství obří velikosti brachiosaury). Z těchto dvou výrazných rozdílů vyplývá, že oba autoři používají velmi odlišné metody praktické prezentace čarodějného učení, s nímž byli konfrontováni, a zabývají se jeho odlišnými strukturními částmi, protože má nutně každý z nich odlišný „záběr“, a tedy opisování a inspirace by zde byly málo platné. Z těchto důvodů se domníváme, že před námi stojí tzv. geneticky nepříbuzné jevy, které vznikly na různých územích bez ohledu jednoho na druhý (tento fakt jsme ostatně předeslali již na začátku této práce).²⁰⁸ Ostatně soudě podle Megreho omezeného literárního vzdělání, o němž sám hovoří a které se projevuje i v samotném textu při srovnání s Castanedou (Castaneda často cituje básníky nebo populární písničky, Megre nanejvýše Bibli nebo básně čtenářů), se snižuje pravděpodobnost, že se s dílem Carlose Castanedy setkal.²⁰⁹ Nicméně jisté významové paralely, příznačné pro duchovní vyprázdněnost, která v posledních desetiletích 20. století došla i do Sovětského svazu (na Západě byla vzhledem k již uvedeným věcem tato vyprázdněnost pociťována daleko dříve), jsou nasnadě. Přistupovat však k těmto jevům na Západě a na Východě navrhuji odděleně, tedy bez

²⁰⁸ Zkoumání geneticky nepříbuzných jevů je třetím modelem Guillénova nadnárodního, komparatistického přístupu, který označuje situaci, kdy „jevy geneticky nezávislé tvoří nadnárodní celky podle principů a záměrů odvozených z teorie literatury“, přičemž „tento model má ze všech tří nejvyšší stupeň teoretičnosti, neboť příslušný pojmový rámec není užitkový či pouze adekvátní pozorovatelným datům, nýbrž nabízí východisko k vědeckému bádání nebo k problému který se má řešit“. K tomuto modelu se vztahuje metodologické východisko výzkumného principu západ-východ – podrobněji v příslušné kapitole. Nelze ovšem nepřipomenout že tento třetí model s sebou nese potřebu uchopit příslušné téma alespoň i z letmého pohledu první a druhého modelu, tedy z pohledu klasické genologie (kontaktologie) a historické a sociální situace. – Citace: Guillén, Claudio: *Mezi jednotou a růzností*. Triáda 2008, Praha, s. 77.

²⁰⁹ V materiálech, které jsem měl k dispozici (včetně videí, záznamů čtenářských konferencí atp.), se Castanedovo jméno ani jednou neobjevilo; otázky inspiračních zdrojů odbývá Megre tím, že málo zná a o literatuře má chabý přehled.

vzájemné provázanosti, jako ke geneticky nepříbuzným jevům, za jaké je i považují a jakými prokazatelně jsou.

Musíme tedy šetřit podmínky vzniku série *Zvonící cedry*, její kontext obdobně jako v předcházejícím případě. Předznamenalí jsme, že v devadesátých letech, v době, kdy vznikají první díly *Zvonících cedrů*, probíhá v Rusku velmi těžké období, kdy se oslabené centrum někdejší světové velmoci SSSR utápí v problémech narychlo naroubovaného kapitalismu. Ekonomické problémy jdou ruku v ruce s prohlubující se sociální nerovnováhou, bující mafií, která drtila menší podnikatele, terorismem (který tehdy doutná na Kavkazu)²¹⁰ a především s celkovou ztrátou ruské národní myšlenky. Všechny tyto jevy měly stejný počátek, rozpad Sovětského svazu. Dodnes je v mnoha východních zemích pokládán za největší tragédii po druhé světové válce – tento společenský pocit bezpráví na obyčejných lidech se odráží i v Megreho tvorbě.²¹¹

Ačkoliv občanské prostředí bylo nezvykle široce otevřené, neboť do Ruska proudily informace a zboží dříve nedostupné, společnost upadala, porodnost se mnohonásobně snížila, lidé nedokázali uchopit a pojmenovat sebe sama a vytyčit si cíle do budoucnosti: vakuum ztraceného domova. Touhou po obnovení „domova“ vyjadřuje nejjasněji kapitola „Vraťte si, lidé svou, vlast“, kde Anastasia říká: „Je třeba poradit všem lidem, Vladimíre: Vraťte si, lidé, svou vlast. [...] Většina lidí žijících teď na planetě, vůbec nemá svou vlast.“²¹² Megre tehdy přináší ve svých knihách proroctví obnovy Ruska, nabízí duchovní zázemí svých knih, vytváří obraz světlé budoucnosti, popisuje šťastný domov a zdravé děti – vyprahlá společnost sáhla po knize s dychtivostí, kterou ilustruje fakt, že po rozprodání prvního dvoutisícového nákladu, který byl ještě namnoze rozprodán stranou obvyklých obchodních schémat, měl první dotisk hodnotu o jeden řád vyšší: dvacet tisíc výtisků a v dalších dotiscích se jen zvyšoval. Text zároveň zapadá i do soudobého populárního zájmu o esoterickou a mystickou literaturu, v níž chtěli lidé nalézt útěchu od „hoře z rozumu“;²¹³ po „otevření

²¹⁰ Čečenská válka, která trvala ve dvou fázích přibližně od roku 1994 do roku 2009. – Srov. Veber, Václav a kol.: *Dějiny Ruska*. NLN 1995, Praha.

²¹¹ „A najednou v tomtéž století se před našima očima objevila nová direktiva: zahodit pionýrský šátek. Postihl nás rudý mor. A komunismus, to je samý teror a přetvářka. Že člověk pochází z opice? Vždyť to je úplný nesmysl. Pocházíme z něčeho jiného. Trh! Demokracie! To je správné! Kde je pravda? Kde je lživé dogma – stále není úplně jasno. Ale děti opět sedí ve školních lavicích, bez pohybu.“ – Megre, Vladimír: *Prostor lásky. Zvonící cedry* 2010, Praha, s. 141–142.

²¹² Megre, Vladimír: *Stvoření. Zvonící cedry* 2010, Praha, s. 135. – Řeší se jednak duchovní aspekt, jednak aspekt vlastnický: oba příznačné pro tehdejší Rusko a bývalý Východní blok.

²¹³ Odkazují tu na stejnojmenné slavné dílo A. S. Gribojedova, jehož námět musíme však zde vnímat obráceně: jestliže Gribojedovův Čácký očekával reformy směřující k lepší a spravedlivější společnosti,

hranic“ a „uvolnění“ společnosti, po otevření dveří – i když se opět jednalo spíše o vyražení oken²¹⁴ – do Ruska pro novou duchovnost se vzedmula vlna zájmu: „Na této vlně se vynořily i knihy V. Megreho, které se staly významným impulsem pro opouštění měst.“²¹⁵ Zásadní myšlenkou, pod níž se začínal národ postupně sjednocovat, byla staronová alternativa ke kapitalistickému individualismu: netoužit po penězích (jsou zbytečné), najít si své místo uvnitř veliké země, a stát se tak součástí kolektivu, sjednocení vztahem k rodné půdě a spojení v jeden šik proti všem nepřítelům. Motiv boje, respektive nutnosti bez přestání čelit útokům nepřátel je jedním ze stěžejních motivů, které se prolínají celým dílem, a hlavním cílem Anastasiina učedníka má být schopnost identifikovat nepřítele, poznat jeho zbraně a taktiku a úspěšně se mu bránit vlastní iniciativou – snad bychom řekli ofenzivou.

která předtím nebyly, očekává člověk z Východu a čtenář V. Megreho v 90. letech obnovu podle něj kdysi spravedlivého socialistického řádu, který byl roznesen. – Srov. Gribojedov, Alexandr Sergejevič: *Hoře z rozumu*. Odeon 1979, Praha.

²¹⁴ Narážím zde na snahu cara Petra I. vyrazit stavbou Petrohradu „okno do Evropy“. – Srov. Veber, Václav a kol.: *Dějiny Ruska*. NLN 1995, Praha.

²¹⁵ Zadorin, I. V.; Malceva, D. V.; Chomjakova, A. P.; Šubina, L. V.: Alternativnye selskie poselenija v Rossii: stichjnaja vnutrennaja emigracija ili osoznannyj transfer v buduščee. In: *Labirint – Žurnal socialno-gumanitarnych issledovanij* № 2, 2014, s. 74.

VI. Konfrontace světů

Konfrontační způsob, jaký Castaneda i Megre používají, tvoří významovou specifičnost knih dialogů s učiteli-čaroději. Cíl takové konfrontace tkví v tom, že se rozrušují navyklé a obecně přijímané názory a stereotypy, zpochybňuje se správnost lidského poznání i vývoje a kriticky se hledí na celý svět, jak se jeví skrze racionalistický a analytický pohled našeho rozumu. Kontrast idejí, jejichž nositelem jsou don Juana a Anastasia, s idejemi, jejichž nositeli jsou C. Castaneda a V. Megre (coby postavy), tedy kontrast idejí čarodějného, nesamozřejmého a mystického světa a racionálního, samozřejmého a materialistického světa, ukazuje se jako propastný a fatální, neboť vyjevuje nepřeklenutelný rozpor mezi nimi. Přičemž čarodějný svět svou podstatou a „vyšším“ hlediskem jakoby podrývá svět „náš“, problematizuje jej a činí z něj svět krize a úpadku.²¹⁶ Na tomto pozadí se posléze rýsuje představa nové, vyspělejší civilizaci, ke které musí podle učitelů-čarodějů lidstvo směřovat, chce-li přežít.

Prožitek „jiné skutečnosti“²¹⁷ navždy naruší učedníkovu dosavadní vnímání: „Nicméně jsme museli toto naše dobyté území [naši realitu] obehnat silnou zdí proti nájezdům barbarů ze zbytku jsoucna. Když proniknou neurotickou zdí, nevíme si s nimi rady. Svět dona Juana tuto zeď nezná. Castaneda ji vnímá velmi ostře jako hranici mezi normální a jinou skutečností, nicméně ve své analýze píše, že pro hotového čaroděje rozdíl mezi oběma skutečnostmi patrně mizí.“²¹⁸ Prvním krokem však zůstává přijetí nové, jiné skutečnosti, „a přijetím se zde myslí něco jiného než pouhé přijetí rozumem, pouhé pokrytecké přitakání. Přijetím se zde myslí ztotožnění, zmocnění se nauky zkušeností.“²¹⁹ Čarodějný svět nelze sloučit s všedním, přijmout čarodějné učení znamená oddat se mu, změnit sám sebe, změnit svůj náhled na život a okolní svět a

²¹⁶ Pregnantní odpověď nalézáme u S. S. Tarmaševa: „Co myslíte: k čemu nakonec dospěje náš svět, k magii nebo k rozvíjení technologie?“, V této chvíli vše směřuje k tomu, že náš svět nedospěje k ničemu. Dobře se mu daří likvidovat sám sebe, já nevidím v našem světě žádné tvoření, vidím jen ničení. Přírodu ničí, sebe pomalu zabíjí, stravuje se hnus, genetika se celkově zhoršuje, lidi okolo jsou všichni nehezcí, jak navenek, tak uvnitř – ačkoliv je to smutné, náš svět v současné podobě nemůže nabídnout nic ani sobě, natož svým dětem.“ – rozhovor Arťoma Kostěnka na adrese [aif.ru/culture/25370]. [přel. jp]

²¹⁷ Zážitek „jiné skutečnosti“ může být podoben lékařské definici „amentního stavu“ nebo „deliria“: „Delirium (obluzení) – jde o náhlou časovou a prostorovou desorientaci spojenou s halucinacemi, snovými prožitky a vzrušením. Amentní stav (stav zmatenosti) – do jisté míry se podobá deliriu, ale není provázen deliriózními halucinacemi; trvá často déle a provází jej stavy bezradnosti, úzkosti a inkoherenčního myšlení.“ – Viz Nečas, Emanuel a kol.: *Patologická fyziologie orgánových systémů II*. Karolinum 2009, Praha, s. 674.

²¹⁸ Krůta, Miroslav: Překladatelova předmluva. In: Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana. Cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 6–7.

²¹⁹ Tamtéž, s. 6–7.

snažit se o to, aby se obyčejný svět proměnil v čarodějný, nabyl vyšší rozměr a stal se lepším, spravedlivějším, získal svou původní magickou hodnotu a umožnil člověku zdravě se rozvíjet v souladu s přírodními čarodějnými zákony.

První, k čemu musí podle učitelů-čarodějů člověk odhodlaný ke změně přistoupit, je změnit svůj *pohled*, změnit své *zření* (pojmy jako světonázor, vnímání, pohled, zření, rozumění, chápání atp. obvykle znamenají pro učitele-čaroděje totéž). „Za těmito jednoduchými věcmi stojí nesmírně mnoho. Proto [...] [aby se člověk změnil a pochopil svět jinak] je třeba změnit světonázor.“²²⁰ Tento fakt a zároveň tato stylová „figura“ zaujímá výsadní místo mezi Castanedovými i Megreho domácími interprety, kteří vyzdvihují diskutovaný kontrast především jako „pohled“ (view) a jako „světonázor“ (мировоззрение, mirovozzrenie, dosl. „hledění na svět“). Ukazuje, že člověk s přibývajícím věkem ztrácí fascinující, nový a neotřelý dětský pohled na svět, vnímání se zužuje a ustaluje v zajetých myšlenkových stereotypch. „A právě to dokázal Carlos Castaneda,“ že člověka vytrhl z jeho jistot. „Pravdy, kouzla a tajemství, které známe dlouho (alespoň mnozí z nás), dokázal podat způsobem, který lze přirovnat k polití živou vodou. Castaneda vlastně netvrdí a nepopisuje nic, co bychom neznali z jiných duchovních nauk a esoterických systémů,²²¹ ale způsob a slovník, kterým vše popisuje, se dokonale hodí pro moderní lidi dnešní doby.“²²² Bogdanovská a Slaniková se domnívají, že „většina myšlenek, vložených do knih V. Megreho, ve své podstatě nejsou vůbec nové, ale Anastasia přinesla veliké a naléhavé Pravdy v takové geniálně prosté podobě, dostupné tisícům Rusů, kteří absolutně nebyli zvyklí číst duchovní literaturu, že to způsobilo efekt kvantového skoku vědomí, změnu pohledu na svět... Doslova blahodárný oheň ohřál každodenní život lidí, nespálil, osvětlil, přeměnil a přizval k

²²⁰ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 108.

²²¹ Přesně na tento argument naprosté myšlenkové nepůvodnosti a obvinění z kompilování materiálu z jiných knih narážíme jak u Castanedy, tak u Megreho. Mezi kritické výhrady pak shodně patří výtka autorské stylové nenáročnosti a jednoduchému jazyku. Castaneda byl například podezříván z praktického výkladu západní filosofie, například Husserlovy fenomenologie (Bourseillerovým argumentem je Husserlova busta údajně stojící na stole v Castanedově pracovně), Megre z interpretace ruských národních myslitelů (Berďajev, Roerich a další). V případě Zvonících cedrů nalézáme dokonce bizarní událost: Vědecká pracovnice Olga Stuková napsala knihu „*Put' Anastasii i drugich učitel' čelověčestva. Rabota s ljud'mi*“, kde vykradla námět i design Megreho knih. U soudu Stuková argumentovala, že nevykradla Megreho nápad, ale práce barnaulské esoteričky Olgy Guzové, která taktéž psala o poustevnici Anastasii. Nicméně Megremu nepřinesl tento soud ani úspěch, ani neúspěch, prakticky se nezměnilo vůbec nic. Guzová začala velice nenávisťně vystupovat proti Megremu a prohlásila o sobě „já jsem Anastasie“ a obvinila ho, že vykradl její příběh. Přitom sama žádný příběh nenapsala, psala pouze básně nevalné kvality, kde měla stylizované své alter ego jako „sibiřskou poustevnici Anastasii“. Jelikož se považovala za proroka a duchovní autoritu, domnívala se, že Megre psal o ní.

²²² Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha s. 7 (úvodní předmluva).

sobě.“²²³ Vybrat si posléze to podstatné a to hodnotné, co dokáže zlepšit náš život, zvýšit jeho kvalitu a dosáhnout nových obzorů poznání a čtení světa, považuje D. Noel za čtenářův nejdůležitější úkol, neboť don Juan tak „v jádru neříká nic jiného než Ježíš nebo Buddha, ale mluví jazykem dvacátého století, mluví k lidem, kteří musí žít v racionální západní a globalizující se společnosti a řešit ekonomické a společenské problémy své doby. *Učení dona Juana* je nové paradigma pro lidstvo, které vyrostlo z období svého dětství, a proto k němu musíme přistupovat jako dospělí lidé – vybrat si z něho to, co nám přinese svobodu a poznání a z toho plynoucí pocit zalíbení ve vlastním životě.“²²⁴

Zvonící cedry jsou v porovnání s *Učením dona Juana* volnější, poněvadž charakter rad zde obsažených nese především určení směru než konkrétní návody (i ty se objevují, ale jen v několika málo případech, nejvíce v prvním dílu v kapitole s názvem „Několik rad od Anastasie“, s. 64–76). V celku jsou obě knihy otevřenou diskusí učedníka s učitelem, otevírají si tím prostor pro posuzování myšlenek, stimulujících zpochybňování ustálených „pravd“. Nic nenutí a nepřikazují – přinášejí myšlenku a vyzývají k „přisednutí“ k hovoru, poznání sebe sama, zpytování dosavadní cesty člověka i lidstva, zlepšení svého světa a založení světa lepšího.

Jestliže budeme zpochybňovat známou realitu a učiníme z ní předmět nesamozřejmosti, budeme zároveň mířit blíže k její skutečné podstatě, k jejímu jádru, které sice vždy zůstane zahaleno tajemstvím, ale jehož slupkami lze postupně pronikat jako cibulí: a sice vyvikláním navykklé pozice „racionální reality“ porušíme onen první list, jinými slovy povrchovou sloj, která kryje následující jemnější a hlouběji posazené vrstvy. Takový postup pak nevyhnutelně míří k tomu, že „divem všech divů je Castanedova vytrvalá cesta k podstatě běžné reality. Věci jsou jen zřídka tím, čím se zdají být. [...] Don Juan je dobrým sociologem poznání. Ví, že svět reality zdravého rozumu je výtvozem společenského konsensu,“ stejně jako to, že „tyranská nadvláda technologií, peněz a mocenské politiky přináší jen stále rostoucí odcizení a nespravedlnost.“²²⁵ – „Co to znamená osvobodit svou mysl? Myšlenky všech lidí jsou i tak svobodné.“ V podmínkách života technokratické společnosti je, Vladimíre, lidská

²²³ Bogdanovskaja, I. N.; Salnikova, N. E.: Rossija na puti k Světlomu Gradu: čerez sotrudničestvo – k duchovnomu vozroždeniju. In: Trudy Sankt-Petěrburgskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv 2014, s. 376. [přel. jp].

²²⁴ Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha s. 9 (úvodní předmluva).

²²⁵ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 78–79.

mysl uvězněná, zotročená hranicemi a konvencemi tohoto světa. Technokratický svět může existovat pouze v případě, že se zlikviduje svoboda lidské mysli, v případě, že se lidská mysl úplně zotročí a pohltí se její energie.‘ ,Nějak tomu nerozumím. Každý člověk má během svého života mnoho myšlenek. Například všechno říci nelze. Jsou státy, v nichž je velká svoboda slova, v jiných – menší, ale každý si může myslet, co je libo.‘ ,Je to iluze, Vladimíre. Většina lidí je nucena po celý život myslet stále na totéž.“²²⁶ Osvobodit myšlenky pro nezkreslené poznání reality by měl být podle Megreho cíl všech lidí budoucnosti, neboť jediné svobodné myšlenky odhalují zásadní nedostatky v současném pohledu, který není špatný, nýbrž nedostatečný, omezený. Rozšíření pohledu jej však prakticky zruší, neboť se naplno vyjeví chybný směr civilizačního vývoje, od něhož již nejde utéct, nýbrž který se musíš řešit v zájmu přežití lidí jako druhu. V konečném důsledku stojíme opět jako bohatýr před kamenným rozcestníkem na obraze V. M. Vasněcova: ať se vydáme kamkoliv, musíme něco obětovat. Tou hlavní obětí na cestě čarodějova učeňáka je ztráta samozřejmosti světa a ztráta klidného, pohodlného života.²²⁷

Zpětně se tím dostáváme k předchozím úvahám o mýtu jako popisu světa, o mýtu jako o světostroném modelu reality: neboť nakolik popíšeme vlastní realitu, natolik se nám otevírá horizont toho, co považujeme za „objektivní realitu“; její rozšíření však nezřídka znamená zpřetrhání předchozích vazeb, poněvadž rozšiřování pohledu s sebou nese změnu celého paradigmatu (resp. epistémé). To vyžaduje takřka pravidelně revizi celého předchozího poznání. Castaneda k tomu říká: „Naše očekávání vztahující se k realitě, jsou produktem společenského konsensu. Naučili nás [čarodějové], jak vidět a chápat svět. Celý trik pospolečenštění spočívá v tom, že jsme vedeni k přesvědčení, že popisy, na kterých se dohodneme, určují hranice reálného světa. Avšak to, čemu říkáme realita, je pouze jeden z mnoha způsobů vidění světa. Je podepřen společenským konsensem.“²²⁸ Tím Castaneda postihuje asi podstatu všech knih o učitelích-čarodějích a jejich učeních, která je i čtenářsky a interpretačně velice příznivá, jelikož přímo navádí k tomu, abychom se zamýšleli nad světem, jak jej autoři predestinují ve svém mýtu. Svou metodu popisuje i don Juan, který Castanedovi jasně vysvětluje, že mu pomáhá jen v jediné věci: „Jediná konkrétní pomoc, kterou kdy ode

²²⁶ Megre, Vladimír: *Kdo vlastně jsme?* Zvonící cedry 2010, Praha, s. 82.

²²⁷ Castaneda velmi trpěl děsem z čarodějných příznaků a bolestivými stavy vlastního těla platil za kontakt s Meskalitem; Megre byl osudem vržen na ulici mezi bezdomovce a musel čelit obrovskému nepřátelskému tlaku svých odpůrců.

²²⁸ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 81.

mě dostáváš, je to, že útočím na tvůj obraz sebe sama. Kdyby toho nebylo tak bys jen marnil čas. To je také jediná opravdová pomoc, kterou jsi ode mě dostal.“²²⁹ Jakákoliv změna musí vyrůst od změny jednotlivce – a přesně na to se učitelé-čaroději zaměřují.

²²⁹ Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998 Praha, s. 133.

VII. Postava držící zrcadlo a její existence

Castanedův don Juan působí navenek jako obyčejný člověk. Vyjadřuje to i jeho jméno, Juan Matus, které v Mexiku zaujímá podobné místo jako v českém prostředí jméno Josef Novák. Důraz na všednost, obyčejnost, nevýraznost je mimo evidentní Castanedovu snahu o neutralizaci (aby jeho postavy bylo neutrální) a dekonkretizaci dona Juana také jedním ze základních požadavků kladených na čaroděje: odlišit se pouze svou vnitřní silou, ale jinak být jako ostatní, ba méně než oni, být člověkem bez vazeb, člověkem unikajícím škatulkování a typizaci, mužem z bohem zapomenuté mexické vesnice uprostřed prerie, v případě Anastasie ženou z daleké, nekonečné a neprobádané tajgy – čaroděj pochází z míst, která nelze nalézt, neboť se mohou nacházet téměř kdekoli.

Megreho Anastasia krom krásy, kterou ovšem mezi lidmi ukrývá pod veliký šátek a staré oblečení, působí dojmem prosté vesnické dívky. Její jméno Anastasia nelze řadit mezi jména velmi rozšířená či obvyklá, avšak je typicky ruské a příznačné pro oblast Sibíře. Sama sebe srovnává Anastasia i přes své nadpřirozené schopnosti s obyčejnými lidmi, když odpovídá na Megreho výtku, že žije podivně a nepochopitelně: „Žiješ sama v lese, komunikuješ s rostlinami, se zvířaty. Nikdo u nás ani přibližně tak nežije.“ „Jak, Vladimíre, pročpak?“ vzrušeně začala Anastasia. „A zahrádkáři, vždyť oni také komunikují s rostlinami a zvířaty, ale zatím bez plného uvědomění. Ale oni to pochopí. Mnozí z nich to už začínají chápat.“²³⁰ Zahrádkáře považuje za sobě rovné, poněvadž jednají jako čarodějové, jen si to dosud neuvědomují. Metafora čaroděje jako zahrádkáře může být užitečná, neboť stejně jako zahrádkář trhá plevel, aby mohly růst plodiny, které vysázel, tak čaroděj kultivuje své učedníky, aby se vyvíjeli směrem k poznání, obrazně řečeno vyrostli a měli plody užitku, plody poznání.

Podrobněji Megre Anastasii nepopisuje (ve smyslu tradičních literárních charakteristik), jakékoliv další konkretizaci se vyhýbá, nechává mnoho míst nedourčenosti – snad proto, aby vytvořil postavu, kterou si čtenář individualisuje sám. „Na první pohled vypadá jako obyčejná, avšak velmi krásná a žádoucí dívka,²³¹ ale pak,

²³⁰ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009 Praha, s. 57.

²³¹ Anastasii nelze přirovnávat k rusálce nebo navce, víle nebo lesní žínce (v konkrétním smyslu slova), jak by mohlo svádět. Rusalky a podobné bytosti, jak je jednotlivé slovanské národy nazývají, jsou v prvé řadě (můžeme-li věřit dosavadním vědeckým poznatkům) bytosti nebezpečné a se smutnou historií, proto je potřeba se před nimi mít na pozoru. Vnější popis (krása, chabé oblečení, sepětí s přírodou) nelze zaměňovat s jejich pravou podstatou. Některé charakteristiky, obvykle jen vnější, by bylo lze

když začne komunikace, jako by se proměňovala v nějakou bytost žijící za hranicemi rozumu,“ píše Megre a dodává: „Možná, že takové pocity vznikaly jen u mě, člověka, jenž nemá dostatek vědění, chápání podstaty našeho bytí. Druzí by ji mohli vnímat jinak,“²³² čímž nechává doširoka otevřen prostor pro čtenářskou imaginaci. Popisuje pouze Anastasiinu zásadní životní vlastnost: skromnost – „Na rozdíl od nám známých lidí s neobvyklými schopnostmi, kteří se obklopují aureolou tajemnosti a výjimečnosti, ona se stále snažila vysvětlit, odhalit mechanismus svých schopností, dokázat, že v ní není nic nadpřirozeného, že je člověk, žena a stále mě prosila, abych to pochopil.“²³³ Důraz na lidskost klade Anastasia sama velmi často: ukazuje, že schopnosti, které ovládá, může ovládat kdokoli jiný, kdo bude dostatečně připraven, poněvadž potence osvojit si čarodějné schopnosti je vrozena každému člověku.

I dona Juana charakterizuje Castaneda velice prostě slovy: „Zprvu jsem vnímal dona Juana jednoduše – jako velice zvláštního muže, který toho ví spoustu o peyotlu a který mluví velmi dobře španělsky.“²³⁴ Don Juan, poznáme-li ho blíže, zůstává sice navenek zcela obyčejným starým indiánem, ale přitom se stává velice neobyčejným člověkem s čarodějnými schopnostmi a podivuhodnou fyzickou silou, kterého rozhodně nemohou charakterizovat pouze znalosti o peyotlu a dobrá španělština. Rozumí dokonale celému světu, dokáže demaskovat jeho přetvářku a poukázat na absurdnosti v jeho konstrukci, ačkoliv zůstává navenek obyčejným indiánem bez vzdělání, bez práce a bez vědomostí, jimiž by měl dle civilizačních měřítek disponovat myslitel don Juanova formátu. Působí jako ztělesnění dokonalosti a zdá se být neporazitelným, vševědoucím polobohem. Snad právě z těchto důvodů polemizoval D. Keen s Castanedou o tom, že don Juan je příliš dokonalý na to, než aby mohl být skutečným, na což Castaneda reaguje: „Nápad, že bych dokázal dát dohromady osobu, jakou je don Juan, se mi zdá nepochopitelný. Jedná se o postavu, kterou by mi sotva dovolila vytvořit má evropská intelektuální tradice. Pravda je mnohem podivnější. Vůbec nic jsem si nevymyslel. Byl jsem jen reportérem. Na takové změny života, které způsobilo mé napojení se na dona Juana, jsem dokonce nebyl ani připraven.“²³⁵ Castaneda má bezesporu pravdu v tom, že evropská intelektuální tradice mohla stěží zrodit takovou

aplikovat, ale podstata zůstává taková, že Anastasii nelze vykládat slovanským bájeslovím. – Srov. Máchal, Jan: *Bájesloví slovanské*. Votobia 1995, Olomouc, s. 87–110; 115–120.

²³² Obě citace – Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997 Praha, s. 162.

²³³ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009 Praha, s. 34.

²³⁴ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997 Praha, s. 14.

²³⁵ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 80.

postavu jako don Juan (žertovná, leč domnívám se neúmyslná shoda s literárním svůdníkem donem Juanem z klasického literárního díla *Sevillský svůdce a kamenný host* Tirso de Moliny, nemá tu žádné umělecké opodstatnění), ale přesto můžeme namítnout, že inspirace přeci přichází z různých míst. Vzhledem k tomu, že Castaneda studoval antropologii, je zřejmé, že se při studiích setkal s rozličnými národy a jejich kulturní tradicí, odkud mohl čerpat. Sám to však nepotvrzuje, naopak.²³⁶ Ve stejném duchu se vyjadřuje i Megre, který na otázku, zda Anastasia existuje, odpovídá: „Představte si, že bych před vás předstoupil a řekl, že Anastasia je můj obraz, že jsem si ji vymyslel. Zatím jsem se tomu, sláva bohu, dokázal vyhnout. Vždyť kdyby byla výmyslem, dejte mi všechny vavříny, aplaudujte mi, vždy jsem génius! Velmi přesně to řekla Žutniková z Novosibirského Akademie a ředitelka klubu Učenců: Neměl ji jak vymyslet!“²³⁷

Vyvstává však otázka, zda by byl literární talent – byť sebevětší – s to vytvořit tak rozmanitou a nevšední mozaiku vědomostí, jakou nechává Castaneda oplývat dona Juana a Megre Anastasii. Za literární kvality svého díla byl Castaneda nejednou chválen,²³⁸ Megre taktéž, i když se jeho text vyznačuje nepoměrem mezi autorskými částmi, které působí „obyčejně“, a pásmem Anastasiiných promluv (a promluv jejího dědečka a pradědečka), které mají bezesporu literární úroveň, nicméně vědomostní obsah don Juanova a Anastasiina čarodějného učení nemůže být pouze předmětem literárního talentu. Vyslovuji proto domněnku, že oba autoři skutečně museli mít přístup k jisté tajné oblasti indiánského čarodějného učení a být nějakým způsobem v přímém kontaktu s touto kulturou – jiné vysvětlení, ať inspirační, ať umělecké nemůže obhájit obdivuhodnou soudržnost nauky, kterou oba spisovatelé ústy svých učitelů-čarodějů předkládají. Castanedovo vyjádření, že byl „reportérem“, nabývá v této úvaze na síle a hodnotě, neboť se zdá být vysoce pravděpodobné, a proto i pravdivé. Ostatně Castanedův pověstný reportážní styl²³⁹ svědčí ve prospěch takového tvrzení, a nejen

²³⁶ „[Castaneda] byl zcela lhostejný vůči podobnostem mezi jeho zkušeností s donem Juanem a zenem či jinými naukami – vůbec se tím nezabýval. Trval na tom, tak jako v knize *Cesta do Ixtlanu*, že drogy zdaleka nejsou esenciálním bodem v jeho učednictví, a mluvil o svém druhovi, kterého zná a který si vzal peyotl jednou, a přitom je jako čaroděj daleko před ním.“ – Sukenick, Ronald: *Směrem vzhůru – směrem za Juanem: Možný svět*. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 120.

²³⁷ Odpověď na otázku na webu [anastasia.ru/news/detail/34747/], přel. jp.

²³⁸ Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha s. 30 (úvodní předmluva).

²³⁹ „Z mé iniciativy jsme si podali ruce a pak jsme mlčeli. Mlčení nebylo napjaté, ale přirozené a uvolněné na obou stranách. Protože jeho tmavou tvář i krk pokrývaly vrásky, vypovídající o jeho věku, zarazilo mě jeho pohyblivé a svalnaté tělo.“ – Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997 Praha, s. 13.

on: v kapitole, kde jsme se zabývali dialogickou formou, jsme mohli pozorovat, že různé rady, moudrosti a učení jsou předávány prostřednictvím rozhovoru učitele s učedníkem, ale nezdůraznili jsme jeden klíčový detail, týkající se vztahu pisatele a učitelových rad.

Pisatel je totiž svým způsobem učitelovým tlumočníkem, neboť zprostředkovává jeho promluvu. Do jisté míry tak i sám předkládanou nauku interpretuje. Dostáváme se tím ihned mnohem blíže ke smyslu reportážního stylu, jímž je schopnost a funkce „zprostředkovat“ události. Ačkoliv nebývá obvyklé zprostředkovávat rozhovor – k tomu slouží jiné publicistické žánry – oba autoři, Castaneda i Megre tak činí, a činí tak velice umným způsobem, který posiluje celkovou věrojatnost textů. Oba jsou jako kdyby pouhými zapisovateli, reportéry, kteří zpřístupňují informace zaznívající v naprostém soukromí vztahu učitele a učedníka – a oba shodně to o sobě i tvrdí. Megre stále upozadňuje sebe a vyzdvihuje Anastasii, která mu dala to, co on poskytl čtenářům ve svých knihách: své zásluhy odevzdává jí, neboť je-li i Megre skutečně „jen“ reportérem, nemůže jinak. Oba jsou prakticky (minimálně tedy z formálního hlediska) tlumočníky svých postav, což vyjadřují především stále se opakující obraty v obecné formulaci jako „don Juan říká“, „Anastasia říká“ – a to velmi výrazně podtrhuje představu jejich skutečné existence, neboť máme dojem, že jsme přímými svědky hovoru těchto postav, a že si proto můžeme vytvořit o nich vlastní obrázek, aniž by nám musel pomáhat autor svým popisem. Ale i kdyby oba spisovatelé reportéry nebyli a dokázali sami vymyslet takové rozsáhlé systémy vědění a hráli s čtenáři hru na schovávanou, proč jejich hru nepřijmout?²⁴⁰

Věčná otázka, spojená s knihami o učitelích-čarodějích, pátrající po tom, zda postava čaroděje skutečně *existuje*, zůstává pro literaturu bezpředmětná. Ačkoliv jsme došli k závěru, že obě díla nemohou být obyčejnou autorovou kompilací jiných zdrojů či výsledkem jeho literárního talentu, nýbrž že pro ně musel existovat přístup k uceleným naukám v jednom případě mexických, ve druhém případě sibiřských šamanů, neimplikuje tato naše domněnka skutečnost, že by obě postavy měly či musely existovat. Inspiraci reálnými postavami však předpokládáme, neboť texty mnohými uměleckými detaily významně podtrhují živost a autenticitu obou postav. A

²⁴⁰ „... je možné, že by tyto knihy nebyly fikcí?“ ptá se Oatesová, a záhy zaujímá blíže nevyjasněnou pozici, že Castaneda si tropí žerty, a proto se ona již jeho knihami nebude zabývat. – Oatesová, Joyce Carol: Dopis pro New York Times Book Review. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 71.

v umělecké literatuře platí, že tyto vlastnosti jsou dány textu obvykle tím, že mají intenzivní vazbu na reálně existující postavy.

Jejich samým nejdůležitějším znakem, který svádí vykročit při interpretaci z literární fikce do reality, je schopnost přesně pojmenovat problémy současné společnosti a v intencích svých nauk navrhnout jejich řešení. Přitom nezůstávají jen konstatujícími analytiky, nýbrž s lehkostí a s jistým zesměšňujícím či zabsurdňujícím nadhledem dokáží vystihnout ubohou podstatu různých lidských činností, návyků a představ – nezřídka tak činí s osobitým humorem, který je vlastní zejména donu Juanovi (pasáží, kdy se don Juan směje, až se doslova za břicho popadá, nalézáme v textu nepočítaně); Anastasia zůstává více vážná.

Don Juan reaguje mužsky, bezcitně a nekompromisně, až Castaneda píše: „Byl jsem trochu dotčený tou jeho neomalenou hrubostí. Ale ukázalo se, že jeho rada funguje.“²⁴¹ Souvisí to bezesporu i s rozdílem povah, ale především pohlaví, neboť Anastasia zastupuje klidnou, měkkou, vyrovnanou ženskou sílu,²⁴² zatímco don Juan zastupuje silnou, tvrdou a trochu zlomyslnou mužskou sílu. Anastasia proto reaguje jako ideální žena, jemně a s pochopením: „Jen se nerozčiluj, Vladimíre! Prosím, nerozčiluje se. Všechno udělám. Ty si odpočineš. Vyspíš se. Vůbec ti nebude zima. Chceš se napít? Hned ti dám napít.“²⁴³ Takhle obvykle obě postavy reagují na zmatené a rozčilené chování svých učedníků.

Ačkoliv se ve společných rozhovorech čarodějů a jejich učedníků diskutují kardinální, životně důležitá témata, hovoří se o vážných věcech, dosti často věcech neradostných, ba přímo smutných, zůstává v rozhovorech svěžest a radost ze života, vypointovaná často k humornému závěru. Mnohé obrazy a přirovnání, například obrazy smrti, osudu člověka a jeho života, jsou přímo básnické: noční jízda opuštěnou panamerickou dálnicí a odraz stále jednou přibližujících se, jednou vzdalujících se světél ve zpětném zrcátku jako metafora člověka, kterému smrt šlape na paty (Castaneda); obraz velkolepého lidského díla v podobě přírodních oáz a dokonalých lidí žijících podle

²⁴¹ Castaneda, Carlos: *Umění snít*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 139.

²⁴² Přičemž na Anastasiino ženství je kladen veliký důraz. Když uroní slzu, řekne: „Ženská je ženská, vid’? Teď tě překvapuje samotná má existence, a jak se říká vašim jazykem, nevěříš svým očím. Nevěříš úplně, nemůžeš si uvědomit, co ti říkám. To, že existuji, a také mé schopnosti se ti zdají neuvěřitelné. Přestal jsi mě vnímat jako normálního člověka, ale já, věř mi, jsem člověk, nikoliv čarodějnice. Způsob mého života vnímáš jako neobvyklý, ale proč se ti nezdá neobvyklé a paradoxní něco jiného?“ – Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 139.

²⁴³ Tamtéž, s. 25.

zásad kalokagathia a neznajících faleš a klam jako představa světa budoucnosti (Megre).

Oba sledovaní čarodějové zároveň vynikají i v hereckém parodování negativních, absurdních nebo nesmyslných jevů naší současnosti. Dokáží je věrojatně a s graciózním humorem předvést. „... začala vyvádět, chodit po louce jako manekýny na pódiu. Bylo mi k smíchu, jak napodobuje modelku, klade nohu za nohu při chůzi a předvádí šaty, které vznikají v jejích představách.“²⁴⁴ Don Juan s oblibou zlobí Castanedu tím, že ho staví do absurdních situací: Castaneda bude past na zvířata a don Juan využije jeho očekávání pauzy na oběd a začne houkat jako závodní siréna, aby Castanedu uvedl do absurdní situace, že se chová jako v továrně, i když je nyní svobodným, ničím neomezeným člověkem: „Don Juan se na mě zvědavě díval. Potom zahoukal jako tovární siréna, která houká polední přestávku. Zasmál jsem se. Sirénu napodobil dokonale. Přišel jsem k němu a všiml jsem si, že na mě zírá. Potřásal hlavou ze strany na stranu. ‚A hergot sakra.‘ ‚Co se stalo,‘ zeptal jsem se. Dona Juan znovu táhle zahoukal jako tovární siréna. ‚Polední přestávka skončila. Vrať se zpátky do práce.‘ Chvíli jsem byl zmaten, ale pak jsem si řekl že si asi dělal legraci [...]. [...] Po chvíli don Juan znovu ‚zahoukal‘. ‚Jde se domů,‘ zadíval se na svoje imaginární hodinky, potom se podíval na mě a zamrkal. ‚Už je pět hodin,‘ prohlásil takovým tónem, jako by prozrazoval tajemství. [...] Don Juan mi vysvětlil, že mě záměrně k smrti vyděsil tíhou svého nečekaného jednání, protože on zas málem leze po zdi z toho, jak strašně předvídatelně jedním já. A dodal, že mechanická zaběhanost mých zvyklostí je stejně šílená, jako když on kvílí jak siréna.“²⁴⁵

Jestliže dona Juana a Anastasii můžeme nahlížet jako v jistém smyslu polobožská stvoření pro jejich neobyčejné schopnosti, vlastnosti a znalosti (telekineze, telepatie, teleportace, kontakt s „energoinformačními“ zdroji, s noosférou), oba učedníci – Castaneda i Megre – naopak přijímají roli nechápavých, často nedovtipných a nešikovných partnerů v dialogu. Megre na složitější diskuse a výklady po chvíli reaguje „promluvmě si o něčem jiném. O něčem jednodušším,“²⁴⁶ a Castanedu zase na konci

²⁴⁴ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 42.

²⁴⁵ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 69–70.

²⁴⁶ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 39

lekce častuje don Juan trpělivými slovy „tys to nepochopil“²⁴⁷ a vysvětluje mu celou lekci znovu.

Kritikové Megreho i Castanedy často požadují, aby autor dokázal existenci své postavy, o které tvrdí, že je skutečná (tento požadavek se neustále a v různých obměnách stále vrací). Tu dochází ke konfliktu mezi umělcem a skeptikem, neboť z uměleckého hlediska bude literární postava vždy „skutečně existovat“, zatímco ze skeptického materiálního hlediska existovat nebude. Domnívám se, že spory této úrovně patří mezi občanské spory radikálů na obou stranách, nikoliv do vědeckého, ergo literárněvědného výzkumu: pro nás zůstanou literární postavy vždy postavami, o nichž lze hovořit a uvažovat jako o živých, aniž bychom potřebovali posuzovat jejich skutečnou materiální existenci. Otázka víry tu nemá místa, naším úkolem je zabývat se vnitřním řádem knihy, jejími myšlenkami, popisem prostředí a postav, jejím jazykovým ztvárněním, hodnotou a dosahem, nikoliv malichernými spory o existenci. Pro literární zkoumání, myslím, plně platí, že postava existuje pro ty, pro které existuje, jak píše Megre o Anastasii.

²⁴⁷ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 68.

VIII. Filmový obraz tématu učitelů-čarodějů

Filmová zpracování tématu ideově participují na stěžejních motivech představovaných knihami o učitelích-čarodějích. Ponejvíce je však parodují nebo předvádějí absurdním způsobem, v němž zaniká většina zajímavých myšlenek. Budeme se výběrově soustředit na dva filmy, neboť film tvoří pro průměrného člověka drtivou většinu jeho kulturních rozhledů.

Film „Tohle je náš svět“ (anglicky „Captain Fantastic“, 2016) má především emocionálně a zábavně působit na západního diváka, zvyklého na mnohé. Začátek filmu se satanisticky násilným ulovením a zabitím zvířete a pojidáním jeho syrových vnitřností coby iniciačním rituálem odpovídá zadanému úkolu, ačkoliv následná ukázka moderně hovořící rodinky, jejíž členy tvoří neduživí bledí potomci svého otce-učitele, kteří večer u ohně čtou Dostojevského a studují kvantovou fyziku, neotrlého diváka postaví před úvahu, zda opravdu takto by vypadal bílý divoch, kdyby se usídlil v divočině. Odpověď je zřejmá: v žádném případě. Utvrdí o tom i další události, když „přírodou zocelení“ divoši nařikají na smrt své matky, a jeden z nich předvede psychopatický výlev s nožem ne nepodobný případům z oddělení dětské psychiatrie. Při lezení po skále si divoši, kteří před chvílí lovili holýma rukama zvěř, nezapomenou nasadit ochranné helmy, obout si lezecké tretry a pojistit se syntetickým lanem. Tento koncentrát se samozřejmě neobejde bez narážky na komunisty, tradice západního světa.

„Mocní ovládají životy slabých,“ dozvíme se, a pak uslyšíme i mnoho kritických narážek a výtek vůči současnému stylu života, uslyšíme kritiku konzumu, morálky, vztahu k okolnímu světu, ale nic z toho nezazní znepokojivě, jako apel nebo výzva ke změně, neboť je to zaobaleno do tradiční „hippie“ jízdy autobusem, který parkují v lese a s nímž vyrazí na pohřeb matky, takže nepozorní diváci, jichž je drtivá většina, nemohou zažít žádný druh procitnutí nebo pochopení, které by je vedlo k zamyšlení. Všechno ve filmu vlastně funguje jako obyčejně, jen je to trochu divoké a jiné (nikoliv však magické) – ale na to jsme zvyklí, že každý je *nějaký*. Žijí si svůj americký sen, jen si jej žijí po svém. Koho by to znepokojovalo, když to naše pojetí je evidentně lepší, pohodlnější? V divočině se ostatně děti připravovaly na kontakt s průměrnou civilizací, což spíše působí dojmem, že prodělávají výcvik, aby byly hodny se pohybovat v průměrném světě. Není jim dopřáno jídlo z rychlého občerstvení, vteřinová výměna

slov „Co je kola?“ – „Otrávená voda!“ zaniká, když děti s očima na vrch hlavy vybírají lákavé názvy jídel z jídelního lístku, ale bez objednání musejí zklamaně odejít jsouce poučeni od otce, že v bistru nemají normální jídlo. Nakoupí si tak společně s ním v nákupním centru, kde se to normální jídlo patrně nachází: stokrát pesticidy pokřtžené ovoce z Maroka, kde sice nemají vodu, ale pěstují ovoce a zeleninu, v plastovém obalu má představovat alternativu rychlému občerstvení; navíc si nákup ukradnou úskokem, k němuž propracovávají strategii. To jen znovu podtrhuje vnímání takové rodiny jako sociálních případů.

I rozhovor na návštěvě u příbuzných, kde se demonstruje přehnaná korektnost pravidelně hraničící se lží a nezřídka ji překračující v protikladu k Benově otevřenosti a upřímnosti v jednání s dětmi, nepřekračuje stín diváckého dojmu, že „oni jsou divní, vydržme to, nechme je tak“, tahle upřímnost je výstřelkem, my budeme dále neupřímní. Scéna vygraduje tím, že Ben nalije dětem víno ku podivu jejich bratrancům, což vymaže kontrast zatajování sebevraždy Benovy manželky (což je podle příbuzné „chránění dětí“) s následujícím hraním brutálních krvavých počítačových her (před tím chránit nepotřebují) – kdo si všimne těchto lehkých kritických ostnů ve změti podivností, které se na obrazovce odehrávají? Spor znalostí, kdy středoškolák není schopen říct, co je „Listina práv“, zatímco malé dítě z divočiny ji umí nazpaměť, působí jako výstřelek, navíc poznamenaný propagandou, že bez „Listiny práv“ by se v Americe měli lidé špatně jako v Číně, protože nemají svobodu slova. Ani upřímnost citu lásky nemůže být rozeznána, jestliže je představena způsobem výsměchu a banalizace, kdy se Benův dospívající syn rozhodne, že si vezme dívku, s níž se toho dne seznámil, a že je s ní ochoten mít děti, ale je odmrštěn výsměchem, že je dobrý „showman“. Všechny ušlechtilé ideje, představené oběma knihami (jako jistými zástupci zkoncentrovaných úvah tohoto typu) jsou zde vržené všanc akce chtivému publiku, a podle toho jejich vyznění a smysl dopadá; ostatně celá rozehraná situace jde do vytracena. Když se rodina dostane na pohřeb matky, vzbudí pohoršení a Ben je na příkaz otce své manželky ochrankou vyveden. Vzápětí se však s nimi objímá, oni se vítají s dětmi, jako kdyby se nic nebylo stalo. Následně nastane mezi dosud velmi pevným společenstvím rodiny rozkol, Ben je označen za viníka všeho, synové se obrátí proti němu. Bizarní scéna s jeho nejstarším synem, který se tajně (za pomoci matky, jak se dovídáme) dostal na nejprestižnější university v Americe, poněvadž má znalosti génia, jenž na fakt, že ho na universitách prakticky

nemají co naučit, reaguje emocionálně, že „neví nic“. A tím myslí to, že nezná ten „normální“ svět, do kterého přijeli na návštěvu. Z vyrovnávaného a spořádaného „divokého lovce“, který na počátku jí syrové zvířecí vnitřnosti, je najednou emocionálně vypjatý, rozklepaný a nestabilní pubescent plný psychických problémů.

Úhrnem je film cítit podivnou schizofrenií. Mladší syn s tváří typického rozmazleného spratka a namyšlenou dikcí zlaté mládeže uteče k prarodičům z matčiny strany a užívá si požitků velkého světa: hraje virtuální lov na velkoplošné obrazovce. Ben se od něj dozví, že ho syn „nenávidí“. Život v přírodě a výcvik na přežití chvíle v současném světě ho evidentně vůbec nepoznamenaly. Vážné zranění jedné z cer, které utrpěla při nepovedeném pokusu o získání bratra zpět, vrhne celou Benovu rodinu znovu k prarodičům, tentokrát je prostředí přívětivé a na obrazovce ožívá oslava amerického snu: obrovský luxusně zařízený dům, žádná starost o peníze, bazén, jídlo, rodina s úsměvem od ucha k uchu, i Ben se usmívá. Dopis, který odhalí Benovi snacha, obrací opět všechno naruby: jeho manželka jejich divoký život považuje za ráj a doufá, že se tam uzdraví. Děti (obzvlášť dcery) si uvědomují, že to, co prožívá u prarodičů, je „vrchol snobství“, a v žádném případě nechtějí zůstat. V protikladu k předchozím scénám se syny a jejich výbuchy nenávisti proti otci zůstává divákovi rozum stát (nedomnívám se, že by role synů a dcer byla v tomto ohledu důležitá). Ze sebejistého Bena je mávnutím kouzelného proutku bilancující muž středních let, který celý svůj systém výchovy dětí a života nazve „krásnou chybou“, a prý kdyby s ním děti zůstaly, „zničil by jim životy“. Tehdy se ale aktivizují děti v čele se synem, který před chvílí běsnil nenávistí, a chtějí vykopat matku, spálit ji a spláchnout, jak si přála ve své závěti (opět trocha morbidity pro otrlého diváka). Po žehu vyprovodí Ben nejstaršího syna na universitu, s ostatními se usadí kdesi na venkově, děti posílá do školy. A tak si žijí svůj americký sen na venkově, aniž by byli poznamenáni jakoukoliv ideou, která vyplývá ze samotného námětu.

Další film, kterému věnujeme pozornost, bude zároveň posledním, neboť filmy dotýkající se našeho tématu učitelů-čarodějů a nového světa, který by měl představovat alternativu současnému životnímu stylu lidské civilizace, jsou si podobné jako vejce vejci. Film se nazývá „Nádherná zelená“ (francouzsky „La belle verte“, 1996). Mimoszemšťanka (učitelka-čarodějka) Mila se vydává na průzkum planety Země a jejích obyvatel. Dostává se do Francie, kde je v komických scénách konfrontována s lidmi a jejich zvyklostmi. Po setkání s ní se lidé „změní“ způsobem ne nepodobným

zbláznění. První setkání s cukrářkou, která potom začne zcela nelogicky házet staré koláče na auto před obchodem. Další muž si sundá boty a ponožky a jde po betonové ulici poseté psími výkaly. Při pohledu na tutéž ulici prohlásila Mila chvíli předtím, že je ráda, že má boty a nemusí chodit bosá.

Když komunikuje se svými blízkými, ze země „vysílá“ tak, že si palce strčí do uší a zbylými čtyřmi prsty mává dopředu a dozadu. Vypadá pochopitelně jako blázen. Telepatie by, hádám, měla být mimo technická frekvenční pásma a nadto velice „jemná“, ale Mila svým hovorem nejenže začne rušit televizní a rádiové signály, ale způsobí explozi vysavače, samovolné spuštění tiskárny, odlétnutí víka od mixéru a aktivaci požárních systémů. Pro filmový „spektákl“ jsou takové věci samozřejmě velmi divácky efektivní, ale i teoreticky naprosto nesmyslné: požární systém reaguje na teplotu, kdy praskne nádobka s reakční tekutinou, vysavač je obyčejný přístroj, tiskárnu ovládá elektronika a vysílání bezdrátové sítě.

Ve výčtu podobných absurdních situací bychom mohli pokračovat popisem celého filmu jako v prvním případě. Bezesporu to proto není nutné, neboť obrazy, jakými je téma učitelů-čarodějů představováno ve filmu, bylo ilustrováno dostatečně.

Knihy, kterým se v této práci věnujeme, se vyznačují velmi přesným a soudržným popisem „mýtu“ svého světa, podmínka „fikčního logiky“ (Doležel) je splněna takřka dokonale. Filmy, které se věnují podobným tématům, naopak nesou výrazné stopy nelogičnosti a protiřečí si v mnohých důležitých věcech. Jestliže ve filmech narážíme na absurdity téměř v každé scéně, u knih jsou to vsutku výjimečné případy, a ještě jistým způsobem ospravedlnitelné: například když Anastasia odmítá kovové předměty s tím, že by jí nedělaly dobře, ale v jednom z dalších dílů vaří na pánvi (předpokládejme, že kovové), lze situaci vysvětlit tak, že k tomu byla donucena. Popkulturní filmový obraz učitelů-čarodějů je tak nelichotivý a pouze přispívá k předpojatému a odměřenému přístupu k tomuto tématu.

IX. Vykročení za hranice literatury

Silná vlna zájmu, kterou Castanedovy a Megreho knihy vyvolaly – zejména pak první díly obou sérií –, se odrazila ve společenské sféře několika výraznými projevy. Nestřetáváme se tu jen s tradičním fanouškovstvím, které se projevuje komunitním rozvíjením popsaných příběhů nebo setkáváním v kostýmech postav (typické pro fantasy literaturu), nýbrž jsme svědky vytváření komunit, sdružených kolem myšlenek dona Juana a Anastasie, které přecházejí od diskusí v knižních klubech k praktické činnosti, leč bohužel nezřídka negativním způsobem ovlivňují odborný pohled na zdroj (tedy na knihy samé), ačkoliv se povětšinou jedná o ryze čtenářskou iniciativu, nadto v případných sektářských projevech se zanedbatelným vztahem k inspiračnímu textu.

Čtenářský zájem znamenal i příliv skalních příznivců učení dona Juana, kteří byli odhodláni nastoupit též cestu čarodějova učedníka, cestu bojovníka. Castaneda byl proto posléze nucen vytvořit velmi úzký okruh svých nejbližších podporovatelů, z nichž udělal své oficiální učedníky (respektive kolegy, poněvadž byli údajně také žáky dona Juana). S nimi poté, když si to doba začala žádat, organizoval čtenářská setkání. Než na počátku 90. let úplně zmizel z veřejného života, vytvořil soubor tělesných cvičení, který popsal v knize *Magické pohyby*²⁴⁸ a nazval Tansegrita: „Deset let jsem pracoval, abych z těchto pohybů udělal určitou syntézu. Výsledkem toho je něco, co nazývám Tansegritou – moderní verzí magických pohybů. Slovo Tansegrita je kombinací slov tanze a integrita – dvou hancích sil magických pohybů.“²⁴⁹ Cvičení je praktikováno dodnes a tvoří nejvýraznější hmatatelný projev Castanedových knih.

Důsledkem zájmu o Castanedovy knihy se rovněž stala silnější návštěvnost Mexika a hledání „míst síly“ – k ničemu z toho však Castaneda – a, jak uvidíme, i Megre – na stránkách svých knih nenabádá. Jeho text disponuje výraznou sumou myšlenek, které lze čtenářsky uchopit jako návody, nicméně sám Castaneda nevychází ve svých textech za hranice literární fikce, a tak je lze stěží považovat za návodné učení.

Série *Učení dona Juana* mohla sledovat podstatně rozdílné cíle, zaměřené v první řadě na konsolidaci ideového stavu společnosti, které se po polovině 20. století nacházela takřka v bezvýchodné situaci. Idey, které přinášel Castaneda, na dlouhou dobu nasýtily otupělé a zrezignované západní čtenáře a udržely kulturní i sociální stav stabilizovaný.

²⁴⁸ Castaneda, Carlos: *Magické pohyby*. Volvox Globator 1999, Praha.

²⁴⁹ Castaneda, Carlos: *Čtenáři nekonečna*. Dobra 2004, Praha, s. 113. (Rozhovor z roku 1997)

Jeho překročení literatury tak tkví především právě v dopadu na myšlenkové podhoubí společnosti. Číst jeho texty jako myšlenkovou medicinu je bezesporu uchvacující a inspirativní dosud, a tedy i dnes může Castaneda své čtenáře ovlivnit filosofií dona Juana stejně jako kterýkoliv jiný myslitel a literát.

Bohužel řešení všeobecné intelektuální i ekologické krize, které Castaneda prostřednictvím dona Juana nabídl, nebylo využito náležitě: citlivost k přírodě a výzvy k náležité reformně postoje civilizace zůstaly výsadou menšiny americké společnosti, se všemi důsledky z toho vyplývajícími. Ve výše citovaném rozhovoru je i znát jistá Castanedova skepse, kdy konstatuje, že nauka dona Juana bohužel v něm a dalších učednících dospěje ke svému konci.²⁵⁰

Senzace, kterou vyvolaly první knihy V. Megreho, nacházejí analoga jen stěží. Záhy – a Megre tento fakt reflektuje již ve druhém dílu – se začaly vytvářet mnohé organizace a zakládat kulturní střediska pod Anastasiiným jménem. Co bylo a je příčinou zájmu tak dalece přesahujícího literaturu, je dosud předmětem studia ruských sociologů. „Sociokulturní fenomén hnutí Anastásie působí jako jeden z novějších jevů současného etnokonfesijního stavu Sibiře a Ruska. Hnutí vzniklo v polovině 90. let na základě ‚zelených knih‘ Vladimíra Megreho *„Zvonící cedry Ruska“*. Hlavní hrdinka – vymyšlená postava jménem Anastasia, – žena žijící v souladu s přírodními podmínkami sibiřské tajgy a ovládající vrozené schopnosti teleportace, jasnovidectví, kontaktu se zvířaty a rostlinami, ‚darem léčení duše i těla‘, se stala symbolem hodnot tohoto hnutí. Od svého počátku prošlo hnutí Anastasia cestu od čtenářských klubů ctitelů umění V. Megreho až k realizaci velikých sociálních projektů: organizaci staveb rodového prostoru ve všech regionech Ruska stejně jako v blízkém i dalekém zahraničí,“²⁵¹ dočítáme se v religionistickém žurnálu. Odpověď na příčinu takového zájmu však ani společně s odborníky nenacházíme. Faktem zůstává, že knihy došly obrovského úspěchu: lidé se začali stěhovat na vesnice, zakládat vlastní nové osady a žít podle zásad, které Anastasia vyložila ve své nauce.

Megre se soustředí i na mnohá témata, která v období, kdy psal své knihy Castaneda, buď ještě vůbec neexistovala, nebo se zatím neprojevila ve své vážnosti: genetická

²⁵⁰ Srov. Castaneda, Carlos: *Čtenáři nekonečna*. Dobra 2004, Praha, s. 113 a dále.

²⁵¹ Čirkina, Evgenija Michajlovna: Dviženije anastasijcev: etnokonfessionalnaja charakteristika (po materialam issledovanij novosibirskoj oblasti). In: *Narody i religii Evrazii № 1 (22)*. Izdatel'stvo Altajskogo gosuniversiteta 2020, Barnaul, s. 80. [přel. jp]

modifikace potravin (probíhá přibližně od 80. let), virtuální prostředí a vzdálená komunikace, umožněná počítačovými technologiemi, energetická bezpečnost, a především ekologická situace planety Země. Tato nová témata do značné míry asi předurčovala Megreho texty k výraznějšímu, rozumí se širšímu vlivu na společnost. *Zvonící cedry* jsou spojovány v první řadě s rodovými statky,²⁵² neboť jejich idea se táhne celou sérií jako červená nit a autor výslovně doporučuje rodové statky zakládat.²⁵³ Projekt Dálnovýchodního hektaru, iniciovaný V. V. Putinem, se zakládá na myšlenkách V. Megreho, který prezidentovi zaslal otevřený dopis, uveřejněný v jedné z knih – snad i proto nacházíme hlasy spekulující o ideologickém původu i účelu Megreho textů. Podstata tohoto projektu tkví v bezplatném převedení jednoho hektaru země na člověka a jeho rod dědičně a navždy, přičemž pozemek i produkce z něj nesmí podléhat poplatkům a daním.²⁵⁴ Pro souhrnné označení stoupenců myšlenky rodových

²⁵² Pro srovnání uvádím delší shrnující citaci a vývoji „ekoosad“: „Na Západě první ekoosady v dnešním smyslu toho slova vznikaly v 60. letech 20. století – v období narůstající krize a současně s hnutím hippies, válkou ve Vietnamu a protestními pochody, zesilováním zájmu k vnitřnímu světu člověka a uvědomování si ekologických problémů v západní společnosti. Zvláště aktivně se ekoosady začaly rozvíjet po roce 1968, kdy bylo založeno ekologická a duchovní osada Aurovil (Město Rozbřesku) – experimentální osada-občina v Indii. Následující etapou ve vývoji ekoosad se stal plynulý přechod přeživších komunit a občin ke statusu ryze ekologických osad (ecovillages). V 90. letech 20. století se počal proces sjednocování ekoosad pod hlavičku mezinárodních organizací a společností. V roce 1991 byla vytvořena Celosvětová síť ekoosad (Global Ecovillage Network = GEN). V roce 1994 byla vytvořena Informační služba ekoosad. V roce 1995 se ve městě Findhorn (Skotko) konala první mezinárodní konference členů ekoosad, která byla pojmenována „Ekoosady a soběstačná společenství pro 21. století“. V roce 2001 GEN obdržela status speciálního poradce při Ekonomické a sociální radě (UN-ECOSOS) a stala se spolupracovníkem Institutu OSN pro vědu a výzkum. Historie ruských ekologických osad je daleko kratší a netrvá více než 15–20 let. Úplně první ekologické osady v Rusku byly zakládány na konci 80. let a na počátku let 90. Vznik ekoosad umožňovala perestrojka. Na jedné straně odhalila hloubku ekologických problémů a umožnila seznámit se světovou zkušeností alternativních osad, na druhé straně vyvrvala mnohé lidi z obvyklých sociálních vztahů. Životní i duchovní hledání přivedly mnohé zájemce k myšlence založit ekoosadu. Druhá a nejvíce masová vlna hnutí ekoosad má počátek kolem roku 2000. V tuto dobu vychází série knih V. Megreho *„Zvonící cedry Ruska“* (v letech 1996–2010 napsáno deset knih), která vyzdvihuje myšlenky harmonického života člověka i přírody, zajímavě popisuje podobu budoucího Ruska, a jejíž osnovu tvoří rodové statky. [...] V posledních pěti letech²⁵² se objevují předpoklady pro novou, třetí vlnu hnutí ekoosad. Tentokrát nové skupiny vznikají z množiny těch lidí, kteří nejsou spokojeni s „novou demokracií“, ze lidových hnutí stejně jako ze společnosti pravoslavného okruhu.“ – Zadorin, I. V.; Malceva, D. V.; Chomjakova, A. P.; Šubina, L. V.: *Alternativnye selskie poselenija v Rossii: stichijnaja vnutrennaja emigracija ili osoznannyj transfer v buduščee*. In: *Labirint – Žurnal socialno-gumanitarnych issledovanij* № 2, 2014, s. 68. [přel. jp]

²⁵³ Srov. např. závěr studie: „Autoři studie se domnívají, že nejvíce progresivní myšlenkou hnutí *Zvonící cedry Ruska*, která zasluhuje pozornost jak ze strany vlády, tak ze strany duchovních organizací, které mají zkušenost v současných podmínkách. Idea anastásiovců, dosud řádně neocenená, má podobu zářících paprsků nové budoucnosti, jejího počátku – milníkem na cestě do Města světla, obrazu, který leží na duši u většiny z nás. Dost možná, že zakládání rodových osad je jednou z cest k budoucí Občině, pokud ji máme vnímat jako planetární bratrství svobodných a rovnoprávných pracujících.“ – Bogdanovskaja, I. N.; Salnikova, N. E.: *Rossija na puti k Světlomu Gradu: čerez sotrudničestvo – k duchovnomu vozroždeniju*. In: *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstva* VIII, 2014, s. 377. [přel. jp]

²⁵⁴ První právní návrh podal v roce 2013 poslanec za LDPR (Liberalno-demokratičeskaja partija Rossii) Igor Lebeděv, v Dumě byl ale v prvním čtení odmítnut. V roce 2016 však byl na základě iniciativy prezidenta Putina pro rozvoj Dálného východu vytvořen projekt Dálnovýchodní hektar, který

statků, předkládaných jako zjevení literární postavy prorokující sibiřské vědmy Anastasie, se používá hanlivé označení anastásiovcí.²⁵⁵

Hnutí *Звенияющие кедрьы России* je na rozdíl od Castanedova kroužku, spojovaného především s drogováním a sexuální volností, obviňováno revolty proti státnímu zřízení. Důvodem je skutečnost, že mnozí – převážně mladí – lidé rozumí knize jako návodu na opuštění civilizace, zřeknutí se lékařské péče a odmítnutí školní docházky svých dětí: na tomto narativu staví se drtivá většina nenávislných výpadů proti Megreho tvorbě bez ohledu na to, že Megre na mnoha místech, typicky ve třetím díle s názvem *Prostor lásky*, ústy Anastasie takové snahy brzdí, ba dokonce odmítá: „Anastasie, je tady ještě jeden problém. Někteří čtenáři chtějí žít tak, jak žiješ v tajze ty. Jedni se chtějí dostat k tobě a prosí, aby jim někdo ukázal cestu, druzí zas chtějí založit v tajze osadu. A píší do Moskevského střediska Anastasia své návrhy, jak to udělat. Ostatně četl jsem, že ve světě již existují takové osady, v nichž žijí lidé z měst, kteří opouští své byty a usazují se v přírodě jako komunita. Takové osady jsou již v Indii, v Americe a také u nás v Rusku, například v Krasnojarském kraji. A lidé se tě ptají, jak lépe realizovat své úmysly.“ – „Pročpak odcházet na jiné místo?“ – „Jak to proč? Lidé odchází ze špinavých měst, kde je znečištěný vzduch, hluk a spěch. Stěhují se na čistá, ekologicky čistá místa, aby se sami očistili.“ – „A kdo má uklízet tam, kde vznikla špína? Jiní?“ – „Nevím kdo. Ale copak je to špatné, když se u člověka objevilo přání žít na čistém místě v přírodě?“ – „Přání je dobré, otázka však spočívá v něčem jiném. Když člověk šířící kolem sebe špinu přichází na jiné místo, tam ji přináší s sebou. Člověk by měl nejdříve uklidit tam, kde našpinil, tím se očistí od svých hříchů. [...] Všem, kdo je upřímný, odpovídám: děkuji vám za lásku. Ale do tajgy jsem nikoho nezvala. Co byste tady dělali? Co s sebou přinesete? Jestli vaše úmysly jsou čisté, tak ať se vtělí tam, kde žijete.“²⁵⁶ Z citovaného textu, který svým vyzněním není

umožňoval za určitých podmínek získat každému, kdo projevil přání, jeden hektar země na Dálném východě. V roce 2021 byl z lidové iniciativy vnesen návrh zákona o „rodinných statcích“, který je v současné době podrobován veřejným návrhům k úpravám. Mezi návrhy patří mimo jiné změna názvu na „rodové statky“. V letošním roce by měla návrh zákona schválit Duma, posléze podepsat prezident. – Srov. např. na webu [strategy24.ru/23/projects/zakon-o-rodovyykh-pomestnyakh].

²⁵⁵ Čirkina, Evgenija Michajlovna: Dviženie anastasijcev: etnokonfessionalnaja charakteristika (po materialam issledovanij novosibirskoj oblasti). In: *Narody i religii Evrazii* № 1 (22). Izdatel'stvo Altajskogo gosuniversiteta 2020, Barnaul, s. 79.

²⁵⁶ Megre, Vladimir: *Prostor lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 152–154. – K tomu srov. sociologické výzkumy mezi stoupenci Zvonících cedrů, např.: „Zkoumané jevy přesídlování obyvatel měst do venkovských oblastí lze v mnohém srovnat s eskapismem. Mezi obyvateli ekoosad je velmi silně přítomen motiv „odmítnutí“ městské reality, a dokonce i celého paradigmatu současné civilizace se zjevným přáním překročit její hranice. Lidé jsou silně rozčarovani z toho života, který vedou ve městě, z osobních a společenských perspektiv, ze svých profesních i tvůrčích možností, neboť nevidí svoji

ojedinělý,²⁵⁷ zní celkem jasně, že jakákoliv radikální rozhodnutí (a Megre často zdůrazňuje nejprve nutnost přípravy, nastoupení cesty ke změně, stejně tak Castaneda) jsou individuálními rozhodnutími konkrétních lidí, kteří na základě vlastního rozumění či dokonce pohnutek neodvislých od Megreho knih, rozhodli pro nestandardní kroky. Mediálně živený dojem „sektářství“ však zastírá fakt, že kniha sama o sobě nemůže člověka přimět k činu, poněvadž vždy je to člověk sám, který koná na základě svého rozhodnutí. V tomto duchu se vyjadřuje i Castanedův don Juan, když na Castanedovu otázku, zda mu nebude vadit, když si své zápisky výkladu dona Juana zapíše pro účely vydání, odpoví, že slovy zachytí jen povrchnost, která nemůže nikomu ublížit ani pomoci, a tak ať si tedy zapisuje podle libosti.

Zvláštností je, že u Megreho ještě více než u Castanedy převládá obecné, filosofické ladění textu. Krom myšlenky rodového statku tak nenacházíme nic, k čemu by autor nabádal či vyzýval nebo co by doporučoval. Experimentální škola akademika Ščetinina, kterou Megre pochvalně zmiňuje, je zavřená, a tedy skutečně zůstává jen myšlenka rodového statku, která by mohla být chápána jako výzva pro čtenáře.

Oba autoři tematizovali tradiční všelidské otázky, snad bychom mohli říci otázky existenciální, ve velmi srozumitelné a přístupné podobě – v tom patrně tkví jejich popularita i síla, neboť patrně nikdy v historii nebylo tolik důvodů uvažovat nad existencí lidstva jako v posledním století. Příčiny vykročení za hranice literatury lze nelézt u Castanedy v souboru cviků tansegrita a u Megreho v myšlence rodových

budoucnost, ani budoucnost svých dětí.“ (71) „Spektrum odpovědí, jak lidé [, kteří následují myšlenky Anastasie,] vnímají vlastní hnutí, variuje od esoterických a apokalyptických představ o příchodu Nové éry, všeobjímajícího rozumu, tajných vědeckých znalostí, pohanských božích a Vedrusech, spojených s vyššími silami, až do popisu určitého postmoderního, vysoce technologického ráje moudrých lidí, kde lidé žijí v přírodě mimo měst, ale pracují a využívají všechny technologické vymoženosti civilizace, svobodu umění, a v nejvyšší možné míře realizují své profese a přitom pečlivě chrání všeobjímající svět.“ – Zadorin, I. V.; Malceva, D. V.; Chomjakova, A. P.; Šubina, L. V.: Alternativnye selskie poselenija v Rossii: stichjnaja vnutrennaja emigracija ili osoznannyj transfer v buduščee. In: Labirint – Žurnal socialno-gumanitarnykh issledovanij № 2, 2014, s. 71 + 74–75. [přel. jp]

²⁵⁷ Castaneda v rozhovoru odpovídá v podobném duchu a vymezuje se proti fyzickým útěkům z moderního světa: „Keen: ‚Svět, který jste s donem Juanem vykreslili, je plný kouzelných kojetů, havranů a krásných čarodějnic. Není nesnadné pochopit, proč vás tak upoutal. Ale co svět moderního městského člověka? Co je magického v něm? Kdybychom mohli všichni žít v horách, udrželi bychom zřejmě schopnost údivu naživu. Ale jak to udělat, když žijeme u samého okraje dálnice?‘ Castaneda: ‚Jednou jsem položil donu Juanovi stejnou otázku. Seděli jsme v kavárně v Yumě a já podotkl, že bych se mohl naučit zastavit svět a vidět, jen kdybych mohl přijít a žít v divočině s ním. Pohlédl z okna na projíždějící auta a řekl: Tam venku, to je tvůj svět. Nesmíš ho odmítat. Jsi lovec z takového světa.‘“ – Keen, Sam: Čarodějův učeň. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 94.

statků. Oba spisovatelé však zůstávají v první řadě mysliteli, kteří přinesli ústy svých postav mnoho významných reflexí soudobé společnosti.

Vztah člověka k přírodě

I. Příroda-matka, něžná i krutá

Prvním a snad i tím nejdůležitějším, vpravdě stěžejním tématem, bez něhož se příběhy čarodějů-učitelů neobejdou, je vztah čaroděje (člověka) a přírody. Logický a jistým způsobem snad i banální vztah, který však velmi významně určuje celou čarodějnou kosmologii, a tedy i celý čarodějný mýtus.

Vztahu člověka a přírody se nelze vyhnout, neboť je-li cílem čarodějné nauky podat mytické svědectví o světě, nesmíme zapomínat, že příroda nefunguje pouze jako cosi mimo nás, jako určitý spektrální výsek světa, který zahrnuje pouze rostliny a zvířata. Úloha přírody v čarodějné kosmologii (jak ostatně i ve všech přírodně orientovaných „pohanských“ názorech a náboženstvích) má mnohem důležitější váhu, jelikož působí jako integrální a vlastně i počáteční prvek všeho, včetně člověka (čaroděje) samého, jako všezahrnující „matka“, z níž všechno vzešlo. Příroda působí synonymně pro fyzický rozměr zdejšího světa.

Pro čaroděje určuje tento vztah mimo řečeného i charakter jejich výchozího materiálu pro čarodějné potřeby, který se v přírodě nachází: byliny a jejich části, stonky, listy, kořeny; dřeva, zvláštní semínka plody, míza a jiné šťávy, kameny a voda.

I když by se mohlo zdát, že příroda je pro čaroděje bohem, není tomu tak: boha chápou učitelé-čaroději jako blíže neurčenou mocnost, která vládne námi i celým světem, a jelikož slovo „příroda“ může pod sebe zahrnovat takřka celý svět, zůstává nejvýznamnějším božským projevem prodchnutým jeho přítomností. Panteistický pohled na svět můžeme tedy právem považovat za vlastní čarodějným mystickým učením. Tento přístup se tak shoduje například s *Velesovou knihou*, která víru v boha popisuje tak, že Slované boha slaví, a o nic ho neprosí.²⁵⁸ Zacházet se světem, používat jeho nástroje a slavit existenci bytostí či rostlin a dalších přírodních projevů je taktéž vlastní oběma sledovaným čarodějným pohledům na svět. „Copak bych mohla prosit,

²⁵⁸ Velesova kniha je považována za slovanskou svatou knihu, vyřezanou do bukových desek v Novgorodu v 9. století. Zasvěcena je bohu Velesovi a popisuje historii slovanských národů několik tisíc let nazpět. O její pravosti se vedou spory. Nicméně myšlenky v ní obsažené se do značné míry shodují s tradičními slovanskými představami o uspořádání světa. – Srov. *Velesova kniha*. Dobra 2002 Praha.

když mi i tak je mnoho dáno. Musím mu [bohu] děkovat a pomáhat.“²⁵⁹ Ani don Juan neřeší prosby u boha, pro něj existuje svět ve své nepoznatelné rozmanitosti a člověk, který se vydá cestou lovce, má jen zírat a obdivovat, a tím se podílet na světě.

Vztah člověka a přírody není však jednostranně omezen, nýbrž pracuje oběma směry: stejně jako člověk jedná vůči přírodě, jedná jistým způsobem i příroda vůči člověku. Člověk je s přírodou neoddělitelně spojen,²⁶⁰ což považujeme samozřejmě za tradiční představu,²⁶¹ a proto příroda velmi citlivě reaguje na všechny čarodějovy podněty, neboť jeho spojení s přírodou je intenzivnější: „Tlukot jejího srdce se začal zrychlovat a hned po něm byly častější zvuky v okolí, zvýšila se jejich tónina. ‚Podivuhodné! To je prostě neuvěřitelné!‘ vykřikl jsem. ‚Copak tak citlivě reagují na rytmus, v němž bije tvé srdce?‘ ‚Ano. Všechny, absolutně všechny – jak malá bylinka, tak i velký strom a broučci se ozývají na změnu srdečního rytmu. Stromy zrychlují své vnitřní procesy, začínají vyrábět více kyslíku.“²⁶² Klíčovým úkolem se proto stává poučené udržení harmonie: „A co větve jiných stromů? Je možné je použít?‘ ‚Už jsem ti to řekl. Jenom větve z palo verde a žádná jiná.‘ ‚A proč, done Juane?‘ ‚Protože čertova buřina má jen málo přátel a palo verde je tedy v okolí jediný strom, který s ní souhlasí. Jediný, který s ní jde dohromady. Kdybys poničil kořen lopatou, neporoste ti, až ji přesadíš. Ale když ji poraníš touhle větví, ani to možná nepocítí.“²⁶³ A to z toho důvodu, aby nedošlo ke katastrofě, která ve světě čarodějů může nezřídka skončit smrtí: „Objal jsem ji kolem ramen a přitáhl k sobě. Ona se moc nebránila, i když v jejím pružném těle byla cítit nemalá síla. Ale nic jsem s ní neudělal. Poslední, na co si vzpomínám před tím, než jsem ztratil vědomí, byla její slova: ‚Nedělej to, uklidni se.‘ A také si vzpomínám, jak

²⁵⁹ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 116.

²⁶⁰ „Anastasia se tady narodila je neoddělitelnou součástí přírody.“ – Tamtéž, s. 29.

²⁶¹ Například v čínském *Tao te ťing* je tato myšlenka výrazně přítomná: „Ontologický princip ‚stejnosti‘, v němž příroda a člověk tvoří jedno, určuje i poměr člověka k přírodě. Základním principem je tu ztotožnění, shoda s přírodou. Proto si z tohoto hlediska těžko představíme člověka jako ‚pána přírody‘, názor, tradovaný u nás od dob antické filosofie, v níž se člověk stává ‚mírou všeho‘. Ve své pyšné suverénnosti nespokojuje se s harmonickým používáním přírody, ale chce ji přetvářet, ovládat, zotročovat. Opojen výplody svého umu a rozumu pokládá se nejen za pána vesmíru, ale i za ‚podobna bohu‘, hledá v sobě nejen odraz podoby Boží, on jediný ze všech tvorů má specifický rozum, případně i odlišnou ‚nesmrtelnou‘ duši. Pod tlakem těchto názorů se vyvíjela i mentalita západního člověka, jeho myšlení, jeho filosofie. V přesvědčení o správnosti svého způsobu uvažování dívala se tato filosofie – a dosud převážně dívá – spatra na vše, co se od tohoto jejího pojetí liší. V důsledku toho nemáme ani přílišný zájem dovědět se o něčem jiném než ‚svém‘, a připustíme-li již z ‚vědecké objektivity‘ možnost informovat se o světonázorových koncepcích jiných, činíme tak většinou z hlediska apriorního zaujetí, jehož logický, kritický, racionalistický přístup a způsob myšlení je pro nás jediné správný.“ – Krebsová, Berta: Předmluva. In: *Lao-C’ : Tao te ťing*. DharmaGaia 2003, Praha, s. 17.

²⁶² Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 114.

²⁶³ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 53.

jsem najednou pocítil neskutečný strach. Strach nepochopitelný, jako bývá v dětství, když jsi doma sám a něčeho se bojíš. Když jsem se vzpamatoval, Anastasia klečela přede mnou na kolenou. [...] Anastasia se mi podívala do očí. „Uklidni se, všechno skončilo.“ „Ale co to bylo?“ zeptal jsem se. „Harmonie nepřijala to, jak ses chtěl ke mně zachovat. Nepřijala přání, které v tobě vzniklo. Časem to pochopíš sám.“²⁶⁴ Vztahy mezi jednotlivci, mezi rostlinami, zvířaty a všemi dalšími součástmi všeobjímající přírody jsou determinovány velmi striktním požadavkem rovnováhy a čistého, upřímného přístupu prostého zla nebo zlých úmyslů při jejím porušení vznikají v čarodějném světě nedozírné následky: „A co musím udělat, abych toho [odhalení všech Meskalitových tajemství] dosáhl, done Juane?“ „Musíš být silný člověk a musíš žít v pravdě.“ „Co je to život v pravdě?“ „Život, který člověk žije úmyslně. Dobrý a silný život.“²⁶⁵ A Meskalito trestá velice tvrdě a krutě: nevhodný člověk se v nejlepším případě přiotráví, v tom horším zešílí. – „... včely navíc otevírají svými sosáčky přesně ty kanálky v rostlinách, přes které se dostává dodatečná informace, odražená od planet. Informace tak potřebná pro rostliny, a tedy i pro lidi. [...] Včely bodají jen v případě, že se k nim člověk sám chová agresivně ohání se, leká se, je velmi nepřátelsky vnitřně naladěný, a to nejen ve vztahu k včelám ale jednoduše ke komukoliv. Cítí to, přesněji řečeno, nesnáší vyzařování jakýchkoliv temných citů.“²⁶⁶ Zde situace skončí nejhůře včelím bodnutím, leč v čarodějném světě může být i správně mířené včelí bodnutí fatální: co člověk dává, to dostává. Ale platí, že člověku je dáno vše a on má pouze to, co je schopen přijmout.

Čarodějné vidění se může lišit již právě v určení primární a sekundární role v tomto vztahu; jinými slovy určit, zda člověk svým chováním podmiňuje chování přírody, nebo zda příroda vládne vlastní vůlí, která ji umožňuje svůj vztah k člověku rozvíjet jako myslící bytosti. U Megreho nacházíme předpoklad absolutní dobroty přírody, kdy všechny negativní jevy mají původ v člověku; u Castanedy narážíme na zlé i dobré přírodní duchy v podobě rostlin, keřů, zvířat i celé krajiny: čaroděj se musí naučit k nim přistupovat tu citlivě, tu s úctou, tu se silnou vůlí, tu s lehkým násilím. V obou případech tvoří příroda učedníkův domov a udržuje ho silným, když se vrací na své původní místo ve městě, tedy místo v umělém světě. Neboť – jak jsme již viděli – člověk nemůže svévolně opouštět prostředí s cílem jít za lepším, do čistšího, do

²⁶⁴ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 22–23.

²⁶⁵ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 91.

²⁶⁶ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 70.

pohodlnějších: bojovníkovo loviště je tento svět, upomíná don Juan; člověk musí uklidit tam, kde udělal nepořádek, varuje Anastasia. Takový čarodějův učedník má pak za úkol vytvořit zdravější, tedy přírodní prostředí kolem sebe: Takový úkol má především učedník Anastasie – sázet stromy, zdravě jíst a šetrně zacházet se zdroji, zatímco učedník dona Juana zpřetrhává vazby a zahaluje se tajemstvím, aby mohl více času trávit na svých místech síly, která se do města přenést nedají.

Příroda tak znamená jednak materiální reprezentaci světa, neboť z ní pochází vše, co čaroděj potřebuje, a jednak je pomyslnou matkou, která umí být něžná i krutá a která provází učedníka na cestě životem, neboť mu svým „jednáním“ symbolickým jazykem dává lekce. Jestliže Anastasiin učedník sází květiny s neodpovídajícími dobrými úmysly, rostlina uhynie nebo bude strádat – neudělá mu radost a nepřinese plody: „Anastasia vyprávěla, že rostliny reagují na člověka, mohou ho milovat a nenávidět, mají pozitivní nebo negativní vliv na jeho zdraví.“²⁶⁷

Jestliže učedník dona Juana nebude adekvátně reagovat na vítr nebo reliéf krajiny, která se před ním rozkládá, může se stát jejich obětí: vítr ho shodí ze skály, krajina ho nechá zabloudit, mlha ho navždy pohltí.

Přírodu vnímá východní tradice jako všechn okolní svět bez umělých mechanismů, sestrojených člověkem přetvořením přírodnin. „Anastasie, copak jsi zvíře?“ ,Pročpak zvíře? Protože má postel není jako tvoje? Nemám auta? Různé pomůcky?“ ,Protože žiješ jako zvíře v lese, nic nemáš a zdá se, že se ti to líbí.‘ ,Ano, žít tady se mi líbí.‘ ,Vidíš, sama jsi to potvrdila.‘ ,Ty si myslíš, že nejdůležitější, co odlišuje člověka od všeho žijícího na Zemi, je to, že vlastní uměle vytvořené předměty?‘ ,Ano. Přesněji řečeno civilizovaný život.‘ ,Ty si myslíš, že tvůj život je civilizovanější? No ano, samozřejmě, že si to myslíš. Ale já nejsem zvíře. Jsem člověk.“²⁶⁸ Proto se setkáváme v dialozích s učiteli-čaroději s tím, že se slovo „příroda“ vykládá v rámci slovanských jazyků jako to, co stojí „při rodu“ (předložka „při“ a substantivum „rod“ jsou shodná pro všechny slovanské jazyky), což by ovšem dnešní věda patrně označila za tzv. lidovou etymologii.²⁶⁹ Chápe ji jako posvátný celek, jehož jednotlivé struktury jsou navzájem silně provázené, a proto nedělitelné. Naproti tomu západní tradice se sice shoduje ve

²⁶⁷ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 61.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 26.

²⁶⁹ Pojem „lidová etymologie“ srov. In: Rejzek, Jiří: *Lidová etymologie v češtině*. Karolinum 2009, Praha.

vymezení přírody, ale chápe ji více jako entitu, jako všeobjímající bytost, která se strukturuje na jednotlivé dílčí entity (vítr, hora, rostlina),²⁷⁰ z nichž všechny zasluhují oddělnou pozornost. Východní tendence míří spíše k obecnému, k celku, západní tendence míří spíše ke konkrétnímu, k jednotlivostem. Tento rozdíl lze pozorovat i na struktuře a členění čarodějného výkladu, kdy Anastasia vztahuje vše k celku, ke světu, zatímco don Juan učí o jednotlivých projevech a jejich vztazích.

²⁷⁰ Srov. pohanské uctívání Slunce a dalších čarodějných entit, In: Máchal, Jan: *Bájesloví slovanské*. Votobia 1995, Olomouc, s. 149–150.

II. Stromy ožívají, kojoti mluví. Člověk hovoří s rostlinou a medvěd hlídá děti.

V čarodějném světě se veškeré vztahy zakládají na komunikaci. Všechny projevy reality, od materiálních až po několikavrstevné duchovní a energetické, komunikují mezi sebou navzájem a interagují s člověkem. Čaroděj, pokud si chce jednotlivé vrstvy osvojit a naklonit, musí k nim zaujmout příslušný vztah a chovat se k nim tak jak se sluší a patří podle čarodějných pravidel. Schopnost komunikovat s rostlinami, zvířaty nebo nehmotnými entitami se zakládá na uvědomění si přítomnosti těchto komunikačních kanálů. Čaroděj se nalaďuje skrze svůj rozum a tělo na příslušnou „frekvenci“, načež dokáže zjistit od rostlin informace, co dokáží léčit a kdy se mají sklízet, případně jaký má být princip postupu sklizně, sušení a přípravy; od zvířat se může dozvědět mnohá tajemství nebo je požádat o pomoc; může se též „naladit“ i na jakýsi vesmírný rozum, který u dona Juana reprezentuje Meskalito a jemu podobné mocnosti, u Anastasie jednoduše hypostaze blíže neurčeného boha. „Když rozmačkal kořen v pytlíku na měkkou dřev, přendal ji do dřevěné misky. Dal do misky také oba kameny, dolil vodu a pak ji odnesl do jakéhosi hranatého prasečího koryta, které bylo opřeno o zadní plot. Řekl, že kořen musí sáknout celou noc a že musí zůstat venku, aby chytil noční vzduch.“²⁷¹ Když se Castaneda ptá, odkud má don Juan tyto postupy, dostane se mu odpovědi, že sama rostlina říká čaroději, jak s ní má zacházet. Podobně funguje čarodějný svět Megreho, neboť Vesmír podle Anastasie poskytne odpověď na libovolnou otázku, člověk jen musí umět uslyšet odpověď, neboť – jak praví významné současné ruské myšlenkové hnutí – bůh rozpráví s člověkem jazykem životních okolností, a čarodějný svět ukazuje, že nejenom jejich, ale mnoha.

V obou případech se však jedná o pomocné pojmenování pro onen vesmírný intelekt, s nímž čaroděj může různými prostředky navozovat kontakt. Formálně tím dochází v textu k personifikaci všeho přírodního, jak si všímá Keen: „Když se ocitneme v takové magické sféře vědomí, v níž kojoti mluví a všechno do sebe zapadá a je prozářeno světlem, pak se zdá, že celý svět je živý a že lidské bytosti komunikují se vším, včetně zvířat a rostlin. Kdybychom se zbavili našich arogantních domněnek o tom, že jsme jedinou chápající a komunikující formou života, zjistili bychom asi, že k nám promlouvají všechny věci. [...]“ Castaneda kontruje: „Dokázali bychom se domluvit s

²⁷¹ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 55.

kterýmkoliv zvířetem. Donu Juanovi a jiným čarodějům se nezdála má rozmluva s kojotem ničím neobvyklým. Jen věcně podotkl, že bych si měl vybrat za přítele spolehlivější zvíře. Kojoti jsou prý šprýmaři a nelze jim důvěřovat.“²⁷² Podle dona Juana nejenže by měl čaroděj být schopen rozmlouvat se zvířaty přátelit se s nimi a přijímat jejich oběti (například oběť kouzelného jelena, z něhož čaroděj získá cennou sílu), nýbrž měl by být schopen proměnit se v určité zvíře, které vyhovuje jeho temperamentu (havran, had, pes atd.) – poté se může nazývat *nagualem*. Nicméně donu Juanovi neslouží zvířata k ničemu jinému než k oběti a získávání informací, zatímco u Anastasie se zásadně jako oběť ani potrava nemohou použít, lze s nimi však hovořit, přesto hlavní jejich úlohou je pomáhat člověku: zahřát, hlídat děti, nosit potravu, potěšit, obveselit. „S hrůzou jsem pochopil, že to nebyla kůže [co mě v noci hřálo]. Z brlohu opatrně začal vylézat medvěd. Dostal pochvalné poplácání od Anastasie, olízl její ruku a odešel. Ukázalo se, že položila vedle mé hlavy uspávací byliny a přinutila medvěda ležet vedle mě, aby mi nebyla zima. Sama spala u vchodu venku. ‚Jak jsi mohla tohle udělat, Anastasie? Vždyť mě mohl roztrhat nebo přimáčkout!‘ ‚To není on, ale ona. Je to medvědice. Nic špatného ti udělat nemohla,‘ odpověděla Anastasia. ‚Je velmi poslušná. Ráda dostává úkoly a plní je.“²⁷³ Zvířata jsou podle ní instinktivně nastavena na přátelství k člověku, pokud je navozen příslušný komunikační kanál, dostatečně srozumitelný zvířeti i čaroději. Proto později může medvědice hlídat i malé, bezbranné dítě.

Rozumění přírodnímu světu kolem sebe dovoluje čaroději „čist“ správně symbolické činy zvířat, rostlin i entit, jako je vítr, aby se nevyděsil a mohl bezchybně pokračovat ve svém záměru, neboť rostliny a vše kolem má vlastní rozum a projevuje se jako osobnost: „[Tlumoky] obsahovaly sto deset peyotlových hlaviček. Tlumoky byly tak nacpané a těžké, že jsem pod tou vahou sotva kráčet. Don Juan mi zašeptal, že batohy jsou tak těžké proto, že se Meskalito chce vrátit zpátky do země. Řekl, že Meskalito těžkne smutkem z toho, že opouští svůj příbytek. A že můj úkol je nedovolit, aby se tlumoky dotkly země.“²⁷⁴ Podobně si i zvonící cedr sám řekne o to, že má být pokácen: „Přibližně čtyřiceticentimetrový strom nepatrně převyšoval ostatní. Ale největší rozdíl byl v tom, že jeho koruna jako by svítila a vytvářela kolem sebe auru, podobnou těm,

²⁷² Obě citace: Keen, Sam: Čarodějův učení. In Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 85.

²⁷³ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 31.

²⁷⁴ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 89.

co malují na obrazech kolem tváří svatých. Tato aura nebyla vyrovnaná, pulzovala. V nejvyšším bodě se vytvořil tenký paprsek, který mířil do nebeského nekonečna.“²⁷⁵ Stejně tak lze zjistit i čas sběru plodů: „Anastasie, je olej z cedrového ořechu v léčivých účincích silnější, nebo slabší než kousek zvonícího cedru?“ „Je stejný, pokud sbíráš oříšky v určitý čas a s určitým přístupem k cedru. Když je sám odevzdává.““²⁷⁶ Podle určitých a rozličných znamení tak čaroděj pozná touhu přírody k nějakému kroku, který sám potřebuje uskutečnit. Jedná tedy v souladu s těmito znameními, s touto řečí a hledá shodné zájmy pro sebe i přírodu.

Dotkli jsme se dvou typických komunikačních situací s přírodou, a to se zvířaty a s rostlinami. Hovor s přírodou stojí v základu správného čarodějného přístupu – bez něj nemá učedník šanci na úspěch, neboť by byl přírodou rozdrčen vlivem své neznalosti a nepřátelského uvažování. Teprve ve chvíli sjednocení, ve chvíli uvědomění si sounáležitosti se všemi živými bytostmi dokáže čaroděj správně kráčet po světě; je to zároveň ta nejdůležitější schopnost, které ho odlišuje od obyčejných lidí, kteří „nevidí“. Tento požadavek sdílejí obě čarodějné nauky, které sledujeme. Liší se však vztahem ke zvířatům v tom, že don Juan může zabít zvíře a přijmout jeho oběť, zatímco Anastasia v žádném případě, neboť zvíře je jejím „soudruhem“, kterého nelze zabíjet, natož jíst. I přístup k bylinám je u Anastasie jemnější, neboť je trhá po malých částech, zatímco don Juan je sklízí. Společným znakem se však ukazuje předcházející „rozhovor“, v němž rostlina či strom sami požádají o utržení nebo pokácení (v případě zvířat u dona Juana se jedná o podobný jev). Pro obě nauky znamená příroda původní zdroj znalostí, zdroj síly i pomyslnou matku, které se ke svému dítěti chová něžně, je-li milé a hodné, a hrubě, je-li protivné a zlé. Proto jedním z prvních kroků, který čeká Megreho i Castanedu, je hovořit s rostlinami a dalšími přírodninami.

²⁷⁵ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 103.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 105.

III. Kouzelné předměty síly – pyeotl a cedr

Čaroděj se neobejde bez kouzelných předmětů. Může je magickou silou buď obdařit, buď je může získávat za účelem sběru síly a energie anebo do předmětů může vkládat zaklínadla nebo zvláštní „programy“ (kouzla), které plní určitý cíl. Jak jsme viděli v předchozí části, tyto předměty se získávají z přírody, neboť čarodějný předmět nemůže pocházet odjinud – jedinou možností je sestrojení složitějšího předmětu z přírodnin samotným čarodějem, ale to se již týká praktického zacházení s předměty, neboť jejich kombinací (usouvztažením) již vzniká nová, nepůvodní schopnost nového předmětu, ať se jedná o prostou bylinnou směs nebo o zvláštní přípravky jako pasty, vody, mléka atp. „Abych to vysvětlil, musím ti něco povědět o kouzlech s kukuřicí, což je jedno z nejmocnějších kouzel, které znám. Kouzlo se provádí se dvěma zrny. Jedno z nich se umístí do čerstvého poupěte žluté květiny. Pak se květina položí na místo, kde může přijít do styku s obětí. Na cestu, kudy pravidelně chodí, nebo na jiné místo, kde se pravidelně vyskytuje. Jakmile oběť šlápne na květinu nebo se jí jenom dotkne, kouzlo je dokonáno. Zrno vejde do jeho těla,“²⁷⁷ popisuje don Juan účinek očarovaného kukuřičného semínka. Nicméně odděluje kouzelné předměty, které jsou očarované a naplněné silou zvnějšku čarodějem od těch, které jsou získány v přírodě. Podle něj jsou očarované předměty „nástroje,“ přičemž „ne obyčejné nástroje, ale nástroje smrti,“ neboť „nemají žádnou moc, kterou by mohly naučit. Vlastně správněji řečeno, patří mezi zbraně, mezi předměty určené k boji.“²⁷⁸ A podotýká, že „tyto druhy moci jsou omezené.“²⁷⁹ Z tohoto důvodu patrně nenacházíme podobné očarované předměty u Megreho Anastasie, neboť don Juan v sobě nese kousek černé magie, kterou přijal od svého učitele, zatímco Anastasia si od svých předků nese výhradně dobro, a proto ani nezná způsoby, jak ublížit člověku.

Každý čaroděj má svůj kouzelný předmět, který používá nejčastěji a nímž je svázán podobně jako s jakýmsi čarodějným atributem. Kolem tohoto přírodního předmětu – zpravidla „čistého“, neupraveného a zcela vždy neočarovaného – se točí jeho nauka, neboť o daném předmětu má čaroděj obvykle nejvíce vědomostí a má s ním největší zkušenost.

²⁷⁷ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 21.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 20.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 21.

Pro dona Juana je tímto předmětem peyotl, ačkoliv on sám postupně přecházel spíše na „kouř“, tj. na bylinnou směs se sušenými lysohlávkami; s peyotlem jakožto tradičním čarodějným předmětem indiánských šamanů má však nejvíce zkušeností a považuje jej za nejvhodnější pro vstup do jiné skutečnosti. Pro Castanedu ovšem vybírá zvláštní rostlinu, kterou nazývá „čertova buřina“, jejíž moc je agresivní a temná,²⁸⁰ a proto nevyžaduje od Castanedy zvláštní nastavení osobnosti, kterého by zpočátku ještě nebyl schopen, neboť si ho sama „přizpůsobí“. V peyotlu je podle dona Juana ukryta mocnost, která se nazývá Meskalito. Je schopen odpovědět na jakoukoliv otázku, ovšem platí, že člověk, který se s Meskalitem spojí, musí – podle výše načrtnutých podmínek – dokázat přecíst jeho odpověď. Meskalito totiž odpovídá symbolickým jazykem a svůj vztah naznačuje činy či obrazy. „Je Meskalito Bůh – jediný Bůh? Nebo je to jen jeden z Bohů?“ ptá se Castaneda dona Juana. „Je jenom ochránce a učitel. Je to mocnost.“ „Je to mocnost, která je ukryta uvnitř nás?“ „Ne. Meskalito s námi nemá nic společného. Je mimo nás,“²⁸¹ odpovídá záhadně čaroděj. Meskalito se ukrývá v peyotlových hlavičkách, které se musejí rozžvýkat – tím vzniká komunikační kanál, ale porozumění již odvisí od stupně vývoje učedníka. Castaneda píše, že peyotlové kousky se „lišily velikostí i strukturou. Některé z nich byly skoro kulaté, jiné byly podlouhlé. Na dotyk připomínaly jádra vlašských ořechů nebo korek. Jejich hnědá barva připomínala suché ořechové skořápky. Vzal jsem je do ruky a po nějakou dobu je hnětl. Žvýká se to,“ sdělil mi šepem don Juan.“²⁸² Poté následuje čekání na příchod Meskalita, což v realitě pro Castanedu znamená, že má halucinace a jeho tělo se musí vypořádávat s následky otravy látkami v peyotlu obsaženými. Učedník nakonec s pomocí šamana „čte“ Meskalitovy vzkazy a symbolické odpovědi na základě vzpomínek na zážitky ve stavu změněného vědomí.

Pro Anastasii je tímto předmětem sibiřský cedr jako celek: využívá jej od mízy, přes ořechy až po dřevo.²⁸³ Jelikož Anastasia nepředstavuje žádnou linii známé sibiřské

²⁸⁰ „Lidé [za časů mého dobrodince] prováděli úžasné skutky, byli obdivováni pro svou sílu a obávaní a respektováni pro své znalosti. Můj dobrodinec mi vyprávěl historky o neuvěřitelných skutcích, které se staly dávno, velmi dávno. [...] Ale nikdo už nevyhledává její [buřiny] moc. Její sílu, která přitahuje jako magnet a která je tím silnější a tím nebezpečnější k ovládnutí, čím hlouběji se kořen noří do země. Když se někdo dostane až do hloubky čtyř yardů, a říká se, že se tak hluboko někteří lidé dostali, nalezne trůn nekonečné moci, moci bez konce. Jen několik lidí se dostalo v minulosti tak daleko. V těchto časech už nikdo až tam nejde.“ – Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 59.

²⁸¹ Tamtéž, s. 78.

²⁸² Tamtéž, s. 36.

²⁸³ Náboženské hledisko není ani v jednom případě příliš funkční, srov. pasáž o posvátných stromech – kap. Symbolismus kosmického stromu a kult vegetace, In: Eliade, Mircea: *Posvátné a profánní*. Oikoymenh 2006, Praha, s. 98–100.

šamanské tradice, nemůžeme říci, zda cedr má tutéž hodnotu i pro jiné sibiřské čaroděje, avšak s Anastasiinou rodinou se pojí neoddělitelně (její rodiče zahynuli při pokusu vypustit sílu zvonícího cedru do éteru).²⁸⁴ Za významný rozdíl mezi oběma čarodějnými předměty lze považovat to, že peyotl se hledá, zatímco cedr se sází. Anastasia proto radí, že základem pro zbavení se nemocí a navozením elementárního kontaktu s přírodou se musí zasadit cedr, neboť „Bůh stvořil cedr jako shromažďovač vesmírné energie. Ve stavu zamilovanosti vychází z člověka záření. Za zlomek vteřiny se toto záření odrazí od planet, jež proplouvají nad člověkem, opět se vrací k Zemi a dává život všemu živému. Slunce je jedna z planet, která odráží neúplné spektrum tohoto záření. Do kosmu odchází od člověka jen světlé záření a z kosmu na Zem se také vrací jen blahodárné záření. Člověk ve stavu zloby vydává temné záření, které nedokáže stoupat do výše, a proto odchází do hloubky Země. Odražené od hlubin se vrací na povrch v podobě zemětřesení, vulkánů a válek. Největším ‚úspěchem‘ odraženého černého záření je bezprostřední vliv na člověka, zesílení zlobných citů v jeho nitru.“²⁸⁵ Cedr lze využít jako zásobník světlé energie, a právě vysazení nové rostlinky s pocitem úcty a zalíbení dokáže posléze – s tím, jak bude cedr růst – přinést takovému člověku mnoho užitku. Vysazení stromu, jmenovitě tedy cedru, typického stromu sibiřské tajgy,²⁸⁶ stojí v základu Anastasiiny čarodějné nauky a pro jejího učedníka je životně nutné, neboť dodá potřebnou sílu pro snadnější přechod do jiné skutečnosti. Pro všechny a pro obecné dobro lze využít onen zvonící cedr. Ten totiž naplněn energií až po okraj ukončil dobrovolně svůj životní cyklus a prosí o pokácení. Kousky dřeva se nosí zavěšené na krku jako předmět síly. „Zlato je prach ve srovnání s jedním kousíčkem tohoto cedru. Ale peníze za to nežádáme. Můžeme vám navíc přidat sušené houby, pro sebe nic nechceme,“²⁸⁷ říká Megremu Anastasiin dědeček při jeho první lodní výpravě. Sám má pochopitelně cedrový talisman na hrudi: „Nejsem znalec výtvarného umění, jen jsem byl v různých obrazárnách. Žádné velké emoce ve mně světové klenoty nevzbudily, ale to, co jsem uviděl na prsou staříka, vzbudilo ve mně víc citu a emocí než návštěva Treťjakovské galerie.“²⁸⁸ Léčivé účinky cedrového

²⁸⁴ Pro další zajímavá fakta o roli cedru viz např.: Čirkina, Evgenija Michajlovna: Dviženije anastasijcev: etnokontsionalnaja charakteristika (po materialam issledovanij novosibirskoj oblasti). In: *Narody i religii Evrazii* № 1, 22. Izdatel'stvo Altajskogo gosuniversiteta 2020, Barnaul, s. 86.

²⁸⁵ Megre, Vladimir: *Anastasia. Zvonící cedry* 2009, Praha, s. 8.

²⁸⁶ Tajga jako symbol Sibíře a tajemné moci, která převyšuje „lidské vládce“. Nezřídka se můžeme setkat s teoriemi o „učiteli z tajgy“, podporované např. fotografiemi prázdné židle mezi V. V. Putinem a S. G. Šojguem při výpravách na Sibiř.

²⁸⁷ Megre, Vladimir: *Anastasia. Zvonící cedry* 2009, Praha, s. 7.

²⁸⁸ Tamtéž.

oleje jsou využívány i současnou medicínou, zvláštní zájem o něj reflektuje Megre v krátkou tajemnou zmínkou.²⁸⁹

²⁸⁹ „Na londýnské burze, která tvoří světové ceny, olej cedrového ořechu stojí... do pěti set dolarů za jeden kilogram. Nám se nabízely dva až tři dolary za jeden kilogram cedrového ořechu. Zavola jsem do Varšavy jednomu ze svých známých podnikatelů a požádal ho, aby mi zjistil, zdali je možné přímo kontaktovat spotřebitele tohoto produktu a také získat technologii jeho přípravy. Za měsíc mi odpověděl, že to není možné. Získat technologii se nepovedlo. A ještě mi řekl, že v této záležitosti působí takové síly ze Západu, že je lepší na to zapomenout. [...] Za dva týdny po odplutí z Novosibirsku mi ochranka podala zprávu, že byly tajně zaznamenány rozhovory o Zvonícím cedru. Podle názoru ochranky mezi zaměstnanci, které jsem přijal, byli, jemně řečeno, „podivní lidé“. [...] Postupně pomocí ochranky jsem se přesvědčil, že jsem sledován, hlavně když kotvím u břehu. Nebylo jasné, s jakým cílem. Kdo stojí za těmi lidmi? Přemýšlel jsem, co mám udělat a vymyslel jsem následující: abych neudělal chybu, musím je všechny najednou přelstít.“ – Megre, Vladimír: *Anastasia. Zvonící cedry* 2009, Praha, s. 15–18.

IV. Návody a recepty

Nelze se nezastavit u posledního důležitého jevu dialogů s učiteli čaroději, který ponejvíce z tohoto typu literatury vytváří ve společnosti dojem kultu a různých polonáboženských organizací. Tímto jevem jsou návody a recepty. Pro naše zkoumání je proto důležité vyšetřit, nakolik jsou konkrétní návody důležité, nakolik jsou životné a jakou mírou pochopení procesů musí člověk vládnout, aby je dokázal správně provést.

V obou knihách se setkáváme se zcela konkrétními radami učitelů-čarodějů, jak má učeník postupovat, aby dosáhl požadovaného výsledku. Castaneda popisuje nezřídka velmi bizarní recepty na přípravky důležité pro provedení čarodějného rituálu. „Třetí uzlík obsahoval hrst živých černých nosatců. A v posledním uzlíku bylo pár čerstvých bělavých semen. Byla houbovitě měkká, ale vláknitá a rozetřít je na jemnou pastu, jak to ode mě vyžadoval don Juan, bylo velice obtížné. Když jsem dokončil drcení obsahu čtyř uzlíků, doměřil don Juan do hliněného hrnce dva hrníčky zelenavé vody a postavil hrnec na oheň.“²⁹⁰ Takové recepty nápadně připomínají pohádkové čaroděje, kteří vaří zázračné lektvary a dokáží s jejich pomocí zázraky. Ale s ohledem na pouhý vizuální popis (Castaneda nekonkretizuje, neuvádí celý recept ani postup – popisuje, co ho na přípravě zaujalo) takového lektvaru jen stěží dokážeme takový recept napodobit. Všelijaké rituály s přesnými pohybovými schématy, pravidla tance s čarodějným smyslem, mají za cíl změnit původní přirozený stav věcí, a proto se jejich praxe podobá technickému výrobnímu procesu. Takové přirovnání je patrně přesným čarodějným činností nejbližší formálně i principiálně: při výrobě například železa potřebuje člověk též patřičné nástroje, metodiku zacházení s nimi a samozřejmě znalost jednotlivých procesů, aby nedošlo k chybě. Učeník se ovšem u čarodějných praktik může cítit velmi nesvůj: „S tancem kolem rostlin jsem čekal do setmění, protože jsem nechtěl, aby mě někdo spatřil. Měl jsem přitom velký strach. Byl jsem si jist, že někdo uvidí, jak provádím ty podivné věci,“²⁹¹ píše Castaneda o speciálním tanci pro sprátení si rostliny. Tato činnosti vyžadují hluboké pochopení, kterým obvykle učeník zatím nedisponuje, a proto musí postupovat podle přesného návodu, nesmí udělat nic jinak, neboť kdyby pochybil a nedržel se pokynů učitele, mohl by se setkat s nebezpečnými následky podobnými například manipulaci s výbušninou. Teprve po

²⁹⁰ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 94.

²⁹¹ Tamtéž, s. 105.

dosažení potřebné úrovně znalostí dokáže učedník pochopit proces v jeho celku, a pak už nepotřebuje návod, poněvadž správný postup se pro něj již rozumí sám sebou, je logický.

V čarodějné nauce Megreho Anastasie bychom podobné, čtenářsky nezopakovatelné návody hledali těžko, neboť tam nejsou. Anastasia neučí Megreho žádným rituálům či praktikám, nezasvěcuje ho do tajemných receptur a postupů. Její návody, které prostřednictvím Megreho – jak sám píše – přináší jemu i všem lidem, jež budou knihu číst, jsou zopakovatelné a vztahují se k obyčejným, každodenním věcem. Pouze z dotčených jevů ubírají jejich samozřejmost, tradičně je problematizují a jejich dosavadní stav navrhuje změnit, zlepšit. Tak například čteme jednoduchý návod na jakoby „zdravý“ včelí úl, který má zajistit, že včely budou mít prostředí takřka totožné s přírodním.²⁹² Další recepty se dotýkají podobných jevů. Do tradice lidového léčitelství se hlásí rada na vyčištění organismu: „Při pocení z nohou vycházejí toxiny, vynášející z organismu jeho vnitřní choroby, a je důležité je smýt, aby se pročistily póry. Šťáva lebedy a kopřiv tomu bude dobře napomáhat. Tím, že vylijete vodu na záhonky, dáváte dodatečnou informaci mikroorganismům a rostlinám o svém dnešním stavu. To je také důležité. Jednomu díky této informaci viditelný a neviditelný svět, obklopující vás, může vyrábět, odebírat z kosmu a země vše potřebné pro normální fungování vašeho organismu.“²⁹³ Anastasiiny čarodějné rady se ponejvíce dotýkají tradičního léčitelství a alternativních přístupů k přírodninám. Její učedník může bezesporu zvýšit své kvality přímým poznáním účinků rostlin, aby mohl sám a přirozeně sestavovat podobné recepty, nicméně návody, jak vidíme, nejsou nikterak složité a nevyžadují žádné specifické kroky či nástroje.

Porovnání nám umožňuje vyvodit nyní dílčí úvahu o tom, že obě knižní série nejsou čarodějnými „kuchařkami“ a že jejich cílem není sestavit učebnici technického čarodějného poznání. Castaneda popisuje recepty dona Juana velmi stručně, zdůrazňuje pouze vizuálně atraktivní části postupu; naproti tomu Megre popisuje recepty Anastasie sice přesně, ale na jejich provedení není vlastně nic „neobvykle“ čarodějného, protože bylinkářská tradice tvoří základ i dnešní farmacie. V čem tedy

²⁹² Viz Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 69.

²⁹³ Tamtéž, s. 72.

spočívá podstata oněch čarodějných nauk, která fascinuje miliony čtenářů na celém světě?

V kontextu obou sérií vidíme, že konkrétní recepty a návody lektvarového nebo zařikávacího typu jsou ve vlastní čarodějné praxi marginální. Ponejvíce jde o vizuálně efektivní jevy a symboly čarování, avšak zásadní práce čarodějova učedníka tkví v samostatném (bez pomoci přípravků) osvojování si nového pohledu na svět, který si bystřejší jedinec-učedník dokáže vypěstovat díky dostatečně otevřené mysli. Většina rad dona Juana a Anastasie tak má charakter životní moudrosti, návodů na ryze intelektuální činnosti a techniky na cílené směřování mysli²⁹⁴ – velmi ilustrativním příkladem je v tomto ohledu obsah třetí knihy série o donu Juanovi, *Cesty do Ixtlanu*. Názvy jednotlivých kapitol zde představují pregnantní zkratku don Juanových lekcí, z nichž je patrné, že složit příslušné zkoušky nepomůže žádný čarodějný předmět nebo lektvar: „Přítakání světa kolem nás; Vymazat osobní historii; Ztratit vlastní důležitost; Smrt je rádce; Přijmout odpovědnost; Stát se lovcem; Být nepřístupný; Přerušit mechanický chod života; Poslední bitva na zemi; Být přístupný síle; Bojovníkovo rozpoložení; Bitva síly; Poslední stanoviště bojovníka; Chůze síly; Kruh síly; Rovnocenný protivník; Čarodějův kruh síly; Zastavit svět; Cesta do Ixtlanu.“²⁹⁵ Tentýž jev sledujeme v sérii *Zvonící cedry*, kde podobným způsobem vypovídá takřka každá kniha, ale bohužel nikdy ne tak pregnantně, jako jedna uvedená kniha Castanedova. Desátá kniha s názvem *Anasta* tuto tendenci ilustruje asi nejlépe z celé série: „Děvčátko z tajgy; Komu se podobá dcera?; Cesta do jiné dimenze; Hadi jako prostředníci; Hlavní nářadí při stavbě domu; Nepředbíhej svůj čas; Je třeba přemýšlet; Nevzdávej se, má vlasti, jsem s tebou; Protikladní bratři; Jaký je tvůj program bytí?; Kdo řídí naše myšlenky; Setkání se svým původní obrazem; Sjednotitel tvého rodu; Rovina antirozumu; Moc nad mocí; Proč zanikají říše.“²⁹⁶ Podstatná část obou nauk má myslitelský, filosofický charakter – tím dokáže i řešit společenské problémy. Čtenář může být učedníkem dona Juana nebo Anastasie jen na základě toho, že bude studovat jejich úvahy a přemýšlet o nich. Ulpěním na fantastické skořápce bychom se stejně

²⁹⁴ V mnohém se kupříkladu podobají obě knihy ideám Vadima Zelanda, kvantového fyzika, který se po rozpadu SSSR začal věnovat literatuře, neboť v jeho koncepci „ovlivňování reality“ zaujímá primární místo „nastavení mysli“. – Srov. např. Zeland, Vadim: *Transerfing realnosti. Stupěň I. Prostranstvo variantov*. IG Ves 2018, Moskva.

²⁹⁵ Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha, s. 223.

²⁹⁶ Megre, Vladimir: *Anasta. Zvonící cedry* 2010, Praha, s. 221–222.

jako fanatickým přijetím připravili o všechny vzrušující myšlenky, jež se bezesporu v Castanedově v Megreho knihách nacházejí.

Vztah muže a ženy

Čarodějný vztah muže a ženy není prost překážek a potíží. Ty plynou z toho, že *sexuální energie* (podle dona Juana) a *láska* (podle Anastasie) jsou hlavním energetickým principem člověka. Konkrétní rozdíly tohoto úseku mytické reprezentace světa ukáží následující kapitoly.

I. Sexuální energie – jediná opravdová síla

Jsme zvyklí, že nauka učitelů-čarodějů není systematicky členěna, nýbrž že se jednotlivá témata prolínají a doplňují a že se k již jednou řešeným a diskutovaným jevům don Juan a Anastasia vrací.²⁹⁷ Zatímco v Megreho knihách pojem lásky zaujímá významné místo v každém dílu, u Castanedy je pojem sexuální energie v kontextu čarodějného světa též důležitý, ale nepatří mezi témata, ke kterým by se na stránkách svých knih příliš často vracel. Hlavní část, věnující se sexuální energii, je proto soustředěna do dílu s názvem *Vnitřní oheň*.

Energie či síla v čarodějném světě dona Juana slouží k rozšiřování schopností, a především k tomu, aby učedník třibil své *vidění*, zření na svět jako na jinou skutečnost. Vidění souvisí s vědomím, přičemž vědomí se u člověka neustále vyvíjí a je závislé na množství sexuální energie. „Odkdy se tedy vyvíjí vědomí? Od okamžiku početí nebo od okamžiku narození?“ ptá se Castaneda dona Juana, a ten odpovídá: „Vědomí se vyvíjí od okamžiku početí. Vždycky jsem ti říkal, že sexuální energie je něco, co má zásadní důležitost, a že je nutno ji ovládat a využívat velice opatrně. Ale tobě se nikdy nelíbilo, co ti říkám, protože sis myslel, že mluvím jako moralista. Já jsem to však vždycky myslel ve smyslu energie, jak ji ušetřit a přeměrovat.“²⁹⁸ Podle dona Juana je sexuální energie jedinou skutečnou energií, kterou člověk vládne, neboť ho vytváří a udržuje při životě, tvoří jeho „žhnoucí vědomí“. Jediným pravým fyzickým cílem sexuální energie tak je podle něj zplození potomků – od jejího množství se pak odvíjí jejich kvalita,

²⁹⁷ Srov. předcházející kapitoly.

²⁹⁸ Obě citace: Castaneda, Carlos: *Vnitřní oheň*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 55.

jejich síla i vůle k životu. Plýtvat sexuální energií může být – jako vše v čarodějném světě – fatální. Sexuální energii nevyužitou na plození potomstva musí čaroděj schraňovat a šetřit, aby dosáhl co nejlepších výsledků svého vědomí, svého vidění.

Don Genero (Castanedův druhý učitel-čaroděj) popsal důvody šetření sexuální energií naturalistickým způsobem. Castaneda jeho promluvu popisuje takto: „Nagual Julian [dávný učitel-čaroděj dona Juana i dona Genara] říkával, že pohlavní styk je záležitost energie,‘ začal Genaro. ‚Jemu například sex nikdy nedělal žádné problémy, protože měl energie spousty. Za to na mě se podíval jen jedinkrát a rovnou mi předsal užívat péro jen na čůrání. Na sex prý nemám dost energie, protože když mě moji rodiče dělali, byli příliš znudění a příliš utahaní. Jsem prý tedy plodem velice nudného sexu, *cojida aburrida*. Takový jsem se prý i narodil, znuděný a utahaný. Lidem jako já nagual Julian doporučoval, aby nikdy neměli žádné sexuální styky. Jedině tak si prý můžeme uchovat tu trošku energie, kterou ještě máme. [...] [Ostatním] řekl, že si se svou sexuální energií mohou dělat, co chtějí, ale doporučil jim, aby se ovládali a pochopili Orlův příkaz, že sex existuje proto, aby poskytoval žhoucí vědomí.“²⁹⁹ A upozorňuje, že bez dostatečného množství nasbírané sexuální energie nevydrží čarodějův učedník nápor druhého světa (jiné skutečnosti). Genero sám se svými spoluúčedníky málem umřeli, když byli konfrontováni s jinou skutečností, poněvadž nedodržovali příkaz svého dobrodince naguala Juliana, nešetřili energii. Nakonec k tomu byli praxí donuceni: „Když bojovníci chtějí mít dost energie k vidění, musí začít skrblit se svou sexuální energií. Tohle je poučení, které nám dal nagual Julian. Strčil nás do neznáma a všichni jsme tam málem umřeli. Protože jsme však všichni chtěli vidět, tak jsme přestali plýtvat žhnoucím jasnem svého vědomí.“³⁰⁰

Castanedovi, liberálnímu universitnímu intelektuálovi se to samozřejmě nelíbí, a proto píše: Tohle přesvědčení jsem od něj slyšel už dřív. Vždycky, když ho vyslovil, jsme se začali přít. Pokaždé jsem měl pocit, že musím protestovat a namítat proti tomu, co jsem považoval za puritánský přístup k sexualitě.“³⁰¹ Ptá se proto dona Juana, co takové věci znamenají pro obyčejného člověka. „Já opravdu nevím,‘ odpověděl mi nakonec don Juan. ‚Vím jenom, co to znamená pro bojovníky. Ti vědí, že jediná skutečná energie, kterou máme, je sexuální energie, energie dávající život. A protože

²⁹⁹ Castaneda, Carlos: *Vnitřní oheň*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 55.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 57.

³⁰¹ Tamtéž.

to vědí, neustále si uvědomují svou odpovědnost.“³⁰² Postupně i Castaneda sám pochopí důležitost této prastaré čarodějné rady, neboť našetřenou energii využije mimo jiné k tomu, aby si posunul bod spojení a zapamatoval si všechny rozhovory se svými dvěma učiteli.

Na plození potomstva člověk vydává – podle nauky dona Juana – obrovské množství energie, částečně tuto energii předává a zvětšuje ve svých dětech. Lze prý pozorovat, jak u rodičů žhoucí jas vědomí slábne, zatímco u dětí sílí. Sexuální energie se tedy buď předává, šetří nebo promrhává. Nejhorší variantou je samozřejmě ta poslední, ideální možností je kombinace předání a šetření. „Na lidské smyslnosti není nic špatného. Ale to, že člověk nic neví o své magické přirozenosti, to, že si jí neváží, to je špatné. Je omyl, když lehkomyšlně promrhá životadárnou sílu sexu a nemá děti, ale je také chyba, když neví, že má-li je, pak musí platit svým žhnoucím vědomím.“³⁰³ Vytváření nového života znamená nejen v čarodějném světě zázračnou a velmi silnou událost, a proto mu i čarodějové udílejí zvýšenou pozornost, neboť podle nich „Orel [galaktické uspořádání] přikazuje, aby se sexuální energie používala k vytváření života,“ jelikož „prostřednictvím sexuální energie daruje Orel vědomí. A tak když jsou vnímající bytosti v sexuálním spojení, emanace v jejich obalu se snaží, seč mohou, aby udělily vědomí nové vnímající bytosti, kterou právě vytvářejí.“³⁰⁴ Castaneda vysvětluje, že je tomu tak proto, poněvadž „během sexuálního spojení prý emanace, uzavřené v ochranném obalu obou partnerů, procházejí hlubokým rozrušením, jež kulminuje v okamžiku splynutí, kdy se prostupují dva kusy žhnoucího vědomí, od každého z partnerů jeden, které se oddělují od jejich obalů.“³⁰⁵ Pravidlo úspory sexuální energie proto platí jak pro muže, tak pro ženy.

³⁰² Castaneda, Carlos: *Vnitřní oheň*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 56.

³⁰³ Tamtéž, s. 57.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 58.

³⁰⁵ Tamtéž.

II. Láska a děti – jediný smysl života

Zvláštní postavení v čarodějném učení Anastasie má žena. Tento fakt není dán jen tím, že hlavní hrdinkou a čarodějkou je žena, nýbrž tím, že Anastasiino učení klade na ženu obzvláště veliký důraz jako na rovnovážný a harmonizační prvek světa, utěšitelku a celitelku, která v první řadě musí vést intelektuální a myšlenkovou revoluci. To z ženy činí bytost životně důležitou pro vývoj nové civilizace.³⁰⁶ Na ženě leží hlavní úkol napravit muže, dodat jim vůli a sílu do šťastného tvoření, což se zakládá mimo jiné na citlivém zacházení se sexuální energií. Cit lásky a stvoření nového člověka – úběžníky Anastasiina čarodějného učení, které považuje za hlavní lék společnosti.

Počátkem soužití muže a ženy je seznámení, a právě to by mělo být výchozím bodem změny. „Víš,“ začala své vyprávění Anastasia, „když dva lidé spolu spojují svůj život, je velmi důležité, aby mezi nimi byla duševní přitažlivost. Bohužel celkově vše začíná tím tělesným. Například, uviděl jsi hezkou dívku, zatoužil jsi po ní. Člověka a jeho duši jsi ještě neviděl. Často lidé spojují své osudy jen na základě tělesné přitažlivosti. To ale rychle mizí nebo se přenáší na jiného. Co tedy spojuje lidi? Najít duchovně blízkého člověka, s kterým lze získat skutečné štěstí, není tak složité, ale ve vašem přetechnizovaném světě existuje celé množství překážek.“³⁰⁷ Povšimněme si, že Anastasia používá jednoduché vysvětlení, nezabíhá do podrobností jako dona Juan, nevysvětluje jev ze jeho energetické a metafysické podstaty, nýbrž jej vysvětluje emočně. Emoční vysvětlení zdá se být totiž jediným účinným na to, aby se nad problémem Vladimír vůbec zamyslel. Nevysvětluje tedy problematiku bezúčelného sexu (čili sexu jen pro potěšení) skrze čarodějné principy, naopak používá zcela jednoduché příklady. Když se Megre zeptá: „Takže jenom sex, podle tvého, je něco špatného?“ odpoví Anastasia prostě: „Velmi špatného. Odvádí člověka od pravdy. Ničí rodiny. Ohromné množství energie odchází do nicoty.“ Tak proč se tedy vydává tolik časopisů s obnaženými ženami v erotických polohách, filmů s erotikou a sexem? A to všechno má velký úspěch. Poptávka rodí nabídku. Cožpak chceš říci, že naše lidstvo je

³⁰⁶ Přístup se přibližuje zbožštění mateřství a nadvládě ženy, což byl historický vývojový stav společnosti. Jak ukazuje antropolog J. Bachofen, který – i když vychází z hetérismu (tedy stavu všeobecné promiskuity) – hovoří o ženě jako o nejvyšší autoritě, jež se projevila nejen v nastavení společnosti, ale i v náboženství. Vycházel ze studia tzv. primitivních společností a domorodců. Princip odvozování potomků z ženské linie (matrilinearita) vedle něj k zbožštění matky a mateřství, které určovalo chod společnosti, v níž držely ženy nadvládu (gynaikokracie). Postupně ovšem společnost přešla k patrilinearitě, založené na udržení mocenských a vlivových struktur, a monogamii. – Srov. Bachofen, Johann Jakob: *O Materskom práve*. Fr. Urbánek 1942, Bratislava.

³⁰⁷ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 106.

úplně hloupé?’ ,Lidstvo není hloupé, ale mechanismus temných sil, který zastírá duchovnost a vyvolává nízkou tělesnou smyslnost, je velmi silný. Přináší lidem mnoho bídy a utrpení. Funguje přes ženy, využívá jejich krásu. Krásu, která je předurčená vyvolávat a udržovat v mužích ducha básníka, malíře a tvůrce. Ale pro to musí být čistá samotná žena. Pokud není čistá, pokouší se přilákat muže tělesnými vnadami. Vnější krásou prázdné nádoby. A tím jej zklame. Za toto zklamání pak žena nevyhnutelně trpí celý život.“³⁰⁸ Nároky kladené na ženu jsou tedy podstatně vyšší než nároky kladené na muže. Vzhledem k tomu, že žena na rozdíl od muže vládne vyšší silou, neboť je krásná, musí tuto svou sílu využít dobrým směrem, nelákat vnadami, a tím usměrnit nejen energii svou, ale především energii muže, která na ženu vplývá velmi intenzivně. Tento vztah energetické výměny má podle Anastasie oboustranný charakter, leč bohužel žena má jakousi „strategickou“ výhodu. Každá výhoda s sebou ale nese i vyšší odpovědnost.

Usměrnění sexuální energie ve vztahu muže a ženy má stejné vysvětlení jako u dona Juana: použít se má pouze na stvoření potomků nebo na čarodějný sběr síly, jenž se projevuje v obyčejném světě uměleckou tvůrčí činností, ale i činností odbornou. Obecně známy jsou případy mudrců, filosofů i vědců, kteří odcházeli do lesních samot a bez přítomnosti žen tvořit svá velká díla, čili znovu dokazujeme, že představované myšlenky nejsou inovativní, nýbrž aktualizované – vytažené odtud, kam je zrychlující se život moderního člověka odsunul.

Výsledkem usměrnění sexuální energie jsou krom čarodějné tvůrčí činnosti i děti. Děti podle Anastasiina učení dospělého člověka převyšují: „Měli byste si uvědomit, že vás v některých věcech převyšuje, například v čistotě úmyslů. Je to anděl.“³⁰⁹ Podle toho je k nim potřeba zaujmout postoj: „U nás se starší generace chová k nemluvněti a malému dítěti jako k božství a odpověďmi dítěte prověřuje vlastní čistotu.“³¹⁰ Avšak v žádném případě by neměl tento přístup vést k rozmazlování a negaci výchovy. Děti jsou tím čistější a silnější, čím kvalitnější a hodnotnější byl vztah jejich rodičů (jestli rodiče nezplodili dítě při nudném sexu). Hodnota vztahu se určuje vzájemným milostným citem, silou lásky a počátkem vztahu (zda byl muž nalákán na ženské vnady, či vztah vznikl na základě duchovního souznění), a je důležitá proto, poněvadž děti „cítí

³⁰⁸ Obě citace: Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009 Praha, s. 53.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 81.

³¹⁰ Tamtéž, s. 83.

umělost a lživost takového [špatného] svazku. A začínají pochybovat o všem, co říkají rodiče. Děti podvědomě cítí lež již ve svém početí. A je jim z toho špatně. Řekni mi, který člověk by chtěl přijít na svět jako důsledek tělesného potěšení? Každý by chtěl být stvořen přílivem lásky, touhou ke stvoření.“³¹¹ Zároveň Anastasia upozorňuje, že v dětech se na zem vracejí předkové rodu,³¹² což jen znovu zvyšuje důležitost hodnotného, láskyplného početí. Energie lásky mezi mužem a ženou má podle Anastasiiny nauky přímý vliv nejen na samotný milostný vztah, ale též na kvalitu dětí, které z takového vztahu vzešly, a rozvoj rodu.³¹³

Hlavním bodem Anastasiina čarodějného učení o sexuální energii je tedy stvoření a výchova dětí. To sama Anastasie považuje za hlavní pomoc nemocné civilizaci: „Copak nám nemůžeš nějak pomoci?“ ‚Mohu.‘ ‚Tak to udělej.‘ ‚Už jsem to udělala.‘ ‚Co jsi udělala?‘ nepochopil jsem. ‚Řekla jsem ti, jak by se měly vychovávat děti. A ještě ti o tom budu vyprávět. Potom to povíš lidem. Mnozí z nich to pochopí a jejich děti, vychované tímto způsobem, budou nadané intelektem, vědomostmi a vůlí. Ty jim umožní vytvořit nejen primitivní létající talíř, ale mnohem víc...“³¹⁴ Součástí výchovy rozumí se už samotné početí, která by mělo podle Anastasie probíhat s pocitem radostného a nadšeného tvoření nového života.

³¹¹ Megre, Vladimir: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009 Praha, s. 52.

³¹² Podle slovanských tradice se věřilo v opětovné zrození předků jako dětí následujících generací, případně v jejich duchovou ochrannou podobu. – Srov. Máchal, Jan: *Bájesloví slovanské*. Votobia 1995, Olomouc, s. 13–15.

³¹³ „Velmi důležité je obrátit pozornost na fakt, že v ideologickém plánu obyvatelé rodových statků [...] cíleně oddělují sebe, své rodové statky a rodová místa od různých druhů ekologických hnutí a ekologických míst. Hovoří o tom jak řadový členové hnutí, tak sám jeho zakladatel V. Megre: ‚... ekologie na rodovém statku i místě – není úplně nejdůležitější (nestojí na prvním místě), nejdůležitější – to je obnovení rodu, rodového spojení se svým rodem, spojení s původními prameny, obnovení védické (boží) podoby života.“ – Zadorin, I. V.; Malceva, D. V.; Chomjakova, A. P.; Šubina, L. V.: *Alternativnye selskie poselenija v Rossii: stichjnaja vnutrennaja emigracija ili osoznannyj transfer v budušče*. In: *Labirint – Žurnal socialno-gumanitarnych issledovanij* № 2, 2014, s. 70. [přel. jp]

³¹⁴ Megre, Vladimir: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009 Praha, s. 94.

III. Budoucnost přišla, není čas

Poznání obou čarodějných přístupů ukazuje velmi významné shody. Prvou z nich je představa sexuální energie jako jediné skutečné síly, kterou člověk disponuje. Tato energie je primárně určena pro stvoření potomků, sekundárně poté pro čarodějnou činnost, pod níž se v obyčejném životě vnímá umělecká a vědecká činnost. Jakékoliv plýtvání s životní (sexuální) energií není v čarodějných naukách dovoleno, neboť vede ke smrti, a to buď okamžitě při kontaktu s jinou skutečností, nebo postupně degenerací rodu a celého lidstva. Můžeme pozorovat, že to, co Castaneda ústy dona Juana naznačuje pod rouškou čarodějné odbornosti, o tom již Megre ústy Anastasie hovoří jako o naléhavé věci, na níž závisí osud celého lidstva. V tom se může zračit přirozený a na sobě nezávislý vývoj obou čarodějných nauk, které sice chápou svět po svém, ale v mnohém se shodují a správně oceňují důležitost témat s ohledem na dobu vzniku. U Castanedy tedy pozorujeme intelektuální rozvahy, snahy o posouvání vědomí a naději v pochopení, zatímco u Megreho dostávají mnohá témata již určitý „alarmistický“ ráz a vyplývá z nich naléhavá nutnost problémy řešit napravit.

Život čaroděje. Jeho vztah k životu

I. Čaroděj ve světě lidí

Dosud byla řeč o těch částech čarodějných nauk, které učí zacházení s předměty a jevy ve fyzickém světě, nyní před námi stojí otázka, jaký má čarodějův učedník zaujmout postoj ke světskému, „pozemskému“ životu, aby v něm dokázal přežít, a přitom nesešel z nastoupené cesty a pokračoval ve svém cíli – prozřít, odhrnout závoj světského života. Učedníkův úkol je totiž velice složitý: žít zdánlivě obyčejný život, a přitom se jej snažit překročit; žít jako čaroděj ve světě, který svou čarodějnou hodnotu dávno ztratil.

II. Zůstat bojovníkem

Na samém počátku svého učení zeptá se Castaneda dona Juana na banální, ale závažnou³¹⁵ otázku: „Je nějaký zvláštní způsob, jak se vyhnout bolesti?“, „Ano. Je takový způsob.“ „Je to zaříkávání, nebo obřad, nebo co to je?“ „Je to způsob, kterým se člověk staví k životu. [...] Nikdy nesmíš zapomínat na to, že cesta je jenom cesta. Jestliže cítíš, že bys po nějaké neměl jít, nesmíš na ní za žádných okolností zůstat. A abys měl jasno v hlavě a mohl to poznat, musíš žít ukázněný život. [...] Všechny cesty jsou stejné, nevedou nikam. Jsou cesty, které vedou křovím nebo do křoví. Během svého života jsem prošel dlouhé, dlouhé cesty, ale nikam jsem se nedostal. Už rozumím otázce svého dobrodince. Má tato cesta srdce? Jestliže má, je to dobrá cesta. Jestliže nemá, není k ničemu. Ani jedna z nich nikam nevede. Ale jedna z nich srdce má a druhá nemá. Cesta po té první je radostná. Dokud po ní jdeš, jsi s ní zajedno. Ta druhá tě donutí, abys proklel svůj život. Ta první tě posiluje, ta druhá tě oslabuje.“³¹⁶ Otázka správné cesty, cesty srdce, zaměstnává čaroděje stejně jako obyčejného člověka po celý život. Nauka dona Juana na ni dává jinotajnou odpověď, která praví, že je nutno vydat se cestou bojovníka a muže vědění, až se dojde na nejzazší kraj poznání. Co je za tímto okrajem, to zůstává tajemství pro všechny, kteří se za něj nedostali.

Čarodějův učedník usiluje podle dona Juana o to, aby byl bojovníkem. Bojovníkem se stává pokročilý učedník, jestliže splní nejdůležitější rady, jak vést osobní život. Být bojovníkem v žádném případě neznamena skutečně bojovat zbraněmi (pokud se tedy nejedná o boj mezi čaroději, který však není veden konvenčními zbraněmi), ale znamená to být neustále a na všechno připraven, nikdy nebýt překvapen a za každých okolností zůstat v pevném fyzickém i duševním postoji.³¹⁷ „Pak mě podrobně seznámil s ‚formou bojovníka‘. Byla to zvláštní pozice těla, kterou jsem měl zaujmout, a přitom se postavit na svoje ‚místečko‘. Musel jsem si tuto pozici nacvičit. Don Juan ji

³¹⁵ Jan Vladislav ve své poslední sbírce *Příběhy/ parafráze* píše v jedné z básní o sultánovi, který vypočítává, kdy byl doopravdy šťastný, bez bolesti, strádání a starostí, a zjišťuje, že jen pár dní za celý život / i přes to, že byl jedním z mála lidí na celé Zemi, který mohl mít cokoliv si přál/. Otázka, jak žít život bez bolesti je tedy hluboce lidská. – Srov. Vladislav, Jan: *Příběhy/ parafráze*. Mervart 2014, Červený Kostelec.

³¹⁶ Učení, 93.

³¹⁷ Podobnou představu „bojovníka“ předkládá S. S. Tarmašev. „Tarmaševův bojovník ze série „Dřevní“, je bojovník celým svým životem, představuje zástupce prastaré rasy, jejíž znalosti stojí zcela mimo chápání současnosti. Bojuje za základní lidské hodnoty, za svou vlast, čest a budoucnost.“ – LitRes online žurnál; Manasypov, Dmitrij: Postapokaliptičeskie miry Sergeja Tarmaševa: čto vy znali o nich? Dostupné na adrese [journal.litres.ru/postapokaliptičeskie-miry-sergeya-tarmasheva-chto-vy-znali-o-nih/]. [přel. jp]

nazýval „forma k boji“,“³¹⁸ popisuje Castaneda postoj, který bojovníkovi pomáhá při řešení kritických situací.

Bojovník se na své cestě utkává především s běžnými neřestmi, bojuje tedy sám se sebou, se svou psychikou, ješitností, pýchou a dalšími špatnými vlastnostmi. Účelem tohoto boje je vzdát se vlastní osobnosti, nechat ji rozplynout, a tak se stát přístupný síle a nahlížet okolí novými očima, které *vidí* – v čarodějném smyslu toho slova. „Příliš žiješ v sobě. V tom je ten problém. Navíc tě tento způsob vnímání velice vysiluje.“ „Ale co jiného může člověk dělat, done Juane?“ „Hledat a obdivovat zázraky všude kolem sebe. Unavíš se, když si budeš prohlížet jenom sebe. A ta únava způsobí, že bude slepý a hluchý k čemukoliv jinému.““³¹⁹ Nejvyšším cílem pro bojovníka a budoucího čaroděje je schopnost žít v tomto světě, ale získat přitom a vytrénovat si nový pohled a dokázat být na všechno připraven, každý skutek dělat bezchybně a s vědomím, jako kdyby byl posledním. „Muž přistupuje k ‚vědomostem‘ stejně, jako kdyby se chystal k boji. V plné bdělosti, se strachem, s respektem a absolutně si jistý sám sebou. Jít do boje nebo přistupovat k ‚vědomostem‘ jinak je chyba, a ten, kdo ji udělá, bude svých kroků litovat,“³²⁰ varuje don Juan.

V čarodějné nauce dona Juana nalézáme krom „bojovníka“ ještě označení „vědoucí člověk“ (man of knowledge). Vědoucím člověkem se stává takový čarodějův učedník, který se úspěšně stal bojovníkem, překonal všechny nástrahy, číhající na této cestě, a dospěl k finálnímu stavu jiného pohledu na svět – v mnohých ohledech však oba pojmy splývají. „Vědoucí člověk je ten, kdo poctivě prošel všemi těžkostmi učení. Člověk, který beze spěchu a zaváhání rozmotal všechna tajemství poznání a moci až k hranici svých možností.“ „Může se vědoucí člověkem stát každý?“ „Ne, to nemůže.“ „A co tedy člověk musí udělat, aby se stal vědoucím?“ „Musí se utkat se svými čtyřmi přirozenými nepřáteli [čtyři nepřátelé: strach, jasnost (pocit vševědoucnosti), moc a stárí] a musí nad nimi zvítězit.““³²¹ Po tom, co se učedník stal vědoucím člověkem, již žije jako kdyby v novém světě (o jehož existenci se utvrdil jako bojovník), kde nabírá zkušenosti a moudrost, načež se může za nevyřčených podmínek stát čarodějem. Bývá ovšem nepsané pravidlo, že čarodějem se učedník nemůže stát do té doby, dokud jeho učitel nezemře a nepředá mu – obrazně řečeno – své místo. Samým důležitým prvkem je

³¹⁸ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 153.

³¹⁹ Tamtéž, s. 46.

³²⁰ Tamtéž, s. 47.

³²¹ Tamtéž, s. 72.

opět pohled, respektive nastavování pohledu. Vědoucí bojovník musí již být plně schopen pochopit absurditu světa, a to jak lidského, tak čarodějného: ostatně, don Juan říká, že pro všechny existuje pouze jeden svět a záleží jen na tom, jak se k němu člověk postaví. „S tebou je ta potíž, že věcem rozumíš jen z jednoho pohledu. Myslíš si, že lidé nelétají, a přesto *brujo* může během několika vteřin proletět tisíc mil, aby se podíval, co se kde děje. Nebo aby svým vzdáleným nepřítelům uštedřil smrtelný úder,“³²² vytýká Castanedovi. Na všech těchto příkladech vidíme, že drtivá většina práce čarodějova učedníka má psychologický, intelektuální, poznávací charakter. Změna kognitivního rámce je vstupní branou do čarodějného světa, ale zároveň i jeho nejvyšší metou.

Ve chvíli, kdy je učedník dostatečně vycvičen a pokročil na cestě bojovníka i vědoucího člověka, shledává že i mnohé z toho, co zpočátku přijal v čarodějné nauce, musí přehodnotit a uznat jako chybné. Tato průběžné kardinální přehodnocování dosavadního života přichází souběžně s tím, jak učedník poráží čtyři nepřátele na čarodějné stezce poznání. „A jak může člověk porazit třetího nepřítele, done Juane?‘ ,Musí moci vědomě vzdorovat. Musí pochopit, že moc, kterou zdánlivě získal, není ve skutečnosti jeho. Musí být neustále pozorný a velice opatrně, ale s plnou sebedůvěrou, používat všechno, co se dosud naučil. Jestliže pochopí, že jasnost mysli a moc jsou jen další chyby a zůstane pánem sebe sama, dosáhne bodu, kdy bude mít vše pod kontrolou. A pak už bude vědět, kdy a jak moc použít. A tak porazí třetího z nepřátel.“³²³ Nakonec, až učedník porazí i čtvrtého nepřítele, dochází k závěrečnému přehodnocení celého života, a tehdy čaroděj pocítí, že by měl buď ještě zůstat na zemi, čeká-li ho nějaký úkol nebo chce-li se ještě cvičit, anebo se rozhodne pro opuštění tohoto světa, neboť zde již nemá co získat.

Poradcem na této trnité cestě jsou pro čaroděje přírodní prostředky, o nichž jsme hovořili v předchozí kapitole. Byť se čaroděj postupně osvobozuje od jejich použití, neboť má tolik síly, že dokáže adekvátních účinků dosáhnout sám od sebe, zpočátku je jejich využití podle nauky dona Juana nevyhnutelné. „Meskalito je ochránce, protože s tebou mluví a může řídit tvé činy,‘ řekl. ‚Meskalito tě učí, jak správně žít. A můžeš ho spatřit, protože existuje mimo tebe. Na druhou stranu kouř, to je spojenec. Dá ti moc a změní tě, aniž by se ti zjevil. Nemůžeš s ním mluvit. Ale víš, že existuje, protože tě

³²² Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 111.

³²³ Tamtéž, s. 76

učiní lehkým jako vítr a odnese tě pryč. Přesto ho nikdy nespatriš. Nicméně tu je a poskytuje ti sílu, s jejíž pomocí jsi schopen uskutečnit ty nejúžasnější věci, jako třeba putování bez těla,“³²⁴ poučuje don Juan Castanedu o důležité poradní úloze čarodějných entit ukrytých ve světě. Poučení od ochránce, od entit, ke kterým se učedník dostává díky přírodním prostředkům, poskytují učedníkovi svou obraznou formou oporu při studiu, aby si dokázal představit, jak vypadá pohled na svět, k němuž se strmí. „Ochránce ti také ukázal svět radosti, kde nejsou žádné rozdíly mezi věcmi, protože tam není nikdo, kdo by se na ty rozdíly ptal. Ale to není svět lidí. Ochránce tě z něj vyrazil a ukázal ti, jak myslí a bojuje člověk. To je svět člověka. A být člověkem znamená být odsouzen žít na tomto světě. Jsi ješitný a myslíš si, že žiješ ve dvou světech. Ale to je jen tvá ješitnost. Pro nás existuje jen jeden svět. Jsme lidé a musíme se spokojit se světem lidí.“³²⁵

Don Juan rozlišuje – zhruba řečeno – fyzické prostředí tonalu a duševní prostředí nagualu. Pomocí rozvíjení nagualu, vnitřního chápání, které podmiňuje naše rozumění tonalu, otevírá čaroděj do široka svůj život. Jakmile však dospěje k vyššímu poznání tonalu a nagualu, vynoří se přirozeně otázka: „Řekl byste, done Juane, že smrt je jediný nepřítel, kterého známe?“ zeptal jsem se ho po chvíli. „Ne,“ řekl s přesvědčením. „Smrt není nepřítel, i když tak vypadá. Smrt není naší ničitelkou, i když ji za ni považujeme.“ „A co tedy je, ne-li ničitelka?“ Čarodějové říkají, že smrt je jediný rovnocenný protivník, kterého máme. Smrt je pro nás výzva. Narodili jsme se proto, abychom tuto výzvu přijali, ať už jsme obyčejní lidé nebo čarodějové. Čarodějové o tom vědí, ale průměrní lidé ne.“ „Já osobně bych, done Juane, řekl že výzvou je život, a ne smrt.“ „Život je proces, jímž nás smrt vyzývá,“ prohlásil. Smrt je aktivní síla. Život je kolbiště. A na tomto kolbišti jsou vždycky jenom dva bojovníci: ty sám a smrt.“ „A já bych si myslel, done Juane, že ten, kdo vyzývá, je lidská bytost.“ „Vůbec ne,“ opáčil. „My jsme pasivní. Přemýšlej o tom. Pokud se hýbeme, pak jenom tehdy, když pocítíme tlak smrti. Smrt udává tempo našim činům a pocitům a neúnavně nás tlačí, dokud nás nezlomí a nevyhraje svoje kolo, nebo dokud se my nepovzneseme nad všechny možnosti a smrt neporazíme. Čarodějové porázejí smrt a smrt tuto porážku přijímá. Nechá čaroděje svobodně jít a nikdy už je pak nevyzývá znovu.“³²⁶ Takto popisuje dona Juan absolutní vítězství čaroděje nad životem: absolutní poznání tonalu a nagualu

³²⁴ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 120.

³²⁵ Tamtéž, s. 131.

³²⁶ Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 98–99.

umožňuje převýšit smrt, respektive nenechat se od ní zastrašit. Pod jejím dohledem pak učedník provádí všechny skutky, neboť smrt je jakousi správkyní či hlídačem tonalu. To s sebou nese neustálou kontrolu a reflexi vlastního života s ohledem na absolutno, reprezentované smrtí. Takový přístup pěstuje v čaroději bezpečný nadhled nad malichernými činy světského života, a proto don Juan říká: „Nikdy se na nikoho nezlobím. Žádná lidská bytost nemůže udělat něco tak důležitého, abych se rozzlobil. Na lidi se člověk zlobí, když cítí, že jejich činy jsou důležité.“³²⁷ A jak mohou být důležité činy lidí současné civilizace? Malichernost naší doby, která se vyjevuje v kontrastu se světem magickým, přivádí čaroděje k záchvatům smíchu.

„Čarodějové neustále stopují sami sebe.“³²⁸ Tato věta pregnantně pojmenovává to, čeho jsme se v této kapitole dotkli. Osnova čarodějného učení dona Juana se zakládá na snaze o zlepšení stavu osobnosti po duševní i fyzické stránce, touze po lepším poznání sebe sama a získání nadvlády nad svými činy i svým životem. Nauka nemá primárně společenský přesah, usiluje o učedníkovu maximální koncentraci na práci s jeho osobností, s jeho já – učí ho žít dobrý, spokojený a naplněný život. Dokud není dostatečný počet čarodějů, mužů síly a poznání, nelze na světě ve velkém cokoliv měnit. Posláním don Juanovy nauky je proto práce na sobě samém. Zatím. A jak vyplývá z celé série *Učení dona Juana*, až bude hotovo, přistoupí se k dalšímu kroku – a tehdy se objeví nový učitel. V tomto duchu odpověděl Castaneda v rozhovoru s Keenem: „Změní se vnitřní svět, ale co bude s tím vnějším? Uskutečníme revoluci individuálního vědomí, ale to se ještě nedotkne společenských struktur, které způsobují naše odcizení. Je ve vašem myšlení také nějaký prostor pro společenské nebo politické reformy?“ „Pocházím z Latinské Ameriky, kde intelektuálové neustále hovoří o politické a společenské revoluci a kde jsou exploze bomb na denním pořádku. Ale revoluce toho nikdy moc nezměnila. Vyhodit do povětří nějakou budovu není moc obtížné, ale k tomu, aby člověk přestal kouřit, zbavil se úzkosti nebo zastavil vnitřní dialog, klábosení, se musí celý proměnit. V tomto bodě právě začíná skutečná revoluce. Není tomu tak dávno, co jsme byli s donem Juanem v Tucsonu, kde právě probíhala ekologická konference. Někaký člověk tam měl přednášku o ekologii a zlech vietnamské války. Každou chvíli si přitom zapálil. Don Juan mi řekl: ‚Nedovedu si představit, že ho zajímají těla jiných, když je mu to jeho vlastní docela fuk.‘ Nejdřív bychom se měli

³²⁷ Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha, s. 64–65.

³²⁸ Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998, Praha, s. 95.

zabývat sami sebou. Mohu mít své bližní rád jen tehdy, když jsem na vrcholu svých sil, a ne v depresi. Abych se do takového stavu dostal, musím své tělo udržovat v pořádku. Každá revoluce začíná zde, v tomto těle. Mohu svoji kulturu změnit, ale jen z nitra těla, které je bezvadně vyladěno na tento podivuhodný svět. Skutečným úspěchem je pro mě umění být bojovníkem, protože, jak říká don Juan, je to jedná cesta, která harmonizuje hrůzu bytí s nádherou lidského života.“³²⁹

³²⁹ Keen, Sam: Čarodějův učeň. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 94–95.

III. Naplnit život dobrem

Žít šťastný život ve zdravém světě je v Anastasiině nauce nejvyšší cíl.³³⁰ Vede k němu ovšem opět náročná cesta čarodějova učedníka, která znamená stejně jako v prvním případě nutnost přehodnotit všechno, co se doposud zdálo jasným, známým, samozřejmým. Změna vnímání pak přináší změnu samotného života, minimálně v té míře, že o něm učedník v první fázi učednictví začne pochybovat. „Začal jsem něco chápat v jejím způsobu života, ale vznikly některé otázky, týkající se toho našeho. Jedna z nich stojí přede mnou i nyní. Jestlipak dnešní systém vzdělání a výchovy umožňuje člověku pochopit podstatu bytí a určit správné priority?“³³¹ Jak již řečeno, Anastasiina nauka míří do běžného civilizačního života (přičemž nutno poznamenat, že definice „běžného života“ je problematická), nenastoluje mystické problémy. Představuje svůj čarodějný mýtus velmi pochopitelně na příkladech ze světa a života, který čtenář žije, a tím zjednodušuje proces přijetí změny. Poznamenává, že člověk žijící v dnešní civilizaci má velice těžké podmínky pro jakoukoliv změnu, a proto by měl mít v úctě sám sebe, a nikoliv svého učitele, který pouze „ukázal cestu“.³³²

Podle Anastasie může čarodějné zření získat jakýkoliv člověk, neboť říká, že každý člověk je součástí Boha, a tudíž je schopen všeho: člověk je podle ní nejmnocnější tvor ve vesmíru, ale to na něj klade zvýšené nároky na morální kvality, jejichž nepřítomnost znemožňuje dosáhnout čarodějných úspěchů. „Bůh – to je meziplanetární rozum,

³³⁰ „Společné všem anastásiovcům je zájem o národní tradice, ekologickou čistotu, vegetariánství nebo syrová strava.“ (s. 105) Tradiční cennosti jsou v knihách prezentovány prostřednictvím střídavého a ohleduplného selského života, tradiční rodinné hodnoty a národního obrození. – Srov. s. 106; obojí pak In: Andrejeva, Julija Olegovna: Voprosy vlasti i samoupravlenija v religioznom dvizenii „Anastasija“: iděalnye obrazy rodovych poselenij i „voploščenie mečty“. In: *Antropologičeskij forum online* № 17, Sankt-Petěrburg, s. 101–128. [přel. jp]

³³¹ Megre, Vladimir: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 27.

³³² „V ruských městech a již i v zahraničí začali lidé zakládat střediska, kterým dávají tvé jméno. Pojd' si to poslechnout, přečtu ti jeden z mnoha dopisů, které posílají mé dceři Polince. Na některé odpovídá sama, ostatní posílá mně, ale já na všechny odpovědět nemohu a někdy ani nevím, jak mám na některé dopisy reagovat. Vždyť existují lidé, kteří tato centra považují za sekty.“ [...] [Citace z dopisu:] „Nejdůležitější je, že nás všechny Anastasia dala dohromady v tomto venkovském kraji s umírajícím zemědělstvím, ve zrušeném sovchozu s vedením, které zapomnělo na potřeby lidí a mládeže, na tom samém místě, kde se kdysi narodil M. I. Kalinin a vzkvétal velmocný sovchoz Věrchnětrojickij.“ [...] „Tak co říkáš tomuto dopisu, Anastasie?“ „Říkám, že je překrásné dychtění lidské duše. Není to má nebo tvá zásluha. V tom je síla a krása pouze jejich duší. V názvu budou důstojnější jejich jména, nikoliv moje. Vyrůstala jsem ve Stvořitelově kolébce [tajze, pozn.], zatímco jejich duše překonávaly pekelná muka a dokázaly vydržet. Po dlouhá léta kolem nich se celá řada nedostatků, trápení a pokušení snažila překroutit pojem dobra. Jejich duše dokázaly všechno přemoci, jsou silnější než ty, co se ohradily od světa kamennou zdí, jsou ve světě a sebou vyzdobí svět. Jejich jména by měla být v názvu. Když všechna střediska pojmenují mým jménem, vznikne kult, a to nelze dopustit. Kult osobnosti nebo obrazu vždy odvádí člověka od hlavního, od sebe.“ – Megre, Vladimir: *Prostor lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha, s. 155–160.

intelekt. Je nejen v hmotě. Jeho polovina je v nehmotném světě, ve vesmíru. Je to komplex všech energií. Druhá polovina je rozmístěná na Zemi v podobě částíček. V každém člověku,³³³ vysvětluje Megremu. Před učedníkem stojí úkol, aby svou božskou částíčku změnou životních postojů probudil, kultivoval a rozvinul do takových kvalit, které mu umožní konat neuvěřitelné čarodějné skutky, jež směle a lehce překonávají nejmodernější technologie současnosti: Neexistuje umělá technologie, říká Anastasia, která by dokázala překonat lidské schopnosti – není třeba telefon, aby se člověk dorozuměl s jiným člověkem, není potřeba doprava, aby se přepravil na druhý konec světa, není potřeba těžké techniky, aby přepravil mnohatunový kámen.

Zdalo by se, že v tomto postupu, kdy se mají zlepšovat obecné lidské kvality, není žádná překážka, ale opak je pravdou: jakýkoliv postup na cestě lidskosti intenzivně blokuje temní duchové a entity z nepřátelských světů společně se svými spojenci mezi lidmi na zemi, kteří se snaží jako otrokáři držet lidstvo v nevědomosti a nerozvinutém stavu vědomí, aby s ním mohli lehce manipulovat a dosahovat svých kořistnických cílů. Jednou z hlavních zbraní proti lidem, kteří se chtějí probudit z intelektuálního spánku a stát se čaroději, je důraz na tělesnost. „Rozumíš, Vladimíre, temné síly se snaží rozvinout v člověku nízké tělesné vášně proto, aby mu nedaly pocítit blaho darované Bohem. Všemi možnými způsoby mu vnucují, že uspokojení lze lehce dosáhnout cestou ukojení tělesných potřeb. A tím člověka unášejí od pravdy. Chudinky zklamané ženy, které o tom nevědí, trápí se celý život a hledají ztracené blaho. Hledají na špatném místě. Žádná žena nemůže odvrátit muže od mravní zpustlosti, pokud si sama dovolí oddat se mu jenom kvůli ukojení tělesných potřeb.“ Problematika souvisí s vývojem dětí, jak jsme viděli v předchozí kapitole, neboť v důsledku tělesného uspokojení namísto šťastného stvoření se vyvíjejí děti v nevhodném prostředí, které zatemňuje jejich intelekt na potřebnou nízkou úroveň, aby mohla být ovládána temnými silami. Doplňujeme si tak poznatky z předchozí kapitoly a znovu si potvrzujeme, že žena má v čarodějném rozvíjení vědomí primární úlohu, a zjišťujeme, že se tím žena stává hlavním nástrojem i obětí temných sil.

Stejně jako se Castanedův bojovník potýká se čtyřmi překážkami na stezce poznání, bojuje Anastasiin nový čarodějný člověk proti negativním lidským vlastnostem, které

³³³ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 40.

se u sebe snaží v maximální míře potlačit a postupně zahubit. „Zhoubné city, Vladimíre, to je zlost, nenávist, podrážděnost, žárlivost závist a jiné. Tyto a další podobné city člověka oslabují,“³³⁴ říká Megremu. Učedník si taktéž musí uvědomit, že žádné činy v současné civilizaci nemohu být tak důležité, aby se kvůli nim rozrušoval: má neustále na paměti, že světský život není tím, co je důležité, a proto i vše v něm postrádá důležitost. „A copak ty, Anastasie, zlobíš se málo?“ „Nikdy se nezlobím.“³³⁵ Anastasiina nauka vyzývá k tomu, aby se učedníci navzájem začali více chápat nejen mezi sebou, ale i s obyčejnými lidmi; aby osvobodili a sjednotili své životy a sesadili z trůnu temné síly, které si usurpovaly moc a ovládly životy všech obyčejných lidí. Veliké naděje proto vkládá do Megreho knihy, o níž ho požádala: měl jako její jediný učedník popsat to, co mu řekla, a nic nezatajit. Její vize byla, že si knihu „přečte velké množství lidí a pootevře se jim pravda. Budou méně nemocní, změní své chování k dětem [...]. Lidé začnou více milovat a Země bude vyzařovat více světlé energie.“³³⁶

Veliký důraz klade na kolektivní rozum a kolektivní činnost,³³⁷ neboť jedinec zůstane navždy bezmocným, nebude-li mít nikoho, kdo by smýšlel podobně. „Pokud si jeden člověk bude přát, aby na nebi zazářilo druhé slunce, neobjeví se. Bylo to tak vymyšleno, aby nedošlo k planetární katastrofě. Ale když všichni lidé současně budou chtít druhé slunce, ono se objeví,“³³⁸ vysvětluje Anastasia Megremu. Sjednocení společnou myšlenkou mají lidé, kteří se stali čaroději tím, že zpochybnili stávající svět, osvobodili své životy, přehodnotili dosavadní vývoj společnosti a napravili směřování lidstva směrem ke šťastné budoucnosti.³³⁹ Již to není individuální apel jako u dona Juana,

³³⁴ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 41.

³³⁵ Tamtéž, s. 41.

³³⁶ Tamtéž, s. 133.

³³⁷ V mnohém pak představa V. Megreho koresponduje s tzv. ruským mesianismem: „Pro všechny v Rusku začne svítání, když každý bude žít materiálně lépe. Když se celkově zlepší ekonomika a každý zvláště bude mít větší dostatek.“ „Všechno materiální kolem tebe je závislé na duchu a uvědomění člověka.“ „Budiž. Jakýpak je ale smysl v moudrých filosofiích, když jsi hladový a nemáš co na sebe?“ „Je třeba pochopit, proč se to všechno děje. Ať to pochopí každý. Sám. A nehledá viníky kolem sebe. Jen změna uvnitř sebe sama změní všechno kolem, včetně dostatku. Souhlasím s tebou, že ne všichni lidé tomu dokáží uvěřit hned. Ale vždyť právě to Anastasia řekla: Není třeba kázání. Je třeba to jednoduše lidem ukázat. A také ukázala. Teď musíš splnit to, co předurčila. Pak za tři roky velké, malé, zapomenuté a opuštěné sibiřské osady, kde žijí osamělí staříci, které nespěchají navštívit jejich děti, mnohokrát zbohatnout. Začne v nich bujet život a mnohé děti se vrátí. A ještě mnoho v budoucnu přichystá. Otevře řadu tajemství, vrátí vědění Původních pramenů a původní lidské schopnosti. Rusko se stane velice bohatým státem. A Anastasia to tak udělá proto, aby ukázala že duchovnost vědění Původních pramenů jsou důležitější než křečovitě úsilí technokratického světa. Z Ruska vzejdou nové červánky nad celou Zemí.“ – Megre, Vladimír: *Zvonící cedry Ruska*. Zvonící cedry 2019, Praha, s. 155.

³³⁸ Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha, s. 144.

³³⁹ Megre ústy Anastasie předkládá shodné výsledky pro život, jaké nalézáme v moderních vědeckých knihách varujících před nástrahami technicistní civilizace – viz např. Spitzer, Manfred: *Digitální*

nýbrž kolektivní výzva ke společné životní změně, která v sobě nese výsledky veškerého čarodějného poznání, jež jsou v sérii *Zvonící cedry* vyloženy.

IV. Labyrint světa a ráj srdce

I přes převažující důraz na kolektivnost u Megreho *Anastasiie* v porovnání s Castanedovým donem Juanem zůstává výsledek obou sledovaných čarodějných nauk pozoruhodně stejný. Pro tuto shodu jsou příznačná Anastasiina slova: „Po věčnost lidé hledají na zemi svaté místo. Říkají mu Šambala a věří tomu, že na tomto místě se lze spojit s vesmírnou moudrostí, ale nikdo ho najít nedokázal, přestože hledači projeli mnohé země.³⁴⁰ A také ho nenajdou, když budou takto hledat, vždyť Šambala je uvnitř každého a její vnější projev oživují lidé.“³⁴¹ Ať tedy hovoříme o kolektivním či individuálním principu změny života podle té které čarodějné nauky, základem každé z nich zůstává fakt, že čarodějův učedník zůstává ve světě, do kterého byl vržen. V něm poté usiluje o zkvalitnění své osobnosti, zbavuje se nedobrých návyků a vlastností, bojuje s protivníky, kteří se budoucímu čaroději stavějí do cesty, a hlouběji poznává život a uvědomuje si jeho skrytá tajemství. Pro čaroděje neexistuje světský život, neboť všechny světské znaky ze svého života odřezává. Postoj k všednímu životu se tak neliší od stezky čarodějného poznání, neboť se taktéž zakládá na obrodě vlastního já. Teprve odsud pak případně vede cesta k obrodě celé společnosti.

³⁴⁰ Nelze se ubránit připomenutí tradičního díla české literatury, *Labyrint světa a ráj srdce* J. A. Komenského, který dochází v zásadě ke stejnému hlavnímu poznání: uchýlit se do ráje svého nitra, pracovat na sobě. – Srov. Komenský, Jan Ámos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Odeon 1970, Praha.

³⁴¹ Megre, Vladimír: *Prostor lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha s. 164.

Nová literatura obrody? Závěr

Podrobně jsme se na předchozích stránkách věnovali tématu učitelů-čarodějů, respektive žánru dialogů s učiteli-čaroději. Viděli jsme, že obě knižní (realisticko-fantastické) série, *Učení dona Juana* Carlose Castanedy a *Zvonící cedry* Vladimira Megreho mají plné právo být zkoumány:

- 1) Informace, které knihy obsahují, mají svou logiku a tvoří svébytný, fungující „ekosystém“, který umožňuje text podrobně analyzovat.
- 2) Ohlas vyvolaný ve společnosti a čtenářský zájem svědčí o kulturním fenoménu současnosti, přičemž tyto knihy se neřadí k brakové literatuře, nýbrž spíše k beletrii s výrazným duchovním obsahem.

Tyto předpoklady nám umožnily přejít do fáze pojmenování a kontextualizace obou textů. Zjistili jsme, že dvojice učitel – učeďník je tradičním vztahem životním i literárním, a nese v sobě tedy specifický literární typ. V širokých souvislostech jsme zkoumali dialogické formy textů napříč světovými literárními dějinami a došli jsme k identifikaci sledovaných knižních sérií jako následníků dialogických forem, zpracovávajících téma učitelů-čarodějů, respektive jejich rad. Zvláštností oproti starším textům je reflexe samotného přenosu těchto rad, tedy procesu učeďnictví. Tím se *Učení dona Juana* i *Zvonící cedry* dostávají až na hranici moderního pojetí románu (a nutno podotknout, že podrobnější zkoumání by v tomto ohledu mohlo poskytnout zajímavé poznatky). Ověřili jsme nakonec, že dialog s učiteli-čaroději tvoří samostatný žánr.

Pro analýzu a interpretaci textu jsme si (široce) definovali mýtus v novodobé podobě (mohli bychom hovořit o pseudomýtu) jako sumu faktů a jejich usouvztažnění, determinujících pohled na svět. Ukázali jsme, že podobně obsáhlé texty jako sledované knižní série vytvářejí kompaktní mýtus, jímž se pokoušejí nahradit „civilizační mýtus“, který považují za zhoubný. Mýtus jsme nahlédli jak prostřednictvím vybraných „tradičních“ pojetí, tak prostřednictvím vlastní definice a teorie.

Po analýze mýtu pro naše potřeby jsme vybrali tři klíčové okruhy „mytického poznání“ podle nauk dona Juana a Anastasie, usouvztažnili je a porovnali. Zkoumali jsme přírodu jako základní čarodějné prostředí, sexuální energii jako hlavní zdroj

čarodějovy síly a moderní svět a lidský život jako prostor („loviště“) plný možností, kdy úkolem čarodějova učedníka je dostatečně rozvinout svou osobnost, aby dokázal žít dobrý život podle představ čarodějných nauk.

Představili jsme podstatná fakta, okolnosti a kontexty obou knih a posoudili jsme významná topoi, charakteristiky postav a důležité motivy konfrontace čarodějného a „obyčejného“ světa. A nahlédli jsme krom dobového kontextu vzniku obou sérií i jejich přesah za hranice literatury směrem k „ovlivnění“ společnosti a současnou popkulturní podobu těchto témat.

Výsledek práce, která byla koncipována na principu komparace západ – východ, odhalil, že krom všech dílčích rozdílů, prezentovaných v celém průběhu práce komparativní metodou, existuje tradiční napětí individualismu a kolektivismu,³⁴² které se v konečné podobě projevuje tím, že *Učení dona Juana* je zaměřené na lidské individuum, rozvoj jeho osobnosti a osamělou cestu bojovníka, zatímco *Zvonící cedry* jsou zaměřené na kolektiv, rozvoj civilizace a společnou cestu poznání. Obě série však mají zásadní poslání (v naší interpretaci) společné: Nastavit kritický osten současné společnosti, jejím ideálům a ideologiím a nabídnout jakoby lepší alternativu. V mnohém se tak oba texty podobají utopiím.

Za „novou literaturu obrody“ proto označuji moderní texty, vznikající postupně od poloviny, především však od devadesátých let 20. století, které se soustředí na palčivé problémy současné společnosti, ať formou jejich přímého odhalování, případně dystopického obrazu budoucnosti anebo zrcadlením „skutečnosti“ pod rouškou fantasy literatury, popisující jiné civilizace. Tyto texty jsou distribuovány formou dialogu s učiteli-čaroději a popisují jevy jako falšování historie, skrytou vládu, genetické modifikace, totalitní řády řízené počítačovými technologiemi, jaderné katastrofy, vesmírné války, energetické kolapsy.³⁴³ Obvykle se však autoři takového

³⁴² Grusman si všímá, že „činnost anastasiovců se orientuje na praktickou kolektivní činnost, čímž jistým způsobem nahrazuje někdejší „kolektivní práci a sváteční události: sobotníky [sobotní dobrovolná kolektivní práce pro společnost] organizované návštěvy divadel, koncertů atp. S přeměnou strukturních osnov ruské společnosti se sociokulturní kontext vytratil z každodenního života. Proto hledání náhrady za kolektivní činnosti sovětské epochy v dnešní realitě vystupuje jako hlavní motiv účasti na hnutí následovníků Anastasie.“ – Grusman, J. V.: *Novye religioznye praktiki gorožan: dvizhenie Anastasii kak fenomen religioznoj i sociokulturnoj žizni sovremennogo Petěrburga*. In: *Věstník Sankt-Petěrburgského universitěta VI.*, № 3, 2007, 267. [přel. jp]

³⁴³ Tak je tomu například v knize „člověka s otazníkem za zády“, Sergeje Tarmaševa, který letos na jaře 2022 vydal knihu *Elektrošok. Vnězapno*, které se ihned stala jednou z neprodávanějších kniha na ruském internetovém obchodu Ozon a k červenci letošního roku je již vyprodaná. – Srov. na adrese [ozon.ru].

typu literatury nechystají k revolucím a změnám, nýbrž zůstávají přesně v těch intencích, které jsme popsali: chtějí poukázat na problém a „postrčit“ ke změně.³⁴⁴ V tom zároveň i tkví zásadní přínos dialogů s učiteli-čaroději.³⁴⁵

³⁴⁴ Taktéž např. Tarmašev, který na otázku: „Vaše knihy cílí na rozvíjení lidskosti v lidech, pochopení dluhu před rodem, umění analyzovat informaci a dalších schopností, vlastních rozvitém duším. Plánujete překročit rámec psaných knih a zabývat se formováním zdravé společnosti?“ otevřeně odpovídá: „Co znamená zabývat se formováním společnosti? [...] S ohledem na podporu knih řekněme, že patnáct tisíc to zajímá, plus ještě jednou tolik lidí z internetu. A vy s takovou skupinkou chcete vyrazit vzdorovat současnému systému? To se nám smějete. Zatím čtete raději knihy, rodíte děti, vyprávějte jim, a oni ať vnukům předají to samé. A až jich bude z dvaceti tisíc dvacet milionů, pak možná přijdu a řeknu: měníme formu spolupráce, sklad se zbraněmi je támhle. Ale nebudou tam žádné samopaly, tam to bude daleko vážnější. Nejprve se však musíme rozmnožit.“ – Viz video dostupné na adrese [\[youtube.com/watch?v=1clJqU9NPQQ\]](https://youtube.com/watch?v=1clJqU9NPQQ). [přel. jp]

³⁴⁵ Ostatně „kniha je produktem společenské činnosti v nesmírném měřítku. Svazky člověk s knihou jsou mnohostranné a složité; nejsou omezeny jen materiálním zájmem. Při styku člověka s knihou působí hlubinné vrstvy lidského vědomí a podvědomí, rozvíjejí se složité tkáně vztahů a zprostředkování, jejichž rozbor se vědě zatím nedaří.“ – Ljachov, Volja Nikolajevič: *Nástin teorie knižního umění*. Odeon 1975 Praha, s. 8.

Ediční a textová poznámka

Bibliografické zápisy mírně upravuji oproti zvyklosti, údaj o místu vydání přesunuji až na poslední (v případě uvádění stran na předposlední) místo, neboť v globalizovaném světě pokládám za racionálně neodůvodnitelné uvádět místo vydání jako důležitou informaci. Větší smysl by dávalo spíše uvádění místa tisku, které se pochopitelně původně na místo vydání vázalo, a proto mělo smysl takový údaj uvádět. Místo vydání bylo místem tisku až přibližně do období přelomu 18.–19. století, kdy zesilovala pozice vydavatele, jenž na sebe bral finanční rizika spojená s výrobou a prodejem knih. Tiskárny tak začaly opouštět své původní pozice a staly se pouhými producenty fyzických knih jako externí síla. Po určitou dobu se však nakladatelské domy stále ještě sdružovaly s tiskárnami a papírnami, nicméně se sílící průmyslovou výrobou a narůstajícím trhem se celistvý proces rozpadl i na kapitálově samostatné části, jako je tomu i nyní. Proto údaj místa vydání pokládám za nadbytečný, odkazuje-li k sídlu nakladatelství.³⁴⁶

Pravopisnou normu sjednocuji napříč textem celé práce včetně citací.

³⁴⁶ Srov. Voit, Petr: *Nauka o starých tiscích*. ÚISK 2007, Praha (online skripta).

Zdroje

Prameny

(chronologické řazení)

Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*. Volvox Globator 1997, Praha.

Castaneda, Carlos: *Oddělená skutečnost*. Volvox Globator 2003, Praha.

Castaneda, Carlos: *Cesta do Ixtlanu*. Volvox Globator 1996, Praha.

Castaneda, Carlos: *Příběhy síly*. Volvox Globator 1996, Praha.

Castaneda, Carlos: *Druhý kruh síly*. Volvox Globator 1997, Praha.

Castaneda, Carlos: *Dar orla*. Volvox Globator 1997, Praha.

Castaneda, Carlos: *Vnitřní oheň*. Volvox Globator 1998, Praha.

Castaneda, Carlos: *Síla ticha*. Volvox Globator 1998, Praha.

Castaneda, Carlos: *Umění snít*. Volvox Globator 1998, Praha.

Castaneda, Carlos: *Kolo času*. Volvox Globator 1999, Praha.

Castaneda, Carlos: *Magické pohyby*. Volvox Globator 1999, Praha.

Castaneda, Carlos: *Aktivní tvář nekonečna*. Volvox Globator 2003, Praha.

Castaneda, Carlos: *Čtenáři nekonečna*. Dobra 2004, Praha.

Megre, Vladimír: *Anastasia*. Zvonící cedry 2009, Praha.

Megre, Vladimír: *Zvonící cedry Ruska*. Zvonící cedry 2019, Praha.

Megre, Vladimír: *Prostor lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Stvoření*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Kdo vlastně jsme?* Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Rodová kniha*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Energie života*. Zvonící cedry 2009, Praha.

Megre, Vladimír: *Nová civilizace*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Nová civilizace. Obřady lásky*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Megre, Vladimír: *Anasta*. Zvonící cedry 2010, Praha.

Odborná literatura

(abecední řazení)

Andrejeva, Julija Olegovna: Voprosy vlasti i samoupravlenija v religioznom dviženii „Anastasija“: iděalnye obrazy rodovych poselenij i „voploščenie mečty“. In: *Antropologičeskij forum online* № 17, Sankt-Petěrburg, s. 101–128.

Aristoteles: *Poetika*. Oikoymenh 2008, Praha.

Auerbach, Erich: *Mimesis*. Mladá fronta 1968, Praha.

Austin, John Langshaw: 1. přednáška – Performativy a konstativy; 8. přednáška – Lokuční, ilokuční a perlokuční akty. In J. L. A.: *Jak udělat něco slovy*. Filosofía 2000, Praha, s. 19–28; 101–112.

Bachofen, Johann Jakob: *O Materskom práve*. Fr. Urbánek 1942, Bratislava.

Bachtin, Michail Michajlovič: *Román jako dialog*. Odeon 1980, Praha.

Barthes, Roland: Efekt reálného. In: *Aluze X.*, 2006, č. 3, s. 78–81.

Barthes, Roland: *Mytologie*. Dokořán 2018, Praha

Baudrillard, Jean: Předchůdnost simulaker. In: Bendová, H., Strnad, M. (eds.): *Společenské vědy a audiovize*. NAMU 2014 [1981], Praha, s. 419–462.

Bhagavadgíta neboli Zpěv vznešeného. Santal 1995, Liberec.

Bidpaj: Bajky. Eduard Valečka 1893, Praha.

Bílek, Petr A.: *Hledání jazyka interpretace*. Host 2003, Brno.

Bogdanovskaja, I. N.; Salnikova, N. E.: Rossija na puti k Světlomu Gradu: čerez sotrudničestvo – k duchovnomu vozrožděniju. In: *Trudy Sankt-Petěrburgskogo gosudarstvennogo universitěta kultury i iskusstv*, 2014, s. 372–379.

Bourdieu, Pierre: Za vědu o dílech. In: P. B.: *Teorie jednání*. Karolinum 1998, Praha, s. 41–68.

Bourseiller, Christophe: *Carlos Castaneda. Pravda lži*. Volvox Globator 2006, Praha.

Boyd, James: Učení dona Juana z buddhistického pohledu. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 195-203.

Buckhout, Robert: O bytí připoutaném k rozumu. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 44-45.

Bunin, Ivan Alexejevič: *Povídky*. Odeon 1989, Praha.

Bunin, Ivan Alexejevič: *Proklaté dny*. Argo 2006, Praha.

Burroughs, Edgar Rice: *Tarzan* (série). Magnet Press 1990–1993, Praha.

Cézanne, Paul: *Dopisy, svědectví přátel*. Odeon 1967, Praha.

Corbineau-Hoffmannová, Angelika: *Úvod do komparatistiky*. Akropolis 2008, Praha.

Čirkina, Evgenija Michajlovna: Dviženie anastasijcev: etnokonfessionalnaja charakteristika (po materialam issledovanij novosibirskoj oblasti). In: *Narody i religii Evrazii* № 1 (22). Izdatel'stvo Altajskogo gosuniversiteta 2020, Barnaul, s. 79–88.

Čmejrková, Světlá: Identita slova a prolínání hlasů v dialogu, konverzaci a institucionální komunikaci. In *SaS LXIII.*, č. 1, 2002, s. 26–41.

Doležel, Lubomír: *Heterocosmica I*. Karolinum 2003, Praha

Dorovský, Ivan: Hrabákovovo pojetí literární komparatistiky. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity X.*, č. 6, 2003, s. 101–108.

Đurišin, Dionýz (ed.): *Dejiny literárnej komparatistiky socialistických krajín*. Veda 1986, Bratislava.

Đurišin, Dionýz: *Čo je svetová literatúra?* Obzor 1992, Bratislava.

Đurišin, Dionýz: *Problémy literárnej komparatistiky*. SAV 1967, Bratislava.

Eco, Umberto: *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava 1995.

Eco, Umberto: Malé světy. In: *ČL XLIV.*, č. 6, 1997, s. 625–643.

Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Oikoymenh 2008, Praha

Eliade, Mircea: *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození.* Computer Přes 2004, Brno.

Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování.* Oikoymenh 2009, Praha.

Eliade, Mircea: *Posvátné a profánní.* Oikoymenh 2006, Praha.

Eliade, Mircea: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze.* Argo 1997, Praha.

Firdausí, Abu´l-Kásim Mansúr: *Zál a Rúdábe.* ČSAV 1958, Praha.

Firtsová, Elsa: Don Juan je pro Carlose tím, čím je Carlos pro nás. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda.* Dobra 2003, Praha, s. 60-67.

Fischer, Jan Otokar a kol.: *Světová literatura I.* SPN 1986–1987, Praha.

Fischer, Jan Otokar a kol.: *Světová literatura II.* SPN 1986–1987, Praha

Fischer, Jan Otokar a kol.: *Světová literatura III.* SPN 1986–1987, Praha

Fischer, Jan Otokar a kol.: *Světová literatura IV.* SPN 1986–1987, Praha

Forhmann, Jürgen: O významu dvou diferencí. In: *Národní literatura a komparatistika.* Host 2009, Brno, s. 88–104.

Foucault, Michel: Jednotky diskurzu; Diskurzivní formace. In týž: *Archeologie vědění.* Herrmann a synové 2016, Praha, s. 35–50; 51–64.

Franek, Ladislav: Štatút komparatistiky v slovenskej literárnej vede. In: *Slavica litteraria XVIII.*, 2015, č. 1, s. 41–52.

Fromm, Erich: *Mýtus, sen, rituál* (kap. 7: Symbolický jazyk mýtů, pohádek, rituálu a románu). Autora 1999, Praha, s. 162-218

Gadamer, Hans Georg: Text a interpretace. *Reflexe XXI.*, 2000, s. 5–35.

Genette, Gérard: Rozprava o vyprávění (Esej o metodě). In: *ČL VI.*, č.3, 2003, s. 302-327 + č.4, s. 470–495.

Głowiński, Michał: Literárny druh a problémy historickej poetiky. In: Popovič, Anton (ed.): *Slovo, význam, dielo: Antológia polskej literárnej vedy*. Slovenský spisovateľ 1972, Bratislava, s. 288–305.

Gogol, Nikolaj Vasiljevič: Večer před svatým Janem. In N. V. G.: *Povídky*. Odeon 1975, Praha.

Gorskij, I. K.: *Veselovskij i sravnitelnoje izučeniye slavyanskich literatur*. Akademia SSSR 1973, Moskva, s. 214–228.

Greenblatt, Stephen: Neviditelné střely. In: Bolton, J. (ed.): *Nový historismus (New Historicism)*. Host 2007, Brno, s. 92–149.

Gribojedov, Alexandr Sergejevič: Hoře z rozumu. Odeon 1979, Praha.

Grusman, J. V.: Novye religioznye praktiky gorozhan: dvizhenie Anastasii kak fenomen religioznoj i sociokulturnoj žizni sovremennogo Petěrburga. In: *Věstník Sankt-Petěrburgskogo universitěta VI.*, № 3, 2007, 260–268.

Guillén, Claudio: *Mezi jednotou a růzností*. Triáda 2008, Praha.

Haman, Aleš: Otázky nadnárodní motivace proměn funkčních modelů v české literatuře devatenáctého století. In: *Národní literatura a komparatistika*. Host 2009, Brno, s. 65–87.

Havránek, Bohuslav; Wollman, Frank: Naše pojetí slovanské filologie a její dnešní úkoly. In: *Slavia XVIII.*, 1947–1948, č. 3, s. 249–268.

Hodrová, Daniela: Pohyb a identita románu. In: *Česká literatura XXVIII.*, č. 2, 1980, s. 120–129.

Hodrová, Daniela: Román ve 20. století – jeho teorie i praxe. In: *Česká literatura XLII.*, č. 3, 1994, s. 227–254.

Hodrová, Daniela: Text mezi texty. In: *Česká literatura LI.*, č. 5, 2003, s. 537–545.

Horálek, Karel: *Folklór a světová literatura*. Academia 1979, Praha.

Horálek, Karel: Typologické a kontaktné vztahy. In: *Slavia XXXIII.*, 1964, s. 232–246.

Hrabák, Josef: *Čtení o románu*. SPN 1981, Praha.

Hrabák, Josef: Komparatistika. In: J. H.: *Úvod do studia literatury*. SPN 1977, Praha.

Hrabák, Josef: *Literární komparatistika*. SPN 1976, Praha.

Hrabák, Josef: *Poetika*. Československý spisovatel 1973, Praha.

Hrabák, Josef: Poznámky o zanikání a vzniku žánrů v literatuře husitské doby. In: J. H.: *Ze starší české literatury*. SPN 1964, Praha, s. 131–151.

Hrabák, Josef: Úvahy o problematice žánrového povědomí v současné české próze. In: *Česká literatura XI.*, č. 5, 1963, s. 375–391.

Hrabák, Josef; Štěpánek, Vladimír: *Úvod do teorie literatury*. SPN 1987, Praha.

Hrala, Milan: *Ruská moderní literatura 1890–2000*. Karolinum 2007, Praha.

Hrbata, Zdeněk: Poznámky ke srovnávání. In: *Národní literatura a komparatistika*. Host 2009, Brno, s. 56–64.

Hříbek, Martin: Czech Indology and the Concept of Orientalism. In: Harbans, M.; Hříbek, M.; Vacek, J.: *Understanding India: indology and beyond*. Karolinum 2012, Praha, s. 45–56.

Chatman, Seymour: *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Host 2008, Brno.

Chelemendik, Sergej: *My s nimi vyběhneme!* Slovanský dům 2004, Bratislava.

Iser, Wolfgang: Apelová struktura textů. In: Sedmidubský, M., Červenka, M., Vízdalová, I. (eds.): *Čtenář jako výzva: výběr z prací kostnické školy recepční estetiky*. Host 2001, Brno, s. 39–61.

Iser, Wolfgang: Proces čtení ve fenomenologickém pohledu. *Aluze VI.*, č. 2, 2002.

I-Ťing. Kniha proměn. Maxima 1996, Praha.

Jameson, Fredric: Kulturní logika pozdního kapitalismu. In: F. J.: *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*. Rybka 2016, Praha, s. 24–83.

Jauss, Hans Robert: Čtenář jako instance nových dějin literatury. *Aluze VI.*, č. 2, 2002, s. 93–104.

Jauss, Hans Robert: Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: Sedmidubský, M., Červenka, M., Vízdalová, I. (eds.): *Čtenář jako výzva: výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Host 2001, Brno, s. 7–37.

Jefremov, Ivan Antonovič: *Mlhovina v Andromedě*. Mladá fronta 1960, Praha.

Jirásek, Josef: Rusko a my. Vesmír 1929, Praha.

Jirát, Vojtěch: *Jak se písemnictví stane světovým*. Václav Petr 1940, Praha.

Keen, Sam: Čarodějův učeň. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 76–95.

Klinkowitz, Jerome: Přesvědčivé vyprávění dle Ronalda Sukenicka a Carlose Castanedy. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 137–143.

Kolmaš, Josef: Smysl a poznání Tibetské knihy mrtvých. In: *Tibetská kniha mrtvých*. Odeon 1991, Praha, s. 11–26.

Komenský, Jan Ámos: *Labyrint světa a ráj srdce*. Odeon 1970, Praha.

Königsmark, Václav: Dialog (heslo). In Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 74.

Konrad, Nikolaj Josifovič: *Západ a Východ*. Timoteus Pokora 1973, Praha.

Kopecký, Milan: Putování jako vůdčí motiv literárního díla. In: *Litteraria humanitas V.*, 1998, s. 38–46.

Král, Oldřich: Co je Kniha proměn? In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 197–212.

Král, Oldřich: Co je komparatistika, co není a k čemu je na světě. In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 69–91.

Král, Oldřich: Na hraně: mezi filosofickým a poetickým rozhovorem. In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 147–160.

Král, Oldřich: Předmluvy překladatele. In: *I-Ťing. Kniha proměn*. Maxima 1996, Praha, s. 7–38.

Král, Oldřich: Teorie literatury a umění: hodnota srovnávací. In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 135–144.

Král, Oldřich: Vědomí básně a vědomí básníka ve staré Číně. In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 213–232.

Král, Oldřich: Význam srovnávací poetiky. Na okraji obraznosti. In O. K.: *Studie z komparatistiky a čínské literatury*. FFUK 2020, Praha, s. 93–118.

Krejčí, Karel: *Sociologie literatury*. Grada 2008, Praha.

Kristeva, Julia: Slovo, dialog a román; Sémiotika; Označující praxe a modus produkce; Sémiologie. In J.K.: *Slovo, dialog, román. Texty o sémiotice*. Sofis 1999, Praha, s. 7–32; 33–52; 53–68; 69–81.

Kubíčková, Věra: Doslov. In: Firdausí, Abu'l-Kásim Mansúr: *Zál a Rúdábe*. ČSAV 1958, Praha.

Kuzněcova, Elizaveta Vladimirovna: Žizněnnye cikly ekoposelenij. In: *Krest'janověděnie VI., № 1*, 2021, s. 170–179.

La Barre, Weston: Šžíravá kritika od autor Peyotlového kultu. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 41–43.

Lao-C': *Tao te ťing*. DharmaGaia 2003, Praha.

Levý, Jiří: *Umění překladu*. Panorama 1983, Praha.

Lexa, František: *Výbor ze starší literatury egyptské*. Šolc a Šimáček 1947, Praha.

Ljachov, Volja Nikolajevič: *Nástin teorie knižního umění*. Odeon 1975, Praha.

Ljachov, Volja Nikolajevič: *Nástin teorie knižního umění*. Odeon 1975 Praha, s. 8.

Lönnrot, Elias: *Kalevala*. SNKLHU 1953, Praha.

Lotman, Jurij Michajlovič: *Kultura a exploze*. Host 2013, Brno.

Lotman, Jurij Michajlovič: *Štruktúra umeleckého textu*. Bratislava 1990, s. 240–274.

Macura, Vladimír: Mýtus (slovníkové heslo). In: Vlašín, Štěpán a kol.: *Slovník literární teorie*. Československý spisovatel 1984, Praha, s. 141.

Máchal, Jan: *Bájesloví slovanské*. Votobia 1995, Olomouc.

Manasypov, Dmitrij: Postapokaliptičeskie miry Sergeja Tarmaševa: čto vy znali o nich? Dostupné na adrese [journal.litres.ru/postapokaliptičeskie-miry-sergeya-tarmasheva-chto-vy-znali-o-nih/].

Margolis, Joseph: Don Juan jako filozof. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 204-215.

McCleary, John Bassett: *Hippie encyklopedie – Kulturní encyklopedie (a frazeikon) 60. a 70. let 20. století*. Volvox Globator 2010, Praha.

Mistrík, Jozef: *Žánre vecnej literatúry*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1975, Bratislava.

Mukařovský, Jan: Tradice tvaru. In: J. M.: *Studie II*. Host 2001, Brno, s. 554–562.

Müllerová, Olga: K výstavbě dialogického textu. In *SaS XVII.*, č. 4, 1981, s. 282–290.

Nečas, Emanuel a kol.: *Patologická fyziologie orgánových systémů II*. Karolinum 2009, Praha

Nietzsche, Friedrich: O užitku a škodlivosti historie pro život. In: F. N.: Nečasové úvahy. Oikoymenh 2005, Praha, 75–147.

Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha.

Oatesová, Joyce Carol: Poslední smích dona Juana. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 125-131.

Oglesby, Carl: Juanistická cesta poznání. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 163-168.

Oziganova, Anna: Děti New Age: utopičeskij proekt dviženija „Anastasia“ (“Zvonjaščie kedry Rossii”). In: *Gosudarstvo, religija, cerkov v Rossii i za ruběžom* № 2 (33), 2015 s. 262–286.

Pavera, Libor: *Žánrové metamorfózy v středověkém kontextu II. Stabilita a labilita žánrů*. Slezská universita 2005, Opava.

Pearce, Joseph Chilton: Don Juan a Ježíš. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 175-194.

Pilař, Martin: *Pokus o žánrové vymezení povídky*. Sfinga 1993, Ostrava.

Platon: *Obrana Sokratova*. Odeon 1971, Praha.

Pospíšil, Ivo: *Ruský román znovu navštívený: historie, uzlové body vývoje, teorie a mezinárodní souvislosti: od počátků k výhledům do současnosti*. CERM 2006, Praha.

Propp, Vladimir Jakovlevič: *Morfologie pohádky a jiné studie*. H&H 2008, Jinočany.

Pulec, Miloš: Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání. In: *Český lid XLV.*, č. 3, 1958, s. 97–103.

Rejzek, Jiří: *Lidová etymologie v češtině*. Karolinum 2009, Praha.

Ricouer, Paul: *Život, pravda, symbol*. ISE 1993, Praha, s. 161–167.

Riesman, Paul: Pochopitelná antropologická tvrzení. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 48-54.

Roszak, Theodore: Skřivan vypuštěný z klece: Význam transcendentních symbolů. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 147-162.

Sainte-Beuve. Charles: *Literárne eseje a portréty*. Tatran 1983, Bratislava.

Sainte-Beuve. Charles: *Podobizny a eseje: výbor z kritického díla*. Odeon 1969, Praha

Sanders, Frances Stonor: *The Cultural Cold War. The CIA and the World of Arts and Letters*. The New Press 2000, New York.

Segal, Robert Alan: *Stručný úvod do teorie mýtu*. ExOriente 2017, Praha.

Selezněva, I. A.: Sovremennye ekodviženija kak forma socialnoj aktivnosti (po matěrialam ekologičeskich dvizenij Omskoj oblasti). In: *Vestnik Omskogo iniversitěta. Seria Istoričeskie nauky*. № 1 (17), 2018, 232–237.

Sellier, Phileppe: Co je literární mýtus? Kyloušek, P. (ed.): *Znak, struktura, vyprávění: výbor z prací francouzského strukturalismu*. Host 2002, Brno, s. 99–117.

Sidorov Georgij Alexejevič: *Chronologo-ezoteričeskij analiz razvitija sovremennoj civilizacii. Nasledie bělych bogov*. Konceptual 2007, Moskva.

Smil Flaška z Pardubic: *Nová rada*. Družstevní práce 1940, Praha.

Spicer, Edward: Pochvalná kritika od autority přes yaquijskou kulturu na první knihu Carlose Castanedy. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 31-33.

Spitzer, Manfred: *Digitální demence*. Host 2014, Brno.

Steiner, Rudolf: *Theosofie. Úvod do nadmyslového poznání světa a určení člověka*. Athroposofická společnost v republice Československé 1937, Praha.

Stierle, Karheinz: Co je recepce u fikcionálních textů. In: Sedmidubský, M., Červenka, M., Vízdalová, I. (eds.): *Čtenář jako výzva: výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Host 2001, Brno, s. 199-242.

Stierle, Karlheinz: Dimenze rozumění (Místo literární vědy). In: *ČL XLI.*, 1993, č. 2, s. 115-137.

Strachan, Don: Svět. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 55-57.

Stukova, Olga Vadimovna: Nabroski ruskij nacionalnoj iděi. In: *Kultura. Duchovnosť. Obščestvo*. Sankt-Petěrburgskij gosudarstvennyj universitět 2014, Sankt-Petěrburg, s. 16–22.

Sukenick, Ronald: Směrem vzhůru – směrem za Juanem: Možný se. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 113-122.

Svatoň, Vladimír: Dvě cesty historické poetiky v Rusku (Veselovskij a Potebňa). In: *ČL XXXVI.*, 1988, č. 5, s. 427–436.

Svatoň, Vladimír: Pojmy a kontexty komparativního myšlení. In: *Národní literatura a komparatistika*. Host 2009, Brno, s. 11–32.

Svatoň, Vladimír: *Román v souvislostech času*. Malvern 2009, Praha.

Štěpán, Ludvík: *Pohledy na slovanské literatury*. SVN Regiony 2003, Brno.

Tarmašev, Sergej Sergejevič: *Illjuzija*. AST 2017, Moskva.

Tibetská kniha mrtvých. Odeon 1991, Praha.

Time Magazine: Don Juan a čarodějův učeň. In: Noel, Daniel (ed.): *Fenomén Castaneda*. Dobra 2003, Praha, s. 96–112.

Timofejev, Leonid Ivanovič: *Základy teorie literatury*. SPN 1965, Praha.

Tindall, George Brown: *Dějiny Spojených států amerických*. NLN 1996, Praha.

Tolstoj, Lev Nikolajevič: *Anna Kareninová I*. Odeon 1989.

Vachala, Břetislav: Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší. In *Nový Orient XXXVII.*, 1982, s. 281–283.

Veber, Václav a kol.: *Dějiny Ruska*. NLN 1995, Praha.

Velesova kniha. Dobra 2002 Praha.

Veselovskij, Alexandr Nikolajevič: *Istoričeskaja poetika*. Vysšaja škola 1989, Moskva.

Veselovskij, Alexandr Nikolajevič: Izvlečenija iz otčetov lic, otpravlennych za granicu. ŽMNP 1863, Děkabr, otd. II, s. 557–558.

Vodička, Felix: *Struktura vývoje*. Odeon 1969, Praha.

Voit, Petr: *Nauka o starých tiscích*. ÚISK 2007, Praha (online skripta).

Voit, Petr: Nesnadná cesta knihovědy k dějinám knižní kultury. In *ČL LX.*, č. 4, 2012, s. 586–602.

Wollman Frank: Srovnávací metoda v literární vědě. In: *Z dejín československo-slovenských vzťahov. Slovanské štúdie II.* Vydavateľstvo SAV 1959, Bratislava, s. 9–27.

Wollman, Frank: Srovnávací věda slovesná v poměru k slovanské filologii (stav a úkoly slovanské filologie v Československu). Část literárněvědná. In: *Slavia L.*, 1981, č. 4, s. 308.

Wollman, Frank: Typologičnost v srovnávací literární vědě. In: *Slavia XXXVI.*, 1967, s. 280-290; + *Slavia LI.*, 1982, s. 280-283.

Wollman, Slavomír: *Česká škola literární komparatistiky.* Karolinum 1989.

Wumenguan: *Brána bez dveří.* Maxima 2007, Praha.

Xenofontov, Gavril Vasiljevič: *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice.* Argo 2001, Praha.

Zadorin, I. V.; Malceva, D. V.; Chomjakova, A. P.; Šubina, L. V.: Alternativnye selskie poselenija v Rossii: stichjnaja vnutrennaja emigracija ili osoznannyj transfer v buduščee. In: *Labirint – Žurnal socialno-gumanitarnych issledovanij № 2*, 2014.

Zajac, Peter: Národná a stredoeurópska literatúra ako súčasť stredoeurópskej kultúrnej pamäti. In: *Národní literatura a komparatistika.* Host 2009, Brno, s. 33–47.

Zeland, Vadim: *Transerfing realnosti. Stupěň I. Prostranstvo variantov.* IG Ves 2018, Moskva.

Zelenka, Miloš: Česká a slovenská literární komparatistika 20. století – stav a perspektivy. In *Slavica Litteraria XVIII.*, č. 1, 2015, s. 7–18.

Zelenka, Miloš; Zelenková, Anna: Teorie meziliterárnosti a literární komparatistika. In: *Slavia Occidentalis LXX.*, č. 2, 2013, s. 77-83.

Zima, Petr Václav: Komparatistika. In: *Národní literatura a komparatistika.* Host 2009, Brno, s. 105–256.

Žába, Zbyněk: *Tesáno do kamene, psáno na papyrus.* Svoboda 1968, Praha.

Žirmunskij, Viktor Maximovič: *Poetika a poezie*. Odeon 1980, Praha.

