

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
Katolická teologická fakulta

Jan KRBEČ

**PSEUDONÁBOŽENSKÉ PRVKY V DIKTÁTORSKÝCH  
SYSTÉMECH.  
NA PŘÍKLADU TURMENISTÁNU**

Vedoucí bakalářské práce: ThDr. Bogdan Pelc

PRAHA 2006

*Děkuji vedoucímu své bakalářské práce **P. ThDr. Bogdanu Pelcovi** za trpělivé vedení při jejím vzniku, cenné odborné připomínky i velmi lidský přístup. Za doporučení důležitých studijních materiálů děkuji odborníkovi na otázku Střední Asie **PhDr. Slavomíru Horákovi**. **Ing. Miloši Josefu Prokopu Binkovi, MBA** děkuji za redigování anglického textu anotace.*

*Moje zvláštní poděkování za vzácnou psychickou podporu během celého studia patří*

***Mgr. Milanu Skálovi**, znalci postsovětské problematiky.*

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.*

*V Praze dne 15. srpna 2006*

## 1. ÚVOD

Jedním ze zdrojů inspirace k sepsání této práce je kniha **Hanse Maiera (1931)** *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Mnichovský politolog a historik v ní mimo jiné podotýká, že „do roku 1970 se religionistika a sociologie náboženství nezabývaly zkoumáním diktatur“ komunismu, fašismu a nacismu, které „byly považovány za výhradně politický jev, a jejich dědictvím se tudíž zabývali především historikové, sociologové a právníci“.<sup>1</sup> Počínaje sedmdesátými léty minulého století se však pozornost odborníků zaměřuje také na oblast náboženství a na náboženskou sféru, respektive pozorování jevů, jež v rámci diktátorských systémů připomínají náboženství.<sup>2</sup> Jmenovaná Maierova publikace je dokladem brilantní práce na systematickém zaplnění mezer ve zmapování tohoto donedávna opomíjeného fenoménu novodobých diktatur, nicméně jej posuzuje převážně z pozice religionistiky, sociologie náboženství, politologie a historie, tedy více méně z perspektivy empirických věd.

Druhou pohnutkou k volbě tématu je velice poutavý článek **Slavomíra Horáka (1976)** *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašiho*,<sup>3</sup> v němž tento sociolog líčí společensko-politické klima současného Turkmenistánu. »Turkmenskou otázkou« pak též autor detailně propracovává ve své monografii *Střední Asie mezi Východem a Západem*,<sup>4</sup> jež mimo jiné nabízí množství cenných informací o diktatuře Saparmyrata Nijazova včetně popisu projevů, jimiž se hodláme zabývat v této práci. Výzvu k jejich podrobnějšímu rozboru představuje již samotný fakt, že se vyskytují v diktatuře počátku třetího milénia, která v podstatě zůstává na okraji zájmu okolního světa.

Cílem tohoto elaborátu je vytvořit studii, jež na jedné straně vychází z vědecké terminologie a charakteristik diktátorských režimů a shrnuje poznatky vědců, kteří si ve svých dílech všimají prvků připomínajících náboženství v rámci dosavadních diktatur; na straně druhé tyto poznatky uvádí do souvislosti s katolickou teologií *a priori* ze zorného úhlu náboženství a cestou vlastního zkoumání se pokouší se objasnit jejich možné příčiny. Vyvozené závěry se mají konečně uplatnit při analýze režimu vládnoucího v současném Turkmenistánu, která spočívá jak v hodnocení tamní politické situace, tak v předložení výčtu *pseudo-náboženských* prvků a jejich reflexi na základě materiálu zjevení a metodického postupu užívaného fundamentální teologií.

<sup>1</sup> MAIER, Hans, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, Brno: CDK, 1999, s. 9.

<sup>2</sup> Srov. tamtéž, s. 9.

<sup>3</sup> HORÁK, Slavomír, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašiho*, NP č. 216, leden 2005, s. 12 – 16.

<sup>4</sup> HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, Praha: Karolinum, 2005.

## 2. STUDIJNÍ ČÁST

### PROBLEMATIKA PRVKŮ PŘIPOMÍNAJÍCÍCH NÁBOŽENSTVÍ V DOSAVADNÍCH DIKTÁTORSKÝCH SYSTÉMECH

#### **2.1 Vědecká terminologie k tématu diktátorských systémů**

V úvodním oddílu této části se hodláme zamyslet jednak nad vývojem základního pojmosloví a nad změnami v chápání klasických termínů, které souvisely s nástupem nových forem politické moci v prvních desetiletích 20. století, jednak ozřejmit význam neologismů zavedených renomovanými autory, kteří se průkopnický zabývali problematikou diktatur na sklonku druhého tisíciletí.

#### **2.1.1 Klasické empirické pojmy aplikované na nové způsoby politické moci dvacátého století**

S nástupem nových politických systémů v Rusku, Itálii a Německu v období mezi dvěma světovými válkami zaznamenáváme úsilí o nalezení odpovídajících pojmů, které by je co možná nejpřesněji vystihly. Některé klasické termíny, které alespoň v evropském kontextu zanikly v pozitivním právu i ve filozofickém a morálním pojetí již během devatenáctého století jako archaismy, které nelze aplikovat na současnou koncepci státu, tak opět nabyly na aktuálnosti. Hovoří se také o *znovuožítí* pojmů *despocie*, *autokracie*, *tyranie* a *diktatura*.<sup>5</sup>

Výraz *despocie* značí neomezenou, absolutní vládu, respektive samovládu.<sup>6</sup> Jeho podstatu pregnantně vystihuje Montesquieu ve své teorii, „podle níž je principem despotismu strach – zákeřný strach, který postupně zachvacuje všechny jednotlivce nějaké pospolitosti kromě jediného“.<sup>7</sup> Taktéž *autokracie* označuje samovládu, absolutizmus, zatímco pod pojmem *tyranie* rozumíme krutovládu, vlastně krutost metod ovládní. *Tyranem* konečně nazýváme samovládce, samozvaného *diktátora*, krutovládce.<sup>8</sup> Pokud pojmy *despocie*, *autokracie* a *tyranie* postavíme takto vedle sebe, není obtížné dovodit, že jejich společným jmenovatelem je právě osoba *diktátora* a jím nastolený či ovládaný politický režim – *diktatura*.

<sup>5</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 19.

<sup>6</sup> Srov. KOL., *Slovník cizích slov*, Encyklopedický dům, 1993, s. 49. Srov. REJMAN, Ladislav, *Kapesní slovník cizích slov*, SPN, 1971, s. 39.

<sup>7</sup> L. c. in: ARON, Raymond, *Demokracie a totalitarismus*, Brno: Atlantis<sup>2</sup>, 1993, s. 157.

<sup>8</sup> Srov. KOL., *Slovník cizích slov*, s. 26; 241.

### 2.1.1.1 Diktatura

Výraz *dictatura* se v antice vyskytoval vždy v souvislosti se sférou práva a státu, označoval totiž úřad *dictatora*, což byl „mimořádný úředník v republikánském Římě, jmenovaný v době největšího ohrožení státu nejvýše na šest měsíců.“<sup>9</sup>

Znovuobjevení pojmu *diktatura*, který měl do budoucna znamenat *neomezenou moc jednotlivce nebo společenské skupiny realizovanou formou nátlaku hrozbou, eventuálně skutečným násilím*,<sup>10</sup> představuje výlučný fenomén kontinentální nauky o státu a úzce souvisí se situací řady evropských monarchií a republik, které po roce 1918 přešly k autoritativním formám vlády, jež signalizovaly přeměnu starého kontinentu na »Evropu diktátorů«. Toto tvrzení není nikterak nadsazené, pokud uvážíme setrvalou tendenci v meziválečné politice, kdy „liberální demokracie se dostávaly do spárů diktátorů“, a „neuběhl ani rok, aby v jedné či druhé zemi se neobjevil nějaký diktátor a neporušil její demokratickou ústavu. Příčin bylo hned několik, ale obecně lze říci, že západní mocnosti nebyly schopné bránit režimy, jejichž vznik podnítily“.<sup>11</sup> Nicméně v případě režimů nastolených ruským *komunismem*, italským *fašismem* a německým *nacismem*, které již od doby svého vzniku platily za naprosté *novum* ve sféře politických systémů, vyvstala nutnost, „aby se politická empirie při utváření odpovídajících pojmů vydala novými cestami“.<sup>12</sup> Fenomén, který otrásl scénou světových dějin, tak posléze obdržel pojmenování *totalitarismus*.<sup>13</sup>

### 2.1.2 Totalitarismus

Slovo *totus* je také latinského původu a překládáme jej jako celý, všechen.<sup>14</sup> Odvozené výrazy jsou *totální*, *totalitární* a *totalitarismus*. Pojmy *totální*, *totalitární* byly, navzdory tvrzení o autorství **Benita Mussoliniho (1883 – 1945)** a jeho přívrženců, zavedeny odpůrci fašismu z liberálně demokratického, socialistického a katolického tábora, a až posléze se staly součástí slovníku jejich politických rivalů.<sup>15</sup>

Ovšem až **Waldemar Gurian (1902 – 1954)**, zakladatel německé teorie *totalitarismu*, ukázal na systémové spříznění moderních diktatur komunismu, fašismu a nacismu, pro něž

<sup>9</sup> KÁBRT, Jan, KUCHARSKÝ, Pavel, KOL., *Latinsko český-slovník*, Praha: SPN<sup>2</sup>, 1957, s. 138.

<sup>10</sup> REJMAN, *Kapesní slovník cizích slov*, s. 42.

<sup>11</sup> DAVIES, Norman, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, Praha: Prostor, 2000, s. 957.

<sup>12</sup> MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 20.

<sup>13</sup> Srov. ARON, *Demokracie a totalitarismus*, s. 157.

<sup>14</sup> Srov. KÁBRT, KUCHARSKÝ, KOL., *Latinsko český-slovník*, s. 440.

<sup>15</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 23. Maier zde proti domněnce Waltera Schlagena, že pojem *totalitární* zavedl Mussolini ve své řeči 22. června 1925, když hovořil o „*feroce volontà totalitaria*“ (železné totální vůli) svého hnutí, staví studie Jense Petersena, jež dokázaly se-pětí počátků teorie *totalitarismu* se jmény liberálních a demokratických antifašistů Salvatorelliho, Amendoly a Bassa. Srov. tamtéž, s. 21.

užil společné označení *totalitarismus*,<sup>16</sup> čímž uzavřel vývoj pojmu, jenž zahrnuje rysy nové formy politické moci, „které chybí zpětné vazby a která není vyvážena v rámci systému, není ujařmena ani parlamentárně, ani administrativně. Tato politická moc nastupuje s jinými nároky, než byly nároky tradiční politiky v »normálních zemích«, které byly ukryty v ústavě a zvykovém právu, v rozdělení moci a společenském pluralismu. Zaměřuje se na utváření *celého* lidského života, prostupuje jeho nejhlubší roviny, rovinu chování, dokonce myšlení každého jedince. Tento rys totality, »*totalitarismus*« – otevřené vyznání vlády útlaku a násilí, rezignace na státoprávní řád, militarizace a teatralizace veřejného života, nutná přítomnost vůdce a strany, používání ulice jako »masmédia«, byl od počátku při tvorbě teorií čímsi zásadním a zároveň fascinujícím“.<sup>17</sup> Rovněž další práce, které kontinuálně vznikaly v průběhu celého minulého století, akcentují šíři pojmu *totalitarismus*, pod nějž lze zahrnout „všechny režimy, které překračují hranice autoritativní vlády (nebo časově omezené diktatury ve stavu ohrožení) a směřují k trvalému a nezrušitelnému etablování své moci“.<sup>18</sup>

Věrní svému plánu, který s rozsáhlejším rozbořem problematiky *totalitarismu* nepočítá, spolehne se na výstižnost uvedené charakteristiky. Zbývá ještě položit si otázku, co rozumíme pod pojmem *diktátor totalitního státu*. Je evidentní, že kompletní odpověď by vydala na celou monografii, pročež se omezíme na deskripci nejpodstatnějších rysů, z nichž některé rozvineme v následujících částech práce.

Když se filozofka a politoložka **Hannah Arendtová (1906 – 1975)** zamýšlí nad podstatou autority v jakékoli formě, uvědomuje si, že vždy slouží k omezení svobody, nikdy však k jejímu plnému odstranění. „Naproti tomu totalitní ovládnutí usiluje o odstranění svobody, dokonce o eliminaci lidské spontánnosti vůbec, a rozhodně ne o pouhou restrikcii svobody, byť sebetyranštější.“<sup>19</sup> Faktická absence jakékoli hierarchie, ač společensky zdánlivě fungující, způsobuje, že mezi diktátorem a ovládanými nejsou spolehlivé prostředkující meziúrovně, což jej prakticky činí neomezeným vládcem, na jehož moci státní orgány jen chabě participují. Teror udržující lidi v neustálém strachu tvoří substanci diktátorova vládnutí, jehož záštitu představuje jím garantovaná ideologie, v jejímž jménu a v zájmu jejího naplňování jsou omlouvány i ty nejodpornější zločiny. Totalitní vůdcové se vyznačují neomylnou jistotou, „s níž si z již existujících ideologií vybírají elementy, které se hodí pro etablování zcela

<sup>16</sup> Gurianovo pojetí *totalitarismu* na rozdíl od jiných jeho současníků směřuje k diferenciaci rozdílů mezi totalitními státy. Např. fašistický stát nespátřuje zdaleka tak totální jako bolševický. Důkazem toho jsou konkordáty, které Vatikán uzavřel s Mussolinim (1929) a s Hitlerem (1933). Konkordát alespoň v teoretické rovině přiznává určitý prostor náboženství, na jehož obsah nevznášá nárok. Právě v zachování autonomie svobodného prostoru církve spatřuje Gurian omezující činitel, jenž odporuje celkovosti nároku totalitního systému. Srov. MAIER, *Politické náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 23.

<sup>17</sup> MAIER, *Politické náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 20 – 21.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 29. Srov. DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 958 – 962.

<sup>19</sup> ARENDTOVÁ, Hannah, *Původ totalitarismu I – III*, Praha: OICOYMENH, 1996, s. 552.

fiktivního světa proti jakékoli skutečnosti“.<sup>20</sup> Z poznatelného světa jsou vybírány jevy vhodné pro tuto fikci, avšak používají se takovým způsobem, který neumožňuje jejich ověření. Celou společnost, kterou diktátor ovládá, tak uvádí do jakýchsi myšlených světů, kdy ve svých mocenských tužbách navrhne určitý program přeměny doposud existujícího konkrétního řádu ve zcela převratnou vysněnou dějinnou éru, přičemž se vžije do »mesiánské« role, jež ho předurčuje k naplnění vytyčeného cíle.<sup>21</sup>

### 2.1.3 Totalitarismus a politická náboženství: srovnání teorií

Pojetí *totalitarismu* není rozhodně jedinou, ale bezesporu velmi široce zpracovanou interpretací fenoménu moderních diktatur, alespoň v porovnání s alternativní teorií *politických náboženství*, jejíž koncept se dosud nachází ve fázi výchozí reflexe. Hans Maier dosvědčuje, že tento stav je typický jak pro rozsáhlou prehistorii „srovnávání moderních politických hnutí s náboženstvími, pro modalitu výskytu pojmu »politické náboženství« a »světské náboženství«, tak „pro církevně historické a fenomenologické pozadí zmíněných srovnání a utváření pojmů. [...] Dosud nejsou analyzovány a ve vzájemných souvislostech prozkoumány snahy uchopit specifické rysy moderních násilných režimů pomocí kategorií sociologie církve a náboženství; rovněž dosud nedošlo k ocenění významu těchto režimů z hlediska filosofie a teologie dějin (»redivinizace«, »politická teologie«, »teopolitie«).“<sup>22</sup>

Citovaný autor si dále všímá paralelnosti a ekvivalence obou koncepcí, stejně jako jejich limitovanosti. U pojmu *totalitarismus* shledává jako hlavní klad jeho komplexnost, nicméně podotýká, že je do značné míry formální a tudíž vyžaduje věcné zaplnění, které spočívá ve stále se rozšiřující konkretizaci a variabilitě jeho projevů. Naproti tomu koncept *politických náboženství*, který se bezprostředně váže k logice opodstatnění moderních despocií, je veden úsilím učinit tyto režimy pochopitelnými skrze nábožensko-psychologické a sociologické kategorie. Jeho zápor pak Maier shledává v upřednostňování pojetí, která pramení z mentality a psychologie, a to na úkor »technických« aspektů získávání a utvrzování moci, z čehož povstává riziko, že reálné dějiny se rozplynou v dějinách ducha a náboženství.<sup>23</sup>

### 2.1.4 Termín politická náboženství v díle Erica Voegelina a Raymonda Arona

Termín *politická náboženství* zavedli filozof a politolog **Eric Voegelin (1901 – 1985)** a sociolog a politolog **Raymond Aron (1905 – 1983)** v debatě o moderních diktaturách komunismu, fašismu a nacismu, spadající do konce třicátých let minulého století.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 635.

<sup>21</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 27.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>23</sup> Srov. tamtéž, s. 29 – 30.

<sup>24</sup> Srov. tamtéž, s. 7.

Voegelin i Aron při vyřčení termínu *politická náboženství* vycházejí z prostého faktu, že jak v komunismu bolševického Ruska, tak v italském nacismu Benita Mussoliniho i fašismu hitlerovského Německa, a s přihlédnutím k jejich rozdílnosti i příbuznosti,<sup>25</sup> „pozorujeme jevy připomínající náboženství“. Existuje v nich „čisté učení«, »svaté učení«, »svaté knihy«, kacíři a procesy s nimi, péče o »víru« a »mrav«, jejichž porušení se trestá, hereze a inkvizice, disidenti a odpadlíci, apostati a novověrci, navíc bohatý kvaziliturgický slavnostní rituál, rovněž návrh nového kalendáře, ba dokonce nového letopočtu“.<sup>26</sup> Oba autoři vcelku souběžně dospívají k termínu *politická náboženství* a shodují se ve výčtu jeho průvodních charakteristik.<sup>27</sup> Následující přehled nám přiblíží specifika metod, které v tomto procesu aplikovali.

Eric Voegelin byl v pořadí prvním, kdo rozvedl obsah pojmu *politická náboženství* ve stejnojmenné knize vydané ve Vídni roku 1938. V tomto svém díle uvedl do univerzálně historické kontinuity komunismus, fašismus a nacismus, zastáváje přitom pozici kořenící v křesťanské antropologii. Trojici diktátorských režimů posuzuje jako výsledek sekularizačních procesů typických pro takzvané »opozděné národy« Evropy, které už nejsou orientovány na křesťanské tradice, nýbrž hledají jakousi paralelu v podobě politické soudržnosti prostřednictvím ideologie zohledňující třídu nebo rasu, ekonomii či krev. Moderní diktatury přitom staví do spojitosti s kulturami, které byly založeny na sloučení politiky a náboženství, jejichž dějiny sleduje až ke starověkým otrokářským společnostem Egypta a Řecka. Mezi nimi a soudobými diktaturami i přes propast staletí shledává kongruenci typické snahy o kvazi-náboženský rozměr politické moci.<sup>28</sup> Sám autor k tomu dodává, že „stále spojoval takové jevy, jako jsou duchovní hnutí Achnatonovo, středověké teorie duchovní a světské moci, apokalypsy, Hobbesův Leviathan a jisté nacionálně socialistické symbolismy“.<sup>29</sup> Voegelin v soudobých despociích konečně rozpoznává »divinizaci« rasy, třídy či státu na absolutně nejvyšší hodnotu, kde se božské skrývá v „obsahu částí světa“ a v úzkém sepětí s „mýtem vykoupení“, jenž se v rozličných podobách objevuje naprosto všude.<sup>30</sup>

Raymond Aron přichází s termínem *religion politique* (politické náboženství), který později transformuje na *religion séculier* (světské náboženství), rok po Ericu Voegelinovi. Na rozdíl od Voegelina vychází Aron ze stanoviska liberální kritiky *totalitarismu*. Také uchopením pojmu náboženství se liší od pojetí svého současníka, když se převážně opírá o stanovisko osvícenské kritiky náboženství. V souvislosti s tímto konceptem konstatuje, že religiozita totalitárních systémů spočívá v odstranění moderní (a křesťanské) separace dvou

<sup>25</sup> Srov. ARON, *Demokracie a totalitarismus*, s. 161 – 166.

<sup>26</sup> MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 7.

<sup>27</sup> Srov. tamtéž, s. 15.

<sup>28</sup> Srov. tamtéž, s. 25.

<sup>29</sup> VOEGELIN, Eric, *Vzpomínky na život a filosofii*, Brno: CDK, 1998, s. 61.

<sup>30</sup> MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 25.



mocí – politiky a náboženství. Ve spojitosti s dřívějším všeobecným rozšířením náboženství pak upozorňuje na všudypřítomnost ideologie v totalitárních společnostech, kde »kompasem« politických počínů již nejsou státoprávní zákony: jejich rehabilitace totiž spočívá v odvolání se na »absolutní hodnoty«.<sup>31</sup>

## **2.2 Příklady prvků připomínajících náboženství v dosavadních diktaturách**

Záměrem druhého oddílu *Studijní části* je předložit příklady konkrétních projevů připomínajících náboženské úkony v diktátorských systémech. Nejsilnější akcent položíme na diktatury minulého století, jako východisko nám však poslouží diktatura nastolená Francouzskou revolucí.

### **2.2.1 Francouzská revoluce**

Církevní historik **Jaroslav Kadlec (1911 – 2004)** hodnotí vládu Národního konventu v letech 1792 – 1795, zahrnující i období několikaměsíční jakobínské<sup>32</sup> diktatury, jako éru křečovitého úsilí o vítězství osvícenských idejí nad křesťanstvím a o faktické vymýcení katolické církve.<sup>33</sup> Program dechristianizace se uskutečňoval primárně sekularizací a nucenou reorganizací církve, perzekuováním a decimováním kléru i členů kongregací.<sup>34</sup> Druhým podstatným bodem plánu, tentokrát zaměřeným na vykořenění odporu vůči revoluci „ze srdcí lidu, oddaného staré víře“,<sup>35</sup> bylo nahrazení církevního gregoriánského kalendáře kalendářem republikánským, počítajícím roky nikoli od Kristova narození, nýbrž od 22. září 1792 – data svolání republiky. Neděle měla být zapomenuta díky členění roku na dvanáct měsíců o třiceti dnech rozdělených na tři dekády, kdy každý desátý den byl dnem odpočinku. Také města nesoucí jméno nějakého světce byla přejmenována a platil zákaz dávání křestních jmen. Jako nástroj propagandy a agitace se prosazovaly protikřesťanský zaměřené divadelní inscenace.<sup>36</sup>

V průběhu této fáze revoluce sledujeme celkem dva pokusy nahradit potlačované křesťanství »jiným náboženstvím«. První se kryl s plánem konventu založit království »filozofů«, v němž mělo být *náboženství* nahrazeno *kultem republiky a přirozené morálky*, nastoleným proklamací *náboženství rozumu a přírody*, to je *ateismu*,<sup>37</sup> v listopadu 1793. Při té příležitosti byl na pódiu pařížské katedrály Nôtre Dame, přeměněné na svatyni *bohyně Rozumu*,

<sup>31</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 25.

<sup>32</sup> Je pozoruhodné, že jakobíni odvodili své pojmenování „podle místa jejich klubu v bývalém dominikánském klášteře na ulici Saint -Honoré. Pařížští dominikáni byli známi jako »jakobíni«, neboť jejich někdejší sídlem byla ulice Saint - Jacques“. L. c. in: DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 722.

<sup>33</sup> Viz KADLEC, Jaroslav, *Dějiny katolické církve III*, Olomouc: MCM, 1994, s. 429 – 430.

<sup>34</sup> Srov. DUÉ, Andrea, LABOA, Juan Maria, *Obrazový atlas dějin křesťanství*, Praha: Portál, 1998, s. 255.

<sup>35</sup> KADLEC, *Dějiny katolické církve III*, s. 429.

<sup>36</sup> Srov. tamtéž, s. 429.

<sup>37</sup> Srov. *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, GS 19 – 21, Kostelní Vydří: KN, 2002, s. 196 – 199.

„zbudován malý řecký chrám s nápisem »*A la philosophie*« a s bustami Voltaira, Rousseaua a Francelina“;<sup>38</sup> z něhož vyšla jako *vtělení rozumu* mladá operní pěvkyně v bílé říze, s modrým pláštěm a rudou čapkou, která se posadila na zelený trůn, aby od přítomných přijímala hold. Součástí *kultu* se stala i profánní procesí a modlitby k přírodě.<sup>39</sup>

Druhý experiment tohoto druhu se uskutečnil na jaře následujícího roku, kdy se chopila moci jakobínská frakce vedená **Maximilienem Robespierrem (1758 – 1794)**. Ten pojal, mimo jiné s ohledem na pověst Francie, která utrpěla újmu protináboženskými a rouhačskými excesy *racionalistů*, úmysl zavést jako *náhražku* za dřívější rity »*nové státní náboženství*« stojící na fundamentu Rousseauových idejí, jehož jediné »dogma«: „Francouzský lid uznává existenci Nejvyšší bytosti a nesmrtelnost duše“;<sup>40</sup> měl vyznávat každý, kdo si nechtěl zajistit úděl vyhnance. Robespierre ve své osobě spojil jednak úřad »*velekněze nového náboženství – deismu*«<sup>41</sup>, když na slavnosti v Tuileriích „byla spálena socha představující *ateismus* a odhalena jiná socha, představující moudrost“;<sup>42</sup> jednak se stal *diktátorem s absolutní mocí*, jehož paranoidní *teror* usilující odstranit všechny, byť jen latentní odpůrce, přivedl během čtyřiceti dnů na popraviště 1376 osob; teror, který záhy vyvrcholil svržením *tyrana* a jeho popravou.<sup>43</sup>

## 2.2.2 Sféry výskytu jevů připomínajících náboženství v moderních diktaturách

### 2.2.2.1 Ideologie

Hannah Arendtová fenomenálně jednoduše ozřejmuje, že „ideologie je zcela doslovně to, co její jméno označuje: je logikou ideje. Jejím předmětem je historie, a na ni je aplikována »idea«. [...] Ideologie aspirují na poznání všech tajů celého historického procesu – tajemství minulosti, spletnosti současnosti, nejistot budoucnosti – právě kvůli logice inherentní jejich vlastním idejím.“<sup>44</sup>

Nakolik naší úlohou není obšírněji otevírat problematiku totalitních ideologií, přesto nemůžeme ponechat bez nepovšimnutí alespoň jednu z nich, a to díky překvapivému paradoxu, který v sobě skrývá. Český publicista a literární kritik *Aleš Knapp* na něj poukazuje

<sup>38</sup> KADLEC, *Dějiny katolické církve III*, s. 429.

<sup>39</sup> Srov. DUÉ, LABOA, *Obrazový atlas dějin křesťanství*, s. 255.

<sup>40</sup> KADLEC, *Dějiny katolické církve III*, s. 430.

<sup>41</sup> Hannah Arendtová uvádí deismus jako příklad ideologie, „která zachází s ideou boha – tedy něčím, co je předmětem zájmu filosofie – po způsobu theologie jakožto vědy, pro niž je bůh zjevená skutečnost“. Jeho podstatu Arendtová spatřuje v tom, že „deismus, jakkoli popírá boží zjevení, se přece neomezuje prostě jen na »vědecké« výpovědi o bohu, který je pouze »ideou«, ale ožívá ideu boha k tomu, aby vysvětlil běh světa.“ L. c. in: ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 632.

<sup>42</sup> KADLEC, *Dějiny katolické církve III*, s. 430.

<sup>43</sup> Srov. tamtéž, s. 430. Otázku teroru chápal Robespierre takto: „Hnací silou lidové vlády je *jak ctnost, tak teror*. Bez ctnosti je teror zlem; bez teroru je ctnost bezmocná.“ Zvyšující se počet obětí během Francouzské revoluce naznačuje podle O’Sullivanova počátek procesu, který dalším politickému vývoji Evropy dává *vražděný ráz*. L. c. in: O’SULLIVAN, Noël, *Fašismus*, Brno: CDK<sup>2</sup>, 2002, s. 70. Srov. tamtéž, s. 54.

<sup>44</sup> ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 632.

konstatováním, že **Karl Marx (1818 – 1883)**, otec materialistického světónázoru,<sup>45</sup> vycházel ve svém díle z platformy německé osvícenské filozofie, jejímiž pilíři jsou křesťansky orientovaní filozofové Kant a Hegel. „V *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva* hovoří Marx o emancipaci utlačovaného, pošlapávaného a zbídačeného německého národa, s básnickou vzletností hraničící s kýčem zdůrazňuje, že hlavou této emancipace je filozofie, srdcem je proletariát. Proletariát coby »srdce« tak pro něho není pouhou společenskou kategorií, nýbrž v duchu spekulativní filozofické tradice představuje veličinu čistě metafyzickou. Strádání proletariátu vytváří až kosmickou sílu, jejímž posláním je veškeré strádání odstranit. Rovněž v tom lze rozpoznat náboženské argumentace: dny poslední bitvy budou současně dny nového počátku, urážení a ponižování budou povýšení.«<sup>46</sup>

Hannah Arendtová vyslovuje myšlenku o charakteru ideologií ve třech fázích, z nichž první je tvořena tezí, že *všechny ideologie obsahují určité prvky totalitarismu*.<sup>47</sup> Tři jsou rovněž *specificky totalitární prvky vlastní veškerému ideologickému myšlení*, jež autorka vypočítává. Zmíněnou trojici prvků budeme nyní konkretizovat právě na marxistické ideologii.

Marxovo učení obsahuje předně aspiraci na *totální výklad*, jenž přislíbujee objasnění všech historických událostí: totální výklad minulosti i totální poznání přítomnosti v rozhodujícím dějinném posláním proletariátu spočívajícím v odstranění rozporu mezi výrobními silami a výrobními vztahy. Má však sklon vysvětlovat nikoli to, co je, nýbrž to, co vzniká či pomíjí, což je zajisté případ období takzvané *»sociální revoluce«*, „kdy dochází k vystřídání jedné společensko-ekonomické formace druhou“.<sup>48</sup> Marxistický způsob myšlení se tímto stává *nezávislým na veškeré zkušenosti*, která představuje odpoutání ideologického myšlení od reality vnímané pěti lidskými smysly, a trvá na existenci *»pravdivější«* reality, skrývající se za všemi poznatelnými věcmi, a »transplantuje« člověku prostřednictvím indoktrinace na výchovných školách typu školách kominterny a kominformu *»šestý smysl«*, aby si mohl být oné reality vědom. Konečně v rámci *ideologické argumentace*, která je vždy určitým druhem logické dedukce, odpovídající dvěma výše uvedeným prvkům ideologií, je *přeměněn jeden jediný moment ze zakoušené reality*, v Marxově případě výše zmíněné strádání proletariátu, na *axiomatickou premisu* jako svůj výchozí bod pasující dělnickou třídu do role *prostředníka* odstranění veškerého utrpení, čímž ponechává ideologický způsob myšlení a následný argumentační postup naprosto nedotčen jakoukoli zkušeností a realitou zcela nepoučitelný.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Vynikající práci, která se v oboru fundamentální teologie zabývá otázkou marxistického učení, vypracoval v podobě skript profesor ThDr. Karel Skalický.

<sup>46</sup> KNAPP, Aleš, *Duchovní kořeny komunismu*, 51 PRO č. 3/2005, s. 55.

<sup>47</sup> Srov. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 634.

<sup>48</sup> KOL., *Základy marxismu-leninismu*, Praha: SNPL, 1960, s. 135.

<sup>49</sup> Srov. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 634 – 635.

Arendtová přechází k druhé fázi své výpovědi, když dodává, že nastíněná *trojice specificky totalitárních prvků se plně rozvíjí teprve v totalitním hnutí*,<sup>50</sup> to je v politickém uskupení totalitní povahy, které se dosud nedostalo k moci. Do uvedené kategorie spadá bolševická strana v roce 1905, kdy rysy této „*strany nového typu*“, jejíž bezpodmínečnou existenci v procesu směřujícím k beztřídní společnosti vyžaduje Marxova ideologická filozofie, zformuloval ve spisu *Co dělat? Vladimír Iljič Lenin (1870 – 1924)*. Podle Leninových představ mělo jeho politické uskupení, složené z profesionálních revolucionářů, fungovat coby nástroj nezvratitelné logiky dějin směřujících k socialistické revoluci. V dané situaci se politický činitel, který nemá náležité vědecké revoluční vědomí, stává automaticky nepřítelem bez ohledu na to, zda je původem proletář či nikoli. „Podle toho ani leninská strana není představitelkou skutečného, reálně existujícího proletariátu, nýbrž proletariátu jako metafyzické kategorie ve zmíněné hegelovsko-marxovské podobě.“<sup>51</sup>

#### 2.2.2.1.1 Konkrétní dopady aplikace totalitních ideologií v diktátorských režimech

Reálná povaha totalitní ideologie se podle Arendtové ukazuje posléze až v tom, „jakou roli hraje ideologie v aparátu totalitární nadvlády“.<sup>52</sup> Lenin i jeho nástupce **Josef Vissarionovič Stalin (1878 – 1953)** se sice ve svém světonázoru opírali o výše vykreslené abstraktní elementy, nicméně ve své církevní politice, naplněné programovou záští vůči pravoslavné církvi, byli neobyčejně konkrétní, a stejně jako francouzští libertinové se nezastavili ani před krutým pronásledováním křesťanů, vražděním kněží i laiků, jejichž počet šel údajně do statisíců,<sup>53</sup> před bořením kostelů a likvidací relikvií, jejichž uctívání má v pravoslaví nepamětnou tradici, natož před otevíráním hrobů, které mělo být společně s vyhazováním a ničením kostí mrtvých potvrzením pomíjivosti náboženství.<sup>54</sup>

Nelze ponechat bez povšimnutí, že zběsilá snaha zlikvidovat náboženství ukrývala kuriózní protiklad, kterého si byli církevní historici vědomi již v okamžiku, kdy se objevil na scéně světových dějin: s použitím osvícenských důkazových prostředků tu byl veden boj proti náboženství, avšak reálie, které režim hodlal vymýtit, byly nakonec využívány pro účely vlastní propagandy v duchu hesla: *Lenin, zakladatel, žije věčně*.<sup>55</sup>

V uvedeném klimatu tak navzdory krvavým excesům i nadále přežívaly prvky potíraného náboženství ve zprofanovaných podobách pronikajících všednodenní život socialistického člověka; stačí si vybavit monstrózní přehlídky na Rudém náměstí s nesenými podobiznami

<sup>50</sup> Srov. ARENDOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 634.

<sup>51</sup> KNAPP, *Duchovní kořeny komunismu*, s. 55.

<sup>52</sup> Srov. ARENDOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 634.

<sup>53</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 39.

<sup>54</sup> Srov. tamtéž, s. 12 – 13.

<sup>55</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

*otců socialistické revoluce*,<sup>56</sup> které nápadně evokovaly pravoslavná procesí s ikonami. Aniž bychom si kladli otázku, zda se bolševičtí revolucionáři nechali inspirovat svými o půl-druhého století staršími francouzskými předchůdci, pozorujeme analogické tendence bolševiků nahradit *svátostný křest* dětí revolučním *křtem Října*<sup>57</sup> (s ním se pojí vznik jmen jako například *Октябрь, Революция, Коминтерн, Эдисон* či *РЭМ = Революция – Электрификация – Москва*),<sup>58</sup> vymazat křesťanskou neděli a sedmidenní týden systémem klouzavých pracovních dnů bez víkendu, přetvořit *zákoutí s ikonami* na *zákoutí míru*, nebo přebudovat demolici uniknuvší kostely na *památníky ateismu*. Hans Maier spatřuje v těchto výstřelcích *pseudonáboženské kultické formy* zavedené samotnou stranou a státem.<sup>59</sup>

Maier dále uvádí, že srovnatelný trend přeměny posvátného v profánní pozoroval **Romano Guardini (1885 – 1968)** v Německu po roce 1933, kdy byl z některých domácností odstraněn krucifix a nahrazen hákovým křížem a Hitlerovou podobiznou. Tímto postřehem německý teolog a filozof ilustruje teorii, v níž poodhaluje pozadí mýtu zrozeného nacistickou ideologií, jenž svou terminologií o rase, krvi a půdě odkazuje do náboženské dimenze v příkrém kontrastu s nelítostným nacistickým antiklerikalismem, antisemitismem a rasismem vůbec.<sup>60</sup>

### 2.2.2.2 »Teatrální« politika<sup>61</sup>

Historik *Noël O'Sullivan* označuje za otce myšlenky *teatrálnosti* v politice **Jeana Jacquese Rousseaua (1712 – 1778)**, který svou morální a politickou filozofií položil základní kámen aktivistického myšlení v podobě nové teorie zla, když tvrdil, že zlo, jehož příslušnost k lidskému životu nebyla po dvě tisíciletí před Rousseauem zpochybňována, není nevyhnutelné, ale jeho kořeny že je třeba spatřovat ve struktuře společnosti.

Podle teorie osvícenského filozofa tkví prvořadý úkol politiky v tom, aby vzbuzovala v masách vědomí útlaku společenským řádem, ve kterém žijí, probudila je z apatie a dovedla k odstranění vykořisťovatelů; z čehož zcela samozřejmě plynulo, že by masy po určitém čase dosáhly takové formy sociální harmonie, v níž by již nikdy nedošlo ke zneužití moci. Vlastním cílem politiky tedy mělo být sjednocení společenského řádu jeho očištěním od veškerých podob zla.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Implicitním dokladem setrvalé záliby ruské společnosti ve spektakulárních ceremoniích byla vojenská přehlídka k 60. výročí konce druhé světové války na Rudém náměstí v Moskvě dne 9. května 2005, která nápadně připomínala obdobné počiny z vrcholných dob sovětského impéria.

<sup>57</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 13.

<sup>58</sup> Srov. tamtéž, s. 108, pozn. 36.

<sup>59</sup> Srov. tamtéž, s. 39.

<sup>60</sup> Srov. tamtéž, s. 27.

<sup>61</sup> Srov. O'SULLIVAN, *Fašismus*, s. 87 nn.

<sup>62</sup> Srov. tamtéž, s. 47; 48.

Masy však je nutné nějakým způsobem získat, a to nikoli nátlakem, materiální motivací či pouhou administrativou, nýbrž nadšením plynoucím z podílu na záležitosti národní jednoty. Rousseau doporučuje učit se *dětským hrám*, čímž míní používání politických technik, „které se povrchním lidem zdají nicotné a sprosté, ale které vytvářejí... nezdolnou oddanost“.<sup>63</sup> Byly to právě *hry, ceremonie, slavnosti, podívané*, jinými slovy jakákoli masová *rituální* činnost, upamatovávající lidi na jejich odlišnou národní identitu a graduující jejich hrdost, sebeuctu i nacionální sebevědomí. Jmenovaná pozitiva měl poskytovat onen nový, *lidový politický styl*, hodlající za pomoci jmenovaných prostředků vytáhnout jedince z jeho izolovanosti a umožnit mu splynout s masou s pocitem vroucnosti, jednoty a vzájemnosti.<sup>64</sup> Na linii Rousseauova učení navázal **Adolf Hitler (1889 – 1945)**, když v knize *Mein Kampf* napsal, že „srůstání mas v jeden národ bude muset být prvořadým a věčným cílem (nacistického) hnutí“;<sup>65</sup> totožnou prioritu pak uvedl Benito Mussolini jako hlavní komponentu svého výkladu fašistické doktríny.<sup>66</sup>

Hans Maier poznamenává, že nejlépe prozkoumané příklady »teatrální« politiky s rituálním podtextem nabízí německý nacionální socialismus. Ve volbě formálních prvků čerpal hitlerovský *hnědý kult* z rozmanitých tradic: inkorporovalo se vše, co slibovalo kladný efekt, čímž vznikla směsice ritů vypůjčených z křesťanské liturgie v kombinaci s folklórními a vojenskými tradicemi i prvky antické mytologie, k nimž byly přidruženy původní složky mládežnických hnutí.<sup>67</sup> Podle Maierova úsudku „jsou Mnichov, jehož ulice a náměstí ovládá kult vůdce, pochody a slavnostní přehlídky, oslavy mrtvých, pochod za rudou vlajkou a věčným ohněm k Feldherrenhalle 9. listopadu“, podobně jako „pompézní formality norimberských stranických dnů“<sup>68</sup> či shromáždění ve sportovních halách, „příkladem *kvazi-náboženského* veřejného kultu, nebo kultu, který si s *náboženskými* formami zahrává a experimentuje s nimi“.<sup>69</sup>

Explicitní ukázkou probíraného fenoménu představují právě oslavy 9. listopadu – výročního dne takzvaného *Hitlerova puče ve Feldherrenhalle*, při němž bylo zabito šestnáct Hitlerových přívrženců a tři příslušníci bavorské zemské policie. V roce 1933, deset let poté, byl na místě krvavého střetu vystavěn památník, a od roku 1935, kdy proběhly pompézní oslavy, „se ‚smrt‘, kterou přineslo šestnáct svědků ‚jako krvavou obětí hnutí‘, vrací do středu nacionálně socialistických dějin spásy“ [...] jako ‚velikonoční hra‘ [...]. Žádný jiný svátek nemá tak

<sup>63</sup> O’SULLIVAN, *Fašismus*, s. 98.

<sup>64</sup> Srov. tamtéž, s. 98, 99.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>66</sup> Srov. tamtéž, s. 99.

<sup>67</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 11.

<sup>68</sup> ARENDOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 518.

<sup>69</sup> MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 11.

zřetelné rysy ‚politického náboženství‘. Den 9. listopad se stal úhelným kamenem dramaturgie zmrtvýchvstání a vykoupení“, zaměřené na německé dějiny, kolem níž se „vyvinula pravidelná *liturgie*“.<sup>70</sup> Historik *Norman Davies* v této souvislosti usuzuje, že to byla láska k politickým rituálům, jež Hitlera – katolického renegáta, dovedla „až k řadě *pseudo-náboženských* katolických parodií“.<sup>71</sup>

### 2.2.2.3 Vůdcovský kult

Jevem, jenž úzce koresponduje s totalitární personifikací ideologií a uctíváním jejich mučedníků, je glorifikace samotných diktátorů – *vůdcovský kult*. Termín, jehož obdobou je častěji užívaný výraz *kult osobnosti*, nám pomůže definovat několik následujících explikací.

Lenina, který považoval „každou myšlenku o nějakém Bohu“ za „něco nevýslovně odporného“,<sup>72</sup> nazýval Zinovjev již rok po bolševické revoluci »apoštolem světového komunismu« a jeho spisy »evangeliem« všech pravých revolucionářů.<sup>73</sup> Kontradikce, jíž jsme nastínili ve 2.2.2.1.1, byla dovedena *ad absurdum*, když bolševici, podnícení snahou uchovat památku revoluce, „sáhli zpět ke kultu relikvií, [...] nabalžamovali Lenina a vystavili jej k uctívání – v Mauzoleu na Rudém náměstí, kde je podnes“.<sup>74</sup>

Leninův následník a »nejlepší žák« Stalin pro změnu nechal nazývat svou *Krátkou zprávou* (1939) o historii KSSS »biblí věřících«. V *zemi sovětů*, kráčejíci pod vedením Stalina, »dobrého pastýře«, krok za krokem do ráje,<sup>75</sup> byl diktátorův kult osobnosti fakticky bezmezný. Za všechny jeho projevy hovoří čtyřverší básně Alexeje Tolstého:

„Ty jasné slunce národů,  
ty neúnavné slunce našich dnů.  
Ba větší nežli slunce jsi,  
neb jemu není přáno moudrosti.“<sup>76</sup>

Ve fašistické Itálii, obdobně jako ve stalinském Sovětském svazu, byl pěstován vůdcovský kult jako součást procesu indoktrinace obyvatelstva, v jehož rámci fašistická strana například nařídila, aby zájmena týkající se Mussoliniho, byla psána s velkým počátečním písmenem

<sup>70</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 13.

<sup>71</sup> DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 986.

<sup>72</sup> MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 15.

<sup>73</sup> Srov. tamtéž, s. 13. Grigorij Jevsjejevič Zinovjev byl v letech 1918 – 1919 ministrem zahraničních věcí SSSR; jako představitel hnutí protistalinského odporu se stal obětí Stalinovy čistky v roce 1921.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 13. Srov. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 518. Viz níže, podkap. 3.2.2.2.1, s. 36.

<sup>75</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 13.

<sup>76</sup> DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 975.

jako u jména Božího. Jedním z oficiálně posvěcených nápisů na zdech po celé Itálii byl slogan »*Mussolini má vždy pravdu*«. <sup>77</sup>

Vůdcovský kult ovšem může zajít ještě dále, pokud je uchopen *náboženskými* lidmi se skutečnou subjektivní vírou, kteří vzhlížejí k osobách diktátorů jako k náboženským postavám, které jsou uctívány, ba vzývány, nebo jejich učení interpretují formou náboženského poselství. Hans Maier uvádí v této souvislosti jednak svědectví španělského politologa *Juana J. Linze*, jenž se v roce Hitlerova nástupu k moci setkal s německými křesťany, kteří modlitbu před jídlem dedikovali nacistickému vůdci, takže za pokrm neděkovali Bohu, nýbrž diktátorovi, <sup>78</sup> jednak postřeh *Romana Guardiniho*, že »němečtí křesťané« umístili v jedné kapli, jež jim byla přenechána, obraz říšského kancléře na samotný oltář. Podle Guardiniho interpretace může pozdrav *Heil Hitler* znamenat: *zaprvé*, že Hitlerovi je přáno zdraví; *zadruhé*, že kdo je tímto způsobem pozdraven, může být skrze Hitlera uzdraven. Adolf Hitler se tak stával faktickou personifikací a *prorokem* nacistického mýtu a *hlasatelem Božím*, jenž, podle jeho vlastních slov, je schopen všem dávat sílu. <sup>79</sup> Neblahý závěr života nacistického tyrana na samém sklonku jím rozpoutané a prohrané světové války však nejlépe dosvědčuje, jak toto jeho sebepojetí bylo šálivé.

#### 2.2.2.4 Kultura a umění

Vedle zneužívání masmédií, sloužících v totalitních diktaturách k propagandě ideologií a potírání jejich nepřátel, které tak pregnančně vystihli tvůrci *Katechismu katolické církve*, <sup>80</sup> představuje umění a kultura další mocnou zbraň propagandy novodobých diktatur.

Nacisté, kteří se považovali za následníky německých bohů a německých rytířů, <sup>81</sup> holdovali ideálu německví objevenému jejich vůdcem v operách Richarda Wagnera, jejichž patetičnost a bombastičnost se neklamně promítala do symboliky a veřejné teatrálnosti Třetí říše. <sup>82</sup> Mussolini si nárokoval právo schvalovat divadelní hry a filmy před premiérou a někdy i vylepšoval jejich konec; ve své snaze vytvořit typicky fašistické umění po vzoru sovětského *socialistického realismu*, zavedl udělování výroční ceny za nejlepší obraz na předepsané téma, jako třeba » *Naslouchání projevu Duceho v rádiu* «. <sup>83</sup>

<sup>77</sup> Srov. MORAVCHIK, Joshua, *Nebe na zemi – vzestup a pád socialismu*, Nová pochodeň 2004, uveřejněno na adrese: <http://christnet.cz/diskuse/prispevek.asp?zobraz=101206> [26. 9. 2005].

<sup>78</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 16.

<sup>79</sup> Srov. tamtéž, s. 27, 28.

<sup>80</sup> Srov. KKC, Kostelní Vydří: KN, <sup>2</sup>2001, odst. 2498 – 2499, s. 604.

<sup>81</sup> Srov. DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 987.

<sup>82</sup> Srov. ODAHA, Tomáš, V., *Adolf Hitler: Mein Kampf* »*Adolf Hitler - Mein Kampf 1. V rodném domě*«, uveřejněno na adrese: [http://www.odaha.com/odaha.php?f=HitlerMeinKampf\\_1\\_1](http://www.odaha.com/odaha.php?f=HitlerMeinKampf_1_1) [26. 9. 2005].

<sup>83</sup> Srov. MORAVCHIK, *Nebe na zemi – vzestup a pád socialismu*, <http://christnet.cz/diskuse/prispevek.asp?zobraz=101206>.



Na tomto místě si položíme otázku: V čem spočívala přitažlivost socialistického realismu pro fašistického diktátora, který se shlížel ve slávě antického Říma? Především to byla jeho programovost a schopnost »absorbovat« ideologii do umění, které mělo realistickými tahy vykreslovat každodenní realitu socialistického člověka, a to v intencích Leninovu ideálu, podle něhož „umění patří lidu. Musí zapustit co nejhlubší kořeny v širokých vrstvách pracujících. Lid mu musí rozumět a milovat je. Umění musí sjednocovat jeho citění, myšlení a chtění a pozvedávat jej“.<sup>84</sup> Zmiňovaný umělecký směr, jehož tvůrčí nesvoboda je naznačena hned trojím citovaným kategorickým imperativem, byl skutečně totalitním uměním, neboť všechnu *neideovou* uměleckou tvorbu ostře kritizoval, potíral a posílal za hranice legality. Tyto tvrdě prosazované ideologické linie také bezesbytku poznamenaly tvář výtvarného umění v sovětských satelitech, tedy i uměleckou tvorbu v lidovědemokratickém a později socialistickém Československu.

Mezi výtvarnými počiny socialistického realismu vzniklými na našem území zasluhují zvláštní pozornost díla vytvořená během dekády 1948 – 1958, z nichž některá odkazují i nezasvěceného pozorovatele do zcela odlišné dimenze, než je »budování šťastných zítřků«: očividně totiž čerpají z motivů *křesťanské ikonografie*. Dokladem toho je například obraz malíře Koltaye s názvem *Vzkříšení*,<sup>85</sup> oslavující Klementa Gottwalda jako *osvoboditele*. V centru scénérie, představující porobu a znovuzrození našeho národa, vidíme Gottwaldovu tvář orámovanou zářícími oblaky, k níž nábožně vzhlíží klečící stařec. Napravo od něj stojící muž v bílé říze, který s paží pozdviženou k podobizně československého prezidenta rozmlouvá s mužem v pracovním oděvu, se vskutku podobá křesťanským zpodoběním anděla, jenž v nedělním jitru zvěstuje ženám zprávu o Ježíšově zmrtvýchvstání.<sup>86</sup>

Pojednání uzavřeme pohledem na kultovní obraz československého socialistického realismu *Díkuvzdání československého lidu generalissimu J. V. Stalinovi* od akademického malíře Jana Čumpelíka.<sup>87</sup> Malba dokazuje, že její autor patřil k hrstce českých autorů té doby, kteří přistoupili na požadavek zachycení Stalina „jako uctívané božské postavy. [...] Jak napovídá název i kompozice převzatá z renesanční malby, jde o jeden z mála konkrétních příkladů naplnění původně sakrální formy *komunistickou ikonografií* v československém socialistickorealistickém umění“.<sup>88</sup> Obraz má interesantní atmosféru: záplava květů u Stalinových nohou skutečně může evokovat událost, jíž si církve připomíná v liturgii Květné neděle, postavy obklopující diktátorovu postavu, některé v národních krojích, s koši

<sup>84</sup> ŠOLTA, Vladimír, *Umění radosti i boje*, Praha: Odeon, 1976, s. 7.

<sup>85</sup> Viz PETIŠKOVÁ, Tereza, *Československý socialistický realismus 1948 – 1958*, Praha: Gallery, 2002, s. 25.

<sup>86</sup> Srov. Mt 28, 2 – 7.

<sup>87</sup> Srov. PETIŠKOVÁ, *Československý socialistický realismus 1948 – 1958*, s. 60.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 64 – 65.

ovoce, džbánky či *plody své práce* v rukou, naopak nápadně připomínají postavičky lidových Betlémů, zatímco v jejich tvářích lze číst vytržení ne nepodobné tomu, jaké staří mistři vtiskli figurálním kompozicím představujícím svědky zázraku.

## **2.3 Shrnutí Studijní části**

### **2.3.1 Přetrvávající otázky**

V kontextu faktů, které byly předloženy výše, vynikají z našeho pohledu dva základní okruhy sporných otázek vybízejících k dalšímu promyšlení. První z nich předesílá dotaz po potenciálu vědeckého přístupu k elementům, které v diktátorských režimech evokují náboženské úkony, respektive k samotné teorii *politických náboženství*. Autoři, z jejichž děl jsme čerpali v heuristické části ať už přímo nebo prostřednictvím Maierovy interpretace, přistupují k předmětným skutečnostem z pozice politologie, filozofie, historie, sociologie, religionistiky či psychologie, čímž odhalují široké spektrum rozličných úhlů pohledu na problematiku, jíž reflektujeme v této práci. Nicméně takový jev, v němž se stýkají dimenze politiky a náboženství, vyžaduje posouzení jak ze strany jmenovaných exaktních věd, tak z perspektivy vědních oborů, které se náboženstvím zabývají v rovině lidského vztahu k transcendentnímu Bytí – Bohu, a jejichž společným jmenovatelem je slovo *teologie*. Odůvodněnost tohoto postupu akceptuje i autor knihy *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, v níž se částečně opírá o konkrétní výsledky teologických bádání svých universitních kolegů, přesto však jeho pojetí křesťanství a souvztažných skutečností místy vyznívá, a to vzhledem k dominantnímu akcentu na sféru politologie a historie, spíše jako charakterizování historického, společenského a kulturotvorného fenoménu. Uvedený postřeh není důvodem ke kritice autorovy metody, jíž se zcela logicky drží své kmenové badatelské oblasti, nýbrž představuje výzvu pro teology, aby i oni obohatili tematiku *politických náboženství* o perspektivu vlastních disciplín a přispěli tak k jeho rozvinutí, které se, alespoň v porovnání s mnohostranněji reflektovanou teorií *totalitarismu*, jeví jako stále velmi chabé.

Z faktu, že režimy ovládané ruskými, italskými a německými diktátory jsou uzavřenu kapitolou světových, potažmo evropských dějin, zatímco fenomén diktátorských režimů překročil práh třetího milénia, vyvstává druhý okruh otázek týkajících se specifikace těchto současných politických systémů včetně jejich poměru k náboženství. O obtížnosti zmíněného úkolu se přesvědčíme v kapitole věnované dnešnímu Turkmenistánu, jehož politické zřízení vykazuje vzhledem k praktikám dřívějších diktatur relativní shody, ale i markantní difference, jež vycházejí z rozdílného dějinného kontextu, a zvláště pak z odlišné kulturní a náboženské příslušnosti, vedoucí ke vzniku nových forem kvazináboženských excesů.

Dodejme, že všechny uvedené námitky naznačují kurz, jímž se naše myšlenky budou ubírat v Autorské části.

### 2.3.2 Vlastní formulace problému a základní metodologické linie

Máme-li osobně formulovat problematiku elementů, které v dosavadních diktaturách připomínaly náboženství a jeho realie, pak ve spojitosti s fakty předloženými v završované části volíme cestu stručné reflexe, jež zohlední některé implicitní souvislosti.

Primárně je třeba podtrhnout, že pojednáváný fenomén se zrodil v politickém klimatu určeném ideologiemi, jejichž naprosté přijetí všemi členy konkrétní pospolitosti bylo kategoricky vyžadováno vládnoucími tvůrci a garanty těchto doktrín. V evropském kontextu se zmíněnému záměru přičilo právě křesťanství, a to jednak svým absolutním nárokem na všeobecné uznání, plynoucím z definitivního zjevení Boha v Ježíši Kristu, které je určeno lidem všech dob a civilizací, jednak ideovým vlivem křesťanských konfesí na věřící. Střet dvou absolutních nároků přerostl ze strany státní moci v ideový odpor směřující často k násilnému potlačování náboženství a jeho působnosti. Rozdílné formy potírání křesťanství jsou podmíněny především historickými okolnostmi. Francouzští osvícenští demagogové 18. století usilovali o umlčení a vyhlazení křesťanství nejen zbraní, nýbrž i povýšením svých ideologií na úroveň náboženství, které mělo křesťanům nahradit dosavadní víru a zajistit jejich příklon k ideálům revoluce. Nicméně tento počín, jenž se místy jeví jako groteskní experiment využívající profanovaných forem latinského ritu, jako by implikoval povědomí osvícenců o pevném místě náboženství ve společnosti. Totéž nelze konstatovat v případě trojlístku diktatur totalitárního charakteru minulého století, pro něž bylo křesťanství převážně nenáviděným přežitkem, který již nemůže obstát před vědeckými světonázory a tudíž nemá právo na existenci. Nejzřetelněji to vidíme v případě bolševických pogromů vůči pravoslavné církvi, ale také v nacistickém ideologickém rasismu, jehož záměr bezezbytku vymýtit židovskou rasu znamenal ve svých důsledcích existenciální ohrožení judaismu. Navzdory všemožně proklamované osobní averzi vůči náboženství se však dotyční čelní představitelé státní moci neštíteli aplikovat určité sekularizované deformace prvků oslabovaného křesťanství, které jim paradoxně umožňovaly podpořit systematickou propagandu ideologie a její verifikaci před tváří mas. Dokonalé exemplum uvedeného jevu tvoří Leninovo mumifikované tělo, které považujeme za doklad toho, co neváháme nazvat »časovou transcendencí«, promulgující v postavě zakladatele temporální přesažnost ideologie, ale také za příklad extrémní podoby kultu osobnosti. Zmíněné ambivalentní napětí, způsobené přítomností *kvazi-náboženských* projevů v ateisticky a protinábožensky orientovaných politických systémech, zavedlo příčinu k vědeckému reflektování problému, v jehož rámci se o daných diktaturách

uvažuje jako o *politických náboženstvích*. Teorie *politických náboženství* se tak v základním úhrnu jeví coby pojetí diktátorských režimů z perspektivy, která se zaměřuje na sledování tohoto specifického fenoménu, zatímco ekvivalentní teorie *totalitarismu* pojímá problematiku politického systému z hlediska celku.

Nyní velmi stručně nastiňme metodologické postupy, jimiž jsme dospěli k uvedenému závěru. Završená heuristická část, tvořená dvěma kontinuálními oddíly, si na jedné straně kladla za cíl vyložit a elementárně analyzovat výrazy, které souvisejí se sférou diktátorských systémů, na straně druhé měla předložit spektrum příkladů projevů, na něž v těchto režimech zaměřujeme pozornost.

Politologické pojmy, jejichž objasnění je nezbytným předpokladem pro alespoň minimální orientaci v problematice novodobých diktatur, jsou pojaty jako *de facto pomocná terminologie*, a to s ohledem na fakt, že nejen tato část, ale ani práce jako celek si nečiní ambice na vytvoření politologické studie, čemuž také odpovídá míra jejich rozvedení. Fundamentální politologické poznatky pro oblast zkoumaného fenoménu, stejně jako analýzy děl dřívějších autorů, byly převážně čerpány z materiálu Maierovy knihy, která díky tématické blízkosti k zadání této práce diplomatovi nenahraditelně pomohla překonat aporii základních politických koncepcí.

Jako vstupní bránu do oblasti konkrétních prvků, které v dosavadních diktátorských systémech připomínaly náboženské úkony, jsme zvolili období despotie nastolené Francouzskou revolucí. Tento krok považujeme za velmi hodnotný již s odkazem na úsudek *Noëla O'Sullivan*a, podle něhož klíčem k pochopení fašismu a potažmo ostatních diktatur 20. století je obnovení komplexně historického kontextu, jenž tvoří evropský myšlenkový a politický vývoj od roku 1789.<sup>89</sup>

Postup má následující aspekty: jednak jsme se studiem dramatické situace konce 18. století ocitli kdesi na rozhraní mezi klasickou politickou terminologií a moderními neologismy, jimž patřila naše pozornost v úvodním oddílu této části, jednak nám jevy vyskytující se během Francouzské revoluce poskytly látku pro srovnání tehdejších *kvazináboženských* forem s těmi, které byly příznačné pro režimy komunismu, fašismu a nacismu; a konečně jsme zaznamenali shodu citovaných autorů, kteří v popisovaných projevech takřka jednomyslně spatřují *pseudonáboženské* tendence.

---

<sup>89</sup> Srov. O'SULLIVAN, *Fašismus*, s. 32; 33.

## 3. AUTORSKÁ ČÁST

### Kapitola 1

### NÁBOŽENSTVÍ

#### A PSEUDONÁBOŽENSKÝ PRVEK

Následujícím výkladem nastoupíme zamýšlenou linii teologického zpracování tématu tím, že jeho výchozím bodem učiníme pojednání o náboženství: ve vztahu k němu vyjasníme teologický obsah pojmů, jichž autoři prezentovaní v předchozí části užívali v poněkud povšechném významu, který pro další směřování této práce vyžaduje nezbytné upřesnění, abychom konečně v nejužší spojitosti s náboženskou realitou vyvodili vlastní interpretaci výrazu *pseudonáboženský prvek*.

#### **3.1 Náboženství – základní pojem**

##### **3.1.1 Dvě pojetí náboženství**

Výraz *religio* znamená v klasické latině ohled, dbalost, pochybnost, svědomitost či povinnost, ale zároveň je označením pro náboženský cit, náboženství, víru, uctívání bohů, svatost a posvátnost, ba i pověru a věštbu.<sup>90</sup> Západní křesťanstvo přejalo toto slovo ve smyslu *náboženství*.<sup>91</sup>

**Tomáš Akvinský (1225 – 1274)** pojímá náboženství jako to, co Bohu zjednává povinnou úctu. Náboženství zvažuje z dvojího zorného úhlu: „jednak z hlediska toho, co přináší Bohu – totiž úctu [...], jednak z hlediska toho, komu ji zjednává – totiž Bohu. [...] *Náboženství vlastně znamená zaměření k Bohu.*“<sup>92</sup> Takto je chápáno v kontinuitě s určením lidského chování, a v této souvislosti má své místo v nauce o ctnostech.<sup>93</sup> Z toho vyplývá, že náboženství

<sup>90</sup> Srov. KÁBRT, KUCHARSKÝ, KOL., *Latinsko-český slovník*, s. 362 – 363.

<sup>91</sup> Srov. WALDENFELS, Hans, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 142. Etymologické odůvodnění tohoto slova nalzááme již v dílech *Cicerona*, *Laktantia* a *Augustina z Hipponu*, v *Etymologiích Isidora Sevillského* a zvláště u *Tomáše Akvinského*. Autoři se porůznu přiklánějí k etymologickému odvození *religio* ze sloves: a) *relegere* = znovu číst, stále znovu se přiklánět /*znovu sebrat, složit, opět pročitat*/; b) *religari* = být svázán, vázat se /*být přivázán, uvázán*/; c) *reeligere* = znovu volit /*znovu vybírat, opět vyvolit*/. Toto odvození „sice není jednoznačné, nicméně svou konvergencí srozumitelně vyjadřuje to podstatné o chápání náboženství“. L. c. in: tamtéž, s. 142. Srov. ŠILER, Vladimír, *Dějiny náboženství*, uveřejněno na adrese: <http://www.osu.cz/katedry/kfi/clanky/religionistika.htm> [20. 10. 2005].

<sup>92</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 142. Srov. TQ, *Summa theologiae*, II-IIq. 122 a. 2; q. 81 a. 1; uveřejněno na adrese: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php> [24. 12. 2005].

<sup>93</sup> Ctnosti, jež se vztahují přímo k Bohu, nazýváme teologické čili božské ctnosti, jimiž jsou *fides*, *spes* a *caritas*. Tomáš je odlišuje od čtyř kardinálních, to je mravních ctností, jimiž jsou *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* a *temperantia*. Srov. ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, Praha: Academia, 2001, s. 137 – 138.

není *primárně* pojem filozoficko-teologické spekulace, nýbrž „základní postoj člověka, jímž je povinován Bohu“.<sup>94</sup> Až *sekundárně* se **náboženství stává pojmem pro organizaci a systém** toho, co náleží k náboženství ve smyslu *ordinem ad Deum*. Vlivem tohoto přístupu došlo k „přemístění otázky pravdy do oblasti teoretického zkoumání. Na místo náboženství jako postoje ctnosti nastoupilo náboženství jako systém nauk, společenství následovníků a stoupenců (např. řeholníci = náboženští lidé), jako organizace a *suma úkonů* zaměřených k Bohu“.<sup>95</sup>

Nakolik následující komentář předkládá teoretické pojetí náboženství a pojmů, které s ním souvisejí, přesto je nehodlá vnímat jako ryze objektivní kategorie,<sup>96</sup> nýbrž chápe náboženskou realitu coby bytostnou *orientaci člověka na Boha*, to je postoj víry a důvěry, jenž formuje sféru lidských hodnot, promítajících se do *vnějších úkonů úcty a lásky věřícího vůči Bohu*, jejichž rozmanité projevy lze poněkud lapidárně zahrnout pod pojmy *kult* a *bohoslužba*. Ještě je třeba dodat, že uvedené rozlišení má svoji platnost i v současné situaci západní civilizace, která již slovo náboženství nespojuje pouze s křesťanstvím, nýbrž s množstvím forem vztahu (*zaměření k Bohu*) a úcty k Bohu (*projevované v bohoslužbě*), a přechází k řeči o »náboženstvích«.<sup>97</sup>

### 3.1.1.1 Úkony zaměřené k Bohu – bohoslužba (kult)

Slovo *kult* vychází z latinského slovesa *colere*, které mimo jiné překládáme jako pečovat, uctivě se chovat či ctít,<sup>98</sup> to je výrazy vystihujícími jak vnitřní postoj, tak jeho vnějškový projev. V běžném úzu se jím rozumí „náboženský obřad; uctívání, velebení, často nekritické“,<sup>99</sup> nebo jinak soustava „náboženských obřadů a slavností k uctívání boha“,<sup>100</sup> což alespoň parciálně koresponduje s atributy *bohoslužby*.

Ze zjevení vyplývá, že *bohoslužba (kult)* je ontologická danost vycházející z primární determinace a zaměření řádu stvoření, jež „je učiněno vzhledem k »sabat«, tedy k úctě a klanění se Bohu“.<sup>101</sup> Těžiště *kultu* církve spatřuje apoštol Pavel v úkonech lásky, modlitbách, celém křesťanském životě a rovněž ve zvěstování.<sup>102</sup>

<sup>94</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 142.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>96</sup> Čistě objektivní uchopení teologického bádání v období takzvané »úpadkové scholastiky« mělo za následek nejen rozpad dosud jednotné teologické vědy na dílčí obory, nýbrž především separaci teologického studia od křesťanské životní reality, jinak řečeno odtržení *teologie* od *spirituality*. Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP<sup>2</sup>, 2002, s. 23.

<sup>97</sup> Srov. WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 143.

<sup>98</sup> Srov. KÁBRT, KUCHARSKÝ, KOL., *Latinsko-český slovník*, s. 85; 120.

<sup>99</sup> KOL., *Slovník cizích slov*, s. 132.

<sup>100</sup> REJMAN, *Kapesní slovník cizích slov*, s. 95.

<sup>101</sup> KKC, odst. 347, s. 100. Srov. Gn 1,14.

<sup>102</sup> Srov. 1 Kor 14, 14 – 19. 26 – 39.

### 3.1.1.2 Projevy kultické úcty

Pro rozmanité projevy *bohoslužby* a *bohoocty* nemá Písmo svaté souhrnný výraz, avšak mezi těmi, které v hojnosti užívá, vynikají zvláště dva – *latreia* a *duleia*. Řeckým slovem *latreia* označuje LXX převážně *kultové počínání lidu*, Nový zákon jím pojímá *starozákonní kult*. Výraz *duleia* chápe řecký překlad hebrejské bible jako službu ve smyslu *připoutanosti k Bohu*.<sup>103</sup>

**Augustin z Hipponu (354 – 430)** užil z důvodu nedostatku latinských slov výrazu *latreia* pro *bohooctu*, *duleia* pro *poctu tvorům*, pokud to je pro ně adekvátní.<sup>104</sup> Církev, jež toto členění přijala, pojímá *latreutický kult* jako výhradně zaměřený na Boha, zatímco *dulický kult*<sup>105</sup> přivlastňuje „Matce Boží a svatým, andělům, lidem, svatým místům a věcem, které zprostředkovávají spásu před Kristem a po Kristu, bohoslužebným předmětům, obrazům a symbolům, osobám v úzkém vztahu k Bohu, ale také světským vládcům, představeným a dobrodincům“.<sup>106</sup>

Zastavme se nyní u dvou jmenovaných případů úcty a sledujme, jaký postoj k nim zaujímá magisterium katolické církve. Předně to jsou obrazy Krista a svatých, jejichž užívání v církvi sahá k jejím počátkům společně s úctou, kterou jim Boží lid projevuje. Nauka týkající se přiměřenosti ba prospěšnosti této praxe byla vyslovena na *Druhém nicejském koncilu* v roce 787,<sup>107</sup> jenž proti tezí ikonoklastů prohlásil, že v případě *úcty*, jíž církev prokazuje posvátným obrazům Krista a svatých se nejedná „o opravdové *klanění* podle naší víry, které náleží pouze Boží přirozenosti, nýbrž tak, jak se přináší *úcta* vyobrazení životodárného kříže, svatým evangelíím a ostatním posvátným předmětům, jak to též bývalo u dávných (křesťanů) zbožným zvykem“.<sup>108</sup>

Citovaná koncilní definice nám spolu s vymezením hranice mezi *kultem klanění* a *úctou* prokazovanou obrazům, jež patří do kategorie *relativního kultu*, předkládá další cenné příklady úcty, praktikované zvláště v *posvátné liturgii církve*. Považovali bychom za nepatřičné nezmínit se alespoň stručně právě o *liturgii*, s níž *kult* někdy bývá ne zcela přesně ztožňován, která je i obecně pojímána jako „*křesťanský bohoslužebný řád, bohoslužba*“,<sup>109</sup> tedy jako *bohoslužba* ve specificky křesťanském slova smyslu. *Druhý vatikánský koncil* vysoce

<sup>103</sup> Srov. SKOBLÍK, Jiří, *Přehled křesťanské etiky*, Praha: Karolinum, 1997, s. 130.

<sup>104</sup> Srov. tamtéž, s. 130.

<sup>105</sup> *Dulický kult* projevovaný Matce Boží nazýváme *hyperduleia* vzhledem výjimečnému poslání Panny Marie v dějinách spásy. *Protoduleia* znamená úctu ke konkrétnímu světci.

<sup>106</sup> SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, s. 131.

<sup>107</sup> Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s.161–166.

<sup>108</sup> DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau: Herder<sup>37</sup>, 1991, odst. 601, s. 276 – 277. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 164.

<sup>109</sup> KOL., *Slovník cizích slov*, s. 140.

ocenil *liturgii* jako dialogicky chápanou veřejnou *bohopenou*, vyznačující se velkou rozmanitostí forem, která je dílem „Krista kněze a jeho těla, církve“, a jíž se z hlediska účinnosti „žádná jiná činnost církve titulem ani stupněm nevyrovná“. <sup>110</sup> Tato poznámka se jeví jako příhodná také vzhledem k faktu, že Hans Maier vztahuje slovo *liturgie* na ceremoniál, jenž se v nacistickém Německu vytvořil kolem výročního dne *Hitlerova puče ve Feldherrenhalle*. <sup>111</sup>

### 3.1.1.3 Úcta prokazovaná vládcům

Ve výše uvedeném výčtu adresátů *dulického kultu* figurují také světští vládcové. Křesťanský pohled na problematiku politické autority klíčově ovlivnila teze apoštola Pavla v listě Římanům, <sup>112</sup> jíž zdůrazňuje nezbytnost podvolit se vládní moci kvůli jejímu božskému původu, v kterémžto úkonu současně spatřuje podřízení se Božímu řádu. *Úcta k vladaři*, kterého apoštol národů chápe jako Božího služebníka a vykonavatele trestu nad tím, kdo činí zlo, tedy fakticky vychází z moci, jejímž původcem a dárcem je Bůh. Pocty prokazované panovníkům apoštol nakonec ohraničuje výrazy: „Úctu, komu úctu, čest, komu čest“. <sup>113</sup>

V návaznosti na uvedené místo stěžejního Pavlova listu si připomeňme, že byl napsán v politickém klimatu římského impéria, jež imperátorovi přiznávalo *božský kult*. „Mnoho mučedníků zemřelo, aby se neklanělo »Šelmě«, <sup>114</sup> a odmítli dokonce i jen předstírat, že ji uctívají,“ <sup>115</sup> aby se nedopustili *modloslužby*, jíž křesťanská teologie rozumí *latreutický kult prokazovaný tvorům*, <sup>116</sup> který „*spočívá ve zbožšťování toho, co není Bůh*“. <sup>117</sup>

Uvedený fragment z epochy starověké despotie, která se prolíná s obdobím prvního pronásledování křesťanů, úzce koresponduje se situací moderních diktatur, kde jsme rovněž konfrontováni s takovými poctami vládcům, jež přesahují námi naznačený rámec *dulické úcty* a hraničí s *aktem klanění*, stejně jako s faktem, že i současné diktatury mají své

<sup>110</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, SC 7, s. 137. Srov. ADAM, Adolf, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 20; 22. Přestavitel hnutí liturgické obnovy, emauzský benediktin Marian Schaller, se v 30. letech minulého století vyslovil o katolické liturgii jako o *studnici Ducha svatého*, tedy s jasným *pneumatologickým* akcentem. Srov. *Římský misál* (v českém překladu Mariana Schallera), Praha: Antonín Podlaha, <sup>2</sup>1931, s. I.

<sup>111</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 13. Viz výše, podkap. 2.2.2.2, s. 15.

<sup>112</sup> Srov. Řím 13, 1 – 7.

<sup>113</sup> Řím 13, 7.

<sup>114</sup> Srov. Zj 13 – 14. Když se třináct let po smrti císaře Nerona (†68), za jehož panování píše Pavel svůj list římským křesťanům, ujal vlády Domitianus, dožadoval se, aby byl uctíván jako *dominus et deus*. Křesťany, kteří mu tuto poctu odírali, dal popravovat za *ateismus*. Srov. DAVIES, *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*, s. 218 – 219.

Císař Domitianus, pro svoji krutost chápaný jako tzv. *Nero redivivus*, je podle některých biblistických výkladů považován za onu Šelmu z Janovy Apokalypsy. Srov. TICHÝ, Ladislav, *Úvod do Nového zákona*, Svitavy: Trinitas<sup>2</sup>, 2003, s. 263.

<sup>115</sup> KKC, odst. 2113, s. 523.

<sup>116</sup> Srov. SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, s. 147.

<sup>117</sup> KKC, odst. 2113, s. 523.



»mučedníky«.<sup>118</sup> Také následující postřeh z období epochálního zvratu, který uzavřel zmíněnou strastiplnou éru církevních dějin, předkládá cenou paralelu v kontextu našeho tématu.

Konstantinovský obrat po roce 313 se nemalou měrou odrazil ve vnější podobě církve, s čímž souvisel i „fakt, že biskupové byli postaveni na roveň nejvyšším státním úředníkům. Podle císařského dvorského ceremoniálu byli tak biskupové uváděni do baziliky na trůn v doprovodu světel a kadidla. Stejně jako císaři a jeho nejvyšším úředníkům se jim prokazovala úcta znamením úklony nebo proskyneze [...]. Společenské postavení biskupa a jeho kléru vedlo ke slavnostnímu úřednímu oděvu doplněnému určitými insigniemi jako *štóla*, *palium* nebo *manipul*, ze kterých se vyvinul pozdější liturgický šat.“<sup>119</sup> Navzdory námitkám největších osobností té doby, jmenovitě *Augustina*, *Hilaria z Poitiers* či *Martina z Tours*, převládl většinový názor, „že autoritě církve může prospět, jestliže se držitelé této autority ještě obklopí leskem státních insignií a státním ceremoniálem“.<sup>120</sup>

Předložená historická souvislost nám staví před oči jen jeden z dokladů toho, že jako v pozorovaných politických režimech shledáváme výskyt úkonů a reálií transferovaných z náboženské oblasti do sekulární, existuje v samotných dějinách církve naprosto přímé a vědomé ovlivnění vnitrocírkevních struktur, bohoslužbu nevyjímaje,<sup>121</sup> sekulární a politickou sférou, a to včetně atributů, z nichž některé přetrvaly podnes.

### 3.1.2 »Falešný kult« a ateismus

»Falešný kult« je souhrnným názvem pro praktiky, které vytvářejí protiklad vůči kultu ve smyslu *bohopocty*.<sup>122</sup> V této souvislosti si připomeňme výše uvedené možnosti překladu slova *religio*, mezi nimiž figuruje také výraz *pověra*, jež představuje jednu z podob »falešného kultu«. „Pověra je úchylka náboženského citění a úkonů, které člověku ukládá,“<sup>123</sup> jež ve svém důsledku představuje „jeden ze zoufalých lidských pokusů o objasnění *bezvýchodnosti existence*, o zvládnutí životní nejistoty a úzkosti. Zjevuje se v ní latentní vědění o numinózních hloubkách existence, o odkázanosti člověka na *transcendenci*.“<sup>124</sup> Nabízí se ovšem i výklad *pověry* ve smyslu »*pavíry*«, to je víry, důvěry v nepravdu, respektive spoléhání na ni. Tato interpretace nás poněkud přibližuje ke křesťanskému chápání pojmu *ateismus*.

<sup>118</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 9.

<sup>119</sup> ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, 32 – 33.

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>121</sup> Uvažme kupříkladu zvolání *Kyrie eleison*, pevnou součástí mešní liturgie, s nímž se setkáváme již v pohanském starověku, kde bylo adresováno božstvu nebo vládci, jemuž náležel *kult* jako božstvu. Srov. ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 190.

<sup>122</sup> Srov. PESCHKE, Karl -Heiz, *Křesťanská etika*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 117.

<sup>123</sup> KKC, odst. 2111, s. 523.

<sup>124</sup> PESCHKE, *Křesťanská etika*, s. 123.

Vzájemný poměr mezi *pověrou* a *ateismem (bezbožectvím)* spatřuje katolická teologie v jejich poloze dvou krajností, uprostřed nichž se nachází skutečné náboženské zaměření člověka: *pověra* na jedné straně reprezentuje zvrácené přehánění náboženství,<sup>125</sup> které *ateismus* na straně druhé zavrhuje odmítáním nebo popíráním existence Boha.<sup>126</sup>

Ohledně *ateismu* je třeba zdůraznit, že jeho závažnost a burcující ožehavost přinutila otce posledního ekumenického koncilu opustit původně zamýšlenou koncepci jeho stručného odsouzení,<sup>127</sup> „a podrobit ho velmi pečlivému zkoumání“,<sup>128</sup> na jehož základě spatřili kořeny *ateismu* v absenci, ba v odmítání esenciálního životního spojení s Bohem mnoha svých současníků, ale i v záporném příkladu samotných věřících, kteří pokřiveným svědectvím života a víry zastírají pravou tvář Boha a náboženství.<sup>129</sup> Jak aktuální!

Mezi rozmanitými tvářnostmi *ateismu* otcové vyzdvihují zvláště *ateismus* v podobě systému, který „mimo jiné dovádí požadavek svéprávnosti člověka tak daleko, že vznáší námitky proti jakékoli závislosti člověka na Bohu“.<sup>130</sup> Do této skupiny náleží jak *ateistický humanismus*,<sup>131</sup> podle něhož je člověk „sám sobě cílem, jediným strůjcem a tvůrcem své historie“, tak jiná forma *bezbožectví*, očekávající „osvobození člověka především od jeho osvobození hospodářského a sociálního. Tomuto osvobození prý stojí v cestě náboženství už svou povahou, neboť odvrací člověka od budování společnosti tím, že ho pozdvihuje k naději na budoucí a neskutečný život. Proto tam, kde se stoupenci této nauky dostanou k vládě, rozhodně bojují proti náboženství a šíří *ateismus*, zvláště ve výchově mládeže, i těmi prostředky nátlaku, které má po ruce státní moc“.<sup>132</sup> Slova jdoucí konkrétně na adresu marxistické doktríny, avšak odmítající zároveň veškeré „zhoubné nauky a činy, které jsou v rozporu s rozumem i s obecnou lidskou zkušeností a zbavují člověka jeho vrozené velikosti“,<sup>133</sup> takřka prorocky odhalují hlavní nástroj prosazování ideologií a manipulace lidí v *ateistických ideologických režimech*, kterým je *zneužití* moci ve státě. Tento fakt budeme reflektovat v následujících částech našeho elaborátu spolu s další specifikací vzájemné vazby mezi *ateismem* a *pověrou*, respektive alternativními praktikami.

<sup>125</sup> Srov. KKC, odst. 2118, s. 525.

<sup>126</sup> Srov. tamtéž, odst. 2125, s. 526.

<sup>127</sup> Srov. SKALICKÝ, Karel, *Radost a naděje*, Kostelní Vydří: KN, 2000, s. 145.

<sup>128</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, GS 19, s. 196.

<sup>129</sup> Srov. tamtéž, s. 196 – 197.

<sup>130</sup> Tamtéž, GS 20, s. 197.

<sup>131</sup> Srov. KKC, odst. 2124, s. 526

<sup>132</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, GS 20, s. 197.

<sup>133</sup> Tamtéž, GS 21, s. 197.

### 3.1.3 Náboženský a pseudonáboženský prvek

Odpověď na otázku, co lze chápat pod pojmem *náboženský* prvek, jsme prakticky podali již v předchozích odstavcích. Pokusme se ji nyní explicitně formulovat: prvek (*element*) je vyjádřením pro část celku, jímž v našem případě je *náboženství*, v jehož rámci existují konkrétní projevy zbožnosti a úcty prokazované odstupňovaně Bohu, jeho svatým, posvátným textům a knihám zásadního náboženského významu, dále sakrálním předmětům jako jsou obrazy, sochy či rozličné devocionálie; a konečně vykonavatelům kultu, případně představitelům státní moci.

Paralelní způsobem se dobereme obsahu výrazu *pseudonáboženský* prvek. Z etymologického hlediska tvoří *pseudo-* „první část složených slov nesoucí význam nepravý, nepodobný, lživý“.<sup>134</sup> Logicky tedy odvodíme, že jako *pseudonáboženské* prvky lze v *širokém smyslu* označit projevy, jimiž je činěno *de facto* totéž; konkrétně i v ryze profánní oblasti se setkáváme s praktikami analogickými k výše nastíněným náboženským úkonům, z nichž čerpají svoji vnější formu, pochopitelně bez jejich vnitřního obsahu.

Naše osobní pojetí *pseudonáboženských* prvků, které nazveme přívlastkem v *užším slova smyslu*, považujeme za vhodné prezentovat na dvou výše uvedených aspektech náboženství: *Zaprvé zaměření k Bohu*. V nejvlastnějším struktuře diktátorských systémů nelze nalézt realitu, jež by jednoznačně »zastupovala« osobního Boha. Pokud si ovšem položíme otázku po Bohu jako principiální Myšlence a univerzální příčině veškerenstva, určitou analogii lze shledat v *doktrinální systematizaci idejí totalitárních režimů*, tedy v *ideologiích*, které byly ve spojitosti s komunismem, fašismem a nacismem chápány jako »náhražky náboženství« trpící absencí Boha.<sup>135</sup> Osobně pozorujeme ve všech námi sledovaných ideologiích silný *pseudonáboženský* podtext především v očekávaném evolučním dosažení absolutního dějinného zenitu konkrétního národa, rasy či ideje, jež přislubuje radikální kvalitativní překonání veškerých dosavadních sociálních, politických a ekonomických struktur. Uvedený fenomén do jisté míry koresponduje s náboženským očekáváním eschatologického vrcholu dějin na konci věků, který však spočívá v zásahu transcendentního charakteru, respektive v zásahu Božím.

*Zadruhé bohoslužba – kult*. V rámci dosud sledovaných politických režimů, stejně jako v diktatuře Turkmenistánu již si představíme níže, by bylo absolutně neadekvátní hovořit o *bohoslužbě*, avšak výraz *kult* se nabízí jako přiměřený. *Kult* je v diktátorských systémech prokazován zvláště osobám samotných diktátorů jakožto tvůrcům, eventuálně garantům ideo-

<sup>134</sup> Hans Maier používá ve shodě s terminologií dalších prezentovaných autorů složená slova, jejichž první část tvoří *kvazi-*, dostávají význam jakoby, připomínající, zdánlivý, čímž z lingvistického hlediska přibližně odpovídají obsahu výrazů, jejichž první část tvoří slovo *pseudo-*. Srov. KOL., *Slovník cizích slov*, s. 134; 194.

<sup>135</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 14.

logií, jejich podobiznám a dílům, jejich dominantním spolupracovníkům a stoupcům a podobně. V souvislosti s předchozím výkladem by se tedy mělo jednat o *kult dulický*, nicméně excesivní pojetí úcty k diktátorům přesahuje nezřídka jeho meze a hraničí s *kultem klanění*, nebo se mu prakticky rovná, jak již bylo zdůrazněno výše.

Co se týče našeho pojetí *pseudonáboženského* prvku, pak z formálního hlediska se *de facto* shoduje s elementy, jejichž existenci v diktátorských systémech ozřejmili Voegelin a Aron v teorii *politických náboženství*,<sup>136</sup> avšak oproti jejich přístupu poněkud rozšiřujeme možnou aplikaci termínu. Zatímco Voegelin ve svém teoretickém výkladu, jenž jsme předložili v Maierově interpretaci výše, sleduje předmětné elementy v prostředí evropských diktatur, ve kterých již náboženská, konkrétně křesťanská orientace absentuje,<sup>137</sup> my budeme tyto reálie vnímat i mimo evropský kontinent a kontext křesťanství, aniž bychom bezpodmínečně počítali s tím, že *pseudonáboženské* prvky musí zákonitě souviset jenom s »ateistickými« diktátorskými systémy.

### 3.1.4 Metodický postup zamýšlený pro následující kapitoly

Z předešlých souvislostí vyplývá, že naše téma je značně široké a rozvětvené. Svoje úsilí o jeho rozvinutí, včetně upřesnění dalších podstatných specifík křesťanského náboženství, zamýšlíme realizovat ve dvou následujících kapitolách. V první z nich se pokusíme poněkud spekulativně uvést některá eventuální řešení otázky po možných příčinách vzniku zkoumaných elementů v daných režimech, zatímco v druhé kapitole hodláme usilovat o aplikaci faktů vztahujících se k dosavadním diktátorským systémům na zcela specifickou diktaturu v současném Turkmenistánu. Tyto záměry budeme realizovat prostřednictvím metody fundamentální teologie jakožto *teologie důkazu*, v jejíž intenci doložíme jednotlivá tvrzení konkrétními faktickými údaji a jejich zdůvodněními.

<sup>136</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 24 – 25.

<sup>137</sup> Srov. tamtéž, s. 25.

## Kapitola 2

### MOŽNÉ PŘÍČINY VÝSKYTU PSEUDONÁBOŽENSKÝCH PRVKŮ V DIKTÁTORSKÝCH SYSTÉMECH

Za použití teologických východisek se v této kapitole budeme zamýšlet nad pozadím příčin výskytu *pseudonáboženských* jevů v diktátorských režimech s úmyslem vytvořit určité doplnění pohledu Hanse Maiera i jím prezentovaných vědců, spokojujících se převážně s popisem daných projevů a jejich vnější podobností s analogickými případy v religiózní oblasti.

Úvodem je třeba předeslat tři důležitá stanoviska: *Zaprvé* z důvodu logické posloupnosti dosud zpracované látky uijeme u některých z následujících eventualit fakta z děl výše citovaných autorů pojednávajících o *dosavadních diktaturách* s jejich typickou *bezbožeckou* taktikou. Ukážeme si, že reflexí vývodů těchto badatelů lze dedukovat případné příčiny výskytu pozorovaných elementů. Rozhodně však nelze hovořit o univerzálním měřítku, které můžeme bez rozdílu aplikovat na všechny námi sledované diktatury, o čemž se přesvědčíme v souvislosti se situací v Turkmenistánu. *Zadruhé* žádný z *de facto* návrhů na řešení předeslaného problému si nečiní nárok na *jednoznačné* vystižení původu výskytu daného jevu. *Zatřetí* se s ohledem na rozsah práce zaměříme pouze na konstitutivní oblasti lidské existence, jimiž jsou bytí v čase, kulturní prostředí a formy komunikace.

### **3.2. Klasifikace eventuálních příčin**

#### **3.2.1 Náboženství a stát**

K odhalení první z možných příčin nám poslouží esej francouzského filozofa a historika **Marcela Gaucheta (1941) *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné***, již autor odkrývá rozsáhlou fresku dějin koexistence náboženství a státu, kde stát je pojímán především jako prostor, ve kterém se *politické zřízení* stýká s *náboženstvím*, k němuž navzdory místy velmi obecné koncepci přistupuje z hlediska civilizace ovlivněné *křesťanstvím*.<sup>138</sup>

Gauchet vychází z premisy: „Náboženství jsou odedávna hlavním klíčem k uspořádání společnosti v čase.“<sup>139</sup> Zrod náboženství spatřuje obecně v existenciální nejistotě člověka primitivních, divošských společností, který ve svých počátcích stojí nahý a bezmocný proti kruté přírodě. Náboženství se objevilo jako intelektuální odraz této vrozené nedostatečnosti a zároveň jako prostředek, jak nepřímo a vědomě myšlením překonávat danou nejvyšší nouzi. Tyto společnosti charakterizují dva specifické znaky: jednak v nich zvláštní roli zaujímala

<sup>138</sup> Srov. GAUCHET, Marcel, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno: CDK, 2004, s. 6. Vzhledem k dějinám posledních staletích evropského kontinentu autor nazývá křesťanství poněkud kontroverzně *náboženstvím rozchodu s náboženstvím*.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 15.

náboženská stránka, která měla naprostou převahu a jež díky své všemohoucnosti zatlačovala do pozadí vše, co by se mohlo odehrávat oddělenou mocenskou cestou; jednak neznaly státní zřízení.<sup>140</sup> Podle autora mínění „náboženství existovalo ve své nejčistší a nejutříděnější podobě právě na počátku, v onom předstátním světě.“<sup>141</sup>

Za nejdůležitější událost dějin lidské civilizace Marcel Gauchet považuje vznik a působení státu, který nazývá *prvním náboženským převratem v dějinách*, jenž znamenal nejen dalekosáhlou přestavbu dosavadních svorníků lidského zřízení, ale zároveň v sobě nesl zárodek dalšího, tentokrát duchovního zvratu. Zatímco v předstátním zřízení spatřuje jakési oddělení od *neviditelného základu*, rozumějme Boha, který je nedotknutelný a nepostižitelný, dějiny státu jsou poznamenány úsilím dostat ono oddělení ve viditelné formě mezi lidi, a to v podobě představitelů, tlumočnicků, čili instance, jež na jedné straně úzce spolupracuje s neviditelným zákonodárcem, na straně druhé s obyčejnými smrtelníky, mezi nimiž má za úkol prosazovat nařízení a pravidla od Boha. Autor eseje zastává názor, že výsledkem takového procesu je situace s nepříznivým vlivem na náboženský život, neboť idea *božského* má od té chvíle podléhat vlivu *politického dění*: člověk se totiž ocitá v poli působnosti institucionalizované nadvlády a zároveň uprostřed světa, kde je náboženství původní radikálnosti ohroženo, protože je vystaveno tlaku mašinerie, která hýbe s životními, myšlenkovými a praktickými horizonty člověka.

Na tomto místě je třeba zdůraznit, že uvedené údaje jsou jen jakousi stezkou, jíž se musíme nutně proktestit (aniž bychom se osobně ztotožňovali s autorovým filozoficko-historickým hodnocením), jestliže chceme naznačit, jakými myšlenkovými pochody se Gauchet ubírá, když konstatuje, že nejúplněji rozvinuté náboženství bylo před rokem 3000 př. Kr., kdy v Mezopotámii a v Egyptě došlo k rozdělení cest vedoucích do náboženského světa, jenž nabízí možnost jednoho dne se zcela obejít bez náboženství.<sup>142</sup> Sepětí náboženství a státu tak nahlíží jako dějiny recese náboženství, jíž tak zřetelně spatřujeme v průběhu posledních staletí západní civilizace, nicméně „jestliže náboženství bylo – pokud víme – odjakživa a všude“, existuje jako konstanta lidských společností podnes a „jistě najdeme něco ze zá-

<sup>140</sup> Srov. GAUCHET, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 9. Je třeba přísně rozlišovat mezi *náboženstvím přirozeným*, o němž Gauchet na tomto místě píše, a *náboženstvím zjeveným*, které je zastoupeno judaismem a křesťanstvím, a jak svoje náboženství chápou i muslimové.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 11. Autor v této pasáži operuje se dvěma z hypotéz, které vznikly v 18. a 19. století, kdy se všechna náboženství stala předmětem kritického myšlení a v nastalé situaci bylo třeba k této otázce zaujmout nový postoj. Jsou to: a) *evoluční hypotéza*, „která tvrdí, že náboženství vzniklo v jakési dětské fázi rozvoje lidstva jako naivní pokus o pochopení světa a uchopení vlastního života. Spolu s biologickou a kulturní evolucí člověka se vyvíjí i náboženství, podle jedněch ke stále dokonalejším formám, podle jiných ke svému konečnému zrušení postupným vplynutím do skutečně dospělého racionálního myšlení“; b) *degenerativní hypotéza*, jež praví, „že na počátku existovalo pravé, dokonalé náboženství, které však později začalo upadat a rozkládat se do stále nižších a primitivnějších forem“. ŠILER, Vladimír, *Dějiny náboženství*, <http://www.osu.cz/katedry/kfi/clanky/religionistika.htm> [20. 10. 2005].

<sup>142</sup> Srov. GAUCHET, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 12.

kladních náboženských schémat i ve společenských procesech, které bychom zařadili na spíše opačný pól – je to proto, že náboženství bylo tisíciletou střešou hlubší antropologické struktury, která i poté, co ono ztratilo na síle, dál funguje pod jiným krovem.<sup>143</sup>

Do kontextu právě uvedených mínění jedinečným způsobem zapadá reflexe heidelberského egyptologa **Jana Assmanna (1938)**, jenž poučení pro současnou takzvanou *západní kulturu* hledá taktéž v historických souvislostech, avšak z poněkud jiného zorného úhlu než Gauchet. Jan Assmann píše: „Historie ukazuje, že vždy tam, kde byla otázka Boha potlačena, dochází k civilizačnímu kolapsu do *atavistického novopohanství*.<sup>144</sup> Není pravda, že zánik náboženství znamená osvobození ducha v epoše rozumu.“ Dále jako by volně navazoval na výše prezentovanou Gauchetovu myšlenku o nahém a *bezbranném člověku počátků lidského rodu i počátků náboženství, který je vystaven napospas nelítostné přírodě*, když naopak sleduje stále trvající *úpadek náboženství*, jenž „*vystavil bezbranného člověka modloslužbě kolektivu a politickým mýtům, které zaujaly místo náboženství*.“ V pravém náboženství, které Assmann chápe jako otevřenou mystiku, pak shledává *tvůrce nepokoje*, podobně jako je tomu v případě umění, filozofie a vědy, jenž tlačí vývoj vpřed, a zároveň působí jako strážce kulturní paměti člověčenstva. „Tato paměť nesmí být ztracena. Není sice *státotvorná*, konzervující moc, ale je tím jediným, co nás může chránit před normativním tlakem faktického, absolutizmem věčných tlaků a zapletením do *politických mýtů*.“<sup>145</sup>

### 3.2.1.1 Příčina historická a kulturní

Z předložených tezí lze vyvodit dva koherentní závěry. První z nich podle našeho názoru spočívá v Gauchetově tvrzení, že náboženství je trvalou hodnotou, patřící k lidskému rodu a

<sup>143</sup> GAUCHET, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, s. 25.

<sup>144</sup> Srov. CÍLEK, Václav, *Posvátné hory a novopohanské svatyně v Čechách. Novodobé kultické projevy*, Vesmír 84, září 2005, s. 514 – 516. Autor tohoto článku pozoruje na českém území někdy od poloviny devadesátých let minulého století následující jev: vztyčené kameny, nápadné skály na pravěkých hradištích či vchody do jeskyní bývají navštěvovány těmi, kteří na tato po staletí opomíjená místa přicházejí s posvátnou úctou. Trend objevování posvátné krajiny spolu s pocitem posvátna, vázaného na významné vrcholy, kameny i krajinu jako takovou, probíhá v oblasti vědy i mimo ni. Autor zastává názor, že „jde nejen o příklon k archaizmu v okamžiku, kdy (post)moderna přestává bavit, ale také o návrat romantizmu ve společnosti, jež se stala příliš chladně pragmatickou. O pocit spjatosti s přírodou a časem dávných generací, o potřebu věřit alespoň v něco ve světě plném polopravd“. Z tohoto tvrzení vysvítá výpověď o tendenci části naší společnosti utíkat se k *mýtům a pohanským kultům* uprostřed sociálního klimatu přesyceného racionalitou a převážnou odtazitostí vůči transcendentnu, a hledat v tomto ovzduší prostor pro vlastní specifickou víru jakéhosi *novopohanského* zaměření. Autor rovněž upozorňuje na zřejmý posun od uctívání posvátného k postoji úcty vůči skutečnostem, které s konkrétním posvátným paralelně souvisejí, avšak ve skutečnosti náležejí do profánní oblasti, čímž se projevy úcty, jimiž jsou ctěni konkrétně světci, přenášejí na věci, kterým se dnešní člověk bez vyhraněné duchovní orientace snáze přiblíží. Uvádí příklady sochy svatého Jana Nepomuckého na Karlově mostě, u níž lidé dávají přednost dotyku bronzového reliéfu s loveckým psem před reliéfem světce a hrob Franze Kafky na Starém židovském hřbitově, který bývá pokryt modlitbičkami a přáními, jež bylo dříve možné najít ve štěrbinách náhrobků zázračných rabinů. L. c. in: Tamtéž, s. 515.

<sup>145</sup> Uvedené citáty myšlenek Jana Assmanna jsou čerpány z článku, který poskytl docent ThDr. Jiří Skoblík posluchačům kurzu Úvod do morální teologie II dne 16. dubna 2005.

společnosti, stálou veličinou, jež dokonale »prorostla« veškeré interpersonální struktury, pročež naprosto nevymizí ani tehdy, když se s ním konkrétní lidská pospolitost rozchází, neboť není myslitelné, aby se všechno to, co po staletí formovalo člověka a stalo se tak *de facto* jeho »genetickou výbavou«, náhle a zcela beze stopy rozplynulo.

Gauchetovo stanovisko lze velmi dobře aplikovat především na dosavadní »ateistické« diktátorské režimy. Ty sice pro svůj *dnešek* a *světélé zítřky* »vynalezly« a »patentovaly« výše několikrát zmíněnou fiktivní realitu, nebyly však schopny potlačit vlastní minulost a kulturní kořeny, jejichž fundament – náboženství – je jakýmsi podhoubím, a to mnohonásobně starším než jimi vyznávané a tvrdě prosazované ideologie; což podtrhuje shora zdůrazněný fakt, že ani sebekrutější potlačování náboženství nezaručilo totální vyřazení některých jeho prvků přežívajících v konkrétních úkonech a formách, jak jsme tomu byli svědky v případě záměny křesťanských symbolů za insignie ateistických ideologií v bolševickém Rusku a nacistickém Německu.

Závěr, jenž vyvozujeme z úvahy Jana Assmanna, spočívá v jeho tezi, že rozchod *západní civilizace* s náboženstvím představuje kořen *politických mýtů*, které vyplňují vakuum vznikající po vytlačení náboženství *bezbožeckými* tendencemi. V *politických mýtech* spatřuje konkrétní náhražku (surogát) náboženství. Ačkoli Assmann, obdobně jako autor knihy *Odkouzlení světa*, předkládá problém v obecné rovině, z jeho dikce lze přesto vycítit, že svými termíny *modloslužba kolektivu* a *politický mýtus* odkazuje do sféry systémů, jimž věnujeme pozornost v této práci.

Takřka hypnotizující se konečně jeví prezentovaná paralela myšlenek obou autorů: Gauchetova vize *bezbranného člověka počátků* a Assmannův pohled na *bezbranného člověka dneška*, který na rozdíl od toho prvního hrdě ční nad přírodou a někdy též nad svými souputníky rodu *Homo sapiens*, avšak současně pln úzkosti, vyvolané niternou prázdnotou, stojí nad vlastnoručně vybudovanými strukturami, z nichž touží uniknout k *čemuśi přesahnému*. Místo k nebi se však obrací opět k zemi a hledá záchytný bod ve znovuobjevených *pověrečných praktikách* a pokroucených *idejích společenských řádů*, čímž se sice vcelku vzdáleně, ale přesto legitimuje jako *Homo religiosus*.

### 3.2.2 Slovo a čin jako prostředky Božího zjevení

Jeden z nepřehlédnutelných přínosů *Druhého vatikánského koncilu* představuje jeho interpretace Božího zjevení jako procesu setkávání Boha s člověkem, jehož vrcholem, „prostředníkem a zároveň i plností“<sup>146</sup> je Ježíš Kristus. Struktura zjevení je viděna coby reciproční prolínání *slov* a *činů*, „které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal

<sup>146</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, DV 2, s. 109. Srov. KKC, odst. 65 – 67; 73, s. 34 – 35; 36.



v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená“.<sup>147</sup> Z toho vyplývá, že Bůh své zjevení lidem zprostředkovává nejen *slovy*, jak to bylo do té doby chápáno, nýbrž i *činy*, tedy v relaci k psychofyzické výbavě člověka, který své smyslové vjemy reflektuje rozumem a myšlenkové pochody projevuje navenek jednak *řečí*, jednak je realizuje *akcí*.

### 3.2.2.1 Verbální komunikace

Ve věroučné konstituci *Dei verbum*, v článku nadepsaném „*Bůh se projevuje lidským způsobem*“, čteme o způsobu Boží komunikace, kdy se Bůh ve své nekonečné lásce a dobrotě sklání k člověku a přizpůsobuje svou řeč řeči lidské,<sup>148</sup> nakolik možnosti jeho sdělnosti jsou neomezené. Naproti tomu člověk, Bohem takto oslovený a uchvácený, je jak v úsilí Bohu odpovědět, tak v touze hlouběji pronikat do jeho tajemství a svědčit o něm, determinován svými velmi omezenými schopnostmi, když naráží na limity vlastní racionální potence; avšak i v případě, kdy je schopen rozumově pojmut zlomek Božího mystéria, jen obtížně pro něj nalézá přiměřené slovní vyjádření. Již raná církev, vědoma si tohoto deficitu, „musela vyvinout vlastní terminologii s pomocí pojmů filosofického původu“, jejímž smyslem je přiblížit Boží tajemství člověku, a to v jemu srozumitelných kategoriích, což se primárně odráží v nauce o Nejsvětější Trojici.<sup>149</sup>

Předchozí stručný úvod do problému tedy vyzvednul vedle faktu citelné omezenosti jazykových prostředků, jimiž je člověk schopen mluvit o Bohu, také limitovanost odpovídajících výrazů, jež jsou ve vztahu k němu zavedeny a užívány. Právě tento druhý aspekt činíme základní premisou následujícího výkladu.

#### 3.2.2.1.1 Příčina v omezenosti adekvátních slov pro vyjádření přesažné skutečnosti

Nakolik je třeba mít na zřeteli, že diktátorské režimy jsou vzhledem ke své struktuře politickými systémy *sui generis*, nelze opomíjet ani hledisko rozpoznávající jejich stavební kameny v komponentách, které tady již byly. Z uvedeného aspektu, jenž se primárně projevuje ve sféře užívání konkrétního jazyka a v jeho sémantice, vychází naše příští dedukce.

Za účelem vyvození dalšího z možných řešení naší otázky se ještě jednou přenesme do éry nacistického Německa, konkrétně do atmosféry oslav devátého listopadového dne, jenž Adolf Hitler opatřil přívlastkem *posvátný*, Feldherrenhalle označil jako *nejsvětější* místo *hnědého*

<sup>147</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, DV 2, s. 109. Srov. WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 223.

<sup>148</sup> Srov. *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, DV 13, s. 116.

<sup>149</sup> „Pro vyjádření článku víry o Trojici“ církev užila termínů „podstata«, »osoba« nebo »hypostaze«, »vztah«, atd. Tím však nepodřídila víru lidské moudrosti, ale dala nový, neobvyklý smysl těmto převzatým termínům, určeným napříště také k tomu, aby vyjadřovaly nevýslovné tajemství.“ L. c. in: KKC, odst. 251, s. 77. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 35.

*kultu*, a ze smrti svých šestnácti druhů učinil *mysterium*.<sup>150</sup> Pokusme se odhalit pravděpodobné důvody užití právě těchto výrazů, které neskrývají náboženský podtext: *Zaprvé* si povšimněme, že z úst nacistického vůdce zazněla hned dvě slova, která v předchozí podkapitole posloužila jako příklad křesťanské terminologie bezprostředně vztahované na Boha: slovo *nejsvětější* a slovo *mysterium* – do češtiny ne právě šťastně překládané jako *tajemství*. Mějme na paměti výše vykreslenou analogii mezi absolutní hodnotou, kterou pro křesťany představuje trojjediný Bůh a Kristus Spasitel a eminentním významem totalitních ideologií pro diktátorské režimy. Aplikace uvedených termínů Hitlerovi přinejmenším umožnila vyzdvihnout 9. listopad na vrcholné místo »*hierarchie pravd*« Třetí říše. *Zadruhé* Hitler, stejně jako ostatní diktátoři oné doby, nebyl rozhodně jakýmsi »*mystikem*«<sup>151</sup> své ideologie, který by ji »*kontemploval*« a hledal nová slovní označení. V situaci, kdy rozhodoval okamžitý efekt, bylo mnohem snazší a účinnější volit takové výrazové prostředky, o jejichž významu nemusel nikdo dlouze přemítat, neboť tvořily nedílnou součást společných kulturních tradic, jejichž dědicům byly adresovány diktátorovy projevy. Podle paralelního klíče lze posuzovat obdobné tendence v bolševickém Rusku, ale i trendy v současné turkmenské diktatuře, které představíme v závěrečné kapitole naší práce. *Zatřetí* nacistický vůdce operoval s pojmy, jimiž je možno navodit žádoucí atmosféru posvátna a tajemství. Tento závěr nám současně poslouží jako pojítka s následující interpretací.

### 3.2.2.2 Symboly a symbolika

Bůh, jenž hovoří k Mojžíšovi zprostřed trnitého keře, který „v ohni hoří, ale není jím stráven.“<sup>152</sup> Toto „zjevení Božího jména v »teofanii« hořícího keře“, které se „ukázalo jako základní zjevení Staré i Nové smlouvy“,<sup>153</sup> je prokazatelným případem, kdy Hospodin promlouvá k člověku slyšitelným slovem a současně i viditelným signálem, tedy dalším způsobem lidské sdělnosti: formou *znamení*.

Smysl *znamení*, jež *Tomáš Akvinský* definuje jako to, „prostřednictvím čehož někdo přichází k poznání jiného“,<sup>154</sup> spočívá zajisté v komplementárnosti vůči verbálnímu projevu. Znamení ovšem jsou leckdy schopna „vyjádřit neviditelnou skutečnost s takovou intenzitou,

<sup>150</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 11.

<sup>151</sup> Na tomto místě činíme narážku na specifickou skupinu, s níž se setkáváme v procesu obtížného hledání a vždy jen parciálního nalézání výrazů usilujících o vyslovení Nevýslovného. Představují ji křesťanští mystikové, kteří po prožití mystické zkušenosti často velmi dlouho hledali adekvátní pojmy, jimiž by co možná nejpřesněji vystihli obsah svých prožitků, jejichž radikální novost vyžadovala zcela nové pojmenování. S tímto efektem se setkáváme například u Terezie z Avily a Jana od Kříže – karmelitánských mystiků 16. století.

<sup>152</sup> Ex 3, 2.

<sup>153</sup> KKC, odst. 204, s. 68.

<sup>154</sup> TQ, *Summa theologiae*, III q. 60 a. 4, <http://krystal.op.cz/sth/sth.php> [18. 5. 2006]. Srov. ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 92.

jaké slova často nedosáhnou“, a tím, že lidské chápání odkazují za svoji vnější podobu a nad ni, mají rovněž „funkci vyjevování, aniž však označenou skutečnost zjevují v plnosti jejího bytí“.<sup>155</sup> Současný jazykový úzus pro *znamení* zpravidla užívá synonymní výraz *symbol* (řecky *symbolon*), jenž původně označoval „polovinu rozlomeného předmětu (např. pečeti), která sloužila jako poznávací znamení. Rozlomené části se přiložily k sobě, aby se tak ověřila nositelova totožnost“.<sup>156</sup> Dnešní rozvětvenost a nejednotnost charakteristik tohoto termínu, způsobená mnohoznačností symbolických projevů, nás vybízí přejít přímo k jádru dalšího komentáře, jenž zdůrazní bytostný význam *symbolu* pro křesťanský život.

Křesťanské symboly a symbolické jednání vyvěrají z nekonečné plnosti Božího bytí, která na sebe vzala tělesnou podobu v Kristově vtělení. „**On je obraz Boha neviditelného.**“<sup>157</sup> Ve světle slov autora listu Kolosanům „je bohočlověk Ježíš Kristus nejhlubším, nejobsažnějším a nejbohatším symbolem otevírajícím nekonečné dimenze Boží“.<sup>158</sup> Inkarnační strukturu rozpoznávají otcové *Druhého vatikánského koncilu* také v církvi, která je „v Kristu jakoby *svátost*<sup>159</sup> neboli *znamení* a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“.<sup>160</sup> Toto *znamení* vnímáme již v samotném shromáždění věřících, „protože se zde nejedná o setkání individualistů, ale o »lid Boží«, o mystické tělo Kristovo, Božího partnera v liturgickém dění a protože se zde naznačuje a buduje společenství (*koinonia*) s Bohem a mezi sebou navzájem“, jehož účta k „Božímu slovu a Božímu svátostnému jednání se neprojevuje pouze v mluveném a zpívaném slově chvály, díky, klanění a proseb, ale také fyzickým konáním, postoji a gesty i používáním symbolických předmětů“.<sup>161</sup>

Předchozí nástin jen velmi fragmentárně poukázal na primární symbolické aspekty křesťanství mající svůj předobraz ve vtěleném Slově, a taktéž na jejich dosah, jímž je na straně jedné *projev bohopocty*, na straně druhé *zprostředkování transcendentní reality člověku* tím, že se smyslově vnímatelné úkony a elementy přidružují k verbálnímu projevu nebo jsou jeho ilustrací, a dále nastupují tam, kde se pro přesaženou skutečnost slov již nedostává.

Jak jsme již ukázali výše, také v ceremoniálech politických režimů existují reálie, které lze přirovnat ke křesťanskému symbolickému jednání na základě určité vnější podobnosti. Pokušme se však překročit uvedený rámec a zamysleme se nad smyslem, ale zároveň i latentní příčinou užívání sugestivních symbolů ve veřejných aktech politických režimů vystavených

<sup>155</sup> ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 93; 92.

<sup>156</sup> KKC, odst. 188, s. 63. Viz »Symbol víry« jako soubor základních pravd křesťanské víry.

<sup>157</sup> Kol 1, 15.

<sup>158</sup> ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 95.

<sup>159</sup> Koncilní otcové zde narážejí na paralelu mezi církví a svátostmi, které Kristus ustanovil jako smysly vnímatelná a zároveň účinná znamení milosti, kterou udělují disponovaným příjemcům. Ve svátostných znameních se slovo přidružuje k dané materii nebo úkonu: jde tedy o tytéž komunikační prostředky, jimiž Bůh zprostředkovává své zjevení člověku. Srov. WOLF, Václav, *Syntéza víry*, Olomouc: MCM, 2003, s. 132.

<sup>160</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, LG 1, s. 37. Srov. tamtéž, LG 7, s. 41.

<sup>161</sup> ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, s. 95; 96.

na fundamentu totalitních ideologií. Naznačenou otázku nám pomůže zodpovědět úvaha Hannah Arendtové, jejíž teorie totalitárních režimů vyvěrá z osobního prožitku otřesné zkušenosti Židů s nacistickou demagogií, která vyvrcholila válečnými hrůzami *holocaustu*.<sup>162</sup>

### 3.2.2.2.1 Reflexe Hannah Arendtové

Autorka se ve své reflexi přiklání k mínění **Alexandra Koyrého (1892 – 1964)**, jenž označil totalitní hnutí jako „*tajné společnosti založené v plném denním světle*“, načež tuto myšlenku Husserlova žáka dále rozvádí, když si všímá paralely průvodních rysů, které tajné společnosti a totalitní hnutí vykazují. Tajné společnosti, obdobně jako totalitní hnutí, „vytvářejí hierarchie podle stupňů »zasvěcení«, řídí život svých členů podle předpokladů tajné a vybájené doktríny, [...] volí strategii soustavného lhaní k oklamání nezasvěcených vnějších mas a vyžadují slepou poslušnost bez tázání od svých členů, spojovaných oddanou loajalitou k často neznámému a vždy tajnému vůdci, jenž sám je obklopen, či [...] má být obklopen malou skupinou zasvěcenců, obklopených zase polozasvěcenci jakožto »narázníkovou zónou« k ochraně proti nepřátelskému profánnímu světu,“ a společné mají též „dichotomické rozdělení světa na přísežné pokrevní bratry a nerozlišenou nečleněnou masu zapřísáhlých nepřátel“.<sup>163</sup>

Arendtová shledává snad nejnápadnější podobnost mezi oběma porovnávanými fenomény v roli rituálu, když si vybavuje atmosféru slavnostních pochodů na Rudém náměstí a pompu doprovázející norimberské stranické dny, stejně jako symboly stojící v jejich centru: Leninovu mumifikovanou mrtvolu a nacistickou »krvavou« korouhev. Konstatuje, že „obojí do ceremonie vnáší silný moment *modloslužebnictví*“, nicméně projevuje názor, podle něhož „takové *modloslužebnictví* není *asi* – jak se někdy tvrdívá – dokladem *pseudoreligiózních* či *heretických* tendencí“, nýbrž že jmenované »idoly« „jsou pouhým organizačním zařízením známým z rituálů tajných společností“, které „k udržování své tajnosti a mlčenlivosti svých členů užívaly nahánění strachu pomocí *symbolů* vzbuzujících posvátnou hrůzu a úctu. Je zřejmé, že lidi drží spolehlivěji pohromadě společný zážitek tajného obřadu než společné sdílení samotného tajemství. A to, že tajemství totalitních hnutí je vystaveno dennímu světlu, nemusí nutně změnit povahu zážitku“.<sup>164</sup>

<sup>162</sup> Hans Maier vidí v doslovném pojetí *holocaustu* (holocaust = celopal), jež odkazuje do náboženské oblasti, přelomový moment, kdy se v sedmdesátých letech minulého století začaly „podrobně sledovat otázky náboženství, spásy, zaslíbení, víry, religiozity, nároku na pravdu uvnitř moderních ideologií, jejich požadavek »celého člověka«, [...] a obnovil se zájem o zkoumání těchto jevů“. L. c. in: MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 9.

<sup>163</sup> ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu III*, s. 516 – 517.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 518. Citelné napětí v ceremoniích dosavadních diktatur, kdy sice nestojíme tváří v tvář náboženským úkonům, ale ani takovým aktům, které by s nimi neměly prážádnou souvislost, si Arendtová zřetelně uvědomuje; načež slůvkem *asi* hodlá patrně naznačit, že se v otázce vnitřního zaměření totalitní symboliky nechce stavět do pozice arbitra a opouští tak rámeček své filozofické orientace.

### 3.2.2.2 Příčina ve zneužití symbolů k ovládnutí mas

Autorka uplatňuje metodu, kterou pojímaný jev dokládá analogií, jež se sice vztahuje na totalitní hnutí, nicméně *symboly*, o nichž píše, jsou charakteristické pro totalitní stát, tedy pro fázi, kdy se již totalitní hnutí chopilo moci.<sup>165</sup> Arendtová v těchto *symbolech* a jejich ceremoniální prezentaci nespatřuje jednoznačné *pseudoreligiózní* tendence. Toto tvrzení je však marginální vzhledem k jádru výpovědi, které nalézáme v domněnce, že byly užity k tomu, aby v účastnících veřejných ceremoniích vyvolávaly posvátnou hrůzu i jiné emotivní stavy, umocněné společným prožitkem v klimatu navozeného posvátna a jakéhosi tušeného tajemství, a přispívat tak k příklonu mas podmanivostí »*znamení*«. Z uvedeného vyvozujeme: je zcela pravděpodobné, že jmenované *symboly ideologií*, nakolik nebyly součástí náboženského ritu jako ty křesťanské, vyvolávaly v lidech vnitřní hnutí ne nepodobná těm, která křesťané zakoušejí při kontaktu se *symboly* svého náboženství; vždyť vzbuzovat v masách odezvu úcty, pokory a usebrání, ale především vědomí přináležitosti, hrdosti a odvahy, bylo právě to, oč podle výše prezentovaného scénáře Jeana J. Rousseaua usiloval jak Hitler, tak Mussolini.

Z analyzované premisy můžeme současně vyvodit potenciální »*prapříčinu*« výskytu posvátných slov a nábožensky zbarvených *symbolů* v sledovaných politických režimech. Vystihuje ji slovo *zneužití*: primární příčinu těchto jevů lze totiž spatřit ve *zneužití moci*, která diktátorům propůjčila možnost *využít* ve svůj prospěch *dotyčných elementů* spontánně navozujících *náboženskou atmosféru*, aby z nich následnou spektakulární aplikací učinili nástroje manipulace a psychologického nátlaku,<sup>166</sup> umocněné fenoménem davové psychózy, vtahující účastníky shromáždění do víru „*perverze náboženského citění vrozeného člověku*“,<sup>167</sup> jímž je *modloslužba*.

Jak hluboce a aktuálně je obsah právě vyslovené teze praktikován v diktátorském režimu dvacátého prvního století, vyložíme vedle jiného v následující kapitole, jíž plynule navážeme na předchozí analýzu kulturních, historických a výrazových reálií, jejichž *pseudonáboženský* podtext nás zaujal v dosavadních politických systémech pod vedením diktátorů, a budeme sledovat, jakou tvářnost na sebe berou v prostředí současného Turkmenistánu.

<sup>165</sup> Máme na mysli především balzamované tělo V. I. Lenina, který zemřel v roce 1924, tedy sedm let poté, co se v čele bolševické strany násilně zmocnil vlády v Rusku.

<sup>166</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 7.

<sup>167</sup> KKC, odst. 2114, s. 524.

## Kapitola 3

### PSEUDONÁBOŽENSKÉ PRVKY V DIKTÁTORSKÉM SYSTÉMU

#### XXI. STOLETÍ

V první ze dvou částí aktuální kapitoly podrobněji nahlédneme jak politickou a ekonomickou situaci Turkmenistánu, tak životní a sociální úroveň jeho obyvatelstva, abychom ozřejmili celkové klima v této postsovětské zemi, které eminentně podmiňuje existenci *pseudo-náboženských* excesů, jejichž analýze je věnován závěrečný oddíl kapitoly.

### **3.3 Turkmenistán. Klima postsovětské diktatury**

#### **3.3.1 Základní údaje o zemi**

Turkmenistán tvoří společně se sousedním Uzbekistánem, Tádžikistánem a Kyrgyzstánem region Střední Asie. Svou rozlohou 488 100 km<sup>2</sup> je druhou největší zemí regionu, jejíž krajině dominuje 350 000 km<sup>2</sup> pouště Garagum. Demografický potenciál podle průzkumu z července 2002 činí 4 688 963 obyvatel, to je v průměru deset obyvatel na km<sup>2</sup>.<sup>168</sup> Hlavním městem Turkmenistánu je Ašgabat<sup>169</sup> s více než půl milionem obyvatel.

Majoritní devizu turkmenského národního hospodářství představuje nerostné bohatství. V celosvětovém měřítku patří Turkmenistánu páté místo v množství rezerv zemního plynu, významný je rovněž podíl těžby ropy a zpracování ropných produktů.<sup>170</sup> Neposlední místo v ekonomickém potenciálu země zaujímá zcela tradiční chov dobytka a zemědělství, jež je provozováno v zavlažovaných oázách, a s ním související potravinářský průmysl. Díky tomu, že celá jedna polovina zavlažované půdy je osázena bavlnou, zaujímá Turkmenistán desáté místo ve světovém žebříčku jejích největších producentů.<sup>171</sup>

#### **3.3.1.1 Historie Turkmenistánu**

Ještě na počátku minulého století se pod etnonymem *Turkmen* rozuměla kmenová společenství, která kočovala na území mezi Chivským chanátem, Bucharským emirátem a Persií,

<sup>168</sup> Srov. WIKIPEDIA, heslo *Turkmenistán*, <http://wikipedia.infostar.cz/t/tu/turkmenistan.html> [12. 11. 2006].

Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 81.

<sup>169</sup> Metropole byla z původního jména *Ašchabad*, jež nesla v éře SSSR, přejmenována na *Ašgabat* po roce 1991. V této práci bereme jako směrodatné přepisování jmen osob a názvů míst, které ve své monografii *Střední Asie mezi Východem a Západem* používá Slavomír Horák.

<sup>170</sup> V roce 2003 byla uzavřena dohoda o exkluzivním prodeji turkmenského plynu koncernu *Gazprom*, zásobujícímu svými dodávkami ruský trh, kterou podpořil ruský prezident Vladimir Putin. Část dodávek turkmenského zemního plynu putuje taktéž do dalších postsovětských zemí, zvláště do Ukrajiny, menší díl je přiváděn až do středoevropských a západoevropských zemí. Srov. HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velkého Turkmenbašiho*, s. 16.

<sup>171</sup> Srov. WIKIPEDIA, *Turkmenistán*, [http://wikipedia.infostar.cz/e/ec/economy\\_of\\_turkmenistan.html](http://wikipedia.infostar.cz/e/ec/economy_of_turkmenistan.html).

a jež kvůli častým nájezdům představovala hrozbu pro jmenované státní útvary.<sup>172</sup> Mezi roky 1865 a 1885 bylo území dnešního Turkmenistánu anektováno Ruskem.<sup>173</sup>

Turkmenská SSR vznikla v roce 1924 na základě nového rozdělení SSSR z částí Turkestánské ASSR, Bucharské a Chivské LSR. Navzdory vyhlášení jednotného státu Turkmenů i nadále přetrvala sebeidentifikace k jednotlivým kmenům spolu s původními klanovými vazbami. „Jako sovětská republika byl Turkmenistán jednou z nejzaostalejších částí impéria, která byla na samotném okraji zájmu Moskvy (s výjimkou těžby nerostných surovin).“<sup>174</sup> Po rozpadu sovětské velmoci byla roku 1991 vyhlášena nezávislost Turkmenistánu, který se stal jedním ze zakládajících členů SNS.<sup>175</sup> Turkmenská ústava byla přijata v roce 1992, statut neutrality Turkmenistánu byl schválen Valným shromážděním OSN v roce 1995.<sup>176</sup> Prvním a dosavadním turkmenským prezidentem je Saparmyrat Nijazov.

### 3.3.1.2 Stručný životopis Saparmyrata Nijazova

Považujeme nyní za vhodné, aby byly alespoň zhruba nastíněny základní údaje o životě prezidenta Nijazova, neboť tato kontroverzní osobnost je hlavním aktérem dění v post-sovětském Turkmenistánu a současně klíčem k pochopení jeho dosavadního vývoje.

**Saparmyrat Ataievič Nijazov** se narodil v roce 1941 ve vesnici Gypdžak asi 20 km západně od Ašgabat. Nijazovovo dětství bylo poznamenáno dvěma tragickými událostmi. První z nich byla smrt jeho otce Atamyrata, který v roce 1943 padl jako voják ve druhé světové válce. K druhé rodinné tragédii došlo o pět let později, kdy při ničivém zemětřesení, jež postihlo Ašgabat a jeho okolí, zahynula Nijazovova matka a jeho sourozenci. Z celé rodiny přežil jen Saparmyrat, jenž strávil léta svého dětství a roky dospívání v dětském domově.

V šedesátých letech po absolutoriu techniky v Leningradě zahájil Nijazov svoji politickou kariéru, během níž se postupně propracovával k vrcholu hierarchie turkmenské komunistické strany, na němž stanul v roce 1985, kdy byl tehdy čerstvým generálním tajemníkem KSSS Michailem Gorbačovem jmenován předsedou Nejvyššího sovětu Turkmenické SSR.<sup>177</sup>

<sup>172</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 93.

<sup>173</sup> Srov. WIKIPEDIA, *Turkmenistán*, <http://wikipedia.infostar.cz/t/tu/turkmenistan.html>. [13. 11. 2005]

<sup>174</sup> HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 81.

<sup>175</sup> SNS – Společenství nezávislých států (Содружество Независимых Государств) je mezinárodní vojensko-politickou integrací, do níž kromě Turkmenistánu patří Arménie, Ázerbajdžán, Bělorusko, Gruzie, Kazachstán, Kyrgyzstán, Moldavsko, Rusko, Tádžikistán, Ukrajina a Uzbekistán.

<sup>176</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 84.

<sup>177</sup> V roce 1985 v rámci své reorganizační politiky Gorbačov vyměnil vedoucí představitele komunistických stran ve všech středoasijských sovětských republikách, v nichž ani sedm desetiletí budování komunismu neodstranilo střety tradičních místních klanových, regionálních či kmenových elit. V Turkmenistánu zuřil boj o moc mezi příslušníky tzv. achalských Tekkinců, obývajících středovou část země v okolí metropole. Nijazov vděčil za své jmenování paradoxnímu faktu, že jako sirotek nebyl výrazněji zapleten do systému rodinných a klanových vztahů, což mu spolu s manželkou rusko-židovského původu a s ubezpečením, že je oddán Gorbačovově perestrojce, dodávalo na důvěryhodnosti. Srov. HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velkého Turkmenbašiho*, s. 13; 14.

Gorbačovovy reformy, především opuštění Brežněvovy neostalinské doktríny, uvedly do pohybu obrodné procesy ve východoevropských zemích, ale znamenaly současně oslabení moci KSSS i Gorbačova samotného. V říjnu 1990, kdy se sovětská velmoc již nezadržitelně hroutila, proběhly první prezidentské volby v Turkmenistánu, jejichž jediným kandidátem byl právě Saparmyrat Nijazov. O několik měsíců později se dokázal velmi obratně adaptovat do úlohy hlavy autonomního státu, jímž se Turkmenistán stal po zániku impéria, a zahájil proces transformace turkmenské společnosti podle svých představ. Prvním bodem této přeměny byl začátek intenzivního potírání jakýchkoli náznaků opozice. Obyvatelům Turkmenistánu přislíbil přetvoření jejich země ve »středoasijský Kuvajt«, jenž těží z enormních zásob zemního plynu. Již na jaře následujícího roku nechal veřejně prohlásit vlastní kult a v roce 1993 mu nejvyšší reprezentativní orgán Turkmenistánu, *Halk maslahaty*, přiřknul jako nové příjmení titul *Türkmenbaşy*, jehož oficiální překlad je *Otec Turkmenů*, přesný překlad zní *Hlava Turkmenů*.<sup>178</sup>

### 3.3.1.3 Politický režim

Prezident Nijazov „je nejvyšším představitelem země, předsedou *Halk maslahaty*, předsedou vlády, předsedou jediné povolené Demokratické strany Turkmenistánu, dále nejvyšším představitelem ozbrojených sil, doživotním předsedou Celosvětové humanitní asociace Turkmenů, předsedou Rady stařešinů Turkmenistánu, předsedou národního hnutí *Galkynyş* (Obroda).“<sup>179</sup> Po dvou vítězstvích v prezidentských volbách, které se konaly přímou volbou, byl Nijazovovi prezidentský mandát několikrát prodloužen, načež v závěru roku 1999 bylo na zasedání *Halk maslahaty* přijato usnesení, jež udělilo Saparmyratu Türkmenbaşy „výlučné právo vykonávat pravomoci hlavy státu bez omezení mandátu“,<sup>180</sup> a to za „obrovské zásluhy o nezávislost a rozkvět Turkmenistánu“.<sup>181</sup>

Zmíněný nejvyšší reprezentativním orgán *Halk maslahaty* (*Lidová rada, konference*) je založen na principu, který vychází z tradicionalistického, archaistického<sup>182</sup> způsobu přijímání rozhodnutí u Turkmenů cestou rad (*maslahaty*), jichž se účastnily všechny významné osobnosti kmene. Jeho 2507 členů tvoří představitelé nejvyšších státních orgánů – prezident, členové vlády, členové parlamentu, ale také další významní reprezentanti výkonné, legislativní a soudní státní moci. Ustanovení *Halk maslahaty* jsou závazná pro všechny tři jmenované složky moci, čímž se tato instituce plně vymyká veškerým kategoriím klasické ústavní dělby moci. Vedle Lidové rady je zde parlament – *Medžlis*, který je paradoxně sou-

<sup>178</sup> Srov. HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašiho*, s. 13 – 14.

<sup>179</sup> HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 86.

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>181</sup> HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašiho*, s. 15.

<sup>182</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 102.



částí *Halk maslahaty*, na nějž ústavní reformou v roce 1999 *Medžlis* přenesl i zákonodárnou iniciativu.<sup>183</sup>

### 3.3.1.4 Ideologie »turkmenského národa«

„Ideologie současného nezávislého Turkmenistánu je rozhodně nejpropracovanější z celého středoasijského regionu“,<sup>184</sup> tvrdí Slavomír Horák. Hlavní bod ideologie, takzvaný »Turkmenský model rozvoje«, byl podle definice stávajícího prezidenta zpočátku zaměřen na postupný a pozvolný přechod směřující od sovětského státního systému, v němž měl hlavní úlohu převzít stát, k další vývojové etapě země, kterou měl být demokratický stát. Demokratické nasměrování však bylo podmíněno specifiky turkmenského vývoje natolik, že nepřipouštělo plynulý přechod k demokratickým institucím, načež došlo k postupnému odklonu od těchto tendencí. Na jejich místo nastoupila prezidentova idea o výhledové „*beztrždní společnosti zcela nového typu* ve spravedlivém, právním státě, ve kterém bude vše podřízeno rozkvětu člověka“.<sup>185</sup> Jako záruka stability pro toto přechodné období byla formována silná prezidentská moc jakožto garant jednoty Turkmenů.<sup>186</sup>

#### 3.3.1.4.1 Ideologické projevy

Hlavním zprostředkovatelem ideologie jak v zemi, tak i za jejími hranicemi, se zcela logicky stala média, zvláště však televize. Existuje zde pouze státní televize, jejíž převážně nacionalisticky laděné vysílání vždy začíná modlitbou za prezidenta a přísahou věrnosti; po celou dobu jejího vysílání je v rohu obrazovky umístěna malá zlatá silueta »Vůdce« (*Serdára*). Nejčastějším tématem zpravodajských pořadů jsou události ze života prezidenta. Dominantní postavení televize zajišťuje i fakt, že vzhledem k malému počtu vycházejících periodik je denní tisk mimo metropoli jen zřídka dostupný. Na všech titulních stranách tiskovin pak nalezneme povinné fotografie Türkmenbašyho, přísahu věrnosti Türkmenbašymu i jiné *symbolické* atributy nového Turkmenistánu a jeho prezidenta.<sup>187</sup>

Další markantní projev vlivu ideologie lze vysledovat v *jazykové politice*, která byla od počátku samostatné země poznamenána úsilím o co možná nejrychlejší přechod z univerzální ruštiny k národnímu jazyku, což se zvláště projevilo brzkou náhradou azbuky latinkou. Tento proces se však záhy zvrátil v nacionalistickou jazykovou diskriminaci vedoucí k faktickému vyloučení veškerých neturkmenských kádrů z veřejného života a vyvrcholil Türkmenbašyho

<sup>183</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 85 – 86.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 95 – 96.

<sup>186</sup> Srov. tamtéž, s. 96 – 97.

<sup>187</sup> Srov. tamtéž, s. 97 – 98.

příkazem, že všichni státní úředníci a představitelé inteligence musejí povinně používat turkmenštinu: to mělo za následek odchod převážné části ruských intelektuálů z Turkmenistánu.<sup>188</sup>

### 3.3.1.5 Životní úroveň obyvatel

Na první pohled by se mohlo zdát, že Turkmenistán skutečně nastoupil cestu směřující k zamýšlené »beztřídní společnosti nového typu«: Elektřina a plyn jsou v zemi zdarma, cena pohonných hmot je velice nízká. Část financí, získaných především z obchodních transakcí o dodávkách zemního plynu, je vynakládána na budování infrastruktury a výstavbu nových dokonale zařízených bytů s minimálním nájmem. Jako výsledky zdařilé sociální politiky jsou uváděny absolutní absence nezaměstnanosti a fenoménu lidí bez domova.<sup>189</sup>

Mnohem méně se již hovoří o milionových částkách vynakládaných na olbřímí projekty paláců v kombinaci zlata a bílého mramoru, ale taktéž na budování prezidentových památníků po celé zemi, jimž vévodí velkolepý vzpomínkový komplex v Türkmenbašyho rodné vsi, k níž vede dálniční spoj. Není také tajemstvím, že podstatný díl příjmů z dodávek zemního plynu je poukazován na soukromá bankovní konta prezidenta a jeho rodiny v Rusku, Švýcarsku, Německu a Francii. „Sběr bavlny a navazující textilní průmysl se zase stal výnosným »lénem« [...] tureckých podporovatelů a poradců“<sup>190</sup> Türkmenbašyho, na jehož zahraniční účty tak plynou výrazné podíly ze zisku. Slavomír Horák doplňuje, že k dvojici největších ekonomických zdrojů Turkmenistánu (zemní plyn, bavlna) se v poslední době přidružuje třetí, poněkud obskurní artikl, jímž je obchod s afghánskými narkotiky. Je přitom paradoxem, že obvinění z obchodu s drogami či z jejich užívání slouží Türkmenbašymu jako prostředek k odstraňování nepohodlných osob pohybujících se v kruzích turkmenské politické a ekonomické elity. Uvedená fakta odhalují skutečnou tvář současného Turkmenistánu, který, navzdory někdejšímu odvážným slibům prezidenta a zčásti i jeho přičiněním, nadále náleží mezi nejvíce zbídačené postsovětské národy. Tato realita, jejímž běžným jevem jsou případy hladovění i násilného a svévolného přestěhování celých vesnic,<sup>191</sup> dokonale boří oficiální teorii *sociálního státu* a dává mu zcela jiné přívlastky, o nichž pojednáme v následující podkapitole.

### 3.3.1.6 Hodnocení situace v Turkmenistánu

Veškeré dění v současném Turkmenistánu se odvíjí od absolutní moci prezidenta zaštitěné ideologií, která na pozadí vzestupu země, očekávaného v prvním století třetího milénia, ospra-

<sup>188</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 97.

<sup>189</sup> Srov. *Stát je on*, 100 + 1 ZZ č. 25/ 2005, s. 38.

<sup>190</sup> HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Türkmenbašiho*, s. 16.

<sup>191</sup> Srov. tamtéž, s. 16.

vedlňuje odklon od původního demokratického nasměrování země. Tento úhybný manévr Nijazovovi zajistil zastávání nejvyšších vládních postů ve státě s parlamentem bez jakýchkoli pravomocí, možnost faktické likvidace opozičních sil i zamezení tvorby politických uskupení, ba i plýtvání finančními zdroji a obohacování se z prostředků, které by mohly plynout na alespoň parciální odstraňování oficiálně zakrývaných, avšak reálně existujících sociálních problémů v zemi. Styl jeho vládnutí vykazuje jednoznačné rysy *diktatury*, ale i *autokracie*, a to v mnohem výraznější podobě, než o jaké uvažujeme u výše jmenovaných diktátorů, kteří se prezentovali také jako předáci svých stran, zatímco v případě Turkmenistánu je středem veškerého dění pouze »papa« (tak Türkmenbašyho nazývají obyvatelé země), tedy ve smyslu hesla krále Ludvíka XIV. »*Stát – to jsem já!*«.

Türkmenbašyho ideologická linie však proniká ještě hlouběji, a to prakticky do všech oblastí života občanů Turkmenistánu. Tato »všudypřítomnost« ideologie, zajišťovaná zvláště mediální propagandou, představuje jeden z důvodů, proč lze turkmenský politický režim nazvat *diktaturou* s přívlastkem *totalitní*. Ve prospěch tohoto tvrzení dále hovoří především případy omezování občanských práv a svobod i vlivy nacionální diskriminace, ale též evidentní zasahování do oblasti lidských práv, spojené s užíváním brutálních praktik dokonale korespondujících s metodami příslušníků nacistického gestapa a členů KGB v SSSR.<sup>192</sup> Tomuto politickému klimatu prospívá i relativní nezájem okolního světa o dění v Turkmenistánu, zčásti způsobený také tím, že kromě zaměstnanců zahraničních společností a různých skupin archeologů nemají cizinci do země přístup.<sup>193</sup>

Nesmíme ovšem přehlédnout podstatnou skutečnost, která zásadně odporuje praxi dosavadních diktatur: Türkmenbašy se rozhodně neprezentuje jako *ateista* a jako pozitivum jeho *ideologické* politiky je třeba vyzvednout, že nejsou známy případy zasahování do oblasti náboženských práv a svobod. Prezident dokonce podporuje budování mešit po celém území Turkmenistánu. Jeho počiny tak odpovídají statistickým údajům, podle nichž se celých 87 % tamní populace hlásí k islámu, 11 % k východnímu pravoslaví, 2 % tvoří zástupci jiných vyznání.<sup>194</sup> Dodejme ovšem, že oproti oficiálním informacím je reálný stav religiozity Turk-

<sup>192</sup> Za všechny budiž uveden následující příklad: 25. listopadu 2002 se odehrál nezdařený pokus o atentát na turkmenského prezidenta. Incident rozpoutal vlnu represí v podobě věznění, zastrasování občanů, konfiskací majetku i politických procesů. Již na sklonku uvedeného roku byli v uzavřeném řízení odsouzeni k pětadvacetiletému trestu odnětí svobody čtyři přívrženci opozice, tři z nich v nepřítomnosti, následování desítkami dalších osob. Příbuzným zatčených není umožněn jakýkoli kontakt s jejich blízkými, aniž nezřídka tuší, kde jsou drzeni, a kvůli příbuzenskému poměru se zadrženými jim navíc hrozí perzekuce. Někteří z těch, které takový osud potkal, dosvědčují, že se stali oběťmi mučení a psychologického nátlaku, když byli policií nuceni k denunciaci rodinných příslušníků nebo známých osob za použití elektrických šoků a bití plastovými lahvemi naplněnými vodou. Podle nepotvrzených zpráv již někteří vězni na následky mučení ve věznicích zemřeli. Srov. NP č. 216, s. 14.

<sup>193</sup> Srov. *Stát je on*, 100 + 1 ZZ č. 25/ 2005, s. 36.

<sup>194</sup> Srov. KOL., *Přehledný atlas světa*, Praha: Euromedia Group – Ikar, 2003, s. 150.

menů, alespoň co se islámu týče, podstatně střízlivější a k jejímu pozvednutí nevedou ani uvedené vstřícné kroky prezidenta.<sup>195</sup>

### 3.3.2 Pseudonáboženské prvky v postsovětském Turkmenistánu

V druhém oddílu této kapitoly se budeme zabývat podrobnou prezentací a analýzou *pseudonáboženských* prvků v dnešním Turkmenistánu, a to podle následující metodologické linie: *Zprv*é nám půjde o to, abychom prostřednictvím paralelních prvků z náboženské oblasti a za použití analogické metody vystihli okolnosti, za nichž je reálné uvažovat o konkrétním jevu jako o *pseudonáboženském*. *Zadruhé* je třeba ozřejmit způsob hodnocení předmětných projevů. Jak jsme již uvedli výše, podle oficiálních statistik se převážná většina dnešních Turkmenů hlásí k islámu, tudíž by se nabízela možnost posuzovat dané elementy v jejich vztahu k tomuto většinovému náboženství. Naším zájmem ovšem je přidržet se základní koncepce této práce, která trvá na jejich posouzení ze zorného úhlu křesťanství: postup tedy spočívá v reflexi křesťanských asociací, jež jsou navozeny kontaktem s danými reáliemi. Nicméně nelze přehlédnout vzájemné styčné body, ale ani principiální rozdíly mezi křesťanstvím a islámem, jejichž stručným nástinem otevřeme náš výklad. Poté zaměříme pozornost na prvky, které se váží k osobě Türkmenbašyho a závěrem se zamyslíme nad zásadním ideologickým textem dnešních Turkmenů, jímž je Türkmenbašyho kniha *Ruhnama*.

#### 3.3.2.1 Pojetí Boha a přístupy k Ježíšovi v islámu

Islám, jenž představuje „nejvýznamnější světové náboženství vzniklé po křesťanství“,<sup>196</sup> má svého zakladatele v proroku **Muhammadovi (570 – 632)**. Muhammad ve svých čtyřiceti letech přijal zjevení od *Boha (Alláha)*, které zachytil v *koránu (qur'án)*, *svaté knize muslimů*, jíž mu podle muslimské tradice diktoval sám *Alláh* prostřednictvím archanděla Gabriela (Džibríla).<sup>197</sup> V *koránu* najdeme stopy ovlivnění oběma staršími monoteistickými náboženstvími – judaismem i křesťanstvím, s nimiž se muslimové odvolávají na Abraháma jako svého praotce. Vedle víry v Boha jediného, milosrdného, „který bude v poslední den lidí soudit“,<sup>198</sup> navíc islám s křesťanstvím spojuje osoba Ježíše (Ísá), který je muslimy uctíván jako *prorok*.<sup>199</sup> Naznačené premisy rozvedeme ve třech následujících bodech:

<sup>195</sup> Za pomoci Turecka byla na západ od centrálního náměstí v Ašgabatě vybudována pseudoosmanská mešita, jež se svou nádherou a vybavením vyrovná svým starším předlohám v Malé Asii. Podobné islámské novostavby tohoto druhu, stavěné převážně s přispěním Saúdské Arábie, však často zejí prázdnotou. Srov. HORÁK, *Ašgabat – mramorové město lásky a jeho »Velký zakladatel«*, uveřejněno na adrese: <http://www.slavomirhorak.euweb.cz/asghabat2001.htm> [1. 12. 2005].

<sup>196</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 52.

<sup>197</sup> Srov. KOL. *Dějiny světa*, Praha: Ottovo nakladatelství, 2003, s. 74.

<sup>198</sup> *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, LG 16, s. 52.

<sup>199</sup> Srov. tamtéž, NAe 3, s. 552.

*Zaprvé* „základním vyznáním muslimů je přiznání se k Bohu a jeho prorokovi: »Není boha kromě Boha a Muhammad je jeho prorok«. Bůh – Alláh, stažený tvar z *al-illáh* = Bůh – je pro Muhammada týž Bůh jako Bůh Židů a křesťanů,<sup>200</sup> který je jeden a jediný. Oproti židovskému nahlížení Boha, které klade do popředí dějinnou zkušenost spásy přicházející skrze Boha, jenž za svého partnera volí člověka na základě jeho svobodného rozhodnutí, je prioritou islámu *božskost* Boha, jehož absolutní svrchovanost je v koránu popisována nezřídka „tak, že se svoboda člověka zdá být radikálně omezena a člověk pak jako by byl podroben nevyhnutelnému zákonu téměř svévolného předurčení za strany Boha“.<sup>201</sup>

*Zadruhé* islám svým radikálním *monoteismem* zahrnul nejen staroarabský polyteismus, nýbrž odmítl i křesťanskou trojiční nauku, kterou nesprávně pochopil jako *triteismus*.<sup>202</sup>

*Zatřetí* obdobný styl interpretace nalézáme rovněž v případě islámského přístupu ke křesťanskému vyznávání Ježíše jako Božího Syna a Spasitele. Ježíšovo Boží synovství je koránem odmítáno vzhledem k doslovného výkladu slova »syn« ve smysl biologického plození,<sup>203</sup> zatímco ocenění jeho spasitelského poslání ovlivňuje úsudek »svaté knihy muslimů«, pokládající nauku o dědičné vině za znevážení Boží vznešenosti a velikosti, a spolu s ní upozaduje i dosah Ježíšovy oběti na kříži a ukřížování vůbec.<sup>204</sup> Z christologických titulů<sup>205</sup> tak v rámci islámu přichází v úvahu titul *Mesiáš*, užívaný spíše jako synonymum Ježíšova jména, a dále již zmíněné označení *prorok*. Jako prorok Ježíš převyšuje všechny *proroky*, neboť „byl stvořen Bohem bez přičinění muže v lůně Panny Marie“,<sup>206</sup> avšak není jejich »pečetí«, kterou je pro muslimy jedině *prorok* Muhammad.<sup>207</sup> Ježíšova skutečná velikost pro islám pak spočívá v tom, že je především Božím služebníkem, rozumějme pravým muslimem, volajícím „jiné k tomu, aby se i oni stali Božími služebníky, tedy muslimy“.<sup>208</sup>

Účelem předchozího nástinu nebylo zabředat do věroučných antagonismů, ale poukázat na to, že i přes *nepřekonatelné rozdíly* existují mezi křesťanstvím a islámem *nepominutelné paralely*, na čemž se ostatně shodují orientalisté, dogmatictí i církevní historici.<sup>209</sup> Uvedený náčrt zároveň promluvil ve prospěch výše předeslané metody, o níž se hodláme opřít v násle-

<sup>200</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 53.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>202</sup> Srov. tamtéž, s. 53; 273.

<sup>203</sup> Srov. tamtéž, s. 53; 272 – 273.

<sup>204</sup> Srov. tamtéž, s. 273 – 274.

<sup>205</sup> Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 73 – 80.

<sup>206</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 53. Spřízněnost křesťanství a islámu shledává text Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate* i ve vzájemném vztahu k Ježíšově panenské matce Marii, kterou muslimové ctí a někdy i zbožně vzývají. Srov. *Dokumenty Druhého vatikánského koncilu*, NAe 3, s. 552.

<sup>207</sup> Srov. tamtéž, s. 274.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 272. Srov. tamtéž.

<sup>209</sup> Srov. tamtéž, s. 272. Odborníci jmenovaných oborů zkoumali prameny jednotlivých tezí Koránu a došli k závěru, že nesou stopy ovlivnění judaistickými, judaisticko-křesťanskými, ale rovněž manichejsko-gnostickými, nestoriánskými a monofysitistickými vlivy.

dujících analýzách, jež budou vycházet z křesťanských pozic, nicméně s jasným vědomím, že u sledovaných elementů, které se vyskytují v muslimském prostředí, není analogie s křesťanstvím ryze nahodilou a abstraktní záležitostí.

### 3.3.2.2 Kult Türkmenbašyho

#### 3.3.2.2.1 Prorok Türkmenbašy

S přihlédnutím k osnově, v níž Slavomír Horák rozlišuje roviny koncentrace moci Saparmyrata Nijazova,<sup>210</sup> jsme doposud věnovali pozornost převážně moci *formální*, která se týká prezidentových pravomocí a mandátů, zatímco moc *symbolickou*, vyplývající z jemu udělených čestných titulů a z jeho kultu osobnosti, prozatím reprezentovalo státníkovo symbolické a dnes oficiální příjmení Türkmenbašy. Existují však i další projevy této úrovně moci, konkrétně „v roce 2000 byl Türkmenbašy honorován novým přívlastkem »Veliký« a o rok později byl navržen na »Proroka«, což bylo zdůrazněno vydáním morálního kodexu Turkmenů – tzv. *Ruhnamy*“,<sup>211</sup> která je nazývána »prorockou« či také »svatou knihou«.

Z Türkmenbašyho *Ruhnamy*, kterou jako celek představíme níže, nyní nahlédneme pouze jeden z jejích aspektů, jímž jsou četné citace z výroků čtyř největších turkmenských proroků.<sup>212</sup> Jeden z nich, Görögly, pronesl proroctví o Zlatém věku Turkmenů a jeho vůdci Saparmyratovi: „*Existuje světlá cesta, je štěstí státu. Štěstí státu, vlast a země jsou známé a je třeba je udatně chránit. Štěstí státu tehdy bude ve Tvých rukou. Ukaž existenci zlatého života svému národu – to se stane Tvým učením, Tvou cestou, Saparmyrate!*“<sup>213</sup>

#### 3.3.2.2.2 Paralely mezi náboženským výrazem prorok a titulem Türkmenbašyho

Výraz *prorok* označuje v sekularizovaném pojetí převážně schopnost přirozeně dedukovat budoucí vývoj událostí, nebo naopak neochotu vydávat předčasné soudy (nechtít být »falešným prorokem«), a má tudíž určité styčné body s biblickým pojetím tohoto termínu.

Ve Staré zákoně slovo *prorok* (kalk všeslovanského původu z řeckého *profétés*) označuje toho, jehož úkolem bylo „doplnit formulace Tóry, správně ji vykládat a připomínat lidu a jeho vůdcům závazky Smlouvy“.<sup>214</sup> Předložka *pro* představuje jednak hodnotu *prostorovou*, to je mluvit k někomu, před někým, před lidem; jednak *časovou*, která znamená mluvit nebo

<sup>210</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 112 – 113.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 112.

<sup>212</sup> Tyto *proroky* lze spíše chápat jako jakési *věštce*, kteří se vyskytují snad v každém jednotlivém národě. V českém prostředí se setkáváme například s osobnostmi kněžny Libuše, slepého mládence či Havlase Pavlaty, jejichž výroky Alois Jirásek nazval »proroctvími« ve svých *Starých pověstech českých*.

<sup>213</sup> HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 101, pozn. 55.

<sup>214</sup> CHIOLERIO, Marco, *Blaze tomu, kdo slyší tato slova*, Praha: Paulínky, 1997, s. 117.

oznámit něco dříve, než se to stane.<sup>215</sup> LXX překládá slovo *prorok* nejčastěji z výrazu *nabi*, který označuje »volaného«, jenž je povolán k mimořádné službě předání slova svěřeného někým jiným: je tedy tím, »který volá«, ale současně i tím, který je poslán volat, mluvit, prorokovat.<sup>216</sup>

Prorocké poslání je neoddělitelné od osob, jimž se tohoto povolání dostalo. V judaismu mezi nimi vyniká Mojžíš;<sup>217</sup> z křesťanské perspektivy pak posledním starozákonním *prorokem* je Jan Křtitel,<sup>218</sup> o němž *ten, který přichází po něm*,<sup>219</sup> prohlásil, že „mezi těmi, kdo se narodili z ženy, nevystoupil nikdo větší“.<sup>220</sup> Označení *prorok* na sebe konečně několikrát vztáhnul i sám Ježíš z Nazareta,<sup>221</sup> a nejinak jej nazývali i někteří z jeho současníků.<sup>222</sup>

Úhrnem je tedy nutno zdůraznit, že výraz *prorok* náleží primárně do náboženské sféry, a že i přes hranice rozdílných náboženství si zachovává své specifické obsahové rysy, jež byly naznačeny na předcházejících řádcích. Dokladem toho je právě islám, jehož největší *prorok* Muhammad „viděl svůj úkol v tom, aby pro své krajany vytvořil posvátný text a aby jim jej přednášel“.<sup>223</sup>

Poté, co jsme vyložili slovo *prorok* v jeho v náboženském smyslu, zauvažujeme o tom, v jakém významu lze chápat označení *prorok* ve vztahu k Türkmenbašymu. Vzhledem k jeho kulturní i náboženské příslušnosti je nejvýš pravděpodobné, že bezprostřední inspirací k Türkmenbašyho titulu byla právě osoba a dílo nejvýznamnějšího muslimského proroka, kterého se ostatně prezident pokoušel nalézt mezi svými předky. Avšak jeho pátrání, stejně jako snaha najít ve svém rodokmenu Alexandra Makedonského, nebylo korunováno úspěchem, pročež se spokojil s tvrzením, že je potomkem *Serdára – Vůdce* všech Turkmenů světa. Tento fakt byl ještě před sepsáním *Ruhnamy* prvním z důvodů pro uznání Türkmenbašyho za »*Proroka turkmenského lidu*«.<sup>224</sup> Diktátorovi ideologové k tomu v článku nazvaném *Slovo Proroka. Prorok Saparmyrat* napsali: „Vytkli jsme si za cíl dokázat, že veliký syn Turkmenů

<sup>215</sup> Srov. CHIOLERIO, *Blaze tomu, kdo slyší tato slova*, s. 117. Jmenovanou časovou kvalitou ztotožňuje teologická apologetika s významovým obsahem termínu *prorocství*, který v uvedeném smyslu znamená „jednoznačné předcházející oznámení přirozeně nepředvídatelné nahodilé události“. LANG, Albert, NĚMEC, Damián, ŠTAMPACH, Odilo, *Křesťanství v zjevení*, Olomouc: Velehrad, 1993, s. 83.

<sup>216</sup> Srov. CHIOLERIO, *Blaze tomu, kdo slyší tato slova*, s. 117.

<sup>217</sup> Srov. Ex 7,1; Nu 11, 17 – 25; 12, 6 – 8; Dt 18, 15; 34, 10.

<sup>218</sup> Srov. Mt 11, 13; 14, 5; Lk 1, 76 – 79; 7, 26 – 28.

<sup>219</sup> Srov. Jan 1, 27.

<sup>220</sup> Mt 11, 11.

<sup>221</sup> Srov. Mt 13, 57; Mk 6, 4; Lk 13, 33 – 34; Jan 4, 44. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 73.

<sup>222</sup> Srov. Mt 16, 14; 21 11.46; Mk 6, 15; 8, 28 par.; Lk 7, 16; 9, 8, Jan 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17. Srov. tamtéž, viz pozn. 221.

<sup>223</sup> WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, s. 146. Narozdíl od proroka Muhammada proroci Izraele vnímali povolání k ústnímu zvěstování, jehož obsah byl až posléze shromážděn a zapsán jejich »potomky« ve funkci jakýchsi tajemníků. Srov. CHIOLERIO, *Blaze tomu, kdo slyší tato slova*, s. 120. Analogický případ sledujeme v souvislosti se vznikem evangelií, jejichž písemné fixaci předcházelo relativně dlouhé období ryze ústního předávání kerygmatu. Viz apoštolská Tradice: KKC, odst. 83, s. 38.

<sup>224</sup> HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velkého Turkmenbašiho*, s. 15.

Saparmyrat Türkmenbašy je Prorokem. Někdo možná namítne: proč je nutné potvrzovat to, co je očividné, a dokazovat to, co nepotřebuje důkazů.<sup>225</sup>

Křečovitá nesmlouvavost patosu ideologické teze zřetelně dosvědčuje, že v prezidentově případě chce slovo *prorok* zdůraznit výjimečnost jeho úkolu, spočívajícího v hlásní vizi Zlatého věku Turkmenů v »prorocké« knize *Ruhnama*, a legitimovat toto poslání jednak Türkmenbašyho příbuzenstvím se *Serdárem*, jednak »proroctvím o Saparmyratovi«. V souhře zmíněných okolností tak jasně vysvítají i linie náboženského pojetí výrazu *prorok*, které mu, podle našeho názoru, dodávají citelný *pseudonáboženský* podtext, a to přinejmenším takový, jaký jsme zaznamenali výše, když se tímž slovem, avšak v jiném dějinném a náboženském kontextu, nazval nacistický vůdce Adolf Hitler.<sup>226</sup>

### 3.3.2.2.3 Přísaha věrnosti Türkmenbašymu

V souvislosti s výše vykreslenou problematikou turkmenských medií byla hned dvakrát zmíněna přísaha věrnosti Türkmenbašymu, jíž se začíná vyučování, pracovní proces i další oblasti života Turkmenů. Její slova zní: **„Turkmenistáně, milovaná vlasti, můj rodný kraj, v srdci a v mysli jsem vždy s Tebou. Ať mi odpadne ruka za nejmenší zlo, které Ti učiním. Ať mi upadne jazyk za nejmenší kletvu proti Tobě. Kdybych zradil milovanou vlast, Velikého Saparmyrata Türkmenbašyho, svatého vzoru Tvého, necht' se mi zastaví dech.“**<sup>227</sup>

Pokud poněkud patetický text podrobíme slovní analýze, dojdeme k závěru, že zatímco tři úvodní věty je možné vyložit jako projev extrémního nacionalistického cítění vůči »milované vlasti«, poslední souvětí jako by ztotožňovalo »milovanou vlast« s osobou Türkmenbašyho, respektive jej nazývá jejím »svatým vzorem«. Slovo »vzor« lze chápat tak, že prezident je *archetypem* či *personifikací vlasti*, a přívlastek »svatý« jako výraz excitované úcty, což samo o sobě nemusí znamenat *pseudonáboženský* projev. Ten odhalíme v okamžiku, kdy vedle citované přísahy položíme perikopu z Písma svatého, jíž žalmista přibližuje atmosféru babylonského zajetí, kde Izraelité s pláčem vzpomínali na ztracenou vlast: **„Kdybych měl na tebe zapomenout, Jeruzaléme, ať mi zchromne pravice! Ať se mi přilepí jazyk k patru, jestliže na tebe nevzpomenu, když nedám přednost Jeruzalému před každou radostí.“**<sup>228</sup>

Shoda slov, jimiž jsou v obou citátech uvedeny sankce za zpronevěření se drahé hodnotě, je zcela patrná. Biblický úryvek je založen na principu teologického myšlení starozákonního

<sup>225</sup> HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 112. Navzdory této ideologické premise Türkmenbašy přesto neváhal určité doklady svého prorockého poslání dovodit: „Podle vyprávění jednoho z opozičních představitelů byl veden svým neomylným věšteckým pudem – na jednom ze zasedání vlády prý například začal přivolávat déšť.“ HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašyho*, s. 12.

<sup>226</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 15. Viz výše, podkap. 2.2.2.3, s. 16.

<sup>227</sup> HORÁK, *Turkmenistán. Pod vládou velikého Turkmenbašyho*, s. 12.

<sup>228</sup> Ž 136 (137), 5 – 6. L. c. in: *Nedělní a sváteční misálek*, Řím: Křesťanská akademie<sup>2</sup>, 1976, s. 163.



Izraele, v němž sehrály významnou roli „pojmy, pomocí kterých hovoří inspirovaní autoři o Bohu a jeho tajemství (Boží jména, andělé), o vyvoleném národě i tom, co jej konstituuje (Boží lid, Sión, Jeruzalém, smlouva)“.<sup>229</sup> Vzpomínka na horu Sión v Jeruzalémě vyjadřuje ve výslednici vzpomínkou na Boha, na jeho Svaté město a na chrám, jenž se stal znamením Božího přebývání uprostřed jeho lidu.<sup>230</sup> Obdobný přechod nalézáme v závěru přísahy Türkmenbašymu, což není dokladem toho, že se v něm o prezidentovi hovoří jako o Bohu, nýbrž důkazem, že jde o text, který je po formální stránce vystavěn na paralelním základu jako pasáž ocitovaná z knihy Žalmů, v jejímž kontextu přísaha vykazuje rysy *pseudonáboženského* charakteru.

#### 3.3.2.2.4 Türkmenbašyho podobizny

Výše uvedený fakt, že Türkmenbašy je povinně nejsledovanější tváří turkmenských masmédií, nyní doplníme o jeho další rozměr, jímž jsou bezpočetné formy zpodobení prezidenta od podobizen na zdech domů a na etiketách lahví s alkoholem až k portrétům na bankovkách. Všem obdobným projevům však nepochybně vévodí desítky pozlacených soch diktátora, roztroušené po celém Turkmenistánu.

Patrně nejznámější dílo tohoto druhu – *ohromná zlatá socha Türkmenbašyho s rukama roztaženými vpřed do budoucnosti, která se otáčí za sluncem* na vrcholu obrovského piedestalu ve tvaru Eiffelovy věže, tvoří jednu z dominant současného Ašgabatů.<sup>231</sup> Konstelace elementů, které tvoří celkový dojem této podívané, jsou výzvou k tomu, abychom se nad nimi hlouběji zamyslili. Rozhodující je jednak povrchový materiál, který byl pro tuto skulpturu zvolen, jednak sugestivnost ztvárnění předmětu.

#### 3.3.2.2.5 Zlaté sochy v náboženském kultu

Zlato jakožto drahý kov se již hluboko v historii stalo surovinou pro výrobu šperků, mocenských insignií, ale také kultovních předmětů, ba i vyobrazení samotných božstev. Zlaté sochy představující bohy jsou vpravdě multicivilizačním fenoménem, jdoucím napříč dějinami národů a náboženství; my jej ovšem nahlédneme jen v jeho malém výseku, a to na základě pramenů Starého zákona. V této souvislosti je třeba jmenovaný fenomén chápat jako součást komplexní koncepce, spočívající v extrémně vyhraněném postoji vůči zpodobování přesaženého bytí. Je přitom nesporné, že židovské pojetí zahrnující jakýkoli způsob vyobrazení Boha, k němuž v plnosti přilnul i islám, se v konkrétních historických obdobích a

<sup>229</sup> HŘEBÍK, Josef, *Exegeze vybraných starozákonních textů a teologie klíčových témat*, uveřejněno na adrese: [http:// ktf.cuni.cz/%7Ehrebik/ksmgr.htm](http://ktf.cuni.cz/%7Ehrebik/ksmgr.htm) [20. 11. 2005].

<sup>230</sup> Ž 136 (137), 1. 3.

<sup>231</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 98.

obměnách promítlo do otázky přípustnosti zobrazování Kristovy lidské podoby a v posledku i patřičnosti sakrálního umění jako celku.<sup>232</sup>

Na pozadí zmíněného starozákonního poměru k podobiznám Boha, od něhož se odvíjelo židovské hodnocení pohanských idolů, hodláme vystavět následující reflexi usilující o hledání paralel mezi zlatými sochami, o nichž čteme ve Starém zákoně a těmi, které dokreslují kolorit Turkmenistánu a jež v našem textu zastupuje shora popsany ašgabatský zlatý kolos.

### 3.3.2.2.5.1 Aplikace fenoménu zlatých soch ve Starém zákoně

#### na analogický jev v Turkmenistánu

Radikálnost starozákonního odporu proti veškerým vyobrazením Boha vychází ze základního přikázání Hospodinovy smlouvy s jeho lidem: „*Nebudeš mít jiného boha mimo mne.*“<sup>233</sup> Věty, které následují, představují konkretizaci toho, co znamená nemít jiného Boha: „*Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.*“<sup>234</sup>

Explicitní ilustrace přestoupení citovaných bodů Dekalogu je paradoxně zasazena do doby, kdy Židé, znejistění dlouhým očekáváním Mojžíšova návratu z hory Sínaj, uprosí Árona, aby jim zhotovil boha, který by šel před nimi. Áron reagoval slovy: „Strhněte *zlaté náušnice* z uší svých žen, synů a dcer a přineste je ke mně!“ Mojžíšův bratr vzal shromážděné šperky, „připravil formu a odlil z toho sochu býčka“.<sup>235</sup> Tento odlitek se stal idolem ve chvíli, kdy před ním Áron zbudoval oltář, na němž mu nazítří obětoval, načež shromážděné společenství propadlo nevázanému veselí. Přísnost sankce spočívající v pobití tří tisíc modloslužebníků, k němuž došlo na příkaz navrátilšího se Mojžíše, jen podtrhuje závažnost provinění Izraelitů.<sup>236</sup> Starozákonní obraz současně odhaluje, že o modle lze hovořit právě tehdy, když je předmět ztotožněn s božstvem, jak tomu bylo v náboženské praxi národů, s nímž byl lid Staré smlouvy konfrontován.

Tematika plastik ze zlata, ale i z dalších drahých kovů i jiných materiálů, má v kontextu Starého zákona zpravidla charakter polemiky se synkretismem, která se obzvlášť vyhrtila v prostředí poexilního radikálního monoteismu. Jedno takové pojednání, jež ostrou ironií a bezpočtem invektiv hovoří proti sochám bezmocných a snadno zneužitelných babylonských

<sup>232</sup> Máme na mysli případy obrazoborectví: *Zprvé* výše zmíněný spor o ikony v osmém století, na němž nesl podstatný podíl islámský vliv v Byzanci, jehož zamítavý postoj k zobrazování Boha, vyhocený zákazem vyobrazovat lidské postavy, evidentně pramení ze starozákonního přístupu. *Zadruhé* uvedený starozákonní postoj sehrál rozhodující roli v období reformace, kdy na základě jeho bezpodmínečné aplikace docházelo zvláště v řadách kalvinistů k novým obrazoboreckým excesům. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 162. Srov. DUÉ, LABOA, *Obrazový atlas dějin křesťanství*, s. 209.

<sup>233</sup> Ex 20, 3. Srov. Dt 5, 7.

<sup>234</sup> Ex 20, 4 – 5. Srov. Dt 5, 8 – 9.

<sup>235</sup> Ex 32, 1 – 4.

<sup>236</sup> Srov. Ex 32, 4 – 6. 15 – 28.

bohů „ze stříbra, zlata a dřeva“, které „jsou dílem řezbářů a zlatníků“,<sup>237</sup> čteme v knize nade-psané jménem proroka Báruka.

Písmo předkládá také individuální interpretaci symboliky zlata, již brilantně podává prorok Daniel ve výkladu snu babylonského krále Nebúkadnesara, který ve spánku spatřil velkou sochu se zlatou hlavou, stříbrným hrudníkem, s měděným břichem a se železnými stehny, přičemž železo nohou bylo promíšeno s hlinou. Na počátku legendy k vladařovu vidění Daniel říká: „Ty, králi, jsi král králů. Bůh nebes ti dal království, moc, sílu a slávu. A všechna místa, kde bydlí lidé, polní zvíř a nebeské ptactvo, dal ti do rukou a dal ti moc nad tím vším. Ty jsi ta zlatá hlava.“<sup>238</sup> Zlato je zde zároveň obrazem největšího rozkvětu říše, další materiály, z nichž je socha složena, vystihují její postupný úpadek.<sup>239</sup>

Biblický výjev, který spatřujeme jako nejvhodnější analogii pojednávaného jevu v Turkmenistánu, nacházíme taktéž v knize proroka Daniela: „Král Nebúkadnesar dal zhotovit zlatou sochu, jejíž výška byla šedesát loket a šířka šest loket.“<sup>240</sup> Postavil ji na pláni Dúra v babylonské krajině. Král Nebúkadnesar poslal pro satrapy, zemské správce a místodržitele, poradce, správce pokladu, soudce, vysoké úředníky a všechny zmocněnce nad krajinami, aby přišli k posvěcení sochy, kterou král Nebúkadnesar postavil. Tehdy se shromáždili satrapové, zemští správcové a místodržitelé, poradci, správcové pokladu, soudcové, vysocí úředníci a všichni zmocněnci nad krajinami k posvěcení sochy, kterou král Nebúkadnesar postavil. Stáli proti soše, kterou postavil Nebúkadnesar.“<sup>241</sup>

Nakolik je nezbytné uvážit, že popis události nemusí být chápán naprosto doslovně a jistě by se dal vyložit i jako ryzí alegorie, ukazuje se pro náš záměr jako nosný, neboť se v něm z našeho pohledu prolínají dvě zásadní linie: *první* kultická, náboženská, vyjádřená poznámkou o posvěcení zlatého monstra; *druhá* symbolická, protože zlatý monument se zároveň stal odznakem Nebúkadnesarovy moci, o čemž svědčí králův kategorický imperativ zahrnující přísný trest za nedodržení povinnosti všeobecné úcty k idolu, jemuž tak bylo vykázáno místo na výsluní povinného zájmu.<sup>242</sup>

<sup>237</sup> Bar 6, 10.45.

<sup>238</sup> Dan 2, 37.

<sup>239</sup> Srov. RAVIK, Slavomír, *Bible dnes a pro nás. Starý zákon*, Praha: SPN, 1991, s. 113.

<sup>240</sup> Loket je délková míra rovnající se zhruba 21palcům (52,2 cm) a rozdělená na sedm dlaní, z nichž každá měla čtyři prsty. Jejím základem je délka předloktí od lokte po špičku prostředníčku. Z převodu do metrické soustavy vyplývá, že socha byla vysoká 31,3 metru o šířce 3,1 metru, čímž by zhruba odpovídala odhadované výšce Rhodského kolosu 30 – 40 metrů. Další Div světa – Feidiova socha Dia v chrámu v Olympii byla podle některých údajů vysoká 12, 5 metru. Srov. AUGUSTA, Pavel, HONZÁK, František, *Jak se žilo ve starověku*, Praha: Albatros, 1989, s. 58. Srov. CHLUBNÝ, Jiří, *Feidiův Zeus v Olympii*, uveřejněno na adrese: <http://antika.avonet.cz/article.php?ID=1849> [23. 11. 2005].

<sup>241</sup> Dan 3, 1 – 3.

<sup>242</sup> Srov. Dan 3, 6 – 7.

Pokud biblický popis promítneme do Türkmenbašyho sochy na hlavní ašgabské třídě, jeví se po formální stránce, tedy co do užitého materiálu a monumentálnosti, jako paralela dávného babylonského archetypu. Co se týká účelu skulptury, jednoznačně není součástí *náboženského kultu*, nýbrž má nejužší vazbu na *kult osobnosti* Türkmenbašyho jako jakýsi atribut prezidentova vlivu a bohatství. Takto lze vysvětlit symboliku turkmenského kolosu, jehož velkolepé provedení a důmyslný mechanismus, díky jemuž je diktátorova tvář neustále zalévána slunečními paprsky, v sobě, alespoň v našich očích, nese nemalou potencialitu *modlářství a pověrečné úcty*. Domníváme se, že každodenní ideologický tlak turkmenských médií, která bezmála divinizují Türkmenbašyho osobu, vystavuje spíše tradičně nábožensky založené Turkmeny skrytému riziku *náboženské a hodnotové dezorientace*, jejíž extrémní forma, vyvolaná obdobným náporom totalitní propagandy, kdysi dovolila německým katolíkům umístit na oltářní mensu Hitlerův portrét.<sup>243</sup>

V tomto konečném důsledku a s poukazem na shromážděné údaje hodnotíme fenomén Türkmenbašyho zlatých soch jako *pseudonáboženský* prvek *par excellence*, jenž alespoň v dosavadních evropských diktátorských režimech nemá obdoby.<sup>244</sup> Zbývá položit si doplňující otázku, kde hledat původ tohoto druhu vyobrazení, jenž pro muslimský svět je přinejmenším atypický, neřku-li opovážlivý. Nejpravděpodobnější odpovědi se zdá být připuštění eventuality, že stojíme tváří v tvář dědictví sedm desetiletí trvajících éry, během níž se psaly dějiny Turkmenistánu jako svazové republiky SSSR. Záliba nejvyšších představitelů sovětského impéria v monstrózních figurálních projektech tak podle našeho úsudku přežívá v poněkud specifické a excitované podobě právě v této postsovětské zemi. Oprávněnosti našeho mínění by ostatně nasvědčovalo i výtvarné zpracování plastik nesoucí neklamné rysy socialistického realismu. Konečně nelze nepřipomenout, že zalíbení v okázalosti a kolosálnosti plně odpovídá velikášskému založení turkmenského prezidenta. Jeho mentalitu, ale i způsob uvažování a žebříček hodnot, zdaleka nejdokonaleji ilustruje Türkmenbašyho normativní spis, jemuž patří naše zamyšlení v následujících podkapitolách.

<sup>243</sup> Srov. MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 15. Absurditu situace, v níž se takto postižení lidé nacházejí, odhaluje apoštol Pavel: „Tvrdí, že jsou moudří, ale upadli v bláznovství: zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za zobrazení podoby pomíjitelného člověka.“ (Řím 1, 22 – 23). Avšak i zde platí předpoklad, o němž byla zmínka v souvislosti s dosavadními diktaturami, že totiž mezi diktátorovými příznivci jsou »náboženští lidé« osobní víry, kteří v něm spatřují postavu náboženského typu, k níž se s obdivem vzhlíží a úcta k ní přechází ve vzývání. Srov. tamtéž, s. 16. Viz výše, podkap. 2.2.2.3, s. 16.

<sup>244</sup> K popisované mánii, v jejímž středu stojí despotický prezident Turkmenistánu, můžeme v současné době přirovnat snad jedině boom v čínském výtvarném umění, jehož nepřekonatelným idolem a dosud nejžádanějším modelem je zesnulý »velký předseda« – zakladatel lidové Číny **Mao Ce-tung (1893 – 1976)**, jenž vtiskl svou pečeť specifické tvářnosti čínského komunismu včetně *pseudonáboženských* jevů, které jej doprovázely a přetrvávají dodnes. Kolem osoby *Mao Ce-tunga* se totiž vytvořil jakýsi »sluneční kult«, jehož slavnosti a procesí se během kulturní revoluce přenesly z Východu na Západ. „Již v období »Dlouhého pochodu« byl *Mao* v obrazech, básních a apostrofách připomínajících modlitby stylizován do postavy jakéhosi mesiáše, pod jehož vedením budou zničeny »temné síly« a »země i nebesa se dají do pohybu«“. L. c. in: MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 10. Srov. tamtéž, s. 13 – 14.

### 3.3.2.3 Ruhnama

**Ruhnama** (*Rúhnáme – Kniha duše*) je dnes již dvoudílná veršovaná kniha, tvořená směsí hesel a tezí, již Saparmyrat Türkmenbašy sepsal pro svůj lid jako morální kodex každého Turkmena. „Výsledkem je jistá kombinace myšlenek, která hledá své základy v Koránu, komunistických brožurách, turkmenských tradicích a historii.“<sup>245</sup>

Obsah knihy stručně nahlédneme prostřednictvím jejích nejdůležitějších tezí. Nacházíme v ní zejména nástin údajně 5000 let staré **turkmenské historie**, jež se začíná odvíjet od osoby Oguz chána (3. tisíciletí př. Kr.), a pokračuje přes zhruba sedmdesát velkých dynastií včetně rodu Arsakovců v Parthské říši (2. století př. Kr.),<sup>246</sup> jejichž spoluzakladateli se Turkmeni stali. Souhrn je doplněn o přehled panovníků a jejich rodokmenů. Dosavadním zenitem turkmenské historie byl podle *Ruhnamy* první »Zlatý věk Turkmenů« spojený se Seldžuky (11. – 12. století), symbolem turkmenského porobení se naopak stal Geok Tepe – místo zlomení odporu turkmenských kmenů Rusy. Ruské období do roku 1991, chápané jako okupace, je hodnoceno krajně negativně.

Další ideový okruh je věnován **tradicím země**, idealizaci krás přírody, kráse tradičních turkmenských výrobků (koberců, šperků, hudebních nástrojů), turkmenským příslovím a výše zmíněným citacím legendárních podání turkmenských proroků.

Třetí aspekt *Ruhnamy* klade důraz na **současný Turkmenistán**, Türkmenbašym charakterizovaný jako dějinné završení turkmenských dynastií, který je vymezen třemi hledisky: První dvě, *nezávislost* a *věčná neutralita*, jsou vytknuta jako podmínky ekonomického a materiálního rozvoje země, třetím hlediskem je sama *Ruhnama*, jež má sloužit především k odhalování duchovních hodnot. Všechna tři hlediska jsou nasměrováním země do 21. století – nového »Zlatého věku« Turkmenů.<sup>247</sup>

#### 3.3.2.3.1 Ruhnama – »bible« Turkmenů

Důvod k možnosti postavit vedle sebe *Písmo* a *Ruhnamu* zaval samotný Türkmenbašy, jenž prý svoji knihu přirovnává mimo jiné k bibli.<sup>248</sup> Tento výrok, který lze samozřejmě považovat za pouhý řečnický obrat, nás nicméně přivedl k zamyšlení se nad jeho eventuální platností, aniž bychom se předem spokojili s odpovědí upozorňující na výše objasněnou paralelu mezi biblickými texty a *koránem*, z něhož Türkmenbašy ve svém díle reálně čerpal.

<sup>245</sup> Srov. HORÁK, *Střední Asie mezi Východem a Západem*, s. 100. Autor zmiňuje v této souvislosti pátou část knihy, která je zčásti věnována také trestům a pohrůžkám sankcí za odpor vůči národu a *Ruhnámě* a jež stylově velmi neobratně zastírá fakt, že vychází z koránských textů prvního mekkánského období.

<sup>246</sup> Říše Parthů pod vládou Arsakovců byla mezi roky 250 př. Kr. a