

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Kořeny a vývoj brazilské církve Santo Daime

The roots and evolution of the brazilian Santo Daime church

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Autor:

doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th.D.

Bc. Barbora Hlaváčová

Praha 2018

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu mé práce, doc. PhDr. Zdeňku Vojtíškovi, ThD., za jeho vždy podnětné rady a ochotu vést práci o tématu v našich končinách zatím hlouběji neprozkoumaném. Také bych moc chtěla poděkovat všem lidem, kteří mi poskytli materiály k této práci. Bez nich by tato práce nikdy nevznikla. Na závěr chci poděkovat svému příteli, který mě po celou dobu psaní motivoval a podporoval, jak jen mohl, abych tuto práci úspěšně dokončila. Moc si toho vážím. Děkuji.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Kořeny a vývoj brazilské církve Santo Daime“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15.7. 2018

Barbora Hlaváčová

Anotace

Tato práce pojednává o jedné z největších ayahuascových synkretických církví, náboženském hnutí Santo Daime (především linii Cefluris), o jeho vývoji, doktríně a rituálu. Toto hnutí vzniklo za základech lidového katolicismu, šamanského užívání ayahuascy, esoterického učení, kardecismu a afro-brazilských kultů (hlavně Umbandy). Velká část práce se věnuje zkoumání těchto zdrojových tradic a následně vyhodnocuje do jaké míry se od těchto tradic hnutí osamostatnilo, a vytvořilo tak samostatný náboženský celek. Práce také postihuje dynamiku vývoje v tomto hnutí až do současnosti, která odpovídá obecnému subjektivnímu obratu ve společnosti.

Klíčová slova

Santo Daime, ayahuasca, brazilské synkretické církve, synkretismus, subjektivizační teze

Annotation

This thesis deals with one of the biggest ayahuasca syncretic churches, religious movement Santo Daime (mainly with the Cefluris line), with its evolution, doctrine and ritual. This movement originated from the roots of popular Catholicism, shamanic use of ayahuasca, esoteric teaching, Kardecism and Afro-Brazilian cults (mainly Umbanda). Bigger part of this thesis is dedicated to an investigation of these original traditions and subsequently it evaluates to what extent is the movement from these traditions separated, so it constitutes an independent religious complex. Thesis also expresses the dynamics of the evolution in this movement up to the present which corresponds to a general subjective turn in a society.

Key words

Santo Daime, ayahuasca, brazilian syncretic churches, syncretism, subjectivization thesis

Obsah

| | |
|---|-----------|
| Obsah | 5 |
| Úvod | 7 |
| Metodologie | 9 |
| 1 Vznik a vývoj církve Santo Daime | 12 |
| 1.1 Raimundo Irineu Serra a jeho první zkušenosti s ayahuascou..... | 12 |
| 1.2 Založení pralesní církve Santo Daime..... | 15 |
| 1.3 Sebastião Mota de Melo a založení linie Cefluris | 16 |
| 1.4 80. léta a expanze linie Cefluris do měst | 19 |
| 1.5 Otázka legality a nové organizační struktury | 20 |
| 1.6 Působení linie Cefluris mimo Brazílii..... | 21 |
| 1.7 Ostatní brazilské synkretické církve | 22 |
| 2 Křesťanské kořeny | 25 |
| 2.1 Lidová zbožnost..... | 25 |
| 2.2 Postoj katolické církve v Brazílii k Santo Daime | 29 |
| 2.3 Christologie v katolické teologii..... | 30 |
| 2.4 Tradiční mariologie..... | 35 |
| 2.5 Christologie v Santo Daime | 37 |
| 3 Ayahuasca, šamanská tradice..... | 43 |
| 3.1 Jihoamerický šamanismus..... | 43 |
| 3.2 Původ ayahuascy | 46 |
| 3.3 Účinky ayahuascy..... | 48 |
| 3.4 Otázka neošamanismu | 51 |
| 3.5 Postava Ježíše Krista v šamanismu | 52 |
| 3.6 Šamanismus v Santo Daime | 54 |
| 4 Esoterismus | 56 |
| 4.1 Esoterismus v Santo Daime | 56 |

| | | |
|-----|---|-----|
| 4.2 | Esoterické pojetí Boha | 57 |
| 4.3 | Esoterická christologie..... | 58 |
| 4.4 | Kardecismus/spiritismus | 58 |
| 4.5 | Kardecismus v Santo Daime | 60 |
| 5 | Umbanda | 62 |
| 5.1 | Základní charakteristika Umbandy | 62 |
| 5.2 | Umbanda v Santo Daime | 64 |
| 6 | Současná rituální praxe v Santo Daime..... | 67 |
| 6.1 | Prostor | 67 |
| 6.2 | Členství..... | 68 |
| 6.3 | Rituální kalendář | 70 |
| 6.4 | Průběh rituálu | 73 |
| 6.5 | Ostatní látky užívané v komunitách Santo Daime | 76 |
| 6.6 | Modlitby – hinos | 78 |
| 6.7 | Osobní zkušenost účasti na rituálu | 82 |
| 7 | Otázka náboženství subjektivní zkušenosti vs. objektivní pravdy v případě Santo Daime | 86 |
| 7.1 | Role obecného subjektivního obratu ve společnosti..... | 86 |
| 7.2 | Postupná subjektivizace Santo Daime..... | 88 |
| | Závěr | 91 |
| | Seznam použité literatury | 93 |
| | Abstrakt | 103 |

Úvod

Při setkání s fenoménem Santo Daime může leckterého akademika opravdu velmi zaujmout takto podnětné a diversifikované náboženské prostředí. Náboženské hnutí, v němž se stýká křesťanská nauka, spiritismus, africká tradice a šamanistická práce s pralesní medicínou, opravdu stojí za povšimnutí. I s tím ohledem, že v naší zemi se tomuto tématu zatím systematicky žádná akademická práce nevěnovala, ačkoliv se toto náboženské hnutí již rozšiřuje po celém světě, Evropu tedy nevyjímaje.

Tímto tématem jsem se rozhodla ve své diplomové práci zabývat hned z několika důvodů. Jednak je to dáno značně volným navázáním na moji bakalářskou práci, v níž jsem se zabývala tématem vzestupu náboženství subjektivní zkušenosti oproti náboženství objektivní pravdy,¹ což je velice zajímavé v případě Santo Daime zkoumat. Zde se totiž tyto dva náboženské typy stýkají a dá se říci, že i vzájemně prolínají. Zde můžeme pozorovat subjektivní zkušenost v hlubokém osobním procesu každého účastníka na straně jedné, oproti jasně dané církevní organizaci, rituálu a doktríně odpovídající náboženství objektivní pravdy na straně druhé. Značnou roli též hraje aktuální vzestup (neo)šamanismu a prací s rozšířenými stavy vědomí v prostředí New Age, přičemž pojetí práce s mimořádnými stavy vědomí je v Santo Daime do určité míry odlišné. To můžeme dobře vidět třeba na specifickém pojetí křesťanství, a především vnímání postavy Ježíše Krista a dalších svatých v prostředí Santo Daime spolu s užíváním původní šamanské medicíny ayahuascy. Toto propojení je dáno čerpáním této nauky jak z křesťanské tradice kolonizátorů, tak zároveň z kultury původního obyvatelstva Brazílie, indiánů, šamanů, a aby toho nebylo málo, též od dovezených afrických otroků. Významný, avšak reflektovaný vliv měla na zvolené téma též moje vlastní osobní zkušenost s rituály Santo Daime ze zahraničních cest.

Hlavním záměrem této práce je zkoumat právě zdrojové tradice a následnou práci s nimi v kontextu Santo Daime, což propůjčuje originální ráz tomuto hnutí. Zároveň je zajímavé sledovat i následný vývoj tohoto hnutí, neboť rozhodně nemůžeme říct, že by v průběhu svého trvání zůstalo statické. I v tomto případě můžeme registrovat implementaci nových náboženských impulsů a také na tomto hnutí a jeho vyznavačích se dobře odráží obecné změny ve společnosti. Případné unikátní pojetí práce se zdrojovými náboženskými tradicemi jsem si především slibovala díky zmíněné značné synkresi v tomto náboženství a též uvedeném balancování mezi náboženstvím subjektivní zkušenosti a objektivní pravdy.

¹ Pojmy náboženství subjektivní zkušenosti a objektivní pravdy podrobněji vysvětlím v odpovídajících kapitolách.

Proto jsem se rozhodla věnovat tuto práci původním tradicím, ze kterých Santo Daime čerpá a sledovat do jaké míry se z nich vyvinulo v samostatný konzistentní náboženský celek, na jehož vývoji do dnešní podoby se podílí i další fenomény ve vyvíjející se společnosti.

Metodologie

Nejprve jsem se seznámila především s odbornou literaturou ohledně Santo Daime, která však není v Čechách dostupná, takže všechny zdroje o Santo Daime, ze kterých čerpám, s výjimkou publikace Alexe Polariho, jsou psány v angličtině. Ačkoliv největší počet prací je psán v portugalštině, tak jsem dala přednost anglickým publikacím, neboť moje znalost portugalštiny je velmi omezená. Dalším materiálem pro tuto práci byly i modlitby a zpěvníky,² které v této práci analyzuji a na nichž se také dají prokázat fáze vývoje v Santo Daime. Doplnujícím zdrojem pro pochopení a popis specifík Santo Daime byla i moje vlastní zkušenost s ceremoniemi konanými v Nizozemsku a Brazílii. Přístup celé práce je hlavně popisný a mírně komparativní v případě kořenů a směrů, ze kterých Santo Daime odvozuje svůj původ a následně celá práce sleduje, nakolik se celé hnutí vzdálilo od těchto kořenů a jakými faktory je jeho vývoj poznamenán.

Jednou z podstatných otázek, která v případě Santo Daime vyvstává, je angažovanost každého akademika v tomto hnutí, který se tímto tématem zabývá. Je to dáno již tím důvodem, že pokud někdo chce skutečně zkoumat tento fenomén, nevyhne se přímé aktivní účasti na samotné ceremonii tohoto uskupení. Zde se však jedná o zkušenost opravdu velmi intenzivní, ne příliš srovnatelnou s ničím jiným v tomto světě, a to samozřejmě ovlivňuje samotného vědce a jeho následující přístup k celému tomuto tématu. Možná právě proto není úplně samozřejmé najít opravdu nezaujaté odborné publikace pojednávající o náboženském užívání ayahuascy (ačkoliv jich ve světě není zas až tak málo), neboť většina autorů (Luna, D. McKenna, Narby, Labate, Dawson aj.) se netají se svým vstřícným přístupem k ayahuasce či samotnému Santo Daime. V případě Andrew Dawsona se však i přes jeho vyjádřené zaujetí specifícností hnutí Santo Daime velice dobře, dle mého názoru, podařilo ukázat, že se i navzdory vlastnímu předporozumění dá vědecky zpracovat celé téma s patřičným akademickým odstupem. Proto i já se snažím v celé práci k tomuto tématu přistupovat z neutrálního bodu, který nechává stranou posuzování tohoto náboženství. Snažím se vyhnout nekritickému ocenění, které nemá vypovídající akademickou hodnotu, ale též hodnocení, které by devalvovalo či jinak zpochybňovalo toto uskupení jako „sektu“ či skupinu hromadně užívající drogu. To v kontextu religionistické práce není relevantním tématem. Ještě bych ráda dodala, že ve svých záznamech vlastní zkušenosti z ceremonií nezmiňuji osobní procesy hlavně z toho důvodu, že jsou natolik mnohorozměrné, že se dají

² „Official Hinários,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: http://www.nossairmandade.com/official_hinarios.php.

do slov pouze stěží vměstnat, jsou příliš subjektivní a jako zkoumatelný materiál nemají na závěry této práce nějaký zásadní vliv.

Tato práce se bude zabývat především příklady z jedné konkrétní linie v tradici Santo Daime, linií Cefluris. Je to nejen z toho důvodu, že tento směr je nejrozšířenější, a to i za hranicemi Brazílie, ale i tím, že samotná publikace Andrew Dawsona se věnuje tomuto směru a moje zkušenost se odehrávala též v takto držené tradici. Sebepojetí zkoumaného uskupení je kromě zmíněných modliteb a vlastní zkušenosti čerpáno hlavně z publikace jednoho z předních reprezentantů tohoto hnutí – Alexe Polariho de Alvergy (Prales vizí), v němž popisuje svou zkušenost a začátky v Santo Daime a jeho vývoj pod vedením Sebastiãa Moty de Melo, jenž byl jednou z nejvýznamnějších postav v linii Cefluris, kterou sám založil. V případě publikací pojednávajících o křesťanských kořenech jsem měla možnost čerpat z některých českých titulů, ať už se jedná o Slovník spirituality pro obecnější kontext, nebo díla Ctirada Václava Pospíšila a Jiřího Vogla. Z děl posledních dvou zmíněných autorů jsem čerpala pro užší vykreslení postavy Ježíše Krista, ale též Panny Marie v tradičním křesťanském pojetí, neboť jsou ústředními činiteli i v modlitbách společenství Santo Daime. To čerpá z původně katolického vnímání těchto představitelů, ale následně s nimi pracuje svým specifickým způsobem, což je pro nás nadmíru zajímavé kvůli postižení zkoumaného vývoje v tomto hnutí.

Co se týče prací, jež se věnují ayahuascovému tématu, těch je v češtině také pár zástupců, neboť ani České republice se nevyhnula expanze neošamanismu a v rámci něj i výskyt užívání ayahuascy během ceremonií. Proto se i v tuzemsku můžeme setkat s populárními publikacemi, ale i již s odbornými pracemi zabývajícími se tímto fenoménem. V případě dalších zdrojů určujících vznik a vývoj Santo Daime (kardecismus, Umbanda) jsem již byla odkázána opět na cizojazyčné zdroje, jelikož v našem kulturním kontextu není především Umbanda příliš známá. Musím též zmínit, že opravdu velmi nápomocný mi byl při sdílení mnoha zdrojů o Santo Daime, ale i Umbandě a kardecismu, brazilský profesor sociologie Emil. A. Sobottka, z jehož přednášky konané 8.2.2018 pořádané Sociologickým ústavem AV ČR také čerpám pro vykreslení pozice Santo Daime v brazilské společnosti.

Jako posledního zdroje pro postižení dynamiky ve vývoji Santo Daime z hlediska obecného posunu od objektivních rolí k subjektivnímu prožívání, jsem užila hlavně cizojazyčných publikací (Heelas, Woodheadová), se kterými jsem však byla dobře obeznámena již během psaní své bakalářské práce, která se právě věnovala tématu vzestupu náboženství subjektivní zkušenosti proti náboženství objektivní pravdy. Santo Daime je totiž v tomto případě zvláštním hnutím stojícím mezi těmito dvěma definicemi, což plyne právě

již z kořenů, ze kterých čerpá své náboženské podněty a které mohou být často představiteli výše zmíněných odlišných přístupů stojících proti sobě (např. křesťanská tradice x esoterismus). Kategorie náboženství subjektivní zkušenosti či objektivní pravdy nám také mohou posloužit pro hlubší pochopení expanze linie Cefluris po celém světě a neustálý nárůst stoupců v této době vedle účastníků oblíbených šamanistických ceremonií.

Otázkou je, jak zařadit samotné hnutí Santo Daime? Můžeme říci, že v době svého vzniku, jak sami uvidíme, odpovídalo charakteristikám nového náboženského hnutí se svou organizovanou strukturou a svým vlastním způsobem cesty ke spáse. Nikdy se však nejednalo o agresivní a výlučné hnutí, mezi nímž by výrazně eskalovalo napětí vůči většinové společnosti. Zároveň však po určitou dobu o jisté míře napětí můžeme mluvit a musíme, což však vyplývá spíše z řešení legislativní otázky ohledně užívání ayahuascy pro náboženské účely. Po rozřešení tohoto problému a legalizaci rituálního užití ayahuascy v Brazílii můžeme mluvit s největší pravděpodobností o postupném spění k denominaci. V dnešní době tak v případě Brazílie toto hnutí funguje poklidně, kooperativně a otevřeně v rámci celé společnosti. Zároveň je dobré dodat, že za celou dobu existence tohoto uskupení se nejednalo o masovou záležitost a jak později uvidíme, dnes se můžeme setkat i více s uživatelským charakterem účasti na ceremoniích, což také odpovídá posunu toho hnutí směrem k náboženství subjektivní zkušenosti.

Pokud se jedná o místo této práce v rámci odborných studií o náboženství Santo Daime v České republice, tak můžeme zmínit pouze práce věnující se příbuzným tématům, jako hlavně výzkum ayahuascy, jejího tradičního užití, či užití neošamany. Můžeme se tak setkat s výzkumy hlavně z pohledu psychologického či antropologického, nikoliv však religionistického, a samotná práce zabývající se výhradně tematikou Santo Daime je tak pravděpodobně pouze tato.

V první kapitole čtenáře uvádím do historického vývoje celého hnutí. V dalších kapitolách pak postupně vykresluji konkrétní tradice a jejich vliv na vznik a vývoj Santo Daime. Poslední kapitola slouží k charakterizaci svérázu vývoje Santo Daime a osvětlení této dynamiky i za pomoci kategorií náboženství subjektivní zkušenosti a objektivní pravdy.

1 Vznik a vývoj církve Santo Daime

V této kapitole se věnuji historii samotného hnutí od prvních zážitků formujících přístup zakladatele tohoto hnutí k práci s ayahuascou až po šíření nově vzniklé církve po celém světě. Již v této části můžeme postřehnout dynamiku celého hnutí včetně jeho rozštěpení na dvě větší linie a odpovídající přizpůsobení vývoji ve společnosti. Tato část slouží jako uvedení do „mezníků“ ve vývoji této církve a jako seznámení s nejvýznamnějšími postavami tohoto náboženství. Proto nám tento první oddíl bude sloužit i jako jakási „orientační mapa,“ do které budeme moci později zasazovat další duchovní tradice, které do sebe toto hnutí postupně přijímalo. Na závěr se ještě zmiňuji o dalších synkretických církvích, které vznikly v podobné době jako Santo Daime a souběžně se s ním vyvíjely dodnes a jež také rituálně užívají ayahuascu během svých ceremonií.

1.1 Raimundo Irineu Serra a jeho první zkušenosti s ayahuascou

Roku 1890 se africkým rodičům narodil Raimundo Irineu Serra ve městě São Vicente Ferrer, ve státě Maranhão. Od roku 1912 se kvůli práci pohyboval na hranicích mezi Peru, Bolívií a západním brazilským státem Acre. Zde se při sběru kaučuku setkal s místními šamany (caboclos)³ a spolu se svými bratřenci (Antônio a André Costa) se účastnil tradiční ceremonie s ayahuascou.⁴

Dokonce se hned několik indiánských kmenů hlásí k tomu, že zrovna jejich šaman seznámil Irinea s ayahuascou. V případě kmene Kaxinawa (neboli Huni Kuin, se mělo jednat o šamana Sueira, ale možná též o jiného neznámého šamana. To by mohlo vysvětlit původ názvu Daime, jak se domníval Patrick Deshayes, neboť kaxinawské slovo *dami* odkazuje k transformačním vizím, které pak šaman interpretuje. Většina ostatních odborníků se k tomuto názoru však nepřiklání, protože sám Irineu Serra rozuměl pojmu Daime jako „Božímu daru“ a v samotných portugalských modlitbách užití slova *daime* nese žádající

³ Označení *caboclos* má, jak později uvidíme, více významů, odkazuje na původní či smíšené indiánské obyvatele, ale také na duchy působící v indiánské šamanské tradici. DAWSON, Andrew. „Brazil's Ayahuasca Religions: Comparisons and Contrasts“ In: SCHMIDT, Bettina E. a Steven ENGLER (ed.). *Handbook of contemporary religions in Brazil*. Boston: Brill 2017, s. 234-235.

⁴ „Genealogy of the Santo Daime doctrine,“ *AFamiliaJuramidam.org*, (online) ©2017, cit. 2018-05-16, dostupné z:

http://www.afamiliajuramidam.org/english/the_children_of_juramidam/genealogy.htm.

význam „dej mi.“⁵ Druhým potenciálním iniciátorem do světa ayahuascy měl být Samuel Piyanko z kmene Ašaninků, což by měl dokládat i text jedné z Irineových raných modliteb (hinos), ve kterém se zpívá o „otci Samuelovi.“⁶ Od samotných vyznavačů (daimistas) můžeme slyšet tradovaný příběh o tom, jak byl Mestre Irineu s medicínou seznámen prostřednictvím peruánského ayahuascera Doma Pizanga (též Don Pizon), jež svou tradici učení vypočítával až k bájnému inckému králi Huascarovi.⁷ Dnes lze tuto návaznost prokázat jen stěží, a tak můžeme na tuto výpověď pohlížet spíše jako na zakladatelský mýtus, podtrhující výjimečnost a starobylost tradice, na niž Irineu Serra navazuje. Takové mýty nejsou ničím výjimečným mezi synkretickými církvemi. V případě União do Vegetal (UDV) se setkáváme s příběhem o tom, jak již biblický král Šalamoun během jedné ze svých plaveb doplul k jihoamerickému kontinentu a tamější obyvatele seznámil s výrobou a užíváním ayahuascy.⁸

Luis Mendes do Nascimento, jež byl jedním z blízkých Irineových následovníků tuto Irineovu prvotní zkušenost popisuje takto: „*Bylo to touto dobou, kdy se poprvé setkal s ayahuascou na kaučukových plantážích blízko Peru... Pouze zde, ti, jež přijímali nápoj [ayahuascu], uzavřeli pakt s ďáblem, aby jim přinesl štěstí a ulehčil jejich životy... [Irineu Serra] přijal tento nápoj, zatímco ostatní začali pracovat tak, že svá ústa nasměrovali k zemi, vyvolávající démona. Také tedy začal volat, ale čím více volal toho démona, pouze se mu zjevovaly kříže. Tak moc křížů, že se cítil zadušen. Poté Mistr začal tyto věci analyzovat: ďábel se bojí kříže, a čím více ho volám, o to více se objevuje křížů. V tom jasně něco musí být...“⁹ Během další z ceremonií měl vizi ženy, která mu dala jasné instrukce, že má zůstat sám v pralese po osm dní, postit se a pít ayahuascu. Bratranec André Costa říkal, že nejprve*

⁵ LABATE, Beatriz C. a Tiago COUTINHO. „My Grandfather Served Ayahuasca to Mestre Irineu“: Reflections on the Entrance of Indigenous Peoples into the Urban Circuit of Ayahuasca Consumption in Brazil.“ *Curare: Journal of Medical Anthropology*. Berlin: VWB 2014, 37(3), s. 188.

⁶ Mestre Irineu, „31. Papai Samuel,“ *Nossairmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=221>.

⁷ DAWSON, Andrew. *Santo Daime: a new world religion*. New York, NY: Bloomsbury 2013, s. 9-10.

⁸ LABATE, Beatriz, Edward MACRAE a Sandra GOULART. „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby. a Edward John Baptista das Neves MACRAE. *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Oakville, Conn.: Equinox 2010, s. 1-20.

⁹ „It was at this time that he first encountered ayahuasca at a rubber plantation near Peru... Only there, those taking the drink had a Satanic pact in order to bring fortune and ease to their lives... [Irineu Serra] took the drink and when the others started to work they put their mouths to the ground, calling the demon. He also started to call [chamar], but the more he called the demon, only crosses [i. e. Christian] would appear. So many crosses that he felt suffocated. Then the Master began to analyse things: „The Devil is scared of the cross and the more I call him, the more the crosses appear. There's clearly something in this...“ DAWSON, *Santo Daime*, s. 10.

se mu tato žena představila jako Clara (jasná): „*Poté, co přijal Daime [tehdy ještě ayahuascu], se natočil tak, aby mohl vidět měsíc. Byl úplněk nebo téměř úplněk a noc byla jasná, velmi krásná. Když vize zesílily, upřel zrak přímo na měsíc a viděl ji přicházet, dokud nepřišla úplně blízko, zastavivši se na úrovni střechy. Hleděl na krásnou ženu sedící uvnitř měsíce. Byla tak viditelná, že vše bylo vykresleno do nejmenšího detailu, dokonce i její obočí. Řekla mu: „Ty se odvažuješ mě nazývat Satanem?... Myslíš si, že ještě někdo další někdy viděl to, co ty teď vidíš? A teď mi pověz, kdo si myslíš, že jsem?“ Vystaven takovému světlu, odpověděl: „Ty jsi Bohyně Universa!“ „Velmi dobře [řekla]. Ted' se oddáš dietě tak, že možná budeš moci obdržet, co Ti mám předat.“ ...Po dietě k němu přišla tak jasná jako denní světlo a řekla, že je připravená věnovat se jeho prosbám. On ji požádal, zda by ho mohla učinit jedním z nejlepších léčitelů na světě...[a] zda by vše, co má co dočinění s léčením [cura], spojila v nápoji [ayahuasce]... „Vše je již tak učiněno, je to ve tvých rukách.“¹⁰ V mnoha dalších ceremoniích se mu opět zjevovala žena v měsíčním světle. Později ji Irineu mimo Clary nazýval i jinými jmény jako Královna pralesa (Rainha da Floresta), Bílý měsíc (Lua Branca), Panna Marie (Virgem Maria) nebo Naše paní neposkvrněného početí (Nossa Senhora da Conceição). Vnímal ji jako panenskou svrchovanou matku Marii, jež mu předávala nauku a pokyny, jak začít pracovat s ayahuascou odlišně od šamanského způsobu za pomoci Ježíše Krista a dalších křesťanských postav.*

Ve stejném roce také Irineu přijal svou první modlitbu/píseň (hino) Lua Branca (Bílý měsíc). 1916 se vrátil zpět do Brazílie do státu Acre, obce Brasiléia, kde potkal Rosu Amorim, s níž později měl jediného syna Valcírío Genésia Da Silvu. Jeho bratrance, Antônio a André Costa, pořádali v prvním zaznamenaném ayahuascovém Centru regenerace a víry (Centro de Regeneração e Fé – CRF) ceremonie, jichž se Serra také účastnil. Dawson uvádí, že již zde se náboženské rituály konaly v synkretickém duchu, kdy se jednalo o lidový katolicismus, šamanskou tradici, evropský esoterismus a afro-brazilský kult. Jsou též

¹⁰ „The next time, after taking the Daime [ayahuasca], he arranged himself so that he could see the moon. It was full or almost full and the night was clear, very beautiful. When the visions became strong [comecou a mirar muito], he looked toward the moon and saw her coming, until she came very close to him before stopping at rooftop height. Within the moon he saw a beautiful woman seated. She was so visible that everything was defined to the smallest detail, even her eyebrows. She said to him: „You dare to call me Satan?... Do you think that anyone else has ever seen what you are now seeing?...Now tell me, who do you think I am?“ Faced with such light, he said: „You are the Universal Goddess!“ „Very good [she said]. Now you are going to subject yourself to a diet so that you may receive what I have to give you“...After the diet, she came to him as clear as the light of day and said that she was ready to attend to his request. He asked that she make him one of the best healers in the world... [and] that she combine everything to do with healing [a cura] in the drink [i. e. ayahuasca]... “It is already done [she said], everything is in your hands.“ DAWSON, *Santo Daime*, s.10-11.

záznamy o tom, že ve stejném místě existovalo ještě jedno podobné centrum, a to Centrum královny pralesa (Centro da Rainha da Floresta).¹¹

Po smrti své dcery Irineu Serra opustil obec Brasiléia a přesunul se do obce Xapuri, kde se živil především ručními pracemi. Mezi lety 1924-1928 byl součástí hraničního výboru a během svých cest po celém státě Acre zažil mnoho ceremonií s různými kmeny.¹² Při službě podél hranic jako územní strážce se poznal s Germanem Guilhermem, s nímž navštěvoval další ceremonie a tvořili spolu hluboké přátelství až do konce života.¹³

1.2 Založení pralesní církve Santo Daime

26. května 1930 Raimundo Irineu Serra uspořádal první otevřenou ceremonii, koncentraci a ayahuasce začal říkat Daime. Tímto vystoupením se zároveň distancoval od dříve navštěvovaného Centra regenerace a víry.¹⁴ Čtyři roky poté obdržel další rané modlitby. 23. června 1935 se na den svatého Jana Křtitele poprvé zpívala kompilace přijatých modliteb (hinário). Roku 1936 Serra přijal instrukce k taneční ceremonii (bailado) a uniformám (fardamento).¹⁵ 31. července 1937 se Irineu Serra podruhé oženil s Raimundou Marques Feitosou. Začátkem 40. let se Serra přestěhoval do Alto Santo a správu původního místa ve městě Vila Ivonete přenechal svému příteli, Danielovi Pereirovi de Mattos. Ten s Irineovým povolením založil vlastní centrum Barquinha a vytvořil vlastní liturgii, jež byla též ovlivněna jeho zkušeností s Umbandou. V roce 1956 si Irineu vzal třetí ženu Peregrinu, jež byla vnučkou Antônia Gomeše a současnou vedoucí ortodoxní linie Santo Daime – Alto Santo. 1957 Serra obdržel poslední instrukce k uniformám. V roce 1958 byly úplně poprvé během ceremonií použity také hudební nástroje (maraca, kytara a malá kytara) a později se přidávaly další. Mnoho lidí během této doby přicházelo do skupiny Irinea Serry a přijímalo i uniformy na výraz členství v tomto hnutí. Serra se roku 1963 spojil s Esoterickým kruhem a v důsledku toho se koncentrace začaly konat každý 15. a 30. den v měsíci¹⁶ a název centra této nauky byl změněn z Centro Livre na Centrum univerzálního světla křesťanského osvícení – O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Ve stejném roce se

¹¹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 10.

¹² LOWELL, Jonathan Thomas a Paul C. ADAMS. The routes of a plant: ayahuasca and the global networks of Santo Daime. *Social & Cultural Geography* (online), 2016, 18(2), s. 137-157, cit. 2018-07-06, dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14649365.2016.1161818>.

¹³ „Genealogy of the Santo Daime doctrine,“ http://www.afamiliajuramidam.org/english/the_children_of_juramidam/genealogy.htm.

¹⁴ DAWSON, *Santo Daime*, s. 10.

¹⁵ LOWELL, ADAMS, „The routes of a plant,“ s. 137-157.

¹⁶ Dříve se konaly každého 27. dne v měsíci, DAWSON, *Santo Daime*, s. 18.

v centru Barquinha zúčastnil práce také Sebastião Mota de Melo. Po smrti posledního z Irineových prvotních soupeřů, Germana Guilhermeho (1964), byly ustanoveny základní zpěvníky doktríny Santo Daime. Těmi byly: O Cruzeiro – Kříž (Mestre Irineu). Sois Baliza – Jste majákem (Germano Guilherme), Seis de Janeiro – 6. leden (João Pereira), Amor Divino – Božská láska (Antônio Gomes) a O Mensageiro – Posel (Maria Damião).¹⁷ Ve stejném roce vzniklo také s požehnáním Mestre Irinea Eklektické centrum proudů světla (CECHO) pod vedením Regina Silvy v Porto Velho, ve státě Rondônia. V dalším roce se k Serrovi připojil na trvalo Sebastião Mota de Melo, který vyhledal Mistra kvůli dlouhodobým problémům s játry a později se stal jedním z předních producentů Daime (feitiores).¹⁸

Během působení Irinea Serry v čele Santo Daime hnutí čelilo různým pronásledováním, zároveň však se Irineu Serra v samotném Rio Brancu těšil značné úctě jako léčitel i moudrý muž, a to i ze strany místních politiků a členů místní „smetánky.“ To tedy umožňovalo, aby se hnutí nadále vyvíjelo. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let Mestre Irineu přijal další modlitby pojmenované jako Cruzeirinho (Křížek), s nimiž byl ustanoven základní liturgický korpus, který platí dodnes. Ve stejné době bylo Daime poprvé vyvezeno na jih Brazílie prostřednictvím novináře Carlose Marquese a také byla založena 3 centra první pomoci, v nichž se též konaly koncentrace. V prosinci 1970 Irineu obdržel svou poslední modlitbu (Vykročil jsem na chladnou zemi). 6. července 1971 zemřel Raimundo Irineu Serra, na jehož odchod připadá jeden z nejvýznamnějších svátků Santo Daime. Vedení se po smrti Mistra ujal Leônico Gomes, syn Antônio Gomeše a Padrinho Sebastião pořádal první feitio v Kolonii 5000.¹⁹

1.3 Sebastião Mota de Melo a založení linie Cefluris

Sebastião Mota de Melo se narodil v údolí Juruá ve státě Amazonas v roce 1920. Ve svých osmi letech začal slyšet hlasy a později se stal vyhledávaným médiem a spiritistou. Nejen, že komunikoval se světem duchů, časem dokázal takové duchy přijímat do svého těla a stávat se prostředníkem pro jejich sdělení a konání. Žil velmi skromným životem jako uznávaný tesař kanoí. Od roku 1957 se přestěhoval do státu Acre a později se po zázračném

¹⁷ Zpěvníkům Irineových soupeřů je též přezdíváno Finados (Zemřelí) a jsou zpívány během významných dnů, především kolem Velikonoc nebo na dušičky. (pozn. aut.).

¹⁸ „Genealogy of the Santo Daime doctrine,“

http://www.afamiliajuramidam.org/english/the_children_of_juramidam/genealogy.htm.

¹⁹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 19.

vyléčení svých jater na ceremonii s Daimem připojil k Irineu Serrovi. Pravidelně poté navštěvoval práce v Alto Santu u Irinea, ale zároveň se svojí rodinou žil na svém pozemku známém jako Kolonie 5000, kde též pořádal ceremonie se svolením Mestre Irinea. Mota de Melo se stal jedním z feitores – producentů Daime, avšak nejen pro své práce, ale též pro Alto Santo a Irinea.²⁰

Sebastião Mota vznesl taktéž požadavek na vedení Santo Daime, avšak neúspěšně. K vyostření vztahů došlo v roce 1973 při vztyčování národní vlajky, kdy Mota dostal údajně instrukce z astrálního světa, aby během rituálu vztyčil brazilskou vlajku na znamení věrnosti brazilskému národu a jednotě. To Leônico Gomes odmítl, a proto Sebastião Mota de Melo nadobro odešel z původní komunity a s ním i 70 % tehdejších členů. K oficiálnímu rozdělení na původní linii – Alto Santo a novou linii Cefluris (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – Eklektické centrum universálně proudícího světla Raimunda Irinea Serry) pod vedením Sebastião Moty de Melo došlo v roce 1974. Zde je důležité si všimnout označení „eklektické,“ což odkazuje na Sebastiãoův zájem čerpat z dalších možných brazilských duchovních tradic.²¹ V původní linii Alto Santo vznikaly další osamostatňující se skupiny. Většina z nich však nepřekročila hranice severo – západních států Amazonas a Acre. Oproti tomu díky linii Cefluris se Santo Daime začalo šířit do dalších států, též na městské periferie a následně do celého světa.²²

Mota de Melo v roce 1974 také začal tvořit takový soubor modliteb (hinário), který by se zpíval každý den, v šest hodin večer. Sbírkou byla dokončena v roce 1978 s označením „Oração” a takřka nezměněná (jen doplněna o dvě další modlitby) je nejčastěji zpívaným výběrem na počátku mnoha prací. Kolonie 5000 zůstala hlavním centrem Ceflurisu po dalších šest let. Sebastião Mota de Melo byl od té doby nazýván Padrinhem (kmotrem), stejně, jako byl dříve nazýván i Mestre Irineu, což bylo původně označení pro majitele menší kaučukové plantáže.²³ Obdržel modlitby (O Justiceiro – Spravedlnosti a Nova Jerusalém – Nový Jeruzalém), jež jeho přívrženci považují za nové evangelium pro novou dobu a také obnovil svoji medio-mystickou práci s bytostmi z tradičního spiritismu i s nebeskými postavami velebenými v Santo Daime.²⁴

²⁰ POLARI DE ALVERGA, Alex. *Prales vizí: ayahuasca, amazonská spiritualita a tradice Santo Daime*. Přeložil Luděk STRAKA. Praha: Triton 20017, Cesty duchovního rozvoje, s. 90-108.

²¹ DAWSON, Andrew. *New era, new religions: religious transformation in contemporary Brazil*. Burlington, VT: Ashgate 2007, s. 84.

²² DAWSON, *Santo Daime*, s. 24-25.

²³ LANGDON, Esther Jean. „New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialoguai Categories.“ *Civilisations* (online), 2013, 61(2), s. 19-35, cit. 2018-07-05, dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43487284>.

²⁴ DAWSON, *Santo Daime*, s. 25.

O rok později do Kolonie 5000 přijel Lúcio Mortimer, který Sebastiãa seznámil s rituálním užíváním konopí (*Cannabis sativa*). V roce 1980 došlo k dalšímu velkému přesunu do vzdálenějších území v Rio do Ouru ve státě Amazonas. Oficiálně to mělo být zapříčiněno úbytkem zdrojových rostlin pro výrobu Daime v dosavadním území a nárůstem vyznavačů, ale dalším důvodem bylo i právě hojně rozšířené užívání konopí během ceremonií, a odlehlé území tak mělo zajistit zhoršenou možnost sledování takové aktivity. Padrinho Sebastião již v sedmdesátých letech označil marihuanu za ženský protějšek maskulinního Daime a kvůli jejímu spojení s královnou pralesa (Rainha da Floresta) ji přejmenoval na svatou Marii (Santa Maria). Od té doby byla Santa Maria využívána v jeho skupině hlavně během koncentrací.²⁵ Kolonie 5000 nadále zůstávala menším centrem pro aktivity Santo Daime a právě zde se v říjnu 1981 odehrála policejní razie kvůli pěstování konopí. V Rio do Ouru byl vystaven Hvězdný dům (Casa de Estrela), kde se nově začaly konat i umbandovské ceremonie spojené s pitím Daime. Tehdejší komunita čítala na 200 lidí. Syn Sebastiãa Moty de Melo, Alfredo, navíc zprostředkoval úplně nový druh ceremonie za pomoci archanděla Michaela.²⁶

V roce 1983 se komunita opět musela přemístit do dosavadního stanoviště, vesnice Mapiá, jež byla od Rio de Oura vzdálena asi 150 km kvůli nárokům průmyslové společnosti na obývané území v Rio de Ouru. Vesnice Mapiá se tak stala novým centrem pro Santo Daime v linii Cefluris a nejčastěji se o tomto místě mezi vyznavači mluví jako o Nebi v Mapii (Céu do Mapiá) nebo o Novém Jeruzalémě (Nova Jerusalem). Toto místo je přístupné především jízdou po řece motorovým člunem nebo autem z Rio Branca (hlavní město státu Acre), avšak pouze v případě, že je suché období. Prvními budovateli tohoto místa bylo asi sedmdesát členů. Nyní městečko čítá na tisíc stálých obyvatel, ale i takových, kteří zde nepobývají kvůli náboženským účelům. Podle Dawsona se tak místních ceremonií účastní celkem tak 40% obyvatel.²⁷ V období festivalů (významných svátečních prací) se počet obyvatel zmnohonásobí o vyznavače z celé Brazílie, ale též z celého světa. Dawson upozorňuje, že mnoho vyznavačů z celého světa, považuje za svou povinnost aspoň jednou za život vykonat pouť do tohoto zdroje své duchovní cesty. Hlavní kostel v Mapii má opět

²⁵ DAWSON, *New era, new religions*, s. 84.

²⁶ DAWSON, *Santo Daime*, s. 26-27.

²⁷ DAWSON, Andrew. „Positionality and role-identity in a new religious context: Participant observation at Céu do Mapiá.“ *Religion* (online), 2010, 40(3), s. 173-181, cit. 2018-06-28, dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/j.religion.2009.09.007>.

tvár hvězdy jako v Rio de Ouru, což opět potvrzuje podstatnou roli Umbandy v linii Cefluris.²⁸

1.4 80. léta a expanze linie Cefluris do měst

Dá se říci, že celá osmdesátá léta se nesla v duchu prohlubování umbandovských praktik, od něhož si Padrinho Sebastião sliboval i možné vyléčení své dlouhodobé rakoviny. Dalším důležitým rysem vývoje Santo Daime v osmdesátých letech bylo rozšiřování linie Cefluris do velkých měst a následná proměna sociálního původu účastníků ceremonií. V tuto dobu se tak můžeme setkat s nárůstem účastníků z městské střední třídy a alternativní scény.²⁹ První byla obec Nebe v moři (Céu do Mar) založená dcerou a zetěm Padrinha Sebastiãoa, Paulo Robertem Souza e Silvou, v roce 1982 v Rio de Janeiru. V roce 1985 založil svoje samostatné společenství Nebe na hoře (Céu de Montanha) v Mauá ve státě Rio de Janeiro s pověřením Sebastiãoa spisovatel a dřívější politický aktivista Alex Polari de Alverga. Ten je mimo jiné v České republice známý jako jediný přeložený zahraniční spisovatel píšící o Santo Daime. Z tohoto kostela se také poprvé vyvezlo Daime do zahraničí.³⁰

Do smrti Sebastiãoa Moty de Melo 20. ledna 1990 bylo takto nově založených církevních sborů celkem deset. Nedá se však říci, že by se tyto nově vzniklé komunity nepotýkaly s žádnými úskalími. Právě naopak. Nově vzniklé komunity byly založeny především obyvateli pocházejícími z městské střední třídy. Ve své touze po znovu – splynutí s přírodou a zajištění soukromí pro pořádané ceremonie založili nová společenství po vzoru vesnice Mapiá ve venkovských oblastech. Tyto prvotní pokusy o komunitní spojení nezávislé na zbytku světa však brzy ztroskotaly z několika důvodů, ať už to byla neznalost městských obyvatel tohoto prostředí, finanční nestabilita a různé neshody. Proto se dnes můžeme setkat spíše s takovým modelem, že každý žije samostatně a společná setkání jsou finančně zajištěna z příspěvků členů, prodeje uměleckých výrobků, vládních dotací a dary různých mecenášů. Později založené komunity jsou již blíže položené k městům nebo na jejich periferiích vzhledem k rozšíření tohoto hnutí a nezbytnosti lepší dostupnosti těchto rituálů.³¹

²⁸ DAWSON, *Santo Daime*, s. 28-29.

²⁹ LOWELL, ADAMS, „The routes of a plant,“ s. 137-157.

³⁰ DAWSON, *Santo Daime*, s. 29-30.

³¹ Tamtéž, s. 30-31.

1.5 Otázka legality a nové organizační struktury

Prudké šíření této linie si vyžádalo definovanější organizační strukturu, čemuž se věnovalo poprvé v roce 1989 v Mapiá první národní shromáždění Cefluris obcí. Později se konalo mnoho takových dalších shromáždění a na desátém z nich došlo k významnému oddělení náboženské a doktrinální stránky, která od té doby spadá do kompetence Církve eklektického kultu univerzálně proudícího světla (Iceflu – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal) jako právního subjektu, od institucionálních záležitostí, jako je sociální, ekonomická, ekologická a kulturní správa, které od té doby zajišťuje Institut environmentálního rozvoje (IDA – Instituto de Desenvolvimento Ambiental). Obě tyto instituce však podléhají stejné skupině lidí, kdy předsedou je Padrinho Alfredo Gregório de Melo a jeho zástupcem je Alex Polari de Alverga.³²

Samozřejmě, že činnost Santo Daime přitahovala pozornost státních úřadů, jak již bylo výše zmíněno i v případě policejní razie. K podrobnému zkoumání legality užívání ayahuascy během náboženských ceremonií došlo v druhé polovině osmdesátých let, kdy nejprve kvůli politické lobby byly zdrojové rostliny pro vaření ayahuascy uvedeny na seznam zakázaných omamných látek. Roku 1987 však Federální rada pro narkotika (Confen – Conselho Federal de Entorpecentes) doporučila po své návštěvě v Mapiá tyto rostliny ze seznamu vyškrtnout. Od té doby bylo provedeno mnoho dalších vládních šetření, ale všechny až dodnes vedly pouze k potvrzení legality užívání ayahuascy v náboženském kontextu.³³ Co je zajímavé, že užívání ayahuascy je v Brazílii legální právě kvůli náboženskému aspektu a svobodě, které byly nejprve zkoumány na příkladu synkretických církví.³⁴ Až mnohem později se do rozmluv ohledně rituálního užívání ayahuascy zapojili i domorodí indiáni, původní uživatelé tohoto nápoje. V Brazílii je tedy nyní náboženské užívání ayahuascy považováno za národní kulturní dědictví, ale oproti Peru pouze ve svém náboženském kontextu.³⁵ Užívání samotného DMT je nadále zcela zakázáno.³⁶ V Peru lze

³² DAWSON, *Santo Daime*, s. 31-32.

³³ LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

³⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. „Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands.“ *Anthropology of Consciousness* (online), 2012, 23(1), s. 87-102, cit. 2018-06-29, dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1556-3537.2012.01058.x>.

³⁵ LABATE, COUTINHO, „My Grandfather Served Ayahuasca to Mestre Irineu,“ s. 181-194.

³⁶ LABATE, Beatriz Caiuby a Kevin FEENEY. „Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges.“ *International Journal of Drug Policy* (online), 2012. 23(2), s. 154-161, cit. 2018-06-28, dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0955395911001289>.

oproti tomu ayahuascu užívat i terapeuticky, bez primárního náboženského záměru.³⁷

1.6 Působení linie Cefluris mimo Brazílii

Jednou z prvních založených obcí v zahraničí byla v druhé polovině osmdesátých let obec v Cordóbě v Argentině, v Bostonu v USA, v Belgii a Španělsku. Rozšíření Ceflurisu na mezinárodní úrovni se potýkalo s mnoha překážkami a není tomu jinak ani dnes z toho důvodu, že DMT, jež je součástí Daime, je na seznamu zakázaných látek v Úmluvě o psychotropních látkách ustanovené Spojenými národy již od roku 1971. Proto je DMT klasifikováno jako omamná látka 1. třídy stejně jako je to v případě heroinu nebo kokainu.³⁸

Je zajímavé si uvědomit, že linie Cefluris byla na počátku svého šíření po světě jedním z prvních zprostředkovatelů práce s ayahuascou ještě před nástupem dnes populárního neošamanismu. Nelze též opomenout fakt, že expanze Ceflurisu byla výrazně podpořena zájmem o zkušenost s ayahuascou ze strany alternativní umělecké i intelektuální a terapeutické scény západního světa. Z tohoto důvodu probíhalo mnoho návštěv z brazilských kostelů (comitivas) na žádost zájemců ze Západu a později během devadesátých let docházelo k zakládání samostatných komunit v USA a Evropě. Dnes můžeme Santo Daime sbory lokalizovat i v některých oblastech Středního východu, v jižní Africe, Austrálii, Japonsku a na Novém Zélandu.³⁹ Dokonce Miroslav Horák uvádí možnost výskytu takových synkretických církví užívajících ayahuascu jako Santo Daime i na území České republiky.⁴⁰ Všechny tyto skupiny se však více či méně scházejí v tajnosti, aby nepřitahovaly zbytečnou pozornost státních úřadů.⁴¹

Díky výše zmíněnému celosvětovému statusu DMT došlo hned k několika zatčením a procesům se členy Santo Daime na Západě. Prvně zaznamenané jsou případy z roku 1999 ve Francii, USA a Nizozemí kvůli rituálnímu užívání ayahuascy. Tyto soudní procesy ve výsledku vedly ke zlegalizování náboženského užívání ayahuascy v kontextu Santo Daime

³⁷ FOTIOU, E. „From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru.“ Doctoral dissertation. (online), Madison: University of Wisconsin 2010, s. 46, cit. 2018-06-25, dostupné z: http://www.neip.info/downloads/Fotiou_Ayahuasca_2010.pdf.

³⁸ DAWSON, *Santo Daime*, s. 34.

³⁹ LOWELL, ADAMS, „The routes of a plant,“ s. 137-157.

⁴⁰ HORÁK, Miroslav, Romana LUKÁŠOVÁ a Šárka VOSÁHLOVÁ. „Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách.“ *Anthropologia integra: Časopis pro obecnou antropologii a příbuzné obory*. Brno: Masarykova univerzita, Akademické nakladatelství CERM 2015, 6(2), s.8.

⁴¹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 34-35.

v USA ve státě Oregon, v Kanadě v Montrealu a v Nizozemí.⁴² Nyní však skoro po dvaceti letech byl veden nový proces proti Santo Daime v Nizozemí, jenž v únoru 2018 vyústil v zákaz i rituálního užívání ayahuascy.⁴³ Dále v roce 2000 došlo k zatčení na letišti ve Španělsku kvůli převážení Daime, ale v současné době je zde užívání ayahuascy v rámci Santo Daime tolerováno. V ostatních evropských státech situace tak příznivá není, což se projevuje na mnoha proběhlých nebo neustále probíhajících soudních procesech se členy či vedoucími místních obcí. Mezi několika takovými jmenujme Irsko, Velkou Británii, Francii, Portugalsko, Německo a Itálii. Dnes se odhaduje, že toto hnutí čítá na 4000-6000, členů, ale přesná čísla v tomto případě nejsou dostupná právě kvůli jisté ilegalitě mnoha skupin v různých zemích.⁴⁴

1.7 Ostatní brazilské synkretické církve

Když se mluví o brazilských synkretických církvích, nehovoří se pouze o Santo Daime, ale též o União do Vegetal (Unie rostlin, dále UDV) a hnutí Barquinha (Lodička). Také se můžeme setkat se souhrnným názvem „ayahuascová náboženství.“⁴⁵ Existuje ještě množství dalších menších skupin užívajících ayahuascu v křesťanském prostředí, ale tyto jmenované patří mezi nejrozšířenější. Především UDV a původní linie Santo Daime, Alto Santo, byli prvními zástupci v jednáních s vládou o legalizaci a tradičním užívání ayahuascy pro náboženské účely. Až později se takových rozprav účastnila i linie Cefluris a jako poslední se začali až po roce 2000 o slovo hlásit i původní uživatelé, indiáni.⁴⁶

Co mají všechny synkretické církve (UDV, SD, Barquinha) společné, je, že se jejich ceremonie konají v podvečer každé dva týdny v určitém jednotném kroji. Po modlitbách se přijímá svátost rozlévaná do malých skleniček a poté je rituál veden po dobu účinků Daime (cca 4 h).⁴⁷ V UDV je však ayahuasca nazývána jiným označením, a to vegetal nebo hoasca (rostlina). Tato církev má disponovat nejširší členskou základnou mezi synkretickými

⁴² LABATE, FEENEY. „Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally,“ s. 154-161.

⁴³ „Uitspraken,“ *Rechtspraak.nl*, (online) ©2018, cit. 2018-07-10, dostupné zde: <https://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:GHAMS:2018:689>.

⁴⁴ DAWSON, *Santo Daime*, s. 35, 203.

⁴⁵ LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

⁴⁶ LABATE, COUTINHO, „My Grandfather Served Ayahuasca to Mestre Irineu,“ s. 182.

⁴⁷ ANDERSON, Brian T., Beatriz C. LABATE, Matthew MEYER, Andrew DAWSON, Dennis MCKENNA, Charles S. GROB, Paulo C. R. BARBOSA a Kenneth W. TUPPER. „Statement on ayahuasca.“ *International Journal of Drug Policy* (online), Elsevier 2012, 23(3), s. 173-175, cit. 2018-06-24, dostupné z: [https://www.ijdp.org/article/S0955-3959\(12\)00044-8/fulltext](https://www.ijdp.org/article/S0955-3959(12)00044-8/fulltext).

církvemi, a to až 17 tisíci členy (hoasqueiros). União do Vegetal má též podobné podmínky vzniku jako Santo Daime, když ho v padesátých letech minulého století založil v Porto Velho, ve státě Rondônia José Gabriel da Costa, jenž původně pocházel ze státu Bahia, ale též se stal sběračem kaučuku, a dostal se tak do kontaktu s domorodým obyvatelstvem v příhraničních oblastech u Bolívie.⁴⁸ První ceremonie se konaly v roce 1959, ale svůj oficiální název toto hnutí ustanovilo na Dobročinné spiritistické centrum unie rostliny – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal až roku 1970. Ve svých začátcích se členové UDV na ostatní ayahuascové církve dívali jako na představitele falešných mistrů (Mestres de Curiosidade), ale později je společné snahy při legalizaci užívání ayahuascy svedly dohromady.⁴⁹ Vedení ceremonií je zde však do jisté míry konzervativnější, obsahuje i kázání a pouze reprodukovanou hudbu.⁵⁰ Členská hierarchie je odstupňována podle míry zasvěcení, které člen dosáhl, neboť s každým zasvěcením se zasvěcenému předávají tajné příběhy související s učením UDV, které nejsou přístupny všem členům.⁵¹

Barquinha je nejmenší z těchto tří církví a její zakladatel Daniel Pereira de Mattos nejprve působil u Mistra Irinea a až později se od Santo Daime osamostatnil (r. 1945). Daniel Pereira byl přítelem Mestre Irinea a také ctěn jako znalec modliteb (rezador).⁵² Tato církev pořádá největší počet rituálů a měla by mít nejsilnější medicínu ze všech tří zde popisovaných synkretických církví s nejvyšším obsahem chacruny. Často se zde můžeme setkat i se ženami jako vedoucími daných kostelů. Barquinha od svého počátku dává mnohem větší důraz na afro-brazilskou tradici, takže jsou její ceremonie více dynamičtější za doprovodu bubnů i s výskytem posedlostních stavů. Členové (též zvaní daimistas) nosí odznak s lodičkou (jako symbol duchovního putování) a křížem a jejich uniformy se více podobají těm námořnickým.⁵³ Název Barquinha však může být i odkazem na Pereirovu

⁴⁸ CEMIN, Arneide. „The Rituals of Santo Daime: „Systems of symbolic constructions.“ *Fieldwork in Religion*. United Kingdom: Equinox Publishing 2006, 2(3), s. 257.

⁴⁹ LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

⁵⁰ CLEARWATER, Brian. „Ayahuasca Religious Movements.“ In: JUERGENSMEYER, Mark a Wade ROOF (ed.). *Encyclopedia of Global Religion* (online), Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications 2012, cit. 2018-06-28, dostupné z: <http://sk.sagepub.com/reference/globalreligion/n55.xml>.

⁵¹ LABATE, B., PACHECO, G. „The historical origins of Santo Daime: academics, adepts, and ideology.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby. a Henrik JUNGABERLE (ed.). *The internationalization of ayahuasca*. Zürich: Lit 2011, s. 71-84; LUNA, L. „Nejrůznější zážitky s ayahuaskou.“ In: STRASSMAN, Rick (ed.). *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru: cesty do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Přeložil Martin KÖNIG, přeložil Milan ŠTĚDRŮŇ. Praha: Dybbuk 2010, s. 133-162.

⁵² LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

⁵³ MERCANTE, M. *Images of healing: spontaneous mental imaginery and healing process of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing 2010; LUNA, „Nejrůznější zážitky s ayahuaskou,“ s. 133-162.

minulost, kdy předtím, než poznal Mestre Irinea, se živil jako námořník. Stejně jako v případě Santo Daime linie Alto Santo zůstává působení hnutí Barquinha omezeno na stát Acre.⁵⁴

Vztahy ostatních synkretických církví (SD – linie Alto Santo, UDV a Barquinha) jsou vůči linii Cefluris spíše rezervované až kritické. Linie Cefluris je v jejich očích vnímána do jisté míry jako kontroverzní vzhledem k užívání konopí a v lepším případě jako příliš liberální „pseudo-církev“ připomínající spíše New Age komunitu. Proto je za tradiční církev spravující učení Mestre Irinea považovaná linie Alto Santo.⁵⁵

⁵⁴ LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

⁵⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. „Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands.“ *Anthropology of Consciousness* (online), 2012, 23(1), s. 87-102, cit. 2018-06-29, dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1556-3537.2012.01058.x>.

2 Křesťanské kořeny

V této části se seznámíme s křesťanskými východisky, na které Santo Daime hojně navazuje a rozvíjí je svým specifickým způsobem. Nejprve se budeme věnovat lidovému katolicismu, z jehož základů křesťanská nauka Santo Daime vychází, následně postihneme vzájemné vztahy brazilské římskokatolické církve vůči Santo Daime a místa tohoto hnutí v brazilské společnosti. V posledních podkapitolách dochází k hlubšímu popisu některých katolických dogmat týkajících se především postavy Ježíše Krista a Panny Marie, kteří zauímají významné místo i v modlitbách Santo Daime a v jejichž pojetích můžeme vidět do jisté míry shodná a jinde zase odlišná vnímání těchto postav oproti dogmatům katolické církve.

2.1 Lidová zbožnost

„Identita lidového katolicismu v samotném jádru vyznání a praktik Santo Daime je něco, co bylo odstraněno z katolického křesťanství moderního Západu.“⁵⁶ Hnutí Santo Daime oplývá mnoha znaky lidové zbožnosti, ať už je to s ohledem na sociální kontext, ve kterém vznikalo či způsoby, jak pracuje s křesťanskou látkou. Samozřejmě si uvědomují, že jasná „uzavřená“ definice lidové zbožnosti není možná, ale jako časté znaky takové zbožnosti Slovník spirituality uvádí: „...praktiky magicko-pověrečné, nezřídka spojené s křesťanskými obřady (uhranutí, zlé oko a podobné), zdůrazněné uctívání Panny Marie a svatých, které má svůj typický výraz ve svátcích (někdy časově prodloužených („dlouhé svátky“), poutě k svatyním, kultury a obřady rázu svátostného, převážně vykládané a prožívané jako oslavy velkých událostí lidského života (narození, dožínky, smrt), kultury mimoliturgické zaměřené na osoby zemřelé nebo dosud žijící, kterým se připisuje zvláštní moc.“⁵⁷ Andrew Dawson zmiňuje, že v případě Brazílie byl křesťanský materiál přivezen portugalskými misionáři a kolonizátory a ten se následně promísil s indiánskými a africkými představami a symbolikou. Toto křesťanství tak dosáhlo formy pozdně středověké až raně moderní zbožnosti, která svět vidí jako magický, začarovaný. Také je zde důležitá úloha konkrétních svatých postav, a to zvláště svaté rodiny (Ježíš, Marie a Josef), jež jsou „obyčejným“ lidem

⁵⁶ „The popular Catholic identity at the core of Santo Daime belief and practice is somewhat removed from the Catholic Christianity of the modern West.“ DAWSON, *Santo Daime*, s. 14.

⁵⁷ MATTAI, G. „Zbožnost lidová.“ In: DE FIORES, Stefano a Tullo GOFFI (ed.), odborný lektor českého vydání SÝKORA, Jiří a překladatelé BRICHTOVÁ, Terezie. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 1169.

blíže pro vyslyšení modliteb než vzdálený a nedefinovaný Bůh.⁵⁸ R. Andrew Chestnut vznik lidového katolicismu v jižní Americe vnímá jako důsledek nedostatečného zájmu všeovládající katolické církve o chudé obyvatelstvo. Místo toho totiž své prostředky investovala do vzdělávání perspektivních elitních tříd, které pak zpětně katolickou církev podporovaly. Chudé obyvatelstvo nemělo nic, čím by církev obohatilo, a tak byl jeho náboženský život do jisté míry ponecháván stranou. Proto se jeho věrouka mohla přetransformovat a promísit i s pohanskými prvky. *„Oproti ortodoxnímu katolicismu soustředěnému kolem kněžského úřadu, lidová varianta byla široce praktikována bez kněžského zprostředkování. Lidový katolicismus tíhne k opomíjení třech postav Trojice ve prospěch uctívání Panny Marie a nespočtu svatých. Zrcadlíci klientelistické sociální a ekonomické vztahy koloniální společnosti, uctívání Panny a svatých je založeno na smluvním vztahu známém jako promessa (v portugalské), nebo slib. Na oplátku za zázrak nebo božský zásah, vyznavači slibují „zaplatit“ za nadpřirozenou pomoc provedením rituálního aktu obětování, typicky procesím nebo poutí.“*⁵⁹ V případě Santo Daime se sice setkáváme i s trinitologickými pojmy jako je Otec, Syn a Duch svatý, avšak ve zpívaných modlitbách často samostatně oslovovanými. Vedle této Trojice se naopak stejně často objevuje vzývání Ježíše, Marie a Josefa (i v závěru Otčenáše či Zdrávasu), což odpovídá výše zmíněným projevům lidové zbožnosti, kdy se účastníci upínají spíše ke konkrétním zprostředkovatelům duchovnosti bližším více tomuto světu oproti abstraktnějším pojmům, jako je třeba Duch.

V církvi Santo Daime si také můžeme všimnout až výjimečného postavení Panny Marie, jež se odráží v modrých uniformách (fardas) příslušníků této církve, jejího patronátu nad zakladatelem tohoto hnutí Mestrem Irineem, který ji vždy zmiňoval jako vedoucí postavu, s níž během ceremonií komunikuje a jež mu dala pokyn, aby založil novou církev. Tedy s odvoláním na Pannu Marii ospravedlňuje Irineu Serra vznik Santo Daime a to považuje za linii, která vnáší do křesťanského světa větší důraz na ženský resp. mateřský aspekt v tomto náboženství a nauku, jež je především formulována v přijatých modlitbách (hinos) z duchovního prostoru, které jsou chápány vedle Starého a Nového zákona za Třetí

⁵⁸ DAWSON, *Santo Daime*, s. 14-15.

⁵⁹ „In contrast to priest-centered orthodox Catholicism, the popular variety was practiced largely without sacerdotal mediation. Popular Catholics tended to ignore the three persons of the Trinity in favor of devotion to the Virgin Mary and myriad saints. Mirroring the clientelistic social and economic relations of colonial society, devotion to the Virgin and saints was based on a contractual relationship known as the promessa (in Portuguese,) or promise. In return for a miracle or a divine intervention, believers promise to „pay“ for the supernatural aid by performing a ritual act of sacrifice, typically a procession or pilgrimage.“ CHESNUT, R. Andrew. *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. New York: Oxford University Press 2003, s. 23.

zákon.⁶⁰ Daimisté také s ohledem na Pannu Marii dnešní dobu označují jako čas Matky.⁶¹

V tomto náboženství najdeme množství magických „pohanských“ technik, jež naprosto volně prostupují rituálem a modlitbami v křesťanském kontextu. Jedná se o samotné jádro prací, pokud zmíníme práci s původní šamanskou medicínou ayahuascou, zde nazvanou Daime. Během modliteb je vzýváno mnoho nadpřirozených bytostí nejen z křesťanského okruhu, ale též z afrických božstev (orišové), původních pralesních duchů (caboclos) a jeden druh ceremonie je přímo zaměřený na odvedení zemřelých duší do světla (tzv. missa). Dá se též říci, že pokřesťanstvím původního šamanského rituálu došlo pouze k nahrazení léčitelských duchů křesťanskými světci, jež jsou tak ústřední zprostředkovatelé léčení a pomoci.⁶²

Zakladateli tohoto hnutí, Mestre Irineovi, je samozřejmě také přikládána výjimečná moc, stejně tak jako jeho pokračovateli v linii Cefluris, Padrinhu Sebastiãovi a obě tyto postavy účastníci vídávají během svých procesů na ceremonii jako zprostředkovatele informací či léčení z duchovního světa. Obřady bývají, jak již bylo zmíněno, velmi svátostní, s existenciálním rozměrem.

Neopominutelným dokladem, že lidová zbožnost měla významný vliv na vznik Santo Daime, je samotný kalendář slavností tohoto hnutí, neboť mnoho velkých ceremonií je určeno datem různých svátků slavených v rámci tradice lidové zbožnosti (např. sv. Jan, sv. Petr, Neposkvrněné početí, Vánoce ad.).⁶³

Dalším z podstatných znaků je sociální zařazení vyznavačů lidové zbožnosti: *„Lidová zbožnost vypadá jako „jiná“ než zbožnost oficiální, protože v souladu s odlišností a příznačnými rysy chudých je také u nich znát diskriminace, nemožnost volby a skrovný přístup ke kulturním dobrům. A tím se právě vyznačuje „kultura bídy“, třebaže má značné obměny úměrně k větším nebo menším hospodářským prostředkům.“*⁶⁴ Stejně byly i podmínky při vzniku Santo Daime, jež bylo založeno černošským sběračem kaučuku, potomkem bývalých dovezených otroků v brazilském prostředí, tedy kontextu, jež je specifický pro velkou část Jižní Ameriky. Tento sociální aspekt na pozadí lidových zbožností generuje hodnoty společné pro tuto vrstvu a ty se ve spiritualitě těchto vyznavačů samozřejmě významně projevují. I v případě Santo Daime můžeme sledovat vedle hodnot,

⁶⁰ MACRAE, Edward. „The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions.“ In: COOMBER, Ross. a Nigel. SOUTH (ed.). *Drug use and cultural contexts 'beyond the West': tradition, change and post-colonialism*. England: Free Association Books 2004, s. 27-45.

⁶¹ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 206; informace získané též z pobytu autorky v Brazílii.

⁶² DAWSON, *Santo Daime*, s. 15.

⁶³ Tamtéž, s. 15.

⁶⁴ MATTAI, „Zbožnost lidová,“ s. 1168.

jako jsou harmonie, láska, pravda, také důraz na hodnotu bratrství, spravedlnosti a pokory. Samotný zakladatel i jeho pokračovatel Sebastião Mota de Melo byli chudí lidé, žijící v prostých podmínkách obklopeni přírodou a spíše varovali před životem ve městě, které je plné podnětů a pokušení, a tak nabádali ke skromnému životu v blízkosti přírody.⁶⁵

Již ten předpoklad, že brazilská církev Santo Daime patří mezi lidové zbožnosti, indikuje značnou odlišnost od oficiálního křesťanství. To plyne především z toho, že: „...lidová zbožnost upřednostňuje mimočasové hodnoty, tvůrčí fantazii, bohatství gest a vyprávění, slavnostnost, antikonformismus, družnost, splynutí bohoocty s každodenním životem.“⁶⁶ Což je samozřejmě odlišný přístup ke křesťanské látce, kde nejkritičtější bodem z pohledu normované nauky je synkretismus křesťanství a dalších pohanských tradic, různé magické praktiky a pověrečnost. Mezi teologickými kritiky této zbožnosti také zaznívá výtky, že tyto zbožnosti, ačkoliv se hlásí ke křesťanství, vůbec neberou v potaz rezoluce 2. vatikánského koncilu, jež vyústily i v liturgickou obnovu.⁶⁷ V Santo Daime určitě můžeme výše vyjmenované odlišnosti více či méně nalézt.

Zajímavé je též pojetí vztahu k Bohu, jenž je v lidové zbožnosti také specifické. V lidové zbožnosti má množství vykonávaných úkonů úlohu bohoocty. Ta je však spíše zaměřená pragmaticky utilitárního, což je pochopitelné vzhledem k základním potřebám a každodenním nejistotám plynoucím z reality dané sociální vrstvy, jak vysvětluje Slovník spirituality.⁶⁸ Při srovnání s dnešní situací vyznavačů Santo Daime je to však do jisté míry diskutabilní. Určitě můžeme u mnoha lidí označit jejich pohnutky jako pragmatické, když během ceremonie Boha žádají o pomoc, vyléčení, dary ad. Samotný pojem „daime“ v portugalštině znamená „dej mi,“ což spíše indikuje tento žádající přístup, který byl během vzniku tohoto hnutí jistě výrazný. Zároveň dnešní ekonomická situace různých vyznavačů v Brazílii je různá, a pokud do tohoto hodnocení zahrneme i vědomí toho, že se církev Santo Daime rozšiřuje po celém světě včetně Nizozemska, Japonska, Kanady a dalších ekonomicky vyspělých států, motivace modliteb k Bohu členů z oněch států bude s vysokou pravděpodobností jiná. Tato současná situace pouze potvrzuje vývoj tohoto hnutí, u kterého se časem velmi proměnilo sociální složení účastníků ceremonií a s tím i jejich motivace pro komunikaci s transcendentí.

⁶⁵ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 181.

⁶⁶ MATTAI, „Zbožnost lidová,“ s. 1168.

⁶⁷ Tamtéž, s. 1168.

⁶⁸ Tamtéž, s. 1169.

2.2 Postoj katolíckej cirkve v Brazílii k Santo Daime

Podle profesora sociologie na univerzitě PUCRS, Porto Alegre v Brazílii, Emila A. Sobottky, je vztah brazilské římskokatolické církve vůči církvi Santo Daime neutrální. Římskokatolická církev v Brazílii byla vždy vůdčím činitelem nejen v náboženském, ale také v politickém životě, a i nyní má v zemi nejvíce vyznavačů (kolem 65% obyvatelstva), a je tak nejpočetnější zemí, co se katolíků týče, na světě. Sobottka situaci v zemi popisoval, že většina obyvatel věří v duchy předků i duchy přírodních živlů a tato víra se nijak nevyklučuje s jejich křesťanským vyznáním. Pouhých 8% obyvatel se nehlásí k žádnému konkrétnímu vyznání. Ostatní se kromě katolické církve hlásí k protestantismu (22%) a zbylých 5% lidí se identifikuje třeba se spiritismem a afro-brazilskými tradicemi (Umbanda, Candomblé ad.). Do těchto 5% spadají také Svědkové Jehovovi, buddhisté i členové Santo Daime.⁶⁹

Většina Brazilců podle profesora Sobottky vyznává dvě náboženství a spirituální rovina má důležité místo v jejich životě. V této atmosféře tedy není nijak zvláštní, že je církev Santo Daime brazilskou římskokatolickou církví tolerována. Sobottka říká, že není vůbec výjimkou, že ten samý člověk navštíví v jednom dni v týdnu ceremonii Santo Daime a poté se účastní ve stejném týdnu mše v katolickém kostele. Santo Daime zde nepředstavuje pro katolickou církev reálnou hrozbu, jelikož není masovou záležitostí a ani neklade na své vyznavače požadavek výlučné příslušnosti pouze ke své vlastní církvi. Z tohoto důvodu se katolická církev tímto hnutím nemusí zabývat. Jinak je to dle E. A. Sobottky v případě Brazilské katolické apoštolské církve a pentekostálních církví. V roce 1945 došlo v rámci katolické církve v Brazílii ke schizmatu a od tohoto roku začala vedle římskokatolické církve též působit Brazilská katolická apoštolská církev, která má však kolem půl milionu vyznavačů. Ještě mnohem větším „rivalem“ jsou pentekostální církve, jež se začaly rozšiřovat během 50. – 60. let v minulém století a které získávají stále více členů. Ty jsou pro katolickou církev nebezpečné především svým požadavkem výlučnosti a ta se bohužel promítá i do vztahu vůči jiným náboženstvím, jež jsou někdy terčem útoků ze strany popuzovaných vyznavačů.⁷⁰

Přístup katolické církve k Santo Daime a dalším náboženským směrům v Brazílii

⁶⁹ SOBOTTKA, Emil A. *Ústní sdělení*. Seminář „Náboženství, pluralismus a sekularita: Evropa a Brazílie“ konaný 8.2.2018, v rámci Strategie AV21 Akademie věd ČR, výzkumného programu „Globální konflikty a lokální souvislosti“ pořádaný Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i., Filosofickým ústavem AV ČR, v.v.i., a katedrou sociologie Institutu sociologických studií FSV UK.

⁷⁰ SOBOTTKA, *Ústní sdělení*, Seminář „Náboženství, pluralismus a sekularita: Evropa a Brazílie“ konaný 8.2.2018.

můžeme vykládat i obecněji z pohledu vztahu katolické církevní moci k lidové zbožnosti, jež se dnes i přes dřívější výhrady již proměňuje. „*Tato moc prý ve jménu rozvážnosti a postupnosti, navzdory jistým formálním gestům, nakonec přistupuje na kompromisy s lidovou zbožností, aby nenarušovala zavedený společenský řád a neriskovala, že se stane menšinou.*“⁷¹ Dokonce v důsledku 2. vatikánského koncilu může být inspirace lidovou zbožností pro katolickou víru vysoce oživujícím impulsem. „*...nic nepotřebuje teologie tak naléhavě, jako náboženskou zkušenost obsaženou v lidových symbolech a vyprávěních. K nim musíme sáhnout, nechceme-li zemřít hladem... Více než kdy jindy potřebuje teologie chléb zbožnosti, mystiky a náboženské zkušenosti prostého lidu.*“⁷² Z tohoto pohledu by oživení oficiální víry bylo vítané, také v západních (hlavně evropských) vyspělých státech, kde se organizované církve obecně potýkají s výrazným poklesem příslušníků až na výjimky představované hlavně charismatickými církvemi. Spirituální vyprahlost takových „odpadlíků“ se pak naplňuje v různých jiných duchovních přístupech a technikách, jež jsou v očích církve hodnoceny jako iracionální či čarodějnické: „*Ale teď právě tato lidová zbožnost bude moci přispět k „obrácení“ vrstev, které zprvu pyšně vymítly přirozenost a „negativní živel“ (z něhož se zrodila magie chudých), a nyní se snaží vymítat nové obavy, jež vyvstaly z nemírného a nelidského technického rozvoje a znovu ústí do iracionalismu a do čarodějnictví. Avšak když se chudí utíkali k magii, zůstávalo v tom jisté náboženské napětí, kdežto nový návrat k čarodějům je naroubován na kulturní ovzduší pokročilého sekularismu. Proto ho bude moci překonat jenom nová, silná a ryzí duchovní zkušenost.*“⁷³ V tomto ohledu by bylo jistě zajímavé podrobit zkoumání aspekty vyznání členů Santo Daime ve vyspělých státech, neboť se tak může prokázat nebo vyvrátit jejich motivace k takovému způsobu rozvíjení spirituality v křesťanském kontextu na Západě.

2.3 Christologie v katolické teologii

Tradiční christologie se zabývá samozřejmě postavou Ježíše z Nazareta, ale mnohem více než pouhou jeho historickou existencí se zaměřuje na jeho význam jako prostředníka pro transcendenci, víru a spásu. Proto se christologie nazývá christologií, neboť je zde ústředním tématem postava Krista, tedy pomazaného – Mesiáše a jeho význam v tomto smyslu pro věřící. Samotnou ústřední otázku Ctirad Václav Pospíšil identifikuje již u Krista,

⁷¹ MATTAI, „Zbožnost lidová,“ s. 1173.

⁷² Tamtéž, s. 1175.

⁷³ Tamtéž, s. 1177.

když říká: „*Navíc je patrné, že christologie není ničím jiným než rozvinutím odpovědi víry na otázku, kterou Ježíš neustále klade svým učedníkům (srov. Mt 16, 15): „Za koho mě pokládáte vy?“*“⁷⁴

Titul Kristus – Mesiáš je vůbec nejčastěji se vyskytujícím novozákonním titulem, který významně odkazuje i na již dobře známý starozákonní typ mesianismu davidovsko – královské linie. Tento mesianismus však přes své starozákonní předpoklady nabývá v postavě Ježíše Krista zcela nové kvality. Ve Starém zákoně má tento mesianismus ochrannou i osvobozující roli pro vlastní lid. Proto je s titulem Mesiáše i úzce spojen titul Král či syn Davidův, ale též Syn Boží, neboť ve Starém zákoně tak mohli být označováni i králové. Kristus však tato očekávání naplnil zcela jinak, a to způsobem naprosto apolitickým a nežívajícím svou nadřazenost na úkor druhých.⁷⁵ Při pohledu do sborníků Santo Daime můžeme vidět, že ačkoliv toto hnutí tituly Ježíše Krista nijak dále intelektuálně nerozvíjí, často tyto křesťanské tituly ve svých modlitbách používá.

V případě tradičního christologického dogmatu je Ježíš Kristus představitelem vtělení věčného Božího Slova (Logos) zde na Zemi, příchodem divinity do tohoto světa. To má podle Jiřího Vogla deklarovat vztah Boha k tomuto světu, jeho lásku a starost i o toto stvoření. Zároveň je v Ježíši Kristu demonstrován dokonalý člověk, jelikož přišel na svět způsobem jako každý jiný smrtelník, přijal lidskou podobu, trpěl zakoušením útrap dobrovolně v této realitě jako jiní lidé a prošel lidskou smrtí, ale jeho následné zmrtvýchvstání opět dokazuje též jeho neoddělitelnou Boží podstatu. Toto spojení vytváří základní christologický předpoklad, že se v Ježíši Kristu snoubí jak Božská podstata, tak stejně lidská podstata, a jedná se tak o hypostatickou unii. Z toho vyplývá, že Kristovi náleží úcta, a především vzývání nejenom jako Bohu ale i člověku, neboť tyto dvě podstaty nejsou v jeho osobě od sebe dělitelné. Je to právě z toho důvodu, že úcta náleží vždy personě, ne pouhé přirozenosti. Jak vysvětluje Vogel: „*Opět je zde třeba zdůraznit, že subjekt, personu, já nelze žádným způsobem rozdělit. Proto nelze tvrdit spolu s Nestoriem, že je třeba rozlišovat uctívání člověka Ježíše od Loga, neboť bychom se museli vzdát vzývání osoby ve prospěch uctívání přirozenosti.*“⁷⁶ Ježíš je též jako nedělitelná persona přirozeným Synem Božím oproti odmítnuté tezi, že člověk Ježíš byl až následně „adoptován,“ jelikož pouze

⁷⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Praha: Krystal OP 2006, Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP), s. 18.

⁷⁵ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP 2010, Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP), s. 79-81

⁷⁶ VOGEL, Jiří. *Herman Schell, apologeta a dogmatik: dílo katolického modernisty a jeho vliv na církev československou husitskou*. Brno: L. Marek, Pontes pragenses (L. Marek) 2001, s. 98.

samotný člověk by nikdy nemohl dosáhnout označení Syn Boží.⁷⁷ Zároveň z Ježíšova vtělení vyplývá imperativ lásky jak k Bohu, tak k bližnímu, což nejlépe vystihuje Pospíšil: „*Právě v tomto smyslu platí, že teocentrismus a antropocentrismus nacházejí svého společného jmenovatele v tajemství vtělení, v christocentrismu, protože Ježíš je nejen naším Pánem, ale zároveň i bratrem, a tak se v něm setkávají příkaz lásky k Bohu a lásky k bližnímu.*“⁷⁸ V případě Santo Daime je pak nadmíru zajímavé sledovat, jak se tento požadavek realizuje i ve zdůrazňovaném ideálu bratrství v celém společenství.

Dalšího vymezení doznaly obě přirozenosti ve svém vzájemném vztahu a definici své samostatnosti a rovnoprávnosti v postavě Ježíše Krista proti odmítnutým teoriím slučujícím Kristovu Božskou a lidskou přirozenost dohromady. „*V rozporu s tímto názorem církev učí, že lidská přirozenost je sama v sobě dokonalá, podle hypostatické unie zůstává nesmíšená jako vlastní prostor života a svou duchovní samostatnost vyjevuje skrze pravé lidské chtění, nikoliv však v protikladu k Boží vůli, nýbrž skrze svobodné odevzdání se do vůle Boží. (...) Jediné, co může Bůh odevzdat do základu lidské přirozenosti, je jeho persona, jeho já (Selbst). Obě přirozenosti v Kristu jsou proto spojeny v jednotě osoby nikoli v jednotě přirozenosti.*“⁷⁹

Tento závěr tak má za důsledek i vnímání, že z těchto dvou rovnocenných přirozeností se uskutečňují dvě vůle. V případě Božské vůle se jedná o Kristovo konání zázraků a transcendentního působení a lidská vůle je naproti tomu používána během celého Ježíšova lidského fungování, při vykonávání poslání i podstoupení utrpení a oběti, kromě možnosti hřešit, která je omezena jeho přirozeností Božskou.⁸⁰

Když pročítáme novozákonní texty, nelze si nevšimnout mnoha se opakujících christologických titulů. Jedním z nejčastějších bývá titul Pán. Titul Pán byl v Ježíšově době hojně používán k označení osob disponujících mocí a nadřazeností, ať už se jednalo o politický titul, kultické oslovení božstva nebo pouhého soukromého vlastníka manželky či otroka. V případě Starého zákona titul Pán označuje přímo Boha, a proto užití toho samého titulu zdůrazňuje Ježíšovu Božskou podstatu.⁸¹ Stejným směrem odkazuje i titul Spasitel, který ve Starém zákoně náležel pouze Bohu. Oproti tomu v helénistickém světě tímto titulem disponovali bohové, politici, ale též lékaři, což je v případě Krista více než příznačné. Jak říká Pospíšil: „*Obsahem spásy je záchrana z hříchů (srov. Např. 1 Tim 1, 15) a dar věčného*

⁷⁷ VOGEL, Herman Schell, *apologeta a dogmatik*, s. 97-99.

⁷⁸ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s. 190.

⁷⁹ VOGEL, Herman Schell, *apologeta a dogmatik*, s. 99.

⁸⁰ Tamtéž, s. 100.

⁸¹ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd., s. 82-83.

života (srov. Např. 2 Tim 1, 10).⁸² S tím také souvisí i Kristova schopnost léčit a uzdravovat, což je již blízko řeckému označení lékaře. Nejpodstatnější deklarací Ježíšovy spasitelské funkce je jeho samotné jméno, neboť jeho doslovný význam je: JHVH je spása.⁸³ Tento léčitelství aspekt Kristovy postavy skrze duchovní spásu je vůbec jedním z nejčastěji zdůrazňovaných v rámci modliteb Santo Daime.

Dalším velmi frekventovaným novozákonním titulem pro Ježíše Krista je označení Učitel, který je ve stejném smyslu hojně užíván i v Santo Daime. Stejným titulem mohou být v novozákonních textech označováni i Jan Křtitel, Nikodém, učitelé Zákona, ale i křesťanští učitelé. Ježíš sám sebe označuje hned několikrát jako učitele a distancuje se od ostatních učitelů své doby (především farizeů), které kritizuje za nechování se podle toho, co říkají, moralismus odtržený od reálného života a povýšenost plynoucí ze svého titulu. Dokonce je v případě jedné specifické ceremonie v Santo Daime (Cura São Miguel) recitována pasáž (Mt 23, 25-28), která pojednává právě o tomto pokrytectví, jako modlitba na odehnání špatných duchů. Za skutečný význam Ježíšova titulu Učitele Pospíšil považuje Kristovu úlohu zjevitele Boha a jeho Zákona. Ježíš je navíc Učitelem a zároveň sám tím, co je učeno. Proto je jeho učitelství natolik jedinečné a titul Učitel jako ostatní novozákonní tituly vyjádřením Ježíšovy identity. Výjimečnost naplnění Kristovy úlohy jako učitele pak zdůvodňuje Pospíšil takto: „*On se stává tím, čím jsme my, abychom se my mohli stát tím, čím je On. Není snad cílem učení to, aby se žák dokonale připodobnil svému mistru? To ale plně platí pouze o Ježíši Kristu.*“⁸⁴

Jak jsme již řekli výše, v Kristu je demonstrován jasný příklon Boha k tomuto světu a jeho zájem na vykoupení stvořeného. Vykoupení totiž není možné bez Boží účasti. Proto Bůh na zemi sesílá věčný Logos (Slovo) vtělený v postavě Ježíše Krista. S tímto pojetím se setkáváme především v Janově evangeliu. Ježíš je tak na zemi samotnou podstatou zjevení a je zároveň vyjevovatelem Božího Slova. Pojem Logos je v rámci christologie jedním z nejdůležitějších a velmi diskutovaných pojmů vzhledem k mnohoznačnosti svého významu. Je to i díky k tomu, že význam Logu byl již dříve velmi užíván v kontextu řecké filosofie, kterou bylo jeho pozdější křesťanské chápání také ovlivněno. Pojem Logos je nejčastěji vykládán jako dokonalé poznání v Bohu, řád či zákon, věčná pravda nebo i moudrost.⁸⁵ K tomu je dobré dodat, že s takovým pojmem moudrosti se setkáváme již ve Starém zákoně, a to hlavně v knize Přísloví, kdy je moudrost vykládána jako první stvořené

⁸² POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s. 72.

⁸³ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd., s. 83-84.

⁸⁴ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s. 250.

⁸⁵ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd., s. 84-85.

Boží dílo na počátku, jež je neustále při Bohu a která si před ním pohrává jako jeho dítě. Pospíšil zase poukazuje, že: „*V knize Sirachovcově 6, 24-31 nacházíme povzbuzení otce k tomu, aby jeho syn na sebe vzal jeho moudrosti, které se mu stane sladkostí, slávou a díky němuž pak syn nalezne odpočinutí.*“⁸⁶ Přesně tato slova prý následně sám na svou osobu a své působení vztáhne i Ježíš Kristus. Ve stejné knize je uvedeno i další důležité tvrzení pro pozdější christologické disputace, neboť moudrost „...*panuje nad oblaky, je tedy stavěna na roveň Bohu (srov. Sir 24, 3-6);*“⁸⁷ To je velmi důležitý úsek, ve kterém též můžeme nalézt argumentaci pro Ježíšovu rovnocennou Boží podstatu.

Můžeme říci, že vymezení místa Krista (Syna) v Božím působení a plánu spasení by jistě nebylo úplné, pokud by nebylo jasně definováno vůči zbylým dvěma činitelům v rámci Boží Trojice, tedy Otci a Duchu svatému. Právě skrze Ježíše je zjevena celá Trojice. Proto je christologie nezbytně propojena i s trinitologií (učení o Trojici). Ježíš je zde jako Syn druhou Boží osobou. Syn však nabývá své Božskosti pouze ve vztahu k Otci a Duchu, nikoli sám o sobě. Syn nachází svůj pramen v Otci, jehož otcovství se realizuje v plození Syna. Synova podstata se pak uskutečňuje bytím pro Otce. To můžeme jednoduše spatřovat i v Ježíšově působení na zemi, o němž sám hovoří jako o poslání, které mu svěřil Otec. Právě Syn je tím pravým, kdo se má vtělit na zemi, neboť on má k člověku nejbliže, protože je stejně jako člověk stvořen k obrazu Božímu. V tradičním pojetí je též Ježíš během neposkvrněného početí počat z Ducha svatého a následně narozen z Panny Marie. Ježíš na zemi je nositelem Ducha, upomíná na jeho působení na zemi, je Duchem pomazaný, ale po svém vzkříšení je kromě Boha také on sám dárce Ducha. Duch, který posvěcuje člověka na zemi, je tedy obsažen v dechu vycházejícím z Otce i Syna.⁸⁸

Ježíš je také ve vztahu k Bohu vnímán jako jeho dokonalý obraz zde na zemi. Tento obraz dokonalosti a dobroty je tak vzorem vhodným následování, jelikož je pro člověka teoreticky uskutečnitelný, protože Ježíš je tímto ideálním vzorem již zde na zemi. Tento obraz též zvěstuje Boha, Boží zákon a moudrost zde na zemi.⁸⁹

Vyvrcholením Kristova působení zde na zemi je pak jeho ukřižování a zmrtvýchvstání. Během svého ukřižování na sebe Kristus bere hříchy všech a dobrovolně trpí trestem místo nich z Boží lásky ke všemu stvořenému. Tak se opět skrze Boha uskutečňuje spása. Ježíš tímto člověka obdarovává milostí Ducha svatého a zprostředkovává znovu spojení s Bohem. Velmi podstatná v celém Kristově příběhu je, jak můžeme vidět,

⁸⁶ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s.43.

⁸⁷ Tamtéž, s. 43.

⁸⁸ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd, s. 81-82.

⁸⁹ Tamtéž, s.82.

láska, neboť z Boží lásky byl Kristus seslán na zemi a nejvyšší akt lásky se koná i v případě jeho ukřižování, kdy jsou pod tíhou Boží lásky všichni lidé omilostněni od svých hříchů jako svého dosavadního určení. Pouze Kristova oběť z jeho Božské a lidské podstaty může usmířit lidské hříchy vůči Bohu, jelikož Kristus je skutečným prostředníkem a „styčným bodem“ mezi člověkem a Bohem, jehož působení je ze své pozice obousměrné. Ježíšovo vzkříšení je pak vítězstvím lásky nad smrtí a konečným důkazem jeho Božské podstaty jako Božího syna. Tímto činem je také Kristus definitivně rozpoznán jako Mesiáš, jenž vítězí nad smrtí a je i se svou lidskou podstatou povýšen zpět k Bohu na nebesa. V nebi se pak Ježíš projevuje jako aktivní Božský činitel, který je Pánem nad všemi silami ve všech sférách, kraluje a soudí a rozděluje milost mezi všechny bytosti.⁹⁰

Dosti zajímavým faktem je, že Ježíš se po svém vzkříšení zjevuje pouze těm, kteří měli dříve podíl na jeho zkouškách. K tomu Ctirad Pospíšil dodává: „*V Novém zákoně se můžeme setkat s pravidlem, že ten, kdo chce vejít do Kristovy slávy, musí nejprve s Kristem a pro Krista trpět (srov. Např. Řím 8, 17; 2 Tim 2, 12).*“⁹¹ To je opravdu velmi zajímavé tvrzení, které v rámci právě třeba Santo Daime nabývá úplně nového rozměru, jak uvidíme později.

2.4 Tradiční mariologie

Pokud se jedná o Marii, je jí přisuzována role Bohorodičky (theotokos) tím, že porodila Božího syna v tomto světě, ale zároveň tento její titul vyplývá pouze z její role zprostředkovatele Božského zrození na tomto světě, nikoliv ultimátně na úrovni Božího stvoření, což je značně odlišné od toho, jak vnímá postavení Marie právě Santo Daime. V tomto bodě je též nutné vnímat tuto problematiku hlavně jako christologickou, neboť Marie může být zvána Bohorodičkou především díky tomu, že Ježíš již od počátku své existence oplýval oběma přirozenostmi – lidskou i Božskou, jež jsou spolu plně spojeny v jeho osobě, a tak je Marie Matkou Boží.⁹²

Ačkoliv v novozákonních textech není zas až tolik prostoru Marii věnováno, přesto nelze přehlédnout její jedinečnou mateřskou úlohu a následování hodnou zbožnost jako první křesťanky. Nejvíce takových dokladů se nám dostává v evangeliích Lukáše a Jana. Její mateřská úloha je tak významná, že se po smrti Krista stává matkou všech Kristových

⁹⁰ VOGEL, Herman Schell, *apologeta a dogmatik*, s. 105-106.

⁹¹ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s. 58.

⁹² VOGEL, Herman Schell, *apologeta a dogmatik*, s. 98.

učedníků a následně celé církve. Kromě toho je Marie ženou vyvolenou Bohem, která je tak nejvhodnější služebnicí Pána (Lk 1, 38).⁹³ Další výraz, který odkazuje na Mariinu spojitost s dějinami spásy je „požehnaná ty mezi ženami“ (Lk 1, 42): „*Tento výraz neznačí pouze, že je Marii dána přednost mezi všemi současnými ženami jako matce Mesiáše, ale také znamená její spásonosnou úlohu při tomto mateřství.*“⁹⁴ Ctirad Václav Pospíšil také upozorňuje na specifický význam Panny Marie jako ženy, neboť: „*Maria jako člověk určitě stojí pod vtěleným Slovem jako jeho učednice ve víře. Zároveň ale platí, že Maria stojí také vedle Krista, protože skrze ni nám vtělené Slovo sděluje to, co přesahuje výrazové prostředky jím přijatého lidství v jeho mužské formě.*“⁹⁵ Je to z toho důvodu, že i v Marii se odráží Bůh a skrze Marii se vyjevuje ženský obraz Božství, který se přeci jen v Kristu jako muži nemůže realizovat. Právě ona je tak tím pravým zprostředkovatelem mateřského i panenského ideálu. Důležité je též zmínit, že Marie je jako ženský Boží obraz tělesně nanebevzatá a má tedy podíl na slávě.⁹⁶

Dá se říci, že pozice Panny Marie v rámci křesťanství nebyla vždy jednoznačná a v průběhu času se vztah církve vůči ní proměňoval. Postava Panny Marie, její lidství, blízkost ke Kristu, ke kterému tak zprostředkovávala cestu, ve vyznavačích probouzela silné city, které vedly k rozvoji mariánské úcty. Tato úcta dosáhla, jak uvádí Slovník spirituality, svého vrcholu v minulém století, které můžeme označit jako dobu Mariinu, ale i dříve docházelo k výraznému směřování pozornosti k Panně Marii, kdy třeba v 17. století se setkáváme s jejím označením jako Královny nebe a země na výraz absolutní oddanosti a podřízenosti jejích vyznavačů. To je pro nás dobré si zapamatovat, neboť s titulem královny velmi často pracuje i Santo Daime pro označení Panny Marie. Eskalace důvěřivosti a odevzdanosti vyznavačů vůči Marii a přílišné zaměření na postavu Panny Marie se však zdálo církvi problematické, neboť samotná Panna Marie by neměla požívat výraznější pozornosti než svatá Trojice. Z toho důvodu i 2. vatikánský koncil, ačkoliv uznal význam Panny Marie v Kristově příběhu jako jeho Matky a následně i jako Matky církve, nabádal k „vyzrálejším“ citům a sofistikovanějším projevům úcty k ní směřovaným. Přesto se však vedle umírněnějších vyznavačů nadále objevovali tací, kteří potřebovali participovat na příkladu Marie, který člověka přibližuje ke Kristu, za patřičného intenzivního prožívání, což

⁹³ DE FIORES, S. „Maria.“ In: DE FIORES, Stefano a Tullio GOFFI (ed.), odborný lektor českého vydání SÝKORA, Jiří a překladatelé BRICHTOVÁ, Terezie. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 488-491.

⁹⁴ Tamtéž, s. 490.

⁹⁵ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd., s. 215.

⁹⁶ POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd., s. 236-237.

můžeme sledovat třeba v případě charismatických hnutí.⁹⁷

Velmi zajímavou úlohu naplňuje Panna Marie pro všechny chudé, utiskované či jinak vyloučené lidi po celém světě, ale především pro ty v Jižní Americe, kteří si často Pannu Marii volí jako svůj symbol osvobození a naděje na lepší budoucnost: „*Hnutí za osvobození v Latinské Americe objevují v Marii postavu, která ztělesňuje základní postoje radosti z Boží přítomnosti v dějinách, naděje na změnu nespravedlivé situace vykořisťování, solidarity s chudými a utlačovanými.*“⁹⁸ Takové pojetí postavy Panny Marie bylo do jisté míry přítomné i v případě Santo Daime a to hlavně v počátečních fázích vzniku, kdy sociální složení vyznavačů odpovídalo prostším obyvatelům na okraji společnosti.

2.5 Christologie v Santo Daime

Lisa Marie Madera se zabývala otázkou reinterpretace příběhu Krista z pohledu uživatelů ayahuascy. Na úvod hned uvádí provokativní teze, které se prý snažili někteří vědci potvrdit již od třicátých let minulého století. Podle dané teorie měla být i světová náboženství, jako je křesťanství a judaismus, formována prostřednictvím rituálního užívání různých entheogenů. Ve většině případů se mělo jednat především o psychoaktivní houby. Kupříkladu podle filologa Johna Allegra: „*...raní křesťané byli sektou, která se sdružovala pro rituální užití hub *Amarita muscaria* a Kristus byl vlastně krycí jméno pro houbu.*“⁹⁹ Podle psychoanalytika Dana Merkura měla být svatá manna na Sinaji také houbou a psychiatr Benny Shannon zase tvrdí, že Mojžíšova spojení s Bohem na sinajské poušti se měla odehrát za pomoci užití keře akácie, jež obsahuje stejné psychoaktivní látky jako ayahuasca. Touto problematikou se však může zabývat zcela jiná práce.¹⁰⁰

Celý rituál přijímání Daime je vlastně eucharistie, kdy účastník do sebe „vínem duše“¹⁰¹ přijímá živoucího Krista, který umožňuje spojení s Bohem.¹⁰² K Daime se přistupuje nikoliv jako k psychedelické látce vyvolávající halucinace, ale jako

⁹⁷ DE FIORES, „Maria,“ s. 484-493.

⁹⁸ Tamtéž, s. 487.

⁹⁹ „In his book *The Sacred Mushroom and the Cross* (1970), Allegro contended that the early Christians were a sect centering on the ritual use of the *Amarita muscaria* and that Christ was actually a code word for the mushroom.“ MADERA, Lisa Maria. „Visions of Christ in the Amazon: The Gospel According to Ayahuasca and Santo Daime.“ *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*. United Kingdom: Equinox Publishing 2009, 3(1), s. 67.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 67.

¹⁰¹ Tento pojem vysvětluji v následující kapitole o ayahuasce.

¹⁰² MCKENNA, Dennis & C. CALLAWAY, J & S. GROB, Charles. „10. The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research.“ *The Heffter Review of Psychedelic Research*, Santa Fe: The Heffter Research Institute 1998, 1., s. 65-76.

nadpřirozenému daru od duchovního světa.¹⁰³ Specifičnost tohoto přístupu k Ježíši Kristu spočívá v tom, že již zakladatel Mestre Irineu věřil, že živoucí Kristus je nyní vtělen v Daime. Tato bytost přebývající v Daime též nese jméno Juramidam, jak sám řekl Mestre Irineu: „*Spirituální poznání, které jsem získal, mě přivedlo k respektu všech duchů. Nejvíce ze všech ale uznávám Juramidam, kerého tento svět nazývá Kristem, Spasitelem a který jediný má moc zkrotit a prosvítit temnotu.*“¹⁰⁴ Proto se také členové Santo Daime můžou nazývat jako národ Juramidam.¹⁰⁵ Výklad slova Juramidam však není vždy jasný. V případě spojení Império Juramidam označuje duchovní říši Daime.¹⁰⁶ Dále se můžeme také setkat s tím, že „Jura“ znamená Boha nebo vedoucího a „Midam“ ty, kteří ho následují a spolu tak tvoří duchovní rodinu.¹⁰⁷ Doktrína prý viděla, kolik nepravostí se děje s Kristovým učením a uvědomila si, že lidé vstoupili do temného věku. Proto se ukryla v pralesi do liány a lístků chacruny a čekala na své znovu-objevení. Mestre Irineu pak měl být ten, kdo pravou Doktrínu Ježíše Krista obnoví. Proto je též Kristovo vtělení v Daime vykládáno jako jeho druhý příchod. Alex Polari, jeden z předních představitelů současné církve Santo Daime v linii Cefluris k tomu dodává. „*Mnoho současných autorů zmiňuje silnou spirituální úlohu Brazílie, rovněž nazývané zemí Jižního Kříže, kam podle lidové tradice sestoupil Kristus se svým vojskem a požehnal půdě pralesů jako místu vyhrazenému pro jeho tak dlouho očekávaný návrat.*“¹⁰⁸ Irineu měl ve vizi nejprve sedm hvězd ze souhvězdí Plejád, poté viděl Krista, jako hvězdu, která se mění v rostlinu. V Santo Daime se tak Evangelium dělí na tři části, kdy se Ježíš představuje jako člověk, poté jako hvězda a nyní jako rostlina.¹⁰⁹

Jak můžeme vidět, již od svého počátku, mělo toto hnutí silný důraz i na milenialismus. Co je však důležité zmínit, že i tento milenialismus prošel v Santo Daime určitou proměnou. Dříve byl milenialismus definován situací nuzného obyvatelstva na okraji společnosti. Tento milenialismus se vyznačoval důrazem na naději v nové uspořádání společnosti, napravením morálního úpadku, rovnoprávností a zvrácením dopadů rozvíjejícího se kapitalismu, který s sebou nese i ničení původní přírody a okolní krajiny těchto obyvatel. Ke zvrácení tohoto stavu měl napomoci boj mezi dobrem a zlem, kdy vyznavači Santo Daime jako vojáci (fardados) světla měli svou rituální činností přinášet

¹⁰³ ANDERSON et al., „Statement on ayahuasca,“ s. 173-175.

¹⁰⁴ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 126.

¹⁰⁵ DAWSON, *New era, new religions*, s. 72.

¹⁰⁶ SCHMIDT, Kristina Titti. *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*. Uppsala: Uppsala Universitet 2007, s. 244.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 88.

¹⁰⁸ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 57.

¹⁰⁹ MADERA, „Visions of Christ in the Amazon,“ s. 85.

světlo a Kristovo učení na tuto zemi. Dnes jsou však motivy milenialismu vyznavačů Santo Daime poněkud jiné, neboť dnešní členy Santo Daime tvoří především vzdělaná městská střední třída. Ta se díky dědictví postmoderní společnosti potýká s celkovou nejistotou ve společnosti, krizí hodnot a úzkostí. V této krizi jí však může dobře posloužit alternativní náboženský systém se svéráznými rituály a symbolikou, v kterém mohou účastníci skrze vlastní duchovní úsilí bojovat proti dnešnímu skepticizmu. Proto jim taková nauka může dávat smysl, neboť naplňuje i dnešní potřebu individualizovaného rozvoje a vlastní zodpovědnosti za svůj osud, a možnost zasáhnout do běhu věcí vlastní iniciativou.¹¹⁰

Podle Madery je mýtus o Kristově hibernaci hojně rozšířen i v jiných příbězích v Jižní Americe, kdy se Duch po Ježíšově smrti vzdálí z kostela a je ukryt hluboko v pralesě během kolonizování Ameriky a stejně tak jako místní šamani mění svou podobu. Prvními vyznavači tohoto nového náboženství byli velmi chudí lidé, původně především dělníci na kaučukových plantážích, kteří byli vystěhováni do okrajových států, jelikož kaučukový průmysl zkrachoval. Proto jejich příběh utrpení i nejistoty velmi rezonoval s jejich situací a očekávání návratu Krista z hibernace pro ně bylo příslibem lepších zítřků.¹¹¹ Mileniální očekávání však zůstávají neustále živá, což dokládá i tento výrok Padrinha Alfreda: „*Celé dnešní dění potvrzuje slova Písma svatého. Jsme blízko konce času a návratu Krista.*“¹¹² Jeden ze zvláštních významů zde také má posvátnost přírody, rostlin a pralesa, ve kterých sídlí Bůh a v důsledku toho má toto hnutí i ekologický dopad. Můžeme to vidět na mnoha projektech na záchranu pralesa, které podporují i kostely Santo Daime po celém světě.¹¹³

V samotném nápoji dle Santo Daime sídlí Ježíš Kristus, v listech Rainhy (královny, chacruny) přebývá Panna Marie a v liáně (jagube) samotný Bůh Otec. Proto Madera poukazuje na symbolický odkaz na svatbu v Káni Galilejské, kdy zde se koná svazek mezi mužským a ženským principem za pomoci vody a výsledným nápojem je víno, zde víno duše. Také Kristova schopnost léčit se měla přetransformovat, a to do vizí (mirações). V nich se může doposud nevidoucímu člověku otevřít duchovní svět plný učení a pravdy a může dojít i osvícení.¹¹⁴

Co je též zajímavé, že mnoho vyznavačů považovalo Mestre Irinea za reinkarnaci

¹¹⁰ DAWSON, Andrew. „New Era Millenarianism in Brazil.“ *Journal of Contemporary Religion* (online), 2008, 23(3), s. 269-283, cit. 2018-07-08, dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13537900802373155>

¹¹¹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 82.

¹¹² POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 245.

¹¹³ MADERA, „Visions of Christ in the Amazon,“ s. 85-98.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 85-98.

duše Ježíše Krista¹¹⁵ a Padrinha Sebastiãa za znovuvtělení Jana Křtitele. Dále se můžeme setkat i s tvrzeními, že Padrinho Alfredo je vtělením Šalamouna a Alex Polari Davida.¹¹⁶

Bádání v oblasti christologie bylo vždy výsadou učených mužů, kteří náboženské otázky víry rozpracovávali v návaznosti též na řeckou filosofickou tradici, a tudíž na těchto otázkách dále „pilovali“ brilantnost svého intelektu. Jejich život byl plný studia mnoha děl na toto téma, což bylo nezbytným předpokladem pro jejich další práci. Samotné složité argumentace a intelektuální promýšlení významu postavy Krista ve vztahu k víře, kterou jeho příběh zakládá, jsou tak velmi vzdálené od do jisté míry přímočarého myšlení zakládajících členů Santo Daime žijících většinu života v džungli. Ačkoliv je stále nutné zdůrazňovat, že v rámci čerpání též z lidového katolicismu Santo Daime implicitně přejímá i pojetí postavy Ježíše Krista v rámci katolické církve před 2. vatikánským koncilem.

V Santo Daime se však již nijak intelektuálně nerozpracovává, ani neargumentuje Ježíšova božská a lidská podstata. Samozřejmě se zde setkáváme Kristem, jako tím, kdo je božské podstaty, je schopen nás spojit s Bohem a jež je Vykupitelem a zprostředkovatelem spásy. Zároveň i zde má Ježíš Kristus lidskou podstatu, kdy jeho příběh utrpení osmysluje utrpení, které zažívá účastník během působení Daime a je ukazatelem cesty pro život smrtelníka, který se narodil zde na zemi stejně jako Kristus. Kromě toho můžeme v Santo Daime postřehnout velmi významnou úlohu Panny Marie, které je zde přiznávána stejná úcta, jako Ježíši Kristu, někdy však i rovnocenná s Bohem, z pozice jeho ženského božského protějšku. To je již značně odlišné od katolické církve, kde Panna Marie je ctěna pouze ze své úlohy Bohorodičky. Podle učení Santo Daime by ostatně každý muž a žena měli usilovat o to, aby se již na zemi stali živoucím Kristem a Pannou Marií.¹¹⁷ Dále se můžeme v Santo Daime setkat i s nejasným zacházením s trinitologickými pojmy, které se různě v modlitbách užívají i z pohledu katolické církve v neadekvátních spojeních (jako třeba „Ježíš Kristus je náš otec“¹¹⁸). Takže v případě Santo Daime můžeme mluvit o jakémsi utilitárním užívání teologických pojmů, které někdy užívá ve stejném smyslu jako katolická teologie, ale někdy však nikoliv především podle toho, jaký dojem, emoci či ráz daná modlitba má za cíl v účastníkovi ceremonie vybudit.

¹¹⁵ Proto se můžeme setkat s tím, že označení Juramidam může patřit i Mestre Irineovi. SCHMIDT, *Morality as practice*, s. 244.

¹¹⁶ DAWSON, Andrew, „Taking Possession of Santo Daime: The Growth of Umbanda within a Brazilian New Religion.“ In: SCHMIDT, Bettina E. a Lucy HUSKINSON (ed.). *Spirit possession and trance: new interdisciplinary perspectives*. New York: Continuum, Continuum advances in religious studies 2010, s. 134.

¹¹⁷ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 206.

¹¹⁸ Padrinho Alfredo, „24. Do meu pai eu tenho tudo,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=126>.

Santo Daime navíc zdůrazňuje ještě další aspekty Ježíšovy postavy, které jsou cenné pro účastníky vzhledem k původu tohoto hnutí. Proto se zde můžeme setkat s významným propojením Krista s přírodou i v pojetí o přebývání jeho vědomí v samotném nápoji Daime, což má i za následek zdůrazněný ekologický rozměr celého tohoto náboženství. Lisa Marie Madera v tomto ohledu vidí mnoho společných bodů v tom, jak je příběh Ježíše Krista vykládán tradičně v Novém Zákoně i mezi uživateli ayahuascy. V případě Santo Daime, ale i třeba šamanů, kteří znají křesťanství, je Kristus postava, která je ve výjimečném spojení a interakci s přírodou. Taková podobnost se podle Madery dá vysledovat i v Bibli, kde Ježíšův příběh silně „podbarvují“ přírodní podmínky. Madera zmiňuje Ježíšovo kráčení po vodě. Kromě toho ovládal vítr a vlny. Strávil 40 dní na poušti. Překonal smrt cizí i vlastní a jeho místo narození určovala hvězda. Stejně tak samotný Bůh se v Bibli vyjevuje i skrze živly a přírodní úkazy jako rozestoupení Rudého moře, hořící keř nebo kupříkladu v devíti egyptských ranách. V amazonském pojetí je toto vidění ještě více zdůrazňováno, kdy přístup k Bohu je možný všude kolem nás, protože Bůh se vyjevuje v celé přírodě.¹¹⁹ Oproti tomu však příroda v případě katolické věrouky nikdy takto ústřední úlohu jako prostředníka k Bohu a jako součást samotné víry nikdy nedostala. V tomto případě tak Santo Daime skutečně přináší něco nového, odlišné uchopení i křesťanské látky, která je samozřejmě zpracována v kulturním kontextu Amazonie. Také mileniální pojetí zde nabývá originálního rázu, pokud věnujeme pozornost myšlence, že druhý příchod Krista je realizován ve změněné podobě Krista jako nápoje Daime, nebo že Mestre Irineu byl inkarnací Ježíše Krista.

Dalším vlivem, který též určuje specifickou přístup Santo Daime k postavě Ježíše Krista, je nárůst oblíbenosti náboženství subjektivní zkušenosti oproti náboženství objektivní pravdy. Pokud se díváme na katolickou církev, spíše zde převažuje náboženství objektivní pravdy, což má i za následek současný postupný úbytek vlastních vyznavačů. Oproti tomu v Santo Daime vzhledem k tomu, že se během vývoje tohoto hnutí značně změnilo sociální složení účastníků ceremonií, ale i vlivem esoterické tradice v tomto náboženství, můžeme zaznamenat příklon k náboženství subjektivní zkušenosti, které vytváří soukromý prostor pro individuální setkání a vztah účastníka s Kristem, jenž je velmi osobní. V případě Santo Daime může účastník zažít pod vlivem Daime tak reálné a blízké setkání s Kristem, může s ním rozmlouvat, přijímat od něj léčení či učení naprosto samostatně, kdy Kristus je v té chvíli pro každého účastníka jedinečný a má jedinečné

¹¹⁹ MADERA, „Visions of Christ in the Amazon,“ s. 85-98.

sdělení pro každého konkrétního účastníka podle jeho víry a očekávání.

Proto tak na otázku „Co nového přináší Santo Daime v pojetí Ježíše Krista?“ můžeme říci, že pro dnešní dobu velmi aktuální důraz na ochranu přírody jako původce života, bez kterého nebude možné žít, pokud se lidstvo nadále bude ubírat cestou spotřeby na úkor přírodních zdrojů a ostatních organismů na této planetě. Santo Daime ve svém důrazu na přítomnost Boha v přírodě přivádí kontakt s Božím světem mnohem blíže ke každému člověku, činí ho dosažitelnějším i skrze budování vztahu vůči přírodnímu světu. Vedle toho je během Santo Daime ceremonií umožněn velmi intimní a reálný kontakt s Kristem od přijetí látky Daime, v níž se má Kristus nacházet, do svého těla, v nové úrovni prožití jeho příběhu i jeho utrpení, až po kontakt s osobou Krista takřka fyzicky hmatatelnou během rozšířeného stavu vědomí. Co tedy může být v případě Santo Daime inspirativní, je způsob, jak se dá pracovat s křesťanskou látkou v době, kdy se snižuje počet vyznavačů náboženství objektivní pravdy. Zde můžeme vidět, jak moc se může proměnit práce s křesťanským tématem, pod vlivem šamanismu, africké tradice a esoterismu, které však ve výsledku udržují víru živou, neustále aktuální se znovu a znovu subjektivně prožívaným přímým vztahem s Bohem, Ježíšem Kristem či jinou duchovní bytostí.

3 Ayahuasca, šamanská tradice

Jednou z ústředních látek, se kterou Santo Daime pracuje, je vedle křesťanství po(u)žívání psychoaktivního nápoje ayahuasca/Daime. Proto se v této kapitole podrobněji zaměříme na tradiční užívání ayahuascy, na které Santo Daime nevyhnutelně navazuje a později budeme moci vyhodnotit, do jaké míry se od původní tradice osamostatnilo.

3.1 Jihoamerický šamanismus

Pod termínem „šaman“ se skrývá mnoho významů, jež mohly do jisté míry tápajícím vědcům pomoci klasifikovat určité výrazné, ale také extrémní a nepochopitelné praktiky nebo chování jedinců v dané komunitě po celém světě. Samotné slovo šaman se poprvé objevuje v tunguzské tradici jako „saman,“ ale stále není příliš jasná jeho etymologie, a tím i jeho původní význam. V tunguzštině tento termín slouží k označení někoho, kdo se za pomoci bubnování dostává do rozšířeného stavu vědomí, díky němuž může poté léčit.¹²⁰ Vzhledem k tomu, že během tohoto zvláštního stavu dochází často k nesrozumitelnému jednání, mnoho vědců hledalo analogii s tímto stavem v duševní poruše. Přístup k takovým šamanům byl často nedůvěřivý a s patřičným despektem.¹²¹ Můžeme však narazit i na publikace spíše pozitivně hodnotící šamanismus, jako to je v případě Mircey Eliadeho.¹²² Do jisté míry střízlivější přístup zaujal Claude Lévi-Strauss, který šamana považoval více za udržovatele a obnovovatele řádu.¹²³

V případě jihoamerického šamanismu spojeného s užíváním ayahuascy jej s pojmem šamanismus spojuje navozování změněného stavu vědomí podporovaného zvukovými projevy a léčitelský aspekt praxe. Šamanská praxe totiž podle Luise E. Luny obnáší nejen práci s látkami měnící vědomí, ale důležitou úlohu zde hraje zpěv během ceremonií a též specifická dieta (sexuální zdrženlivost, vynechání soli, tuků, cukrů i masa v jídle, alkoholu, léků a jiných látek měnících vědomí 3-5 dní před a po samotné ceremonii), jež je předpokladem navázání co nejsilnějšího kontaktu s ayahuascou a následně tedy i získání

¹²⁰ NARBY, Jeremy. *Kosmický had*. V Praze: Rybka 2006, s. 20.

¹²¹ LEWIS, I. M. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books 1971, s. 178-184.

¹²² ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997.

¹²³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. Přeložila Claire JACOBSON, přeložil Brooke Grundfest SCHOEPF. New York: Basic Books 1963, s. 197-199.

vhledů a učení.¹²⁴

Na území Peru tito mestičtí šamani svou práci s ayahuascou nazývají „curanderismo“ (šp. léčitelství) nebo „vegetalismo,“ čímž odkazují na jejich úzké propojení s pralesem a užívání darů z rostlinné říše. Ceremonie jsou vedeny většinou jedním šamanem v noci, často v úplné tmě. Mohou se konat jako forma přechodového rituálu, kdy se jedná spíše o záležitost komunity, ale je možný i obřad kvůli léčení či učení určitého člověka a v tom případě je počet účastníků mnohem nižší.¹²⁵ Všichni, včetně šamana, konzumují ayahuascu. Šamani dnes uchovávají „medicínu“ (tmavě zbarvená látka nakyslé až hořké chuti) často v PET lahvích nebo jiných lahvičkách a ayahuascu servírují v malých kalíšcích, přičemž množství nalité tekutiny odhadují pro každého účastníka intuitivně či podle svých zkušeností. Šaman by měl být schopen po celou dobu být pozorný a usměřňovat daný proces, což se však také vždy nemusí vzhledem k síle medicíny podařit.¹²⁶ Zde bych chtěla upozornit, že to byli právě mestičtí šamani, díky nimž se práce s ayahuascou dostala k neindiánským obyvatelům.¹²⁷ Tato výměna se odehrávala především v pohraničních oblastech Peru, Brazílie, Ekvádoru, Kolumbie a Bolívie. U mestických šamanů se již objevuje též práce i s křesťanskými světci v rámci rituálu vzhledem k jejich smíšenému kulturnímu prostředí.¹²⁸

Velmi důležitou úlohu hraje hudba či zpěv během ceremonií. Tyto písně však indiáni nepovažují za obyčejné písničky, ale za dar z od duchů, skrze něž prohlubují spojení, realizují léčení či získávají informace. „*Tito duchové, kterým se někdy říká doctorcitos (doktoři) či abuelos (dědečkové), se objevují ve vizích a ve snech. Ukazují, jak diagnostikovat nemoc, jaké rostliny použít a jak [k léčení], jak správně užívat tabákový kouř, jak vysát nemoc či jak uzdravit pacientovu duši, jak se mají šamani bránit, co jíst a, co je nejdůležitější, učí je ícaros, magické písně nebo šamanské melodie, jež jsou hlavním nástrojem šamanských technik.*“¹²⁹ Tyto ícaros jsou často v původním indiánském jazyce,

¹²⁴ LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Přeložil Jiří SALZMANN. Praha: DharmaGaia 2002, Religio, s. 67-71.

¹²⁵ Tamtéž, s. 165-166.

¹²⁶ KUCHAR, Jiří. *Ayahuasca, aneb, Tanec s bohy*. Praha: Eminent, 1998, s. 73.

¹²⁷ DAWSON, *Santo Daime*, s. 9.

¹²⁸ LUNA, L. „Ayahuasca: posvátná réva Amazonie.“ In: STRASSMAN, Rick (ed.). *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru: cesty do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Přeložil Martin KÖNIG, přeložil Milan ŠTĚDRŮN. Praha: Dybbuk 2010, s. 110.

¹²⁹ „The spirits, who are sometimes called doctorcitos (little doctors) or abuelos (grandfathers) present themselves during the visions and during the dreams. They show how to diagnose the illness, what plants to use and how, the proper use of tobacco smoke, how to suck out the illness or

ale objevují se i verze ve španělštině či portugalštině.

Výcvik šamanských adeptů podléhá ještě tvrdším požadavkům, kdy učedník vedle striktních dietních opatření pobývá dlouhodobě o samotě v pralese a navazuje kontakt s duchy přírody, s medicínou i bez. Vedoucí šaman spíše dohlíží na učedníkovu cestu, a pokud je třeba, chrání ho před zlými duchy. Samotné vyučování se děje především skrze duchy a ayahuascu, s nimiž musí budoucí šaman kontakt navázat hlavně sám.¹³⁰

Jeremy Narby mnohokrát ve své publikaci *Kosmický had* zmiňuje, že šamani považují ayahuascu za matku všech ostatních rostlin a že je ve změněných stavech vědomí učí o léčivých účincích ostatních rostlin a umožňuje komunikaci s duchy. Proto je pro ně tolik důležitá, neboť sama může léčit, nebo může ukázat, jaká léčba je pro daného člověka vhodná. Narby také poukazuje na častou spojitost ayahuascy s hady, které účastníci ceremonií vidí, nebo jež jsou součástí mýtů o ayahuasce. Kupříkladu kmen peruánských Ašaninků věří, že matkou ayahuascy je také had.¹³¹

Pro většinu šamanských kosmologií po celém světě je propojujícím prvkem víra v nadpřirozený svět duchů, s nímž lze navázat komunikaci v rozšířeném stavu vědomí. Svět je rozdělen na několik vrstev, jež jsou propojeny kosmickým stromem či žebříkem. Po něm se šaman ve zvláštních stavech vědomí pohybuje podle potřeby.¹³² V případě jihoamerického šamanismu je změněný stav vědomí doprovázen zpěvem již zmíněných icaros a často také chřestidly udávajícími rytmus. Chřestidla tvoří většinou duté tykve naplněné malými oblázky, kdy držadlo představuje kosmický strom a chřestící oblázky vířící přivolané duchy.¹³³

Kromě práce se samotnou ayahuascou, indiáni používají další druhy rostlin v různých formách a někdy je přidávají do samotné ayahuascy.¹³⁴ Za jednoho z nejvýznamnějších „pomocníků“ též považují tabák (*Nicotiana rustica*), nazývaný mapacho,

restore the spirit to a patient, how the shamans defend themselves, what to eat, and, most important, they teach them icaros, magic songs or shamanic melodies which are the main tools of shamanic practices.“ LUNA, Luis Eduardo. „The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of iquitos, Northeastern Peru.“ *Journal of Ethnopharmacology* (online), 1984, 11(2), s. 142, cit. 2018-06-25, dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/0378874184900369>.

¹³⁰ LUNA, *Vegetalismo*, s. 66-69.

¹³¹ NARBY, *Kosmický had*, s. 40.

¹³² ZELENÝ, Mníslav. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha: Libri 2007, s. 74-76.

¹³³ VOSÁHLOVÁ, Šárka. „Ayahuascové obřady – motivace a efekty.“ Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc (online), 2015, s. 9, cit. 2018-06-23, dostupné z: https://theses.cz/id/ktgdgo/DP_Voshlov_Ayahuascov_obady.pdf.

¹³⁴ MCKENNA, Dennis J. „Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges.“ *Pharmacology & Therapeutics* (online), 2004, 102(2), s. 112, cit. 2018-06-24, dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0163725804000464>.

jenž přitahuje a také umožňuje komunikaci s duchy.¹³⁵ Tabák je užíván v různých formách, od kouření, kdy se dým využívá i na očištění účastníků, tak v tekuté formě, kdy se může tabák pít i kapat do očí nebo „šňupat“ nosem. Mezi dalšími prostředky je užívaná bylinná voda – Agua florida.¹³⁶

3.2 Původ ayahuascy

Název ayahuasca pochází z kečuánštiny a doslovně znamená „líána/réva duše/smrti.“¹³⁷ Lze se však setkat s různými dalšími označeními jako caapi, mihi, kahi, yagé/yaje (Kolumbie, Peru), nixi pae (Brazílie – indiáni Huni Kuin)¹³⁸ podle toho, jaký její aspekt má být zdůrazněn. Třeba v jazyce Ašaninků se jí přezdívá kamarampi, což odkazuje na její účinky vyvolávající zvracení.¹³⁹ V portugalštině se setkáváme s označením „hoasca.“¹⁴⁰ Archeologické doklady hovoří o minimálně pět tisíc let staré tradici v užívání ayahuascy některými původními obyvateli Amazonie.¹⁴¹ Nyní je známo 72 kmenů, jež znají a pracují s ayahuascou především v západní části Amazonie (Peru, Ekvádor, Kolumbie).¹⁴² Některé další kmeny také znají látky měnící vědomí, jež jsou však jiného rostlinného původu a také se pro jejich užití volí jiný způsob aplikace.¹⁴³

Základní složení nápoje ayahuasca tvoří několikahodinový vývar z drcené kůry líány *Banisteriopsis caapi* a listů rostlin obsahující právě onu psychoaktivní látku N, N – dimethyltryptamin (DMT). Pro tento účel se nejčastěji používá *Psychotria viridis* nazývaná „chacrana“,¹⁴⁴ která se vyskytuje hlavně v peruánské a brazilské Amazonii. Není však výjimkou její užití také v Bolívii. Jako alternativa se může použít *Diplopterys cabrerana*,¹⁴⁵ jejíž výskyt je zaznamenán v Kolumbii a Ekvádoru nebo také *Peganum harmala*.¹⁴⁶ Každý šaman či kmen si však dále vaří svou specifickou recepturu, do které třeba přidávají i další

¹³⁵ NARBY, *Kosmický had*, s. 126-129.

¹³⁶ HORÁK, Miroslav a Šárka VOSÁHLOVÁ. „Tradiční amazonská medicína v české subkultuře.“ *Anthropologia integra* (online), 2016, 7(2), s. 48, cit. 2018-06-24, dostupné z: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra/article/view/5222.

¹³⁷ aya=duše, zemřelí duchové, huasca=líána, víno, METZNER, Ralph. *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, Vt.: Park Street Press 2006, s. 1.

¹³⁸ LABATE, COUTINHO, „My Grandfather Served Ayahuasca to Mestre Irineu,“ s. 183.

¹³⁹ NARBY, *Kosmický had*, s. 12.

¹⁴⁰ LABATE, PACHECO, „The historical origins of Santo Daime,“ s. 71-84.

¹⁴¹ NARBY, *Kosmický had*, s. 175.

¹⁴² LUNA, *Vegetalismo*, s. 193-197.

¹⁴³ SCHULTES, Richard Evans a Albert HOFMANN. *Rostliny Bohů: jejich posvátná, léčebná a halucinogenní moc*. Praha: Volvox Globator 1996, s. 116-117, 124-126.

¹⁴⁴ NARBY, *Kosmický had*, s. 15.

¹⁴⁵ MCKENNA, „Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca,“ s. 112.

¹⁴⁶ HORÁK, VOSÁHLOVÁ. „Tradiční amazonská medicína v české subkultuře,“ s. 48.

množství různých bylin.

Během vaření této medicíny, pro něž je nejvhodnější noční čas, je třeba dodržovat čistotu v podobě sexuální abstinence a půstu. Dle šamanů je nezbytné mít pod kontrolou své myšlenky, které by pak mohly ovlivnit výsledný účinek či vize po požití nápoje. Z toho důvodu je vhodnější co nejmenší počet svědků během této přípravy. Pro usměrnění koncentrace a oslovení ducha ayahuascy šaman často zpívá svá ícaros/písně.¹⁴⁷ Ayahuasca je nejen označením výsledného nápoje, ale také již zmíněné liány *Banisteriopsis caapi*. Můžeme se totiž setkat s použitím pouze této složky bez rostlin obsahujících DMT.¹⁴⁸ V tomto případě se pro označení takového nápoje užívá i „purgahuasca,“ jelikož má především „očistné“ účinky, v podobě průjmu či zvracení, výskyt vizí je nízký nebo spíše žádný.¹⁴⁹

Stále zcela nezodpovězenou zůstává otázka, jak původní obyvatelé napadlo zkombinovat tyto dva typy rostlin, protože pouze ve vzájemném působení se dostávají účinky rozšiřující hranice „běžného“ vědomí. Zákonitost chemického působení byla západní vědou objevena teprve v minulém století a světoznámého etnobotanika Richarda Evanse Schultese opravdu udivila takováto znalost u ještě nedávno s despektem hodnocených primitivů.¹⁵⁰ Liána *Banisteriopsis caapi* v sobě ukrývá hned tři inhibitory monoaminoxidázy – beta-karbolinové alkaloidy, jako je harmin, harmalin a tetrahydroharmin. Ty jsou schopny zabránit automatickému metabolizování orálně požitého DMT, jež by jinak vůbec neměl žádný účinek. Díky tomuto mechanismu se DMT vstřebává do krevního oběhu a ovlivňuje centrální nervovou soustavu. Při požití DMT nebo jiné psychoaktivní látky (psilocybin, meskalin, LSD, ibogain ad.) totiž dochází k působení na stejné mozkové receptory, do kterých „zapadá“ hormon serotonin, jež má velmi podobné složení jako většina halucinogenů.¹⁵¹ Určité studie také prokázaly, že DMT je látka lidskému tělu přirozená, neboť byla zjištěna v rozboru mozkomíšního moku, mozku, jazyku, krvi, srdci a játrech.¹⁵²

¹⁴⁷ KUCHAŘ, *Ayahuasca, aneb, Tanec s bohy*, s. 27-28.

¹⁴⁸ HORÁK, VOSÁHLOVÁ. „Tradiční amazonská medicína v české subkultuře,“ s. 50.

¹⁴⁹ KAVENSKÁ, Veronika. „Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě.“ Dizertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, (online), 2012, s. 58-59, cit. 2018-06-23, dostupné z:

https://theses.cz/id/gfihp0/Kavenska_disertace_s_prilohami.pdf?info=1;isshlret=Ay.

¹⁵⁰ SCHULTES, Richard Evans. „An overview of hallucinogens in the Western Hemisphere.“ (1972). In: FURST, Peter T. (ed.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. 2.vyd. Prospect Heights, Ill: Waveland Press 1990, s. 38-39.

¹⁵¹ SCHULTES, HOFMANN, *Rostliny Bohů*, s. 127, 186-187.

¹⁵² MCKENNA, „Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca,“ s. 116.

3.3 Účinky ayahuasey

Ačkoliv západní věda se snaží objasnit chemický princip působení halucinogenů na lidský mozek, samotní indiáni nepovažují za určující působení ayahuasey na fyziologické či chemické úrovni. Pro ně skutečné působení vychází ze spirituální roviny od samotného ducha této rostliny: „Říkají, že *ayahuasca* je doktor. Má silného ducha, a ten je považován za inteligentní bytost, se kterou je možné vstoupit do vzájemného styku, a díky tomu získat vědění a sílu, ale pouze v případě, že se řádně dodržuje dieta a další předpisy.“¹⁵³

Působení tohoto nápoje je rozličné a do určité míry postupné, kdy prvotní účinky nastupují po 15-30 minutách a vrcholí asi po dvou hodinách.¹⁵⁴ Takový stav se španělsky nazývá *mareación* (pocit opojení až opilosti),¹⁵⁵ portugalsky *miração* (extatické vytržení plně vizuálních vjemů).¹⁵⁶ Doznívání celé ceremonie může trvat až šest hodin.

Na fyzické úrovni se nejčastěji objevuje nevolnost, pocity na zvracení či průjem, různé tělesné třesy, změny pocitů teplot, pocení, zhoršená koordinace pohybu, změna vnímání prostoru i odlišný pocit vnímání vlastního těla. Vlivem psychotropních látek se rozšiřují zorničky. Může dojít ke zrychlení tepu, bolestem v různých částech těla ústícím až do křečí. Vše však trvá pouze v rámci rituálu a nemá přetrvávající charakter. Z pohledu šamana nejsou takové procesy na škodu, neboť jsou znakem očisty a uvolnění negativní energie.¹⁵⁷

Na emociální úrovni mohou účastníci pociťovat euforii, ale také smutek, úzkost, děs, ambivalenci, uvolnění, lásku, agresi, bezmoc, vděčnost, otevřenost, sounáležitost, přijetí, prostě široké spektrum pocitů. Intenzivní a extenzivní emoce jsou spojeny s pocitem ztráty kontroly nad sebou a svým tělem, strachem ze zešílení či očekáváním brzké smrti během ceremonie.¹⁵⁸ Podle šamanů jsou toto spíše učící a léčivé situace pro následující přístup k životu. Častá je též zvýšená myšlenková aktivita, která je zas jindy vystřídána zcela

¹⁵³ LUNA, *Vegetalismo*, s. 83.

¹⁵⁴ KAVENSKÁ, Veronika a Hana SIMONOVÁ. „Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu.“ *Anthropologia integra: Časopis pro obecnou antropologii a příbuzné obory*. Brno: Masarykova univerzita, Akademické nakladatelství CERM 2014, 5(1), s. 52.

¹⁵⁵ BEYER, V. Stephen. *Singing to the plants: a guide to mestizo shamanism in the upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press 2010, s. 209.

¹⁵⁶ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 259.

¹⁵⁷ KAVENSKÁ, „Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě,“ s. 50-52; LABATE, Beatriz Caiuby. „The Internationalization of Peruvian Vegetalismo.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby (ed.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014, s. 186.

¹⁵⁸ METZNER, *Sacred vine of spirits: ayahuasca*, s. 75-76.

bezmyšlenkovitými stavy.

Dalším jevem v důsledku halucinogenních účinků je změněné vizuální vnímání. Objevují se různé vize s otevřenýma i zavřenýma očima. Velice dobře zachytil své vize během ceremonie Jeremy Narby: „*Do hlavy se mi začaly hrnout obrazy. Ve svých poznámkách je popisují jako „zvláštní či děsivé: aguti s vyceněnými zuby a krvavou tlamou; velmi zářiví, třpytiví a světélkující hadi hrající všemi barvami; policista, který mě otravuje; můj otec s ustaranou tváří...“ Zaplavily mě silné halucinace. Znenadání jsem byl obklopen dvěma obřimi hroznější královskými, kteří vypadali jako patnáct metrů dlouzí. Byl jsem hrůzou bez sebe. „Ti obrovití hadi jsou přede mnou, mé oči jsou zavřené a já vidím velkolepý svět zářivých světél a uprostřed těchto mlhavých myšlenek ke mně hadi začnou promlouvat řečí beze slov. Vysvětlují mi, že jsem pouhá lidská bytost. Cítím, jak má mysl puká, a v jejích puklinách vidím bezednou aroganci svých domněnek a předsudků.“*¹⁵⁹

Byly vypracovány studie, jež se podrobněji zabývají lokalizací původu těchto jevů v mozku. Po požití ayahuascy má docházet k aktivaci týlních, spánkových a čelních mozkových laloků, jež mají co dočinění s oblastmi vidění, představivosti, krátkodobou a pracovní pamětí. Z toho důvodu ve stavu opojení není účastník schopen rozlišit rozdíl mezi viděním a svou představou, a obě reality mu tak přijdou rovnocenné.¹⁶⁰ To je pro nás důležité vědět i pro naše další zkoumání práce s takovými zážitky v kontextu Santo Daime. Obsahem vizí může být takřka cokoliv a záleží především na samotném účastníkovi, jeho rozpoložení a „příběhu“ (set) a zasazení celé ceremonie (setting). Do jeho vizí mohou vstupovat jeho vzpomínky na vlastní minulost i prenatalní zážitky, stejně jako v případě holotropního dýchání a dalších technik.¹⁶¹ Dále se vyskytují geometrické obrazce, vize rozličných krajin, bytostí (i mystických – bohové, duchové, svatí), zvířat, archetypálních obrazů, vjemy duchovní povahy, jako jsou energie, nebo naopak civilní výjevy ze života, groteskní úseky, neustále se opakující potrhle etudy, erotické obrazy a tolik dalších náplní podle toho, kolik podvědomí na světě existuje. Podstatný je též spirituální či transcendentální ráz takovýchto zkušeností, kdy není výjimkou, že účastníci hovoří o prožitcích styku s „Bohem.“¹⁶² Důležité je pak vzít v úvahu vliv kulturního prostředí, odkud jedinec pochází, jeho psychické

¹⁵⁹ NARBY, *Kosmický had*, s. 11.

¹⁶⁰ DE ARAUJO, Draulio B., Sidarta RIBEIRO, Guillermo A. CECCHI, et al. „Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion.“ *Human Brain Mapping* (online), 2012, 33(11), s. 2559, cit. 2018-06-25, dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1002/hbm.21381>.

¹⁶¹ GROF, Stanislav. *Dobrodružství sebeobjevování*. vyd. 2., Praha: Perla 2000.

¹⁶² KAVENSKÁ, SIMONOVÁ. „Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu,“ s. 54.

rozpoložení a očekávání i přání vložená do obřadu a též kulturní kontext, v němž se daná ceremonie koná. Z těchto všech oblastí přichází podněty, jež se pak mohou promítnout do výsledných vizí.

Nad principem účinku ayahuascy /Daime se zamýšlí i Alex Polari, když ve své knize *Prales vizí* píše: „*Pokud ještě stále hledáme most mezi vědou a spiritualitou, snad bychom mohli prohlásit, že tudy pronikáme do říše archetypů kolektivního lidského nevědomí, jehož podstata se nalézá v nejvzdálenějších hvězdách stejně jako v atomu hélia.*“¹⁶³

Otázkou zůstává, jaký je přínos takových zážitků, čímž se někteří vědci také již zabývali, ale rozhodujícím soudcem v tomto ohledu může být především samotný účastník, který může zhodnotit takovou zkušenost v rámci celého svého životního příběhu. Vzhledem ke ztrátě kontroly nad sebou může dojít k uvolnění emocí nebo neprojevených tělesných reakcí, jež umožňují dané obsahy „otevřít“, „zprocesovat“ a následně integrovat v bezpečném prostoru. Může se objevit změna pohledu na svůj život, na sebe samotného. V důsledku vymizení hranic, ale i depersonalizaci se může vyskytnout zvýšená empatie vůči ostatním a pocit sounáležitosti.¹⁶⁴ Předmětem odborných výzkumů v zahraničí je možný léčebný potenciál ayahuascy v případě depresivních poruch¹⁶⁵ (jako je to v případě výzkumu účinků psilocybinu v ČR).¹⁶⁶

Ayahuasca sama nevytváří fyziologickou závislost, a naopak vykazuje potenciál pro léčbu závislosti.¹⁶⁷ Hodně specifickým případem je léčebné centrum Takiwasi, kam přijíždějí drogově závislí a s vysokou úspěšností se své závislosti zbavují. Toto centrum bylo v Peru založeno francouzským doktorem Jacquesem Mabitem a ten kromě používání ayahuascy během práce s klienty využívá i přínosů psychoterapie.¹⁶⁸ Jiné výzkumy dokazují

¹⁶³ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 60.

¹⁶⁴ METZNER, *Sacred vine of spirits: ayahuasca*, s. 85-87.

¹⁶⁵ OSÓRIO, Flávia de L., Rafael F. SANCHES, Ligia R. MACEDO, et al. „Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report.“ *Revista Brasileira de Psiquiatria* (online), 2015, 37(1), s. 13-20, cit. 2018-06-24, dostupné z: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462015000100013&lng=en&tlng=en.

¹⁶⁶ Současný výzkum v ČR, *CZEPS.org*, (online), ©2018, cit. 2018-05-16, dostupné z: <https://czeps.org/vyzkum-v-cr/>.

¹⁶⁷ KAVENSKÁ, SIMONOVÁ. „Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu,“ s. 54.

¹⁶⁸ MABIT, J. „Ayahuasca in the treatment of addictions.“ In: WINKELMAN, Michael. a Thomas B. ROBERTS (ed.). *Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2007.

snížení konzumace alkoholu i abstinence od jiných drog ve zkoumané komunitě Santo Daime.¹⁶⁹

Požítí ayahuascy by mělo být v případě dodržení doporučených opatření spíše bezpečnou záležitostí, ačkoliv to tak v průběhu ceremonie nemusí vždy vypadat. V synkretických církvích není neobvyklé vidět i těhotné ženy a děti, jak přijímají medicínu.¹⁷⁰ Reálným rizikem je serotoninový šok, jenž může skončit i smrtí. Ten by však pouhou konzumací ayahuascy neměl být vyvolán. Opravdovému nebezpečí se vystavuje takový uživatel, který zároveň bere léky, jež obsahují inhibitory monoaminoxidázy, což jsou především SSRI antidepresiva. V tomto případě je možnost vyvolání serotoninového šoku vysoká.¹⁷¹ Další problém může přijít v případě integrace nesrozumitelných a extrémních osobních či psychospirituálních zážitků během ceremonie, pro niž je někdy pomoc odborníka nezbytná. Také bylo provedeno několik studií, které dávají do souvislosti rozvoj psychotické poruchy po užití ayahuascy. Podle těchto studií však k rozvoji takové poruchy došlo v důsledku vrozených dispozic, které byly takovým zážitkem pouze spuštěny. Proto se ayahuascu nedoporučuje konzumovat lidem se schizofrenií nebo právě s psychotickou poruchou i v případě, že je se jedná o pouhé podezření na jednu z těchto poruch.¹⁷²

3.4 Otázka neošamanismu

Ačkoliv se touto problematikou moje práce přímo nezabývá, nelze nezmínit i rizika spojená se současným výskytem neošamanismu a šamanského turismu.¹⁷³ V tomto případě lze narazit na množství úskalí spjatých s touto oblastí. Neošamanismus je dalším projevem západního eklekticismu v souladu s filosofií New Age. Oproti původní šamanské tradici se

¹⁶⁹ HALPERN, John, Andrea SHERWOOD, Torsten PASSIE, Kimberly C. BLACKWELL, James A. RUTTENBER. „Evidence of Health and Safety in American Members of a Religion Who Use a Hallucinogenic Sacrament.“ *Medical science monitor: international medical journal of experimental and clinical research*, 2008, 14 (8), s.15-22.

¹⁷⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. „Consumption of Ayahuasca by Children and Pregnant Women: Medical Controversies and Religious Perspectives.“ *Journal of Psychoactive Drugs* (online), 2011, 43(1), s. 27-35, cit. 2018-06-25, dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.2011.566498>.

¹⁷¹ CALLAWAY, James C. a Charles S. GROB. „Ayahuasca Preparations and Serotonin Reuptake Inhibitors: A Potential Combination for Severe Adverse Interactions.“ *Journal of Psychoactive Drugs* (online), 1998, 30(4), s. 367-369, cit. 2018-06-25, dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.1998.10399712>.

¹⁷² ANDERSON et al., „Statement on ayahuasca,“ s. 173-175.

¹⁷³ KAVENSKÁ, SIMONOVÁ. „Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu,“ s. 55.

zde novodobí šamani sami identifikují a prohlásí za šamana. Většinou však nemají potřebný výcvik, což je v souladu s kulturou dobrého bydla (well-being), která se též odráží ve filosofii New Age, kdy utrpení, potlačení individuality a služba ostatním nemá ve vidění dnešních neošamanů zvláštní hodnotu. S čerpáním z tradic původních indiánů v souladu s filosofií New Age tak dochází v rukách západních uživatelů do jisté míry k ponížení posvátného charakteru práce s ayahuascou na zážitek či výlet, jež má svou patřičnou peněžní cenu a je dostupný pro všechny, kteří mají dostatek peněz a kteří by rádi rozšířili portfolio svých spirituálních zkušeností dalším duchovním zážitkem. Tím se opět potvrzuje vyznačům New Age vyčítaný mechanismus psychomarketu, jež můžeme vidět i v jiných „duchovních“ směrech.

Jelikož se zájem o změněné stavy vědomí neustále zvyšuje,¹⁷⁴ někteří zástupci z řad neošamanů, ale též původních šamanů, cítí příležitost pro vlastní obohacení. To, co se dříve užívalo pro prospěch celé komunity a bylo považováno za dar od samotného ducha ayahuascy, jež si nemá právo nikdo přivlastňovat, dnes tak slouží k vlastnímu prospěchu daných šamanů. Jejich označení „šaman“ je tak diskutabilní, jelikož dle Mnislava Zeleného – Atapany opravdový šaman neopouští území svého kmene, kde je jeho pravé místo, a neprodává své služby cizincům.¹⁷⁵ Nejvíce alarmujících případů, kdy šaman zneužívá svého postavení, je zaznamenáno v Peru, kde je mnoho nahlášených případů okradení nebo i sexuálního zneužití západních účastníků během ceremonie. Mezi další velké problémy patří přimíchávání různých toxických látek do nápoje a následná otrava, smrt i zešílení účastníků.¹⁷⁶

3.5 Postava Ježíše Krista v šamanismu

Jak uvidíme, existuje mnoho podobností v pojetí Ježíše Krista v šamanismu a v Santo Daime. Na obou těchto případech můžeme studovat, jak tradice, která vychází z rituálního užívání původního psychotropního nápoje, pracuje pod tímto vlivem s křesťanskou látkou. Podle Lisy Marie Madery je zde Ježíš také intenzivně spojen s přírodním světem a ekvádorští

¹⁷⁴ To můžeme vidět v ČR na vzniku České psychedelické společnosti a pořádání psychedelických konferencí jako třeba Beyond Psychedelics, *BeyondPsychedelics.cz*, (online), ©2018, cit. 2018-05-16, dostupné z: <http://beyondpsychedelics.cz/>.

¹⁷⁵ CIMPOVÁ, Martina a Robert VEVERKA. „Mnislav Zelený Atapana: Všechno, co děláme, je úpadek.“ *Legalizace*. Praha: Legal Publishing, 2012, 4(12).

¹⁷⁶ DOBKIN DE RIOS, Marlene. „Interview with Guillermo Arrévalo, a Shipibo Urban Shaman, by Roger Rumrill.“ *Journal of Psychoactive Drugs* (online), 2005, 37(2), s. 203-207, cit. 2018-06-25, dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.2005.10399802>.

yachajs (šamani) ho považují za jednoho z nich. Dokonce utrpení, které člověk zažívá během působení ayahuascy a které přináší největší učení, tito šamani považují za ekvivalentní k tomu, jak trpěl Ježíš na kříži. Trnová koruna má představovat vinoucí se ayahuascu a vize, které s ní přichází. Ayahuasca mimo jiné podle ekvádorského kmene Kofán pochází z hlavy samotného Boha, kdy si Bůh vytrhl kus vlasů, které pro indiány zasadil a požehnal. Indiáni poté objevili účinky této rostliny, o kterých však ani Bůh předtím nevěděl.¹⁷⁷

Ježíš je zde nazýván *Nuestro Señor* (Náš Pán) a jako stařec měl procházet mnoha kraji v Amazonii a Andách. Během toho rozmlouval s lidmi a různě jim pomáhal. Poté však na jeho působení a schopnosti začali žárlit čarodějní démoni (*brujo diablos*) a rozhodli se ho pronásledovat. Když to Ježíš zjistil, pokusil se vrátit do svého domova v džungli, kde se mohl snáze skrýt, ale když ho démoni dostihli, ani jedna z rostlin (*yucca*, kukuřice, arašídy) ho dostatečně neukryla, a tak musel utíkat dál. Lidi, kteří mu na jeho cestě pomohli, odměnil požehnáním, ale ty, kteří se k němu chovali neuctivě nebo mu odmítli pomoci, potrestal kletbou, což ještě více potvrzuje jeho místní tradiční vnímání jako šamana. Během svého útěku také využíval svých schopností ovládat počasí, a tak, když bylo třeba, nechal napadat tolik sněhu, aby v něm zmizel. Ale nakonec v jistou chvíli ucítil, že nadešel i jeho čas, a tak se odebral na svou horu síly, *Calvario*. To též odpovídá ekvádorskému pojetí, kdy místní lidé věří, že po smrti budou nadále přebývat v domovské hoře (*cerro* nebo *pacarina*). Poté, co ho démoni objevili, ho bičovali, uráželi a bili. Následně ho obtěžkali křížem. Na závěr *Nuestro Señora* propíchnul do srdce slepý démon kopím. Kapky krve, které ze srdce vystříkly do démonových očí, je však rázem vyléčily. Ten pak s hrůzou prozřel, že zabil Božího Syna. Když však Ježíš zcela zemřel, opět oslepl. V tomto příběhu se podle Madery odráží zkušenost domorodých lidí s katolickou perzekucí, kdy člověk obviněný z čarodějnictví musel projít procesím hanby a musel nést *corozu* nebo ohlávku, na krku měl zavěšený dřevěný kříž a jedoucí na oslu, napůl svlečený na něj vyvolávač křičel jeho čarodějnické hřichy. Kříž v tomto příběhu má představovat spíše utrpení a útlak, které domorodci zažívali při christianizaci své země než Kristovo znovuzrození.¹⁷⁸

Nakonec i zde přesto dochází ke Kristovu zmrtvýchvstání, ale opět pod optikou ekvádorského domorodce. Stalo se tak, když démoni hodovali a zmocňovali se všeho Kristova majetku v jeho domě a rozhodli se uvařit i jeho kuřata, a především bílého kohouta, který je Božím kohoutem. Ten třikrát zakokrhál, až se země otrásala, ačkoliv již měl být uvařený v hrnci. Následně opět ožil i Ježíš. Démoni se proměnili v ropuchy poté, co kohout

¹⁷⁷ MADERA, „Visions of Christ in the Amazon,“ s. 72.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 73-83.

vylétl z hrnce a pocákal je omáčkou ají na křídlech. Navracený Syn Boží je následně seslal do pekel. Madera vysvětluje, že omáčka ají, jež je vyráběna z červených papriček, je dětem tradičně vtírána do očí pro disciplínu a správné vidění. Pro démony je to jakási forma zkoušky čistoty jejich vidění, kterou neprochází, a tak se proměňují ve svou skutečnou podobu. Kohout je zde dle Madery symbolem Krista i holubice, která je v evropské ikonografii používána a představuje pouze proměněnou formu Krista, neboť šamani mají často schopnost se měnit v různá zvířata. Celý příběh především vyjadřuje útlak domorodců – lidí spojených s místní přírodou, kdy je zde tak vykreslen i Kristus, a démonů, kteří jsou většinou zpodobněni jako bílý muž, dobyvatel. V tomto případě je příběh symbolicky aplikován na celý proces kolonizace Jižní Ameriky, kdy Kristus je mrtvý, ale v jeho domě (církvi) řádí zloději a vrazi a obyčejní lidé toužebně očekávají Kristův návrat.¹⁷⁹

3.6 Šamanismus v Santo Daime

Jak jsme si mohli všimnout, šamanismus byl nezbytným předpokladem pro vznik Santo Daime. Užití nápoje Daime je ústředním činem v každém rituálu tohoto společenství. Při bližším zkoumání však mnoho dalších aspektů rituálu má svůj původ v šamanské tradici. V Santo Daime je další výraznou součástí rituálu zpěv modliteb, který je od jisté doby doprovázen různými hudebními nástroji. Stejně jako v případě šamanských ícaros mají tyto modlitby funkci přivolání pomocných bytostí a energií z astrálního prostoru. Místo šamanských chřestidel je nejhlavnějším hudebním nástrojem speciální válečkovité hodně hlasité chřestidlo zvané maraca. Oproti šamanské ceremonii se zde zpěvu snaží účastnit všichni příchozí. Podobně jako v případě tradičních ceremonií je i v Santo Daime před rituálem doporučena dieta, která však není tolik striktní. Důležitá je zde hlavně sexuální abstinence, zákaz užití alkoholu a jiných omamných látek, a to i některých léků tři dny před a po ceremonii.¹⁸⁰

Dalším „styčným bodem“ mezi oběma rituály jsou důvody takových ceremonií, jež v obou případech slouží především k léčení či navázání kontaktu s astrálním světem. Kromě křesťanských postav se v modlitbách účastníci často obrací na další božské bytosti (Seres Divinos), ale též se modlí k přírodním elementům (slunce, měsíc, hvězdy, země, moře), ale

¹⁷⁹ MADERA, „Visions of Christ in the Amazon,“ s. 75-83.

¹⁸⁰ MACRAE, Edward. „Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion.“ *International Journal of Drug Policy* (online), 1998, 9(5), s. 325-338, cit. 2018-07-06, dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0955395998000450>.

i k pralesním rostlinám a zvířatům, což je také dědictvím šamanské tradice.¹⁸¹ Samotný zakladatel Raimundo Irineu Serra během svých ceremonií nakuřoval tabákem kalíšky s ayahuascou, předepisoval další léčebné směsi a nebylo výjimkou, že v případě nutnosti, odstraňoval z těl nemocných cizí objekty a zbloudilé duše stejně jako samotní šamani. Také původ označení „Mestre,“ jak vyznavači nazývají Raimunda Irinea Serru, není ničím novým, neboť u mestických šamanů se také můžeme často setkat s tímto pojmem odkazujícím k dosaženému mistrovství v léčení a získaném učení.¹⁸² Také můžeme vidět výraznou podobnost v přístupu k postavě Ježíše Krista u mestických šamanů i v prostředí Santo Daime jako bytosti spojené s přírodním světem a rostlinou rozšiřující vědomí a umožňující přímý kontakt s ním samým.

Dalším zajímavým jevem jsou posedlostní stavy, které se vyskytují v šamanismu (v případě práce s přírodními duchy), ale též v afro-brazilských náboženstvích, a především v linii Cefluris s nimi hojně pracuje i Santo Daime. Podle Andrew Dawsona se tomuto fenoménu snažil Mestre Irineu spíše vyhnout, neboť na úplném počátku formování své nauky považoval tyto praktiky více za satanistické, a proto se snažil čerpat především z křesťanské tradice.¹⁸³ Nakonec došlo i k zakázání práce s tabákem a rumem, jak to dělají během ceremonií mestičtí šamani, aby se nově vzniklé náboženství více osamostatnilo a distancovalo od svých šamanských kořenů a přeneslo plný důraz na užívání Daime, a vytvořilo tak svébytný náboženský systém.¹⁸⁴

¹⁸¹ DAWSON, *New era, new religions*, s. 73.

¹⁸² DAWSON, *Santo Daime*, s. 9, 11.

¹⁸³ Tamtéž, s. 12.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 19.

4 Esoterismus

V této kapitole se budeme věnovat esoterickému učení, které také významně ovlivnilo rituál i pojetí duchovních sfér v Santo Daime. Jak uvidíme později, toto myšlenkové podloží je též zásadním předpokladem silícího subjektivizovaného vývoje linie Cefluris v rámci Santo Daime do dnešní doby. Pro srovnání si uvedeme, jak k duchovním postavám oproti křesťanskému kontextu přistupuje filozofie New Age, jež navazuje na východiska esoterní tradice. Následně podrobněji prozkoumáme konkrétní směr pramenící též v esoterismu – kardecismus, jež je v Brazílii silným duchovním činitelem a byl tak i v případě myšlenek formujících náboženství Santo Daime.

4.1 Esoterismus v Santo Daime

Jedním z podstatných proudů ovlivňujících nauku a symboliku rituálů Santo Daime byl bezpochyby i evropský esoterismus, který se v podobném období, v němž se formovalo Santo Daime, šířil po celé Brazílii a značně zajímal i samotného zakladatele tohoto hnutí. Ten byl obeznámen s různými esoterickými myšlenkami již před založením církve Santo Daime z ceremonií pořádaných jeho bratřenci v Centru regenerace a víry. Jeho zájem o esoterická učení se též manifestoval v jeho spolupráci s velmi známou brazilskou esoterickou organizací – Esoterickým kruhem společenství myšlenky (Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento) od konce čtyřicátých let. Jednalo se o esoterická učení čerpající z tradice Antroposofie, Rosikrucianství nebo též Theosofie, jež zde byla podávána s důrazem na racionalitu a morálku. Esoterický kruh vznikl již v roce 1909 v São Paulu, ale po celé zemi se šířil prostřednictvím různých publikací, třeba časopisem *Myšlenka* (O Pensamento), jehož odběratelem byl i Serra. Irineu Serra byl mimo jiné též členem řádu Rosikrucianů. Nakonec však Serra Esoterický kruh v šedesátých letech minulého století opustil, jelikož jím byl neustále vyzýván, aby při svých rituálech přestal používat ayahuascu.¹⁸⁵

Mnoho myšlenek z esoterické tradice se podílelo na formování výchozích přístupů ke spirituální práci v hnutí Santo Daime. Především dalo ceremoniím i subjektivní kvalitu, kdy se každý zaměřuje na svoje nitro, své vnitřní stavy mysli. Různé techniky by tak měly sloužit především k „tříbení“ ega a jeho následnému uskutečnění ve „Vyšším Já.“ Také je zde samozřejmostí víra v provázanost viditelného a neviditelného světa, které se navzájem ovlivňují. Jako jednu z hlavních esoterických technik – meditaci Santo Daime používá

¹⁸⁵ DAWSON, *Santo Daime*, s. 16.

během svých prací každého 15. a 30. dne v měsíci, kdy se na takových pracích nazvaných „koncentrace“ část ceremonie sedí v úplném tichu, při slabém osvětlení a každý z účastníků se snaží soustředit na své nitro a svůj dech. Nezbytné je též zdůraznit, že dvě velmi důležité modlitby, jež se čtou při většině rituálů (Klíč harmonie a Svěcení místa), původně pochází právě z Esoterického kruhu. V těchto modlitbách jsou též formulovány hodnoty jako harmonie, láska, pravda a spravedlnost, které jsou zdůrazňovány v obou uskupeních. Podobně jako v esoterickém učení, je i mezi daimisty rozšířena víra v reinkarnaci.¹⁸⁶

4.2 Esoterické pojetí Boha

Právě z esoterismu se do dnešní doby vyvinula výrazná forma náboženství subjektivní zkušenosti, a to New Age. Hnutí nového věku navazuje na myšlenky evropského esoterismu, a tak se v jeho přístupech k duchovní sféře dá hledat mnoho paralel i k přístupům Santo Daime. Jak dnes můžeme vidět, ty se nadále posilují, jak vyznavači Santo Daime čím dál tím více participují i na aktivitách z pole New Age.¹⁸⁷ Wouter J. Hanegraaff se ve své knize *New Age religion and Western culture* věnuje meta-empirické rovině, do které spadá Bůh, Kristus i další nadpřirozené bytosti, právě v pojetí hnutí Nového věku. Bůh je v pojetí New Age něco naprosto samozřejmého, ať už je jakkoliv pojmenován (universum, zdroj, energie, láska atd.). Ve většině forem New Age je nezbytným předpokladem pro jejich filosofická východiska. Jeho vidění je však mezi vyznavači velmi relativní a pohybuje se na škále od osobní formy až po tu plně neosobní. Je vše-obklopující a zároveň v samotném vyznavači a vnitřní spojení s Ním je jedním z hlavních cílů dané praxe. To odpovídá i vnímání Boha v dnešním Santo Daime. Bůh je v pojetí New Age holistický, jakýsi proud, často se můžeme setkat s označeními jako jednota, světlo, esence, universální princip, vědomí uspořádávající a řídící vesmír. Je to sjednocující princip celého universa. Oproti třeba křesťanství není Bůh vnímán jako vnější stvořitel, ale jako vnitřní počátek či esence všeho, nedělitelný od všech stvoření. Pojetí Boha jako lásky není vztahové nebo osobní, ale právě naopak jako neosobní síly, která vše spojuje a je energií s nejvyšší vibrací.¹⁸⁸

¹⁸⁶ DAWSON, *Santo Daime*, s. 16-19.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 40-41

¹⁸⁸ HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. New York: E.J. Brill, Studies in the history of religions 1996, s. 183-189.

4.3 Esoterická christologie

Postava Ježíše Krista v New Age je velmi uznávaná i přes výhrady většiny vyznavačů k oficiálním církvím. Podobně jako Buddha je Kristus pořád zprostředkovatelem transcendence a vzorem duchovní cesty hodným následování. Podmanivost jeho vzoru spočívá v tom, že představuje, čím se může člověk již v tomto životě stát. Představuje veškerý lidský potenciál, k jehož naplnění máme směřovat. Kristus touto cestou dosáhl duchovního mistrovství, díky němuž tvoří prostředníka mezi Bohem a člověkem. S Kristem se také pojí několik pojmů rozvinutých právě v učení New Age. Je to kupříkladu Kristovo vědomí, což by měl být stav absolutního osvícení a bezpodmínečné lásky, je to plné vědomí propojení s Bohem již zde na zemi. V případě antroposofického nebo teosofického učení se pak naše nově nabyté vědomí propojuje s univerzálním Kristovým principem (neboli kosmickým Kristem), který je univerzálním vzorem obětavé lásky. V pojetí New Age (hlavně antroposofie) Kristův princip ovlivňoval a sestupoval do mnoha osob v historii, aby tak podporoval duchovní vývoj lidí zde na zemi. V astrologickém věku ryb se však plně inkaroval Kristův princip do člověka, a spustil tak plnou transformaci planety Země, jež má být dovršena jeho druhým příchodem, ať už ve hmotné či nehmotné formě. V jiných učeních hnutí Nového věku je Ježíš Kristus jen jedním z mnoha dalších duchovních učitelů, kteří přišli působit na tuto zemi. Kristus je též zcela relativně chápán na (ne)osobní škále jako výše zmiňovaný Bůh, kdy nejčastěji Ježíš ztělesňuje přítomnost principu bezpodmínečné lásky, která má však konkrétně směřovaný zájem na planetu Zemi a lidstvo. V případě Panny Marie je její pojetí v New Age různé. Často je jí však také připisován polobožský až božský charakter, neboť je pro mnoho vyznavačů projevem univerzálního principu Bohyně stejně jako třeba egyptská bohyně Isis.¹⁸⁹ V dnešní době se právě můžeme setkat s mnoha takovými výklady postav Ježíše, Marie, ale i Boha, mezi vyznavači Santo Daime pocházejícími hlavně z městských středních tříd, kdy tito členové čerpají dané pojetí ze svých New Age aktivit, kterých se mimo církev účastní.

4.4 Kardecismus/spiritismus

Další z důležitých tradic, ze kterých čerpá svůj světonázor Santo Daime, je spiritismus/kardecismus. Tento směr navazuje na již starší evropské esoterické tradice a jejich postavy (ať už se jedná o Franze Mesmera, Emanuela Swedenborga ad.) a jeho vznik

¹⁸⁹ HANEGRAFF, *New Age religion and Western culture*, s. 189-194.

byl podpořen i událostmi v městečku Hydesville ve státě New York, kde sestry Foxovy navázaly kontakt s duchem v roce 1848. Tyto události též daly vzniknout i podobně znějícímu spiritualismu, ten však má do jisté míry odlišný přístup k nadpřirozenému světu. Příímým zakladatelem kardecismu byl Francouz Hippolyte Rival, který své publikace o spiritismu psal pod jménem Alan Kardec.¹⁹⁰

Tento směr se začal šířit velmi rychle do všech koutů světa, neboť díky svému eklektickému učení čerpajícího z mesmerismu, hermetismu, swedenborgiánství homeopatie, hinduismu i křesťanské etiky, se stal univerzální alternativou k ostatním náboženstvím. Kardec tak svými knihami předkládajícími morální učení, filosofické myšlenky a „vědecké“ poznatky zamýšlel „třetí kodifikaci“ zjevení z duchovního světa, o niž se dříve pokoušel judaismus a křesťanství ve svých Zákonech. Mezi jeho nejzásadnější knihy patří *Kniha duchů* (1857), *Kniha médií* (1859) a *Evangelium podle spiritismu* (1864). Kardec vykresluje duchovní svět v souladu s pokrokovými přístupy své doby, kdy se snaží opustit tradiční rozdělení světa na nebe a peklo, ale více za jeho skutečnou strukturou vidí morální principy jako lásku, milosrdenství aj. a značně si též zakládá na uplatňování vědeckých zákonitostí příčiny a následku. Ačkoliv Kardecovo učení klade velký důraz na křesťanskou etiku, je jinak velmi liberální vůči dalším náboženským tradicím a podporuje samostatné úsilí každého jednotlivce ve svém duchovním vývoji, neboť také uznává zákon karmy, s nímž se každý musí vypořádat stejně sám.¹⁹¹

Podle Kardeca byl hmotný i nehmotný svět utvořen z jedné původní energie, jež se postupně rozrůžňovala do všelijakých forem a tvořila tak mnoho možností a světů. Hmotný svět je její nejzhuštěnější formou, ale podle Kardeca existuje velké množství světů nehmotných i méně hmotných, než je ten náš. Tyto světy jsou spolu, ač se to tak nemusí zdát, propojeny univerzálními zákonitostmi (např. sympatie, karma, milosrdenství aj.), jež platí pro všechny jejich obyvatele a ti si jsou takových zákonů vědomi do té míry odpovídající jejich duchovnímu vývoji. Všechny tyto duše jsou původně stvořeny rovnocenné, nadány rozumem a svobodnou vůlí. Podle dosažené úrovně duchovního poznání Kardec rozlišuje tři skupiny duší, a to čisté duchy, kteří se již svým vývojem zcela osvobodili od nadvlády hmoty, dobré duchy, jež jsou rozvinuté do takové úrovně, že u nich převažuje duch nad hmotou, a nedokonalé duchy, u nichž vládne hmota nad duchem. Zlo je tak podle Kardeca zapříčiněno pouhou nevědomostí, ale neexistuje samo od sebe. Všichni

¹⁹⁰ BEZERRA, Maria Enedina Lima. „The Road to Spiritism.“ Dizertační práce. University of Florida 2002, s. 3-5.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 6-11.

se vyvíjí podle principu karmy, díky kterému můžou nejlépe zakusit důsledky svých činů. Kardec tvrdí, že všechny neinkarnované duše jsou si plně vědomy své úrovně a v tomto stavu mají možnost si svobodně zvolit nejvhodnější podmínky pro svůj růst ve hmotném světě, do něhož se mají následně inkarnovat. Po hmotném vtělení však v nehmotném světě zůstává na inkarnovaného neustále napojená jeho část a tou má být „Vyšší Já.“ Alan Kardec si pak od své vědecké filosofie tak, jak sám své učení vnímal, sliboval pomoc i třeba zmateným duším (inkarnovaným i těm neinkarnovaným) na jejich cestě duchovního vývoje.¹⁹²

4.5 Kardecismus v Santo Daime

V Brazílii se kardecismus, který zde byl více známý pod pojmem spiritismus (Espiritismo), šířil po saloncích učenců v padesátých letech devatenáctého století a z nich mezi obyčejný lid. Ten práci s duchovním světem zakomponoval mezi další léčivé praktiky a přístupy. Do myšlenkového světa Santo Daime si kardecismus našel cestu hlavně prostřednictvím pokračovatele a zakladatele linie Cefluris Sebastiãa Moty de Melo, který byl před svým příchodem do Santo Daime vycvičen kardecistickým médiem – Mistrem Oswaldem ze São Paula. Ačkoliv o to prý nežádal, obdržel schopnost léčit ostatní a spolupracoval s jedněmi z nejznámějších duchů v brazilském spiritismu (např. doktor Bezerra de Menezes a profesor Antonio Jorge). Jeho praxe jako médium spočívala ve zprostředkování morálního vedení pro lidi od ostatních pomocných bytostí, neboť spiritisté věří, že nejen určité chování, ale i myšlenky vytvářejí vibrace, které podle své prospěšnosti přitahují lepší či nedokonalejší duchy. Z toho důvodu Mota de Melo vždy nabádal k vědomosti ve svém chování a myšlenkách a za jeden z obrovských prohřešků považoval pomlouvání a šíření obecně negativních myšlenek (*correio da má notícia*).¹⁹³ Ačkoliv byl jako médium velmi známý a uznávaný, nebyla to lehká úloha. To ostatně Mota de Melo znal z příkladu své matky, která byla též médiem, ale nikdy se s tímto darem nenaučila pracovat a zešílela. K tomu Polari dodává: „*Aby člověk patřičně ovládl schopnosti média, musí se s nimi naučit vědomě pracovat. Musí si být sám sebou natolik jistý, aby se dokázal soustředit na jakoukoli myšlenku a neztratit se v ní. Takový člověk pak může léčit jako médium. Duchové do něj vstoupí, ale nezmocní se jej, pouze ho využijí jako prostředníka. To se nazývá atuação.*“¹⁹⁴

¹⁹² DAWSON, *Santo Daime*, s. 20-23.

¹⁹³ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 68-69.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 90.

Další ze schopností Padrinha Sebastiãa bylo léčení. To obnášelo stanovení diagnózy, předepsání léčby či změny životního stylu, a pokud to stav pacienta vyžadoval, řadu magických úkonů. Těmi mohlo být energetické léčení rukama v pacientově poli, duchovní operace nebo odvedení nějakého přivtěleného ducha. Po svém vstupu do Santo Daime se snažil svou medio-mystickou práci omezit, ale po založení linie Cefluris mnoho zkušeností ze své práce jako médium používal i během ceremonií s Daimem a v jeho přijatých modlitbách (hinos) můžeme vnímat jeho specifický přístup ke světu. V polovině sedmdesátých let pak obnovuje svůj zájem o tento způsob duchovní práce, což se odrazilo i v přijetí modlitby Caritas „zchannelované“ od francouzského media Madame W. Krell již v roce 1873 mezi základní sborník nejpoužívanějších modliteb.¹⁹⁵

¹⁹⁵ DAWSON, *Santo Daime*, s. 24.

5 Umbanda

V případě afro-brazilských kultů nebyl na počátku hnutí Santo Daime vliv tak viditelný, ale to tak mohlo být i kvůli obezřetnosti vyznavačů vůči katolické církvi, která v té době neustále pronásledovala příznivce těchto kultů. Bylo tedy pochopitelné, že daimisté se spíše chtěli vyhnout nařčením z černé magie či provokativním posedlostním stavům.¹⁹⁶ Jinak se dá říci, že po celé Brazílii je obecně rozšířeno povědomí o afro-brazilských kultech i jejich kosmologiích a nebylo tedy ničím neznámým ani pro vyznavače Santo Daime. O aktivním „zakomponování“ Umbandy do ceremonií konaných v rámci tohoto společenství můžeme hovořit od sedmdesátých let, již po smrti Mestre Irinea v rámci linie Cefluris.

5.1 Základní charakteristika Umbandy

„Popravdě, o Umbandě, stejně jako o sambě, se mluví jako o něčem typickém pro brazilskou kulturu kvůli smíšenosti, kterou reprezentuje.“¹⁹⁷ Umbanda je novodobým též synkretickým náboženstvím, jež však kromě spiritismu, esoteriky, lidového katolicismu, výrazně čerpá z afrických náboženských tradic (Macumba). Samotný název Umbanda pochází z bantuských jazyků, v nichž znamená „umění léčit.“¹⁹⁸ Většina afro-latinských náboženství (Santería, Vodou, Candomblé, Macumba) má své kořeny v duchovních tradicích západní a centrální Afriky, které do jižní Ameriky a Karibiku přišly s dováženými otroky na cukrové a tabákové plantáže mezi 16. – 19. stoletím. Vzhledem k tomu, že tato náboženství byla pro katolickou církev velmi podezřelá, někdy označovaná i jako čarodějnictví, uchýlily se tyto tradice k výraznému synkretismu, kdy pod rouškou křesťanských svatých nadále uctívali svá africká božstva – oriši. To zajistilo jejich přežití až dodnes, avšak poté, co třeba v Brazílii v 60. letech bylo jejich praktikování oficiálně povoleno, od 80. let začala perzekuce těchto vyznavačů ze strany sílících pentekostálních církví.¹⁹⁹ Je však důležité zdůraznit, že Umbanda již není černošské náboženství a již nijak aktivně neinteraguje s původními tradicemi v Africe oproti třeba Candomblé. V rámci

¹⁹⁶ DAWSON, *Santo Daime*, s. 12.

¹⁹⁷ „In fact, Umbanda, like samba, is often said to be emblematic of Brazilian culture because of the mixture it represents.“ SELKA, Stephen. „New Religious Movements in Brazil.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (online), 2012, 15(4), s. 7, cit. 2018-06-28, dostupné z: <http://nr.ucpress.edu/cgi/doi/10.1525/nr.2012.15.4.3>.

¹⁹⁸ CHESNUT, *Competitive spirits*, s. 113.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 103-104.

Umbandy působí mnoho komunit a směrů a každý z nich má svůj způsob realizace rituálu. Z toho důvodu se zde hledají jednotící prvky mnohem obtížněji. Dá se však říci, že hlavním záměrem každého takového rituálu jsou posedlostní stavy jako i u ostatních afro-latinských náboženství.²⁰⁰ Oproti nim se však v Umbandě nesetkáváme s dalším častým jevem u těchto tradic – obětováním krve, která má pro rituál obsahovat co nejvíce životadárné síly (axé). To totiž první vyznavači Umbandy považovali za primitivní přežitek.²⁰¹

Umbanda měla být založena sedmnáctiletým spiritistou Zéliem de Moraes, který ve dvacátých letech dvacátého století trpěl vleklou nemocí (paralýza), během níž se mu v Rio de Janeiru zjevovali různí duchové. Později obdržel poselství od ducha jezuitského kněze a indiánského náčelníka Sedmi křížovatek (Caboclo das Sete Encruzilhadas), že by měl založit nové náboženství, které by bylo náboženstvím všech současných Brazilců. Proto se v Umbandě setkáváme s duchovními postavami z tradice původních indiánů, dovezených černochů a vládnoucích bílých kolonizátorů. Tento příběh je spíše zakládajícím mýtem, ale Dawson poznamenává, že vznik Umbandy odrážel aktuální dění v Brazílii, kdy získávaly na důležitosti otázky rasové rovnosti, národní identity a modernizace. Steven Engler k samotnému vzniku Umbandy dodává, že pravděpodobně Umbanda navazuje na starší tradice, ke kterým však přidává zvláštní sociální a nacionální význam.²⁰² Není jednoduché dojít k přesnějším počtům, kolik vyznavačů dnes Umbanda má, ale Chestnut tvrdí, že polovina všech Brazilců se aspoň jednou účastnila umbandistického rituálu. Na druhou stranu, stálých vyznavačů bude mnohem méně, podle výzkumů Fernanda Brumana a Elda Gonzalez v roce 1990 se počet vyznavačů Umbandy pohyboval kolem 20 procent brazilské populace.²⁰³

V pojetí Umbandy jsou stejně jako ve spiritismu různé duchovní až hmotné úrovně, které obývají všelijaké duchovní bytosti. Nejvýše sídlí vzdálený Bůh Stvořitel a ve vysokých úrovních sídlí křesťanští svatí a afričtí orišové. V prostoru mezi těmito vyššími úrovněmi a zemí sídlí caboclos (duchové původních indiánských obyvatel) a pretos velhos (duše bývalých černých otroků), kteří jsou nejvíce rituálně činní na našem světě. Mezi dalšími duchy hojně činnými na zemi jsou duchové dětí (eres), námořníků (marinheiros), cikánů (ciganos), cowboyů (boiadeiros), lidí z ulice, Turků a evropských aristokratů (guias). Speciální vrstvu tvoří exus (mužská varianta) a pomba giras (ženská varianta), kteří jsou

²⁰⁰ ENGLER, Steven. „Umbanda and Africa.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Oakland: University of California Press 2012, 15(4), s. 16.

²⁰¹ CHESNUT, *Competitive spirits*, s. 106.

²⁰² ENGLER, „Umbanda and Africa,“ s. 17.

²⁰³ CHESNUT, *Competitive spirits*, s. 107.

ambivalentními duchy spojenými se stinnou stránkou, někdy schopní pomoci a jindy vytvářející pokušení. U těchto duchů také hledají ochranu třeba prostitutky, zloději nebo pašeráci. To umožňuje světonázor tohoto náboženství, neboť zde není přítomné dualistické dělení universa na kladné nebo záporné, ale spíše „odstínování“ do různých odstínů světlejší či tmavší šedé. V Umbandě se speciálně vycvičená média za zvuku bubnů a písní dostávají do transu a nechávají se těmito bytostmi posednout, aby tak zprostředkovala léčení, vhledy, rady či nadpřirozený zásah. Samotná konzultace (consultas) s médiem je ryze individuální záležitostí, což je pro účastníka, který se ve své zemi setkává spíše s masovým přístupem, velmi atraktivní. Nemoc nebo těžká životní situace v tomto případě nejčastěji přichází ze světa situovaného pod zemí – z podsvětí nebo od zesnulých duchů, ale také může být formou povolání určitým orišou pro službu jako médium. Média i účastníci jsou nejčastěji oblečeni v bílém oblečení. Místa, kde se rituály konají, se nazývají terreiros nebo centros.²⁰⁴ Vzhledem k tomu, že představení těchto center patří chudším vrstvám společnosti, tak jako terreiro může sloužit i pouze určitá místnost v jejich vlastním domě. Vedoucí těchto center se nazývají mãe nebo pai de santos (matka či otec svatých), ostatní vyznavači jsou filhos de santos (dětí svatých) a oproti křesťanským institucím, zde mohou ženy dosáhnout stejných vedoucích pozic jako muži a pravděpodobně i z toho důvodu tvoří větší část vyznavačů afro-latinských náboženství.²⁰⁵

5.2 Umbanda v Santo Daime

Již v době působení Mestre Irineia můžeme do jisté míry mluvit o práci s duchy a s posedlostními stavy. V tomto případě se však více jednalo o návaznost na šamanský přístup, který také předpokládá existenci a interakci světa duchů s tím naším. Proto se v raném období formování hnutí Santo Daime objevovala hlavně práce a komunikace přírodními duchy spjatými s amazonským pralesem. Později však, díky Irineově zvýšenému zájmu o esoterismus a čerpání nových duchovních technik (meditace, koncentrace, rozvíjení spojení s Vyšším já) z této tradice, dochází k omezení až vymizení práce s posedlostními stavy.²⁰⁶

Ačkoliv nejprve Padrinho Sebastião afro-brazilská náboženství vůbec neznal, byl to

²⁰⁴ ENGLER, „Umbanda and Africa,“ s. 10.

²⁰⁵ CHESNUT, *Competitive spirits*, s. 110.

²⁰⁶ DAWSON, Andrew. „Spirit Possession in a New Religious Context.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (online), 2012, 15(4), s. 60-84, cit. 2018-07-05, dostupné z: <http://nr.ucpress.edu/cgi/doi/10.1525/nr.2012.15.4.60>.

on, za jehož života Umbanda významně ovlivnila náboženskou praxi v Santo Daime. Sebastião Mota de Melo umožnil ve své Colonii 5000 v roce 1977 médiu Jose Litovi poprvé pořádat i umbandistické rituály. Jose Lito do svého těla přijímal mnoho bytostí, nejčastěji to však byl Ceará, jehož jménem se také nechával oslovovat, Ogum Beira Mar a Tranca Rua. Postupně byly tyto rituály obohaceny pitím Daime, kdy se tyto práce později začaly nazývat jako hvězdné práce (trabalhos de estrela). Jose Lito měl údajně s Padrinhem Sebastiãem čím dál tím více soutěžit a poměřovat své síly jako médium. Tento boj nakonec prohrál a bytosti jako Ogum Beira Mar a Tranca Rua začali spolupracovat se Sebastiãem. Právě na pokyn Tranca Ruy byl poté vystaven velký Hvězdný dům, jenž byl ideální pro konání umbandovských rituálů. V osmdesátých letech po přemístění centra Santo Daime do vesnice Mapiá podnikal Mota de Melo cesty především směrem na jih, aby se zde účastnil umbandovských ceremonií, a ještě více tak tuto tradici propojil s naukou Santo Daime. Toto spojení se pak nejvíce demonstrovalo ve výrazu „Umbandaime.“ Mezi jedny z nejvýznamnějších patřila vzájemná duchovní spolupráce a obohacení o znalosti a zkušenosti umbandovského media Baixinhi. Skrze ni se během jedné z prací vyslovil caboclo Tupinambá, se kterým Baixinha nejvíce komunikovala, že chce pracovat s Padrinhem Sebastiãem, a stvrdit tak propojení se Santo Daime. Implementace Umbandy linií Cefluris měla i zpětný vliv na interpretaci příběhu o setkání Mistra Irinea s ženskou postavou, Clarou, která ho instruovala k založení Santo Daime. Nově se tato ženská postava označuje i jako Yemanjá, což je africká bohyně moří, která je zobrazována v dlouhých modrých šatech a synkreticky je spojována s Pannou Marií jak v Umbandě, tak v Candomblé.²⁰⁷

Po smrti Sebastiãa Moty de Melo došlo k dalšímu rozvoji medio-mystických prací za podpory Padrinha Alfreda (Sebastiãoův syn) a Alexe Polariho de Alvergy. Dnes, jak Dawson uvádí, dochází mnohem častěji k posedlostním stavům u určitých členů během ceremonií, což Dawson dává do souvislosti právě s působením umbandistických prvků v tomto náboženství. Zajímavé je, jak tento jev vnímají samotní aktéři: „*Kupříkladu a odkazující na tradiční afro-brazilské vlivy, někteří daimisté popisují posednutí jako disociativní událost zahrnující potlačení vědomého já a neschopnost si cokoliv pamatovat od bodu aktuálního posednutí až po chvíli odchodu [dané entity]. Jiní nicméně zastávají typicky kardecistickou linii pro svůj vlastní popis jako neustále vědomých během posedlostní epizody. Zde někteří oceňují svou subjektivní přítomnost jako integrální pro usměrňování*

²⁰⁷ DAWSON, *Santo Daime*, s. 28-29.

posedávajícího ducha; zatímco jiní mluví o já jako o zainteresované, ale zároveň pasivní třetí straně pozorující to, co duch činí skrze jejich tělo.“²⁰⁸ Další mohou svůj stav popisovat jako extatický a prožívat jako mimotělní zážitek. Obecně se rozlišují dva typy posednutí, a to nedobrovolné (atuação) a záměrné (incorporação). V Santo Daime se do jisté míry předpokládá, že všichni mají vlohy pro to být médium, ale záleží na tom, zda to dotyčný jedinec touží rozvíjet či nikoliv. Pokud se tak daný člověk rozhodne, jsou v Santo Daime pro takovou praxi jistá doporučení. Důležité je naučit se ovládat fyzické projevy jako třesy, gestikulace a naprosto nezbytné je rozeznání a určení, jaký duch do účastníka vstupuje. Případné posednutí pak nesmí narušovat běh a organizaci rituálu. Kde je nejčastěji předpokládán výskyt posedlostních stavů jsou léčivé práce (cura, Mesa Branca a São Miguel). Naproti tomu během mše (missa) a feitia (vaření Daime) jsou takové stavy nežádoucí.²⁰⁹

Dawson poté definuje více typů posednutí, a to individuální, které rozděluje na osobní a expresivní, a interaktivní posednutí. Osobní posednutí slouží pro rozvoj daného člověka, neboť ho nutí se vypořádat většinou s nižšími duchy, a dotyčný pak musí prokázat pevnost (firmeza) v této situaci a skrze modlitby a proudící světlo vyléčit sebe i takovou entitu. Expresivní posedlost naproti tomu zahrnuje přijímání spíše vyšších prospěšných bytostí, kdy posednutý ještě více umožňuje působení dané bytosti v celém rituálním poli. V tomto případě se právě pracuje pouze s duchy známými i z Umbandy (především caboclos) a Dawson poznamenává, že tento typ posedlosti je nyní v Santo Daime ten nejčastěji se vyskytující. Interaktivní posedlost je speciálně záležitostí „profesionálních médií,“ která pomáhají ostatním účastníkům, pokud jsou „napadeni“ nižším duchem, ho odvést. Dále mohou taková média zprostředkovávat osobní energetické léčení, konzultace a instrukce pro účastníky, kdy vše vychází z působení vyšší bytosti. Mezi profesionálními médii zde můžeme častěji nalézt ženy než muže, což se v Santo Daime vykládá jako přirozený jev, neboť ženy mají v jejich chápání větší citlivost pro astrální svět.²¹⁰

²⁰⁸ „For example, and indicative of traditional Afro – Brazilian influences, some daimistas describe possession as a dissociative event involving suppression of the conscious self and an inability to remember anything from the point of actual possession to the moment of “dispatch.” Others, however, adopt a typically Kardecist line to describe themselves as remaining conscious throughout the possession episode. Here, some regard their subjective presence as integral to directing the possessing spirit; whereas others talk of the self as an interested but passive third-party looking on to what the spirit is doing through their bodies.“ DAWSON, „Spirit Possession in a New Religious Context,“ s. 68.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 60-84.

²¹⁰ Tamtéž, s. 60-84.

6 Současná rituální praxe v Santo Daime

Samotné ceremonie se nazývají portugalsky trabalhos, neboť pro účastníky je to skutečná fyzická i duchovní práce. Cemin uvádí, že některé práce mohou být těžší a jiné zase lehčí. S náročnější prací se počítá v případě Velkého pátku a Dušiček, ale obvykle bývá každý začátek práce o něco těžší, protože, jak vysvětlují členové, chvíli trvá, než se všichni sjednotí a očistí se od negativních energií, které si s sebou na práci přinesli.²¹¹ Práce můžou podle účastníků představovat i určitou formu zkoušky (prova), během níž je prověřována morální i fyzická pevnost (firmeza).²¹²

6.1 Prostor

Dawson identifikuje tři sféry, které vymezují konání rituálu v rámci společenství Santo Daime. Prvním je prostor. V Brazílii pro pořádání rituálu slouží speciálně pro tento účel postavené prostory (salão). V zahraničí jsou naopak často pronajímány prostory, sály, kostely, nebo se užívají vlastní obydlí členů. Uprostřed daného místa je stůl (mesa) tvořící oltář. Tento oltář je spojnicí a přijímačem pro energii z astrální sféry.²¹³ Na tomto stole se uprostřed nachází Svatý kříž (Santo Cruzeiro) neboli Caravacký kříž, květiny, které jsou upomínkou na uloženou duchovní misi, vyobrazenou jako zahradu, v níž květiny jsou členové tohoto hnutí. Caravacký kříž původně pochází ze severního Španělska, je též nazýván jako kříž svatého Ondřeje, má dvě ramena, kdy to druhé představuje podle vyznavačů druhý příchod Ježíše Krista na zemi.²¹⁴ Dále zde můžeme vidět 3 svíčky, které představují Svatou Trojici, sklenice vody, které symbolizují pomoc duším v nouzi, a obrázky křesťanských svatých a vedoucích postav Santo Daime.²¹⁵ V linii Cefluris by měl stůl mít správně tvar šesticípé hvězdy. Tento tvar byl zvolen na znamení odlišení od linie Alto Santo.²¹⁶

Šesticípým tvarem stolu jsou definovány hexagonálně i tři řady, každá po třech lidech, kolem stolu z obou stran, ve kterých tančí, nebo sedí účastníci ceremonie. Kolem stolu sedí vedoucí kostela a zkušení členové, kteří mohou zpívat a hrát na různé nástroje.

²¹¹ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 257.

²¹² DAWSON, „Positionality and role-identity in a new religious context,“ s. 173-181.

²¹³ DAWSON, *Santo Daime*, s. 46-47.

²¹⁴ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 258.

²¹⁵ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 263-264.

²¹⁶ DAWSON, *Santo Daime*, s. 47.

Ostatní členové též mohou zpívat, ale z hudebních nástrojů je doporučeno hrát pouze na maraca. Maraca jsou velmi důležitý nástroj pro celou práci, který nejen udává rytmiku, ale též slouží ke zvyšování síly a vibrace celé práce. Pokud se však konají taneční práce (bailado), tak mají zůstat místa kolem stolu volná (centro livre), neboť je zde koncentrována energie generovaná tancem a zpěvem. Prostor je rozdělen na dvě části, přičemž jedna je vyhrazena ženám (po pravici vedoucího práce) a druhá mužům (nalevo), kteří by v době rituálu měli kvůli uchování energií vzájemné interakce eliminovat na minimum. Řady pro tanec jsou často vyznačeny lepícími páskami na zemi a účastníci jsou seřazeni od nejvyššího po nejnižšího. V pozadí ústředního oltáře je pultík určený pro vydávání Daime. V prostoru ještě mohou být rozmístěny další svíčky a nezbytná je také svíčka pod centrálním stolem v případě léčivých prací (curas).²¹⁷

Prolínání individuální práce s tou kolektivní je nejlépe vidět na samotném prostorovém vnímání rituálu. Podle členů je každý účastník individuálně spojen po vertikální linii s astrálním prostorem, ale zároveň je i na horizontální rovině propojen s každým účastníkem ceremonie. Proto je mezi vyznavači kladen takový důraz na individuální zodpovědnost a disciplínu s ohledem na celý kolektiv, neboť bez nich by rituál nemohl harmonicky fungovat.²¹⁸

6.2 Členství

Způsob uspořádání členů kolem stolu většinou odpovídá jejich míře příslušnosti k Santo Daime. Tím je myšleno, zda mají uniformu, a jsou tak oficiálními členy (fardado), nebo jsou občasným návštěvníkem ceremonie, kteří jsou oblečení v bílém (daimista). Existují dva typy uniforem, které jsou inspirovány slavnostním oblečením pro svátky z lidového katolicismu, ale též esoterickou symbolikou.²¹⁹ Pro koncentrace a léčivé práce (cura) jsou oblékány neoficiální modré uniformy, kdy ženy nosí dlouhou, tmavě modrou plisovanou sukni, s bílou halenkou s krátkým rukávem a modrým motýlkem u krku. Muži nosí tmavě modré, dlouhé kalhoty, bílou košili a modrou kravatu. Tyto střízlivější uniformy jsou spjaty s pokornou prací na sobě, kdy se účastníci noří do svého nitra.²²⁰

V případě velkých tanečních prací (bailado), kdy jsou zpívána celá hinária a mají charakter oslavy, se volí slavnostnější oficiální bílé fardy, přičemž muži mají na sobě bílý

²¹⁷ DAWSON, Santo Daime, s. 47-49.

²¹⁸ DAWSON, „Positionality and role-identity in a new religious context,“ s. 173-181.

²¹⁹ Tamtéž, s. 173-181.

²²⁰ DAWSON, *New era, new religions*, s. 74.

oblek s bílou košilí a modrou kravatou a ženy jsou oblečeny do dlouhé, bílé, plisované sukně, na níž spočívá ještě krátká zelená plisovaná sukýnka, a do bílé košile s dlouhým rukávem, přes níž se nosí zelená šerpa s pestrobarevnými stužkami připevněnými na levém rameni, které představují duhovou energii z „astrálu.“ Celý slavnostní dojem umocňuje blýskavá korunka, kterou si ženy kladou do vlasů pro zpřítomnění Královny pralesa (Rainha da floresta).²²¹ Na šerpu je též možné si připevnit brož s růžičkou v případě, že žena již není panna. Nejpodstatnějším odznakem, který demonstruje příslušnost daného člověka k Santo Daime a nosí se na každé práci, je odznak Šalamounovy hvězdy (estrela), na níž je uprostřed ležící půlměsíc a nad ním orel s roztaženými křídly v letu. Tato hvězda pro členy představuje spojení mezi nebem a zemí nebo také propojení mužského a ženského principu.²²² Na otázku, proč je na hvězdě zrovna orel, Mestre Irineu odpovídal, že je to kvůli symbolickému významu portugalského názvu orel (port. aguia), kdy při jeho rozdělení na slabiky vznikne slovo průvodce (port. a guia).²²³ Tuto hvězdu člen přijímá během rituálu nazvaného fardamento (podle přijetí uniformy). Myšlenka uniforem vznikla již u Irinea Serry pravděpodobně i díky přejatému milenialistickému učení od Esoterického kruhu. Odtud pramenní prvotní pojetí členů Santo Daime jako vojáků světla nebo Královny pralesa (Rainha da floresta), kteří bojují proti zlu a snaží se své duše co nejvíce povznést a napravit před očekávaným brzkým koncem světa. Nově příchozí členové by na sobě měli mít čistě bílé nebo světlé oblečení a měli by se vyvarovat nošení tzv. teplých barev (hlavně červené) během rituálu. Dawson zmiňuje, že v některých komunitách (např. v Mapiá) se již po třetí návštěvě rituálu očekává, že se účastník stane fardadem, nebo že se ukáže, že ho tato cesta k plné participaci nevolá.²²⁴

Jedním z možných vysvětlení, proč je Santo Daime církví s nižším počtem účastníků je fakt, že nevyvíjí žádné misijní snahy. Samotný Mestre Irineu měl dokonce obdržet instrukci, že se sice může mluvit o tomto hnutí, ale není příliš žádoucí dělat náborů nových členů. Ideální představa spíše byla, že každý jedinec, který vstupuje do tohoto uskupení, činí tak na základě vnitřní iniciativy a uslyšení vnitřního volání, kterým jej Daime a tato duchovní cesta oslovují.²²⁵ Otázkou však je, jak je to v případě dětí stálých členů, které v takovém

²²¹ DAWSON, *New era, new religions*, s. 74.

²²² POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 24-25.

²²³ „Home,“ *AFamiliaJuramidam.org*, (online), ©2017, cit. 2018-05-16, dostupné z: http://www.afamiliajuramidam.org/english/home_english.htm.

²²⁴ DAWSON, „Positionality and role-identity in a new religious context,“ s. 173-181.

²²⁵ CARVALHO JR., José Murilo C. „Santo Daime: Urban Communities.“ *VI Meeting for a New Consciousness*. Campina Grande, Paraíba, Brazil, (online), 1997, s. 1-6, cit. 2018-06-24, dostupné z: <http://www.santodaime.org/site-antigo/arquivos/UrbanCommunities.PDF>.

prostředí již vyrůstají.

Dalšími kritérii pro rozmístění účastníků kolem stolu mohou být délka členství, množství zkušeností, partnerství či manželství s dalším z členů, míra zainteresovanosti do organizace konkrétního společenství a také výška daného účastníka. Bohužel, se často podle umístění vůči stolu vyhodnocuje účastníkova duchovní úroveň a zároveň daimisté věří, že čím blíže se člověk oltáři nachází, tím větší duchovní obohacení může obdržet. Speciální postavou v celém rituálu je fiscal (mužský a ženský), který dohlíží na plynulost rituálu, dodržení správných podmínek pro průběh rituálu a stará se o účastníky v procesu. Aby zůstal bdělý, ale přesto spojen se samotným rituálem, pije fiscal mnohem méně Daime a chod rituálu pozoruje mimo kruh účastníků. Fiscal též určuje uspořádání účastníků kolem oltáře. Ti, pokud chtějí své místo opustit nebo změnit, by to vždy měli nejprve konzultovat s fiscalem.²²⁶

6.3 Rituální kalendář

Další z určujících podmínek pro rituál je čas. Veškerý náboženský život je definován Oficiálním kalendářem prací (Calendário Oficial de Trabalhos), který je vydáván v Mapiá. Během roku by se podle tohoto kalendáře mělo pořádat 19 Hinárií (zpěv konkrétních zpěvníků – korpusů modliteb) a 24 koncentrací (concentrações) a každý kostel by měl být schopen tento počet prací dodržet. Dokonce tato dostatečná aktivita rozhoduje o tom, zda se jedná o samostatnou obec či pouze o „jádro“ (nuclei), jak jsou označovány malé skupinky členů, které však nedodrží kompletní kalendář svátků. Tyto svátky kopírují slavnosti slavené v lidovém katolicismu. Nejvýznamnějšími jsou tzv. festivalová období, kdy jedno připadá na prosinec a leden a druhé na červen a červenec. Jedny z nejdůležitějších oslav se odehrávají na svátky křesťanských svatých, jako je Šebestián (19.1., s ním je i spojeno výročí úmrtí Padrinha Sebastião), Josef (18.3.), Antonín (12.6.), Jan (23.6.) a Petr (28.6.). Dalšími důležitými daty bývají Vánoce, Nový Rok, Velikonoce, Tři králové (5.1.), Dušičky (1.11.) a Naše paní panenského početí (7.12.). Tři králové též uzavírají celý uplynulý rok prací, a tak jsou na nich odevzdávány přijaté práce za ten daný rok, kdy účastníci stojí v řadě a se zvednutou rukou odevzdávají přijaté práce buď s výhradami, nebo bez výhrad. Další práce jsou konány na Den matek (2. neděle v květnu) a Den otců (2. neděle v srpnu). Ostatní data jsou spjata s vedoucími postavami v Santo Daime. Jedná se o narozeniny Padrinha Alfreda (7.1.), Madrinhy Rity (25.6., manželka Padrinha Sebastião a matka Padrinha Alfreda), smrt

²²⁶ MACRAE, „The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions,“ s. 27-45.

Mistra Irinea (6.7.), narozeniny Padrinha Sebastiãa (6.10.) a narozeniny Mistra Irinea (14.12.).²²⁷

Všechny tyto oslavy (festejo) by se měly konat v tanečním provedení (bailado), což je spíše jednoduchá rytmická chůze směrem doprava a doleva. Dříve se během festivalových prací mohl pít i alkohol (hlavně rum), mohla hrát i moderní muzika a páry spolu mohly tančit. To se později přetransformovalo do jasně definovaných tanečních kroků, oddělení žen a mužů zvlášť na opačné strany a užití výhradně Daime.²²⁸ Práce by správně měly začínat se západem slunce a v době festivalů končit s rozbřeskem. Některá hinária totiž trvají 8 hodin, ale jiná též 12 hodin. Z tohoto důvodu některé obce přesouvají konání těchto prací na víkendové dny navzdory určenému datu v kalendáři, nebo s těmito pracemi začínají již za denního světla v dřívějších hodinách. Hinária mohou být zpívána celá, jejich části nebo určitý výběr. Taneční práce a s nimi spojené jednoduché taneční kroky se odehrávají ve třech rytmech, a to mazurce, pochodu (marcha) a valčíku (valsa).²²⁹

Koncentrace se konají každého 15. a 30. dne v měsíci vsedě a jejich trvání většinou nepřesáhne 6 hodin. V případě koncentrací je nejviditelnější esoterický vliv, neboť se na rozdíl od jiných prací konají v meditativním duchu, často v nějakou fázi po tmě a v tichu se záměrem každého účastníka ponořit se sám do sebe. Dále se zde vždy čte Dekret Mestre Irinea. V tomto případě se častěji servíruje silnější nebo větší dávka Daime.²³⁰

Mezi další neoficiálně rozvržené práce patří oblíbené léčivé ceremonie (cura, Bílý stůl – Mesa branca a svatý Michael – São Miguel). Tyto práce jsou typické zvýšenou mírou spolupráce s nadpřirozenými bytostmi a výskytem posedlostních stavů, kdy třeba ceremonie Mesa branca silně čerpá z umbandovských technik.²³¹ Specifickým případem je Křížová práce, která především za pomoci profesionálních médií odvádí z posedlých lidí přivtělené bytosti a energie.²³²

Významnou událostí je pořádání několika denního až dvou týdenního feitia, během něž se vaří nové Daime a které bylo dříve plánováno v souladu s lunárním cyklem, ale v dnešní době je pořádáno především podle potřeb konkrétního společenství. Feitio je nejdůležitějším obdobím v provozu obce a dá se říci, že je i nejstarší ze všech Santo Daime

²²⁷ DAWSON, *Santo Daime*, s. 49-50.

²²⁸ Tamtéž, s. 19.

²²⁹ DAWSON, *New era, new religions*, s. 80.

²³⁰ DAWSON, *Santo Daime*, s. 50.

²³¹ DAWSON, Andrew. „Spirit, self and society in the brazilian new religion of Santo Daime.“ In: DAWSON, Andrew (ed.). *Summoning the spirits: possession and invocation in contemporary religion*. New York: Palgrave Macmillan 2011. Library of modern religion, s. 148.

²³² „Working crosses,“ *SantoDaime.org* (online), ©2015, cit. 2018-07-06, dostupné z:

<http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-cruzes>.

aktivit. Lidé se navrací zpět do přírody, často i do pralesa jako přírodního chrámu, kde se věnují přípravě nového Daime v casa do feitio (dům pro tvorbu Daime).²³³ „*Feitio svou podstatou spadá mezi iniciační rituály, během kterých poznání jednotlivců roste podle míry, s jakou jsou schopni a ochotni se procesu vydat. S o co větší dokonalostí probíhá obřad, tím snadněji se účastníci přibližují ke své duchovní realizaci.*“²³⁴ Tato práce má čtyři části: sběr surovin, čištění, louhování a vaření. Během celého tohoto procesu jsou účastníci během dne pod vlivem Daime, snaží se být soustředěni na tuto posvátnou práci a zpívat různá hína. Muži se věnují práci s liánou a ženy čistí lístky chacruny nejčastěji pouze svými prsty. Muži liánu nejprve oškrabují a poté roztloukají. Když jsou všechny suroviny připraveny, střídavě jsou na sebe uloženy roztlučená liána a listy chacruny, které jsou poté vařeny ve vodě i deset hodin.²³⁵

Další prací je mše (missa), která se koná každé první pondělí/neděli v měsíci, slouží hlavně k odvádění duchů zemřelých a netrvá déle než tři hodiny. Může se konat i přímo na hřbitově. Na mši je patrně nejvíce viditelný vliv vedle spiritismu též lidového katolicismu. Na začátku je vždy pod vedením ženy recitován růženec a poté následuje zpěv vybraných modliteb od Mestre Irinea. V Mapiá je ještě obvyklé se denně hodinu modlit Oração a v případě ostatních kostelů je Oração zařazeno na začátek většiny prací. Do repertoáru prací Santo Daime též spadají svatby, křty i pohřby. Vedle těchto tradičních postupů se však objevuje i množství dalších různých ceremonií odpovídajících zaměření každého konkrétního společenství a značně se vzdalujících od těchto popsaných tradičních ceremonií.²³⁶

V případě křtu je nutná přítomnost kmotra a kmotry křtěného. Rituál spočívá v pokropení úst a hlavy trochou Daime, poté vložení soli do úst a na závěr pokropení úst a hlavy vodou. Během toho vedoucí pronáší: „*Jako svatý Jan křtil Ježíše ve vodách řeky Jordán, tak já Tě křtím (jméno křtěného), abys byl křesťan.*“²³⁷ Ostatní se zatím nahlas modlí Otčenáš a Zdrávas a na závěr odříkají Zdrávas svatá královno. Poté je zazpívána ještě modlitba Padrinha Sebastiãoa, která se vztahuje ke křtu (v případě linie Cefluris).²³⁸ Křest se odehrává vždy na žádost křtěného (častěji již dospělého) a většina z takových křtěnců je již

²³³ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 262.

²³⁴ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 161.

²³⁵ DAWSON, *Santo Daime*, s. 52-53.

²³⁶ Tamtéž, s. 50-51.

²³⁷ „As Saint John baptized Jesus in the waters of the Jordan River, so I baptize you [name of the person being baptized] to be a Christian.“ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 275.

²³⁸ Padrinho Sebastião, „145. Peço que Vós me ouça,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=10>.

jednou pokřtěna v katolickém kostele.²³⁹

Zpověď je v Santo Daime realizována především prostřednictvím 17. modlitby zpovědi (Confissão) v hináriu Mistra Irinea. Je zpívána na velkých tanečních pracích pouze ve stoje, kdy účastníci drží svíčku. Mezi vyznavači se má za to, že samotný zpěv realizuje zpověď a v případě nového roku účastníka očišťuje od minulých hříchů.²⁴⁰

Také se můžeme setkat s modlitbou Růžence, který je buď recitován na začátku velkých tanečních prací, nebo při zahájení mše. Kromě toho může modlitba Růžence patřit i ke každodenní duchovní praxi členů.²⁴¹

6.4 Průběh rituálu

Třetí rovinou rituálu, je podle Dawsona rovina symbolická.²⁴² Cemin k tomu dodává, že samotný Mestre Irineu byl podle něj expert na konstrukci symbolických systémů, které pocházejí z vědomí, ale poté jsou během rituálu převedeny do reality tělesnými úkony. Proto je veškerá aktivita během ceremonie tak důležitá a tělo zde slouží jako nástroj kooperující s poznávající duší.²⁴³ Také je zde ta symbolika, že během pití Daime je účastníkovým úkolem transformovat rostlinné tělo na božské tělo, a tedy skutečné Daime, které umožňuje se dostat do astrálních rovin. José Carvalho uvádí, že čtyřmi základními pilíři doktríny Santo Daime v souladu esoterickou tradicí jsou: láska, pravda, harmonie a spravedlnost. Skrze jednání s důrazem na tyto kvality chtějí členové Santo Daime tvořit ideál nebe na zemi.²⁴⁴

Před samotnou prací se v některých komunitách prostor vykuřuje šalvějí pro energetické vyčištění daného prostoru (defumação). Na počátku se přichází v některých společenstvích zapisují na seznam účastníků a také mohou platit příspěvek obci za následující práci. Na začátku každé práce je třikrát vysloven Otčenáš a Zdravas Maria.²⁴⁵ Účastníci se pokřizují a jdou se napít Daime. Od každého účastníka se očekává, že se půže aspoň trochu napít. Zde neexistují čistí pozorovatelé. Nalévá se u pultíku s Daimem, kde musí být zapálená svíčka, ke kterému účastníci přistupují ze dvou stran, podle rozdělení na mužskou a ženskou část. Těsně před napitím se účastník pokřizuje a sklenku pozvedá výš

²³⁹ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 275.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 276.

²⁴¹ „The Rosary,“ *SantoDaime.org*, (online), ©2015, cit. 2018-07-06, dostupné z: <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/o-terco>.

²⁴² DAWSON, *Santo Daime*, s. 64-65.

²⁴³ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 259.

²⁴⁴ CARVALHO JR., „Santo Daime,“ s. 1-6.

²⁴⁵ MACRAE, „The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions,“ s. 27-45.

nebo na úroveň svého čela.²⁴⁶ Ten, kdo nalévá by měl být vnímavý vůči stavu a zkušenosti každého účastníka a také by měl mít zkušenost s feitiem. Jelikož chuť Daime není příliš příjemná, v některých kostelech se můžeme setkat s tím, že někteří účastníci si po napití cucají bonbonek, zázvor, nebo se podávají kousky jablek. Podle Dawsona je pravidlem, že se poslední servírování Daime odehrává nejpozději dvě hodiny před koncem rituálu. Nově příchozím se může nalévat stejná dávka jako dlouhodobým členům, ale též mnohem větší, aby mohli pořádně pocítit svůj první kontakt s Daimem.²⁴⁷ Během rituálu je doporučeno konverzaci omezit na minimum, aby se každý mohl koncentrovat na duchovní práci a zbytečně se tím nerozptylovala energie.²⁴⁸

Stejně, jak jsem psala výše v části o ayahuasce, podle Dawsonovy zkušenosti začne Daime působit po 20 – 30 minutách, účinky vrcholí asi po hodině od užití a s klesající intenzitou působí dalších 45 minut. S dalšími napitími v průběhu práce se však jeho účinek prohlubuje. Intenzita zážitků pod vlivem Daime může být různá a odvíjí se i od množství aktivních látek v konkrétním nápoji, protože Daime mohou být různě silná. Nejsilnější projev Daime se nazývá *miração* (odvozeno ze slovesa *mirar* – pohlížet na). Dawson říká, že mnoho daimistů si tento stav vykládá různě. Někteří tento stav vykládají jako let duše a astrální cestování podobně, jako je tomu v šamanismu, další své zážitky popisují jako návštěvy různých duchovních úrovní a dimensí, kde se setkávají s různými bytostmi, jiní hovoří o vhladech do svých minulých životů nebo spojení se svým Vyšším já, což více odpovídá spiritistickému přístupu. Dalším čím dál tím více se vyskytujícím fenoménem jsou posedlostní stavy od různých bytostí. Dawson k tomu však dodává, že dříve bylo spíše doporučeno mezi účastníky své duchovní zážitky nesdílet, aby se tím neovlivňovaly další zážitky, nebo aby se účastníci ve svých zážitcích nepoměrovali.²⁴⁹

Tyto intenzivní stavy často též zahrnují následné zvracení nebo průjem, které jsou hodnoceny jako prospěšná duchovní čištění. Tyto stavy si Alex Polari vysvětluje následně: „*Daime poskytuje jasný vhled do těla, duše nebo života a radí, jak překonat překážky na duchovní cestě. Těžké chvíle při Daime pracích nazývané passagemas mají svůj původ ve způsobu našeho života. Nově zrozené vědomí naráží na staré duševní a emoční návyky, které si nás ve skrytu osedlaly.*“²⁵⁰ Je důležité zmínit, že rituál neslouží pouze jako bohoslužba,

²⁴⁶ LOWELL, ADAMS, „The routes of a plant,“ s. 137-157.

²⁴⁷ DAWSON, *Santo Daime*, s. 54-55.

²⁴⁸ „The Hymnals – Introduction,“ *SantoDaime.org*, (online), ©2015, cit. 6.7.2018, dostupné z: <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/2014-01-29-20-44-30/introducao>.

²⁴⁹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 55-56.

²⁵⁰ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 67.

ale stejně tak jako prostor pro studování sebe sama, ale i duchovní prostor a místo pro léčení. V tomto případě se pak v modlitbách můžeme setkávat se zdůrazňovanými aspekty různých bytostí (včetně Ježíše Krista) v titulech učitel (professor) nebo léčitel (curador). V kostelech jsou pro účel očisty připraveny misky na zvracení buď ve stejném sále, kde se koná ceremonie, nebo v dalších samostatných místnostech. Dawson uvádí, že zažil i zvracení z oken daného objektu. To, co je zvraceno, často daimisté vykládají jako karmu z dřívějších životů nebo vinu zapříčiněnou hříchy v tomto životě.²⁵¹

Pokud je člověku opravdu špatně a potřebuje se plně věnovat svému procesu, jsou k dispozici lůžka pro odpočinek. Obecně je však žádoucí z rituálu neodcházet a snažit se čerpat léčení skrze aktivní účast v ceremoniálním poli. Potřebný servis pro procesujícího má po celou dobu zajišťovat zmiňovaný fiscal. V případě fardádů (členů) se někdy říká, že by ze svého místa neměli odcházet na delší dobu, než jsou tři hína (modlitby). Pokud to nelze jinak, je nutné, aby prázdné místo zaplnil někdo jiný. Také je kvůli plynulosti rituálu vhodné odcházet a přicházet po dozpívání daného hína.²⁵² Dawson zažil jak velmi liberální přístupy, kdy mohl účastník strávit na lůžku jakkoli dlouhý čas, tak i kostel, kde mu nedovolili žádné opuštění svého určeného místa. Podle daimistů je setrvání v poli rituálu i přes intenzivní stav šancí pro trénování pevnosti (firmeza), která je klíčem k zvládnutí takových náročných stavů nejen během duchovní práce, ale i v životě.²⁵³ Také nemůžeme říct, že by práce daného člena skončila s koncem ceremonie, jak poznamenává Polari: „*Jen pomalu mi docházelo, že mít v sobě jasno nestačí; ještě potřebujeme pevnou vůli k dosažení sebe-transformace. I když po odeznění zážitku miračaa vědomí opět zahalí mlha, jádro oné zkušenosti v nás zůstane jako světlo ukazující cestu k sebepoznání.*“²⁵⁴ Proto daimisté zdůrazňují, že je nutné vyvíjet co největší úsilí, aby účastník dokázal zážitky a ponaučení z rituálu využít i ve svém běžném životě a snažil se vždy o etické chování v souladu s doktrínou.

Jedním ze zajímavých rozhovorů, který zažil Andrew Dawson, byl s vedoucím jednoho společenství, který vysvětloval, zda je lepší pít více či méně Daime. Tento vedoucí uvedl, že existují lidé, kteří jsou velmi citliví a větší dávka Daime je na ně příliš silná a je pak spíše kontraproduktivní a matoucí pro jejich duchovní práci. Takových lidí je však podle něj pouze málo, a tak pokud někdo chce pít málo Daime, kvůli jeho strachu, co s ním Daime udělá, není jeho žádost o menší dávku oprávněná. Jako alternativu tento vedoucí uvádí

²⁵¹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 56.

²⁵² „The Hymnals – Introduction,“ <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/2014-01-29-20-44-30/introducao>.

²⁵³ DAWSON, *Santo Daime*, s. 43-44.

²⁵⁴ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 84.

možnost citlivým jedincům nalévat menší dávku, ale častěji, že pak ve výsledku na konci rituálu mají vypito stejné množství jako všichni ostatní účastníci.²⁵⁵

Zvláštní úlohu má též během určitých prací zvolání „Viva!“, které má množství funkcí jako oživení práce, díkůvzdání, velebení, zvýšení duchovní síly, ale též umožnění přestávky a odpočinku v případě tanečních prací, kdy se takto může „Viva!“ zvolat vždy po šesti hínech. Nejčastěji se tato zvolání vztahují k Bohu, Královně pralesa, Ježíši Kristu, Josefovi, dalším astrálním bytostem, svatému Cruzeiru (hinário Mestre Irinea), bratrství, zahraniční návštěvě (comitiva), samotnému kostelu, oslavenci či nově přijatému členu (fardado). Všichni (a hlavně muži) na tuto pobídku odpoví též: „Viva!“²⁵⁶

Před ukončením celé práce se zpívají hína „Jsem sluneční zář“²⁵⁷ a „Žiji v lese.“²⁵⁸ Na závěr je opět třikrát zopakován Otčenáš i Zdravas.²⁵⁹ V případě koncentrací a mší je ještě vyřčena katolická modlitba Zdravas svatá královno. Poté vedoucí práce ještě rituál uzavře práci pronesením „*Ve jménu Boha, Otce, Svrchované Panenské Matky, Ježíše Krista Vykupitele, všech Božských bytostí nebeského dvora, z nařízení Nejvyššího patriarchy Juramidam, tato práce je nyní skončena, moje sestry a moji bratři. Navždy bud' pochválen Bůh...*“ Načež všichni odpoví: „*a nejsvětější Matka Marie mezi všemi námi zde, na Zemi. „Tak bud'. Amen.*“²⁶⁰ A následuje závěrečné pokřižování.

6.5 Ostatní látky užívané v komunitách Santo Daime

Jelikož se Daime skládá ze dvou zdrojových rostlin, je vnímáno jako spojení ženské a mužské stránky. Ženská stránka (světlo a jemnost) je více připisována listům chacruny a mužský aspekt (energie a síla) je spatřován v liáně ayahuascy. Je však zajímavé, že po přijetí Santa Marii (marihuany) v linii Cefluris jako další svátosti vedle Daime, se Daime spojovalo s kvalitou Krista (mužská polarita) a Santa Maria s kvalitou Panny Marie (ženský aspekt).²⁶¹

Co se týče užívání Santa Marii, je mnoho komunit po celém světě, které Santa Mariu

²⁵⁵ DAWSON, *Santo Daime*, s. 57.

²⁵⁶ DAWSON, *New era, new religions*, s. 81.

²⁵⁷ Padrinho Sebastião, „26. Brilho do Sol,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=99>.

²⁵⁸ Madrinha Rita, „25. Eu vivo na Floresta,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=664>.

²⁵⁹ LOWELL, ADAMS, „The routes of a plant,“ s. 137-157.

²⁶⁰ „In the name of God the Father, of the Lady Virgin Mother, of Jesus Christ the Redeemer, of All the Divine Beings of the Heavenly Court, and, with the Orders of the Chief Empire King Juramidam, this trabalho is now closed. My brothers and my sisters, praise be to God and the Most Holy Virgin Mother, among all us here on earth.“ CEMIN, „The Rituals of Santo Daime,“ s. 267.

²⁶¹ MACRAE, „Santo Daime and Santa Maria,“ s. 325-338.

používají během ceremonií a některé zase vůbec i vzhledem k opatrnosti vůči státním úřadům. Dawson vysledoval čtyři způsoby užívání Santa Marii. Prvním je soukromé individuální nebo skupinové užití, které je však svým způsobem užití odlišeno od běžného kouření marihuany ve světě. V případě skupiny probíhá svěcení v kruhu nejlépe v úplném tichu a pito je předáváno vždy člověku stojícímu napravo. Často je Santa Maria užívána hned po ránu, nebo před odchodem z domu (podobně jako lžička Daime), jelikož daimisté věří, že je tak Santa Maria může chránit během celého dne. Toto užívání mimo ceremonii má však stále svůj duchovní postup. Před samotným kouřením, které daimisté raději označují jako svěcení, je často vysloven Zdravas nebo zazpívána modlitba k Panně Marii s následným pokřizováním a užití se nese v meditativním duchu, kdy se má třikrát potáhnout a postupně se soustředit se na slunce, měsíc a hvězdy. Dalšími dvěma způsoby je užití Santa Marii těsně před samotnou ceremonií nebo během ceremonie, ale mimo samotný ceremoniální prostor, stranou od nováčků, kteří by nemuseli pochopit duchovní rozměr tohoto užití. Poslední možností je svěcení Santa Marii přímo během ceremonie všemi účastníky.²⁶²

Dawson dodává, že daimisté si váží i dalších rostlin s psychoaktivním působením jako entheogenů (darů od Boha), a tak se mimo ceremonie můžeme v některých komunitách setkat i s užíváním peyote a San Pedra, psychoaktivních hub,²⁶³ ibogy (africká psychoaktivní rostlina), juremy (kůra mimosy), fermentovaného pšeničného piva, žabího jedu Kambo²⁶⁴ a užíváním tabáku (zcela přírodní) – mapacha, jak v sušené formě na kouření, tak v tekuté na šňupání a kapání do očí nebo v práškové formě smíchané s dalším množstvím bylin a foukané za pomoci speciální foukačky do nosu. Taková směs se často označuje jako rapé/hapé. Tím však seznam užívaných substancí v rámci komunit Santo Daime nekončí. Podstatné je však dodat, že takoví uživatelé kladou velký důraz na přírodní původ těchto substancí a duchovní rozměr práce s nimi.²⁶⁵

²⁶² DAWSON, *Santo Daime*, s. 57-59.

²⁶³ MACRAE, „Santo Daime and Santa Maria,“ s. 325-338.

²⁶⁴ LABATE, Beatriz Caiuby a Edilene Coffaci de LIMA. „Medical Drug or Shamanic Power Plant: The Uses of Kambô in Brazil.“ *Ponto Urbe* (online), 2015, (15), cit. 2018-06-29, dostupné z: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2384>.

²⁶⁵ DAWSON, *Santo Daime*, s. 59.

6.6 Modlitby – hinos

Ústřední částí každé ceremonie je zpěv modliteb. Modlitby (hinos) jsou ztělesněním věrouky a světonázoru tohoto hnutí, které se označuje jako doktrína (doutrina). Slovo doktrína je mezi členy užíváno častěji oproti označení své věrouky jako náboženství a někdy je pod tímto pojmem myšleno i samotné Santo Daime.²⁶⁶ Daimisté považují hína za přijatá přímo z astrálu a dá se říci, že mají podobnou funkci jako šamanská ícara, která též slouží ke zprostředkování léčení, spojení se s astrálem a navázání kontaktu s nadpřirozenými bytostmi. Hína korigují a vytvářejí proud energie během celého rituálu. „*Když daimista přijímá píseň, zažívá mimořádný zážitek; v tu chvíli jsme stejně jako Mojžíš před hořícím keřem započali nesmírně intenzivní rozhovor s Božskou mocí. Záleží na míře vnitřního jasu a čistoty konkrétního člověka, jaké zprávy dokáže zachytit a přinést na zem.*“²⁶⁷ Dříve hína přijímali především čelní představitelé Santo Daime a vždy nejprve nechali posoudit duchovní hodnotu přijatých modliteb svým okolím. Dawson dodává, že samozřejmě, čím vyšší postavení v hierarchii Santo Daime člen měl, tím vyšší šanci měl na schválení přijaté modlitby. Pokud bylo takové hino schváleno, začala se ho celá komunita učit nazpaměť a dále bylo šířeno prostřednictvím orální tradice.²⁶⁸

Tak se dělo do poloviny sedmdesátých let, kdy se začalo měnit složení účastníků ceremonií a s návštěvníky z měst přišel i pokrok ve formě tištěných zpěvníků a nahrávek modliteb. To bylo velmi důležité, neboť šíření nahrávek zajišťovalo jednotný způsob učení takových modliteb. S příchodem nového složení účastníků došlo i k liberálnějšímu přístupu k tomu, kdo je kompetentní přijímat duchovní modlitby, což má nyní za následek, že je velké množství hín a sborníků modliteb. Dá se říci, že skoro každé společenství má své vlastní zpěvy, které mohou mít i úplně jinou rytmiku než tradiční modlitby (mazurka, pochod a valčík).²⁶⁹

Carvalho dodává, že s přijímáním neustále nových hín se tato doktrína stále oživuje a aktualizuje svoje učení s tím, jak se doba a vyznavači s ní mění.²⁷⁰ Dalším zajímavým jevem je obsahová stránka takových děl, protože ta se také změnila s příchodem lidu z městské střední třídy. Hína jsou tak naplněna jejich prosbami, motivacemi a příběhy, jsou přijímána v místním jazyce a často se můžeme setkat s množstvím oslovovaných nadpřirozených bytostí a čerpání z duchovních tradic, které dřívějším členům nebyly vůbec

²⁶⁶ LABATE, MACRAE a GOULART, „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective,“ s. 1-20.

²⁶⁷ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 117.

²⁶⁸ DAWSON, *Santo Daime*, s. 61-62.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 62.

²⁷⁰ CARVALHO JR., „Santo Daime,“ s. 1-6.

známy. Hína jsou dnes často členy poslouchána z reproduktorů i doma, jsou považována sama za zprostředkovatele světla a ochranitele před zlem. Díky tomu, jakou roli hraje zpěv v celém rituálu, je pro každou komunitu nezbytné mít vedoucí zpěvačku (puxadora), která modlitby dobře zná, zpívá nahlas a čistě, a ostatní se tak mohou připojit k jejímu zpěvu. Vzhledem k tomu, o jak významnou pozici v celé komunitě jde, není výjimečné určité soupeření o takové místo mezi předními zpěvačkami.²⁷¹

Hína jsou ztělesněním duchovní nauky v Santo Daime, dokonce jsou považována za Třetí Zákon, a proto se někdy Santo Daime přezdívá jako „muzikální doktríně.“²⁷² Z toho důvodu můžeme na hínech nejlépe sledovat všechny již zmíněné změny v průběhu času.

V prvním případě se jedná o híno Mestre Irinea, které se zpívá s dalšími deseti híny často na konci prací. Tento krátký výběr se jmenuje O Cruzeirinho (Křížek).

124. Eu tomo esta bebida²⁷³

Eu tomo esta bebida

Piji tento nápoj

Que tem poder inacreditavel

Co má nezměrnou moc

Ela mostra a todos nós

Ukazuje nám všem

Aqui dentro desta verdade

Zde v této pravdě

Subi, subi, subi

Šel jsem výš a výš a výš

Subi foi com alegria

Výš s radostí

Quando eu chequei nas alturas

Když jsem došel k výšinám

Encontrei com a Virgem Maria

Potkal jsem Pannu Marii

Subi, subi, subi

Šel jsem výš a výš a výš

Subi foi com amor

Výš s láskou

Encontrei com o Pai Eterno

Potkal jsem věčného Otce

E Jesus Cristo Redentor

A Ježíše Krista Spasitele

Subi, subi, subi

Šel jsem výš a výš a výš

Conforme os meus ensinios

V souladu se svým učením

²⁷¹ DAWSON, *Santo Daime*, s. 62-63

²⁷² MACRAE, „The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions,“ s. 27-45.

²⁷³ Mestre Irineu, „124. Eu tomo esta bebida,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-07-13, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=92>.

Viva o Pai Eterno
E viva todo Ser Divino

At' žije věčný Otec
A at' žijí všechny Božské Bytosti

Jak můžeme vidět, je zde věnována velká úcta Daimě na prvním místě zmíněném jako zdroji pravdy. Poté jsou zmíněni Panna Marie, jako ženský božský aspekt, Bůh Otec a nakonec Ježíš Kristus jako syn a především Spasitel. Objevují se zde často zdůrazňované i esoterické hodnoty jako pravda, láska a radost. Text také může ukazovat, že nejbližší je nám Panna Marie, k níž nás povznáší radost a láska nám umožňuje dostat se ještě výše, až k Bohu a Kristu a že s touto naukou může účastník stoupat neustále výše.

Další hino je od Padrinha Sebastiãa, jež se zpívá jako jedno z nejčastějších v rámci souboru hín Oraçãa na začátku mnoha prací.

2. A meu Pai peço firmeza²⁷⁴

A meu Pai peço firmeza
E não saia da minha mente
Dou ensino a quem não sabe
E aconselho os inocentes

Svého Otce prosím o pevnost
A neopouštěj mou mysl
Učím ty, kteří nevědí
A radím nevinným

Meu Pai a ti eu peço
E não saio do meu lugar
Dai-me força e dai-me amor
Para eu poder trabalhar

Můj Otče, prosím tě
A neopouštím své místo
Dej mi sílu a dej mi lásku
Abych mohl pracovat

Meu Pai a ti eu peço
E aos teus pés estou
Rogando pelo povo
Para ser merecedor

Můj Otče, prosím tě
A jsme u tvých nohou
Modlíce se za lidi
Abych se zasloužil

Oh! Minha Virgem Mãe
Oh! Virgem Protetora
És Rainha do mar
És minha professora

Ó má panenská Matko
Ó má panno ochranitelko
Jsi královnou moře
Jsi mou učitelkou

²⁷⁴ Padrinho Sebastião, „86. A meu Pai peço firmeza,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-07-13, dostupné z:

<http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=2>.

Oh! Meu bendito Pai
Oh! Meu Juramidam
Chama de um a um
Para receber o perdão

Se todos conhecessem
O poder que meu Pai tem
Deixavam a ilusão
Que é coisa que não convém

O mundo está em balanço
E tudo vai balançar
Mas nos pés do meu Pai
Todos tem que se curvar

Ó můj požehnaný Otče
Ó můj Juramidam
Zavolej jednoho po druhém
Aby dostali odpuštění

Kdyby všichni znali
Moc, jenž můj Otec má
Opustili by ilusi
Která je něčím, co se nám nehodí

Svět je nejistý
A vše bude nejisté
Ale u nohou mého Otce
Se musí všichni poklonit

Zde můžeme zaznamenat významný důraz při začátku samotné práce na pevnost, která je nezbytná pro fyzickou přítomnost během celé práce. Také je zde věnována pozornost významu nesobecké duchovní práce i pro ostatní lidi, kdy tento etický rozměr by měl mít na vědomí každý člen. Dále si můžeme všimnout proseb za lásku a sílu, což jsou také často zdůrazňované ideály (již z esoterismu), kterých má člen dosáhnout. Co je nové, je vzývání Panny Marie jako královny moří, tedy africké oriši Yemanjá, což ukazuje na zvýšený vliv Umbandy v linii Cefluris. Také stojí za pozornost oslovení v tomto hínu Ježíše novým označením v rámci Santo Daime jako Juramidam, které nese mileniální aspekt. Na něj je ostatně odkázáno i v závěrečné části, kdy je přemítáno nad proměnlivostí dnešního světa, ale i jeho ultimátním koncem, kdy jediná jistota spočívá ve věčném Bohu.

Posledním názorným hínem je modlitba zpívaná k archanděli Michaelovi. Pochází od původně umbandistického média Baixinhi a je často zpívána během léčivých prací (cura, São Miguel, Mesa Branca).

28. Meč svatého Michaela²⁷⁵

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| Da Terra ao astral | Ze země na astrál |
| Os inimigos atacar | Útočí nepřátelé |
| Na espada de São Miguel | Mečem svatého Michaela |
| Todos vão se transformar | Se všichni transformují |
| | |
| As estrelas do Céu | Hvězdy na nebi |
| Brilham pra quem tem amor | Svítlí pro ty, kdo mají lásku |
| Nas matas do meu Pai | V lesích mého otce |
| Corre água e nasce flor | Proudí voda a kvetou květiny |
| | |
| As curas estão abertas | Léčení jsou otevřena |
| Aos bons de coração | Pro lidi dobrého srdce |
| Quem recebe merece | Kdo obdrží, zaslouží si |
| Agradece, nunca esquece | Děkuje, nikdy nezapomene |

V tomto hínu, je velký důraz na léčení, kdy původ nemoci je situován do astrálního prostoru, ze kterého pochází i negativní bytosti, které jsou přitahovány negativními myšlenkami a poklesky lidí. Moc archanděla Michaela koncentrovaná v jeho meči umožňuje takovou negativní energii přeměnit a lidi před negativními bytostmi ochránit. Také se zde můžeme setkat s přírodními mocnostmi, které umožňují spojení s Bohem, od kterého pochází, a samotné léčení, o které se však účastník musí aktivně přičinit, pak člověka navždy proměňuje. Práce s anděli a dalšími astrálními bytostmi se čím dál častěji v Santo Daime objevuje v posledních dekádách a jak jsme mohli číst již výše, během takových prací jsou tyto bytosti do práce přiváděny skrze posedlostní stavy, kdy právě sestoupení archanděla Michaela mezi členy Santo Daime se objevuje nejfrekventovaněji.

6.7 Osobní zkušenost účasti na rituálu

a) Trabalho Cura de São Miguel

Léčivé práce, kdy se vzývá modlitbami na pomoc archanděl Michael, jsem se zúčastnila v Holandsku. Práce se konala v evangelickém kostele v malém městě blízko

²⁷⁵ Baixinha, „28. Da Terra Ao Astral,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-07-13, dostupné z: <http://www.nossairmandade.com/hymn.php?hid=2399>.

Amsterdamu. Věkové složení účastníků bylo spíše zralého nebo středního věku. V místnosti mohlo být i sto lidí. Během práce se pilo dvakrát Daime a zpívaly se modlitby věnované archandělu Michaelovi a v druhé polovině léčivé písně pro Curu (léčení). Ceremonie trvala šest hodin a probíhala především vsedě. Tato práce ještě více než ty ostatní, jak jsem se dozvěděla, slouží k očistě, k fyzickému i psychickému léčení. Je na ní tak i pravděpodobnější četnost zvracení, jež bývá hrubým projevem čištění.

Na počátku návštěvníci zaplatili vstup na tuto ceremonii. Následovalo převlečení do bílého oblečení (pro nečleny či občasně účastníky) nebo do fardy (uniforma členů církve). Pro prvně příchozí na tuto ceremonii probíhal úvod do této práce, základní instrukce a kontrakt, že není možné během práce odejít, aniž by o tom někdo nevěděl. Po modlitbách (Otčenáš, Zdrávas, dvakrát v portugalské a jednou v místním jazyce), jež vždy otevírají každou práci, se šlo poprvé pít – přijímat nápoj Daime. Poté byla přečtena modlitba Klíč harmonie (Chave de harmonia), v níž se modlí za harmonii, lásku, pravdu a spravedlnost pro všechny Boží děti. Pokračovalo se zpěvem Oraçãa, což je soubor 14 modliteb, jež uvádějí počátek téměř každé práce (také např. koncentrace). Během Oraçãa začala medicína působit, objevil se fenomén rozšířeného vědomí v kontextu transcendentální náboženské zkušenosti doprovázený změněným vnímáním těla, zbystrěním smyslů, zvýšenou myšlenkovou aktivitou, změněným vnímáním prostoru a času, různými vizemi a geometrickými obrazy a fosforeskujícími barvami. Poté se vše začalo připravovat na rituál povolání archanděla Michaela k této ceremonii. To spočívalo ve zpěvu vestoje modlitby k slunci, měsíci a hvězdám, během níž měli účastníci zvednuté ruce na znamení úcty k Ježíši Kristu a spirituálním průvodcům – Michaelovi, svatému Janu Křtiteli a dalším svatým. Během tohoto zpěvu vedoucí práce rituálně umístil tři svíce na oltářní stůl uprostřed, kolem nějž všichni účastníci seděli v řadách. Poté bylo vysloveno ještě několik modliteb, především na ochranu prostoru před nezvanými negativními energiemi a entitami. Po těchto přípravách již začaly samotné zpěvy k archandělu Michaelovi, které byly „prokládány“ mluvenými modlitbami či promluvami vedoucího práce. Každá modlitba měla jiné působení a podle ní se měnilo i vnímání změněného stavu vědomí. Zároveň se u mnoha účastníků dostavily stavy nevolnosti, jež občas vyvrcholily zvracením. Poté byla práce přerušena přestávkou pro druhé přijímání Daime. Následovalo svěcení svátosti Santa Maria (marihuana), jež je realizováno pomodlením se Zdrávasu, pokřizováním se pitem (joint) a třemi šlukováním, během nichž se účastníci modlí k slunci, měsíci a hvězdám. Pak se pokračovalo v léčivých zpěvech. Účastníci prožívali různé fyzické, emoční, duševní i duchovní procesy, ať už je to zvracení, průjem, zívání, hlasové projevy, pláč, smích, návaly horka, zimy, třesy v celém těle, stavy

šťestí či zmaru, propojení s Bohem, Ježíšem, archandělem Michaellem atd. Jiní účastníci v poklidu seděli a zpívali a hráli na maracas či na kytaru a flétnu. Práce byla zakončena opět zpěvem vestoje se zdviženýma rukama a odříkáním Otčenáše a Zdrávasu. Na závěr vedoucí práce odříkal uzavírací modlitbu, a práce tak byla oficiálně zpečetěna. Následoval potlesk. Po práci si účastníci mezi sebou děkovali a sdíleli své prožitky či ještě odpočívali o samotě a nechávali v sobě zážitek z ceremonie „doznít.“ Je samozřejmé, že účastníci mohli být také značně vyčerpaní, pokud zvraceli a prošli dalšími tělesnými i psychickými procesy. Také byla připravena polévka a malé občerstvení, aby se člověk mohl opět lépe usadit a procítit své tělo. Postupně se pak všichni rozjeli zpět do svých domovů.

b) Feitio v Nova Friburgo

V dubnu 2017 jsem se v Brazílii účastnila tzv. týdenního feitia. Toto období bývá jedno z nejvýznamnějších v působení každého kostela, jelikož je to doba rituální přípravy nápoje Daime. Já jsem se účastnila v místě zvaném Nova Friburgo, jež bylo vzdáleno asi tři hodiny cesty autem od Ria de Janeiro. Jednalo se spíše o horskou oblast s hustou vegetací a přirozeným výskytem liány i chacruny. Feitio pořádal kostel Lua Branca ve spolupráci s kostelem rastafariánů Nova Flor. Rituální příprava se konala v Casa do feitio (Dům přípravy), v němž se po mnoho nocí vařily dohromady liána jagube (též ayahuasca) a listy chacruny (též rainha). Pomocné práce vykonávali muži a ženy odděleně. Muži nejprve liánu nahrubo oškrábali (proces zvaný raspção) a poté liánu v jednotném rytmu za zpěvu modliteb roztloukali velkými palicemi na špalcích do vláskité struktury v Casa da bateção. Ženy naopak sbíraly a následně čistily lístky chacruny buď stíráním nečistot z lístků rukama, nebo praním v kotlích s vodou (catação). Čištění bylo občas provázeno posvátnými zpěvy. Všichni, kdo se účastnili této přípravy, tak činili ve změněném stavu vědomí, jelikož se před každou takovou prací chodilo napít Daime do Casa do feitio, aby byla příprava vykonávána v napojení a s co nejčistší myslí. Samozřejmě, že každý mohl svoji práci přerušit, pokud se po napití dostal do procesu. Každý den začínal stejně, snídaní. Poté si každý mohl chodit pro napití, jak cítil, do Casa do feitio. Ženy se také střídaly během pomoci v kuchyni. Vždy byl zajištěn jednoduchý oběd a večere z místních plodin. Každý večer v Casa do feitio následovala kratší práce v oparech vařící se medicíny, během níž se zpívala vybraná hinaria a probíhalo svěcení Santa Marii (vzhledem k účasti rastafariánů). Výjimku tvořily dvě větší práce, kdy první byla organizována kostelem rastafariánů, při níž byly používány africké bubny a časté modlitby k Panně Marii. Druhou větší prací byla

koncentrace, jež se konala v klasickém provedení, kdy byli účastníci v bílém oblečení či ve fardách. To zmiňuji z toho důvodu, že na zbylých pracích mohli účastníci být v oblečení jakékoliv barvy. Pravidlem pouze zůstávalo, že ženy by během prací i přípravy medicíny měly mít na sobě sukni a zakrytá ramena. Práce na přípravě byly různě prokládány odpočinkem, procesováním či svěcením Santa Marii a také sdílením medicíny rapé. Člověk se postupně více a více dostával do propojení s okolní podmanivou a všudypřítomnou přírodou a místními obyvateli. Vládla zde uvolněná, přátelská a pohostinná atmosféra.

7 Otázka náboženství subjektivní zkušenosti vs. objektivní pravdy v případě Santo Daime

V této kapitole se pokusíme tematizovat dynamiku vývoje církve Santo Daime. Proto je pro nás podstatné se nejprve zabývat modely obecných změn ve společnosti, které jsou následně aplikovány na změnu preferencí v oblasti náboženského života a na závěr zhodnotíme, do jaké míry již nyní můžeme takové změny vysledovat právě v komunitách Santo Daime.

7.1 Role obecného subjektivního obratu ve společnosti

Určitě panuje jistá dynamika mezi čistě subjektivní prací ve svém vnitřním světě během působení Daime a zároveň očekáváním kolektivní spolupráce a aktivní účasti na průběhu rituálu (tanec, zpěv, hra na hudební nástroj). Uniformy, jasné rozdělení na mužskou a ženskou stranu a hierarchie, která se projevuje i na rozmístění členů kolem stolu, jasné fáze během ceremonie, to vše určitě patří do náboženství objektivní pravdy. Zároveň postupně vlivem času a změnou sociální vrstvy, odkud účastníci pochází, si můžeme všimnout mnohem většího rozvolňování v uplatňování různých pravidel a vzniku mnoha komunit, kde jsou ceremonie pořádány s mnohem větším ohledem na subjektivní zkušenost každého účastníka. To odpovídá i světovému vývoji v individualizované orientaci na jedince.

Tomuto posunu se ve svých knihách *The New Age Movement*, a především *Spiritual Revolution*, věnuje i Paul Heelas. Heelas se tuto změnu snaží demonstrovat na prokazatelném rozvoji forem náboženství subjektivní zkušenosti v dnešní společnosti, jako je právě hnutí Nového věku neboli holistické milieu, neboť takzvaná vlastní, osobní spiritualita²⁷⁶ je ústřední motiv, v jehož prospěch svoje aktivity toto hnutí vytváří. Praktikující tak svoje duchovní úsilí směřují na rozvoj sebe, svého vnitřního vesmíru a různé techniky jim mají sloužit k projevení jejich skutečné podstaty. Práce se svým vlastním já je tedy vzájemně provázaná s rozvojem vlastní spirituality. To je shodné i s výše zmíněnými postupy v Santo Daime.

V případě pojmu holistické milieu ještě více Heelas spolu s Lindou Woodheadovou propracovávají souvislosti mezi vzestupem subjektivně zaměřených zbožností a obecnými

²⁷⁶ „Self-spirituality,“ HEELAS, Paul. *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Cambridge, Mass., USA: Blackwell 1996, s. 12.

změnami ve společnosti. Tento jev nazývají jako „*hromadný subjektivní obrat*.“²⁷⁷ Původní stav byl, že struktura společnosti a vzájemná interakce jejích členů se odehrávala skrze definované role (např. otec, manželka, učitel, křesťan atd.), které tak utvářely daného člověka, pojetí jeho okolím i jeho vlastní sebepojetí. Rozhodující autoritou nebylo vlastní rozhodnutí a pocity onoho člověka, ale naopak očekávané chování dle zastávané role ve společnosti, což jasně určovalo možnosti chování a následně i prožívání daného jedince. Pro tento typ života Heelas a Woodheadová používají označení „*život jako role*.“²⁷⁸ Nyní se však setkáváme se stále větším důrazem na svobodu v seberealizaci a individualizaci v naší západní společnosti a tomuto typu života daní autoři říkají „*subjektivní život*“ nebo „*život sám za sebe*.“²⁷⁹ Podle těchto kategorií pak rozdělují i duchovní život, kdy pojem náboženství se svou organizací, hierarchií a institucemi umisťují do sféry života jako role a naproti tomu spiritualitu chápou jako osobní záležitost a situují ji pod subjektivní život.

Zdeněk Vojtíšek tyto kategorie poté přeformulává v rámci religionistického prostředí jako *náboženství objektivní pravdy*, které se svým důrazem na tradici a strukturu odpovídá pojetí života jako role, a *náboženství subjektivní zkušenosti*,²⁸⁰ které se realizuje v prostředí subjektivního života. Jedincova vlastní zkušenost je totiž tou nejvyšší autoritou v celém jeho životě, a to i v tom náboženském. K hromadnému subjektivnímu obratu pak v rozvinutých společnostech dochází kvůli přesycenosti materialismem, kvůli touze po svobodě a individualizaci, ale hlavně kvůli relativizaci většiny hodnot, kterou s sebou postmoderní společnost přinesla. To způsobuje silnou nejistotu v naší západní společnosti ohledně vlastní identity a dosavadní role již nejsou schopny tuto nejistotu ukonejšit, ale pouze nabízí neautentické postupy ztělesněné v byrokratismu, rigiditě a institucích.²⁸¹ S podobným konstatováním již dříve přišel sociolog Peter Berger, který se na současnou dynamiku v náboženské sféře snažil aplikovat mikroekonomické principy. Díky tomu postihl posun od staletého křesťanského monopolu (v případě Brazílie katolického) jako něčeho samozřejmého k náboženskému pluralismu, na jehož volném trhu musí náboženské subjekty o své vyznavače „soutěžit.“²⁸² Jedním z dalších projevů subjektivního obratu

²⁷⁷ HEELAS, Paul, Linda WOODHEADOVÁ. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub. 2005, s. 2.

²⁷⁸ „life-as,“ Tamtéž, s. 3.

²⁷⁹ „subjective-life,“ Tamtéž, s. 3.

²⁸⁰ VOJTÍŠEK, Zdeněk. Andělé a démoni aneb evangelíci v duchovním kvasu současné doby. In: *Quo vadis, ČCE?: sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze, 27.1.-31.1.2014*. Benešov: EMAN 2005, Knižnice Spolku evangelických kazatelů, s. 31.

²⁸¹ HEELAS, WOODHEADOVÁ, *The spiritual revolution*, s. 137-139.

²⁸² CHESNUT, *Competitive spirits*, s. 6.

můžeme vidět v rozmachu kultury dobrého bydla (tzv. well-being),²⁸³ která je zaměřena na tvorbu pozitivních pocitů, ať už je to ve sféře tělesné, duševní či duchovní. Tato kultura se dnes realizuje v uspokojování všemožných potřeb, což se na úrovni věcí a služeb často naplňuje spotřebně, avšak na úrovni vztahů se objevuje touha po personalizaci a autenticitě. Heelas a Woodheadová jsou toho názoru, že spiritualita má v kultuře dobrého bydla komplementární úlohu, neboť nabízí mnohem rozmanitější syčení duchovních potřeb člověka dnešní doby. Proto dnes sledujeme nárůst vyznavačů těch religiozit, které spadají do náboženství subjektivní zkušenosti.

7.2 Postupná subjektivizace Santo Daime

Andrew Dawson upozorňuje na značnou proměnu sociálního složení vyznavačů Santo Daime během jeho vývoje, což mělo za následek i změnu v přístupu k obsahům spirituality a spiritualitě samotné. K prvnímu velkému posunu došlo při oddělení linie Cefluris od původní linie Alto Santo. Zde je od té doby kladen ještě větší důraz na eklekticismus, který čerpá ze všech možných spirituálních tradic populárních v Brazílii (jak jsem již popsala výše). Charakteristický je podle Dawsona pragmatismus, který se nebojí využívat všemožné postupy z různých tradic pro efektivitu rituálu. Proto si též můžeme všimnout převládající hybridizující inkuzivity nad dogmatickou výlučností. Dalším z podstatných znaků je stálá otevřenost vůči přijímání nových praktik a pojetí generovaných z esoterických učen a spiritistické tradice. Ačkoliv si i některé názory mohou odporovat, v Ceflurisu je vše smířeno universalistickým principem, kdy jsou jednotlivé tradice nazírány jako částečně vyjevené pravdy odkazující na původní Celek, které se mohou vzájemně doplňovat, a proto není žádný problém v čerpání i z kulturně odlišných tradic.²⁸⁴

Z původních prostých obyvatel žijících na venkově v silném propojení a závislosti na okolní přírodě s prostými přáními se dnes složení členů Santo Daime značně změnilo. Většinu účastníků ceremonií tvoří obyvatelé měst, kteří oproti dlouho zabydleným tradicím v Brazílii mají zkušenost s dalším množstvím alternativních spiritualit. Jedná se především o všemožné esoterické tradice, New Age formáty, sebe-zmocňující hnutí, nově vzniklé nauky čerpající z východních filosofických systémů a různé formy terapií. To má za následek mnohem větší subjektivizaci původních přístupů a praktik, která je v souladu

²⁸³ výraz „kultura dobrého bydla“ užívá Zdeněk Vojtíšek, „wellbeing culture“, HEELAS, WOODHEADOVÁ, *The spiritual revolution*, s. 83.

²⁸⁴ DAWSON, *Santo Daime*, s. 36-37.

s předchozí esoterickou zkušeností těchto nově příchozích z měst. Zároveň již Padrinho Sebastião říkal: „Pro člověka je vždy lepší věřit v sebe než v pouhý obraz na papíru nebo sošku z hlíny.“²⁸⁵ Dawson zmiňuje vlastní autoritu za rozhodující v tom, co je pro účastníka efektivní. Též se těžiště zodpovědnosti za vlastní realizaci a spirituální transformaci přesouvá výlučně na samotného účastníka, který podle svých schopností a práce na sobě může dosáhnout odpovídajícího postupu ve svém duchovním životě. Orientace duchovního úsilí však není pouze na tento život, ale i s ohledem třeba na další inkarnaci. Všechny samostatné tradice jsou relativizovány pod perspektivou Jednoho zdroje, z něhož přicházejí.²⁸⁶

Taková subjektivizace se odráží na velmi volné hierarchii mezi církevními sbory a centrem Ceflurisu v Mapiá. Ačkoliv je ostatními obcemi centrum v Mapiá uznáváno jako zdroj a inspirace pro duchovní práci a vedení, každá obec je do značné míry autonomní a rozhodování a způsoby vedení prací spočívají na lokálních autoritách. Na druhou stranu, v Santo Daime byly vždy přítomné i velmi výrazné vnější vedoucí autority, což odpovídá více náboženství objektivní pravdy. Dawson tyto autority v souladu s Weberovou typologií označuje za charismatické. V Santo Daime se tak děje v případě Mestre Irinea, Padrinha Sebastião a jeho syna a nynějšího představitele, Padrinha Alfreda. Dawson dokonce uvádí, že většina vedoucích samotných společenství oplývá jistou mírou charismatu, která je následně opravňuje k autonomii ve vedení „své“ komunity. Proto se dnes můžeme setkat s různými způsoby vedení prací, které více či méně v sobě spojují původně přijaté postupy a vlastní postupy odpovídající duchovní zkušenosti vedoucího práce.²⁸⁷

Jak můžeme vidět, Santo Daime je pro nás velmi zajímavým případem, který se z formy náboženství objektivní pravdy vyvíjí vstříc formě náboženství subjektivní zkušenosti. Je to dáno již základy, na kterých toto hnutí stojí, neboť nevychází pouze z jedné výlučné duchovní tradice, a čerpá i z tradic (esoterismus, spiritismus), které více vyhovují náboženství subjektivní zkušenosti. Na stejné základy esoterismu a spiritismu také navazuje v dnešní době stále více rostoucí a populárnější forma náboženství subjektivní zkušenosti jako je hnutí Nového věku, které se však začalo viditelně rozvíjet v 70. letech jako alternativa k tehdejšímu náboženskému životu.²⁸⁸ Santo Daime, ačkoliv na svém počátku spíše odpovídalo náboženství objektivní pravdy, svým vývojem se především v případě linie Cefluris postupně začalo mnohem více rozvíjet k náboženství subjektivní zkušenosti, ať už

²⁸⁵ POLARI DE ALVERGA, *Prales vizí*, s. 114.

²⁸⁶ DAWSON, *Santo Daime*, s. 37-38.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 39-40.

²⁸⁸ HEELAS, *The New Age movement*, s. 75.

mluvíme o silném eklekticismu, inkluzi, universalismu, důrazu na vlastní autoritu, ale stejné je to i v případě podpory posedlostních stavů, kdy je rozvíjena spirituální zkušenost daného člověka jako média pro bytosti z duchovního prostoru. To je hlavně dáno změnou sociálního složení účastníků, neboť z původně chudých obyvatel periferních oblastí v pralese silně zakořeněných v lidovém katolicismu, kteří v hnutí hledali útěchu a naději na lepší budoucnost, která se vkládala do mileniálních očekávání, se vlivem šíření do urbanizovaných oblastí skladba účastníků ceremonií obohatila o občany střední městské třídy. Těch se právě týká také subjektivní obrat, který skrze jejich motivace a očekávání celé hnutí přetransformává. Santo Damie se tak v této době přibližuje svými technikami a přístupem k duchovním tradicím k podobnému pojetí, jako má hnutí Nového věku a není výjimkou, že členové Santo Daime též navštěvují mnohé aktivity z portfolia hnutí Nového věku. Dnes tedy můžeme mluvit o značné interakci Santo Daime s formami New Age, které ještě více podporují rozvoj aspektů náboženství subjektivní zkušenosti i uvnitř tohoto hnutí.

Závěr

Dospěli jsme do závěru. Nikoliv však Santo Daime, neboť je to zatím neustále se vyvíjející náboženský fenomén. Ten se ze svých zdrojových tradic zformoval ve svébytný celek, a nabízí tak svůj specifický rituál a symboliku. Křesťanství a šamanismus jsou prameny, které jsou v tomto hnutí na první pohled nejvíce čitelné, neboť křesťanská eucharistie, křesťanští svatí a jejich svátky jsou ústředním motivem většiny ceremonií. Zároveň bez Daime, tedy původně ayahuascy a výrazného zvukového doprovodu, které byly vždy charakteristické pro jihoamerický šamanismus, by toto náboženství nezískalo svůj originální ráz. Evropský esoterismus a spiritismus, které jsou brazilskému prostředí velmi dobře známy, byly nezbytným doplněním pro systematické vykreslení duchovního světa a jeho zákonitostí, jež vystihují často recitované modlitby původně z tohoto prostředí. Pro dnešní dobu je také důležité si uvědomit, že současný subjektivizovaný vývoj v rámci Santo Daime byl umožněn základy esoterismu, který do rituálních praktik vnesl důraz na individuální duchovní práci ve svém nitru. A v posledních dekadách se setkáváme s nárůstem posedlostních stavů během především léčivých ceremonií v důsledku zakomponování afro-brazilského náboženství Umbandy do rituálu Santo Daime. Dnes můžeme sledovat přijímání dalších různých technik (často z pole New Age) do původního rituálu a diferenciaci způsobů vedení daných ceremonií především s ohledem na subjektivní zkušenost každého účastníka. To je dáno hlavně složením dnešních účastníků pocházejících z městských středních tříd, kteří chtějí svoji spiritualitu rozvíjet v souladu s obecně preferovanými hodnotami individualismu a subjektivismu v dnešní společnosti.

Ačkoliv tato práce v rámci celosvětového bádání v oblasti náboženství církve Santo Daime nepřichází s naprosto průlomovými zjištěními, věřím, že v kontextu české religionistické scény má své místo. Jak můžeme sledovat, tak i v České republice, stejně jako po celém světě, výrazně narůstá počet příznivců (neo)šamanismu. To ostatně můžeme vidět nejenom na rostoucí nabídce různých retreatů, workshopů a ceremonií českých a zahraničních neošamanů. Tomuto trendu odpovídá množství odborných prací, které se věnují tématu ayahuascy i aktivita České psychedelické společnosti, ale i konání konferencí na téma užívání psychedelik (např. Beyond psychedelics). Z toho důvodu je vhodné se seznámit i s dalšími způsoby užívání ayahuascy, které prozatím spíše zůstávaly stranou hlubších zkoumání. V případě synkretických církví to navíc platí dvakrát, neboť před působením indiánských šamanů to byly ony, kdo vnější svět začal seznamovat s rituálním užíváním ayahuascy. Zároveň mohou být takové ceremonie pro některé účastníky ze Západu

pochopitelnější vzhledem k některým stejným kulturním východiskům (křesťanství, esoterismus). Na druhou stranu, pro mnohé západní účastníky toto náboženství může neustále obsahovat příliš mnoho prvků náboženství objektivní pravdy, protože ačkoliv je možné k ceremoniím také přistupovat uživatelsky a navštěvovat je pouze rekreačně, celkové fungování této církve se neobejde bez členské základny. Ta na své stálé vyznavače klade určité nároky, ať už to je dodržování dané struktury, rituálních postupů a slavení stanovených svátků, což není časově nenáročné, a ovlivňuje to tak celý život konkrétního člena. Právě tato stránka, dle mého názoru, rozhoduje, že se tento způsob užívání ayahuascy nestal masovou záležitostí, neboť dnešní trend subjektivně zaměřené spirituality preferuje svobodu, nezávaznost a nenucenost i v duchovním životě. V případě členů Santo Daime můžeme sledovat jistou potřebu oběti pro takovou duchovní cestu vzhledem k nutnosti participace každého člena pro uskutečnění rituálu. To také může někoho odrazovat, neboť subjektivně zaměřená spiritualita se do jisté míry vyznačuje neochotou k podstupování obětí a je silně individualizovaná, kdy taková potřeba v kolektivním rituálu nemusí dojít naplnění. Přesto si toto náboženství nachází určité procento vyznavačů i na Západě, který tuto církev svými preferencemi subjektivně zaměřené spirituality zpětně ovlivňuje a nadále podporuje její vývoj směrem k subjektivizovaným formám. Proto bude nadále velmi zajímavé sledovat vývoj tohoto hnutí i jako ukazatele, jak potřeby ve společnosti nadále formují rysy náboženských aktivit v původním náboženství objektivní pravdy.

Seznam použité literatury

Primární literatura

CARVALHO Jr., José Murilo C. „Santo Daime: Urban Communities.“ *VI Meeting for a New Conciousness*. Campina Grande, Paraíba, Brazil (online), 1997, s. 1-6, cit. 2018-06-24, dostupné z: <http://www.santodaime.org/site-antigo/arquivos/UrbanCommunities.PDF>.

KUCHAŘ, Jiří. *Ayahuasca, aneb, Tanec s bohy*. Praha: Eminent 1998. ISBN 80-85876-70-1.

POLARI DE ALVERGA, Alex. *Prales vizí: ayahuasca, amazonská spiritualita a tradice Santo Daime*. Přeložil Luděk STRAKA. Praha: Triton 2007, Cesty duchovního rozvoje. ISBN 9788072548873.

Sekundární literatura

ANDERSON, Brian T., Beatriz C. LABATE, Matthew MEYER, Andrew DAWSON, Dennis MCKENNA, Charles S. GROB, Paulo C. R. BARBOSA a Kenneth W. TUPPER. „Statement on ayahuasca.“ *International Journal of Drug Policy* (online), Elsevier 2012, **23**(3), s. 173-175, cit. 2018-06-24. Dostupné z: [https://www.ijdp.org/article/S0955-3959\(12\)00044-8/fulltext](https://www.ijdp.org/article/S0955-3959(12)00044-8/fulltext).

BEYER, V. Stephen. *Singing to the plants: a guide to mestizo shamanism in the upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press 2010. ISBN 978-0826347305.

BEZERRA, Maria Enequina Lima. „The Road to Spiritism.“ Dizertační práce. University of Florida, 2002.

CALLAWAY, James C. a Charles S. GROB. „Ayahuasca Preparations and Serotonin Reuptake Inhibitors: A Potential Combination for Severe Adverse Interactions.“ *Journal of Psychoactive Drugs* (online), 1998, **30**(4), s. 367-369, cit. 2018-06-25. ISSN 0279-1072. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.1998.10399712>.

CEMIN, Arneide. „The Rituals of Santo Daime: „Systems of symbolic constructions.“ *Fieldwork in Religion*. United Kingdom: Equinox Publishing 2006, **2**(3), s. 256-285. ISSN 1743-0623.

CHESNUT, R. Andrew. *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. New York: Oxford University Press 2003. ISBN 0195314867.

CIMPOVÁ, Martina a Robert VEVERKA. „Mnislav Zelený Atapana: Všechno, co děláme, je úpadek.“ *Legalizace*. Praha: Legal Publishing 2012, **4**(12).

DAWSON, Andrew. *New era, new religions: religious transformation in contemporary Brazil*. Burlington, VT: Ashgate 2007. ISBN 9780754654339.

DAWSON, Andrew. „New Era Millenarianism in Brazil.“ *Journal of Contemporary Religion* (online), 2008, **23**(3), s. 269-283, cit. 2018-07-08. ISSN 1353-7903. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13537900802373155>.

DAWSON, Andrew. „Positionality and role-identity in a new religious context: Participant observation at Céu do Mapiá.“ *Religion* (online), 2010, **40**(3), s. 173-181, cit. 2018-06-28. ISSN 0048-721X. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1016/j.religion.2009.09.007>.

DAWSON, Andrew, „Taking Possession of Santo Daime: The Growth of Umbanda within a Brazilian New Religion.“ In: SCHMIDT, Bettina E. a Lucy HUSKINSON (ed.). *Spirit*

possession and trance: new interdisciplinary perspectives. New York: Continuum 2010, Continuum advances in religious studies. ISBN 9780826435743.

DAWSON, Andrew. „Spirit, self and society in the brazilian new religion of Santo Daime.“ In: DAWSON, Andrew (ed.). *Summoning the spirits: possession and invocation in contemporary religion*. New York: Palgrave Macmillan 2011. Library of modern religion. ISBN 978-1848851627.

DAWSON, Andrew. „Spirit Possession in a New Religious Context.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (online), 2012, **15**(4), s. 60-84, cit. 2018-07-05. ISSN 10926690. Dostupné z: <http://nr.ucpress.edu/cgi/doi/10.1525/nr.2012.15.4.60>.

DAWSON, Andrew. *Santo Daime: a new world religion*. New York, NY: Bloomsbury 2013. ISBN 9781441154248.

DAWSON, Andrew. „Brazil’s Ayahuasca Religions: Comparisons and Contrasts“ In: SCHMIDT, Bettina E. a Steven ENGLER (ed.). *Handbook of contemporary religions in Brazil*. Boston: Brill 2017. ISBN 978-90-04-32213-4.

DE ARAUJO, Draulio B., Sidarta RIBEIRO, Guillermo A. CECCHI, et al. „Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion.“ *Human Brain Mapping* (online), 2012, **33**(11), s. 2550-2560, cit. 2018-06-25. ISSN 10659471. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1002/hbm.21381>.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. „Interview with Guillermo Arrévalo, a Shipibo Urban Shaman, by Roger Rumrill.“ *Journal of Psychoactive Drugs* (online), 2005, **37**(2), s. 203-207, cit. 2018-06-25. ISSN 0279-1072. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.2005.10399802>.

ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo 1997. ISBN 80-7203-153-8.

ENGLER, Steven. „Umbanda and Africa.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Oakland: University of California Press 2012, **15**(4), s. 13-35. ISSN 1541-8480.

FOTIOU, E. „From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos,“ Peru. Doctoral dissertation. (online) Madison: University of Wisconsin 2010, cit. 2018-06-25. Dostupné z: http://www.neip.info/downloads/Fotiou_Ayahuasca_2010.pdf.

GROF, Stanislav. *Dobrodružství sebeobjevování*. vyd. 2., Praha: Perla 2000. ISBN 80-902156-5-3.

HALPERN, John, Andrea SHERWOOD, Torsten PASSIE, Kimberly C. BLACKWELL, James A. RUTTENBER. „Evidence of Health and Safety in American Members of a Religion Who Use a Hallucinogenic Sacrament.“ *Medical science monitor: international medical journal of experimental and clinical research*, 2008, 14 (8), s.15-22. ISSN 1643-3750.

HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. New York: E.J. Brill 1996, Studies in the history of religions. ISBN 90-04-10696-0.

HEELAS, Paul. *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Cambridge, Mass., USA: Blackwell 1996. ISBN 0-631-19332-4.

HEELAS, Paul, Linda WOODHEADOVÁ. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub 2005. ISBN 978-1-4051-1959-7.

HORÁK, Miroslav, Romana LUKÁŠOVÁ a Šárka VOSÁHLOVÁ. „Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách.“ *Anthropologia integra: Časopis pro obecnou antropologii a příbuzné obory*. Brno: Masarykova univerzita, Akademické nakladatelství CERM 2015, 6(2), s. 7-14. ISSN 1804-6665.

HORÁK, Miroslav a Šárka VOSÁHLOVÁ. Tradiční amazonská medicína v české subkultuře. *Anthropologia integra* (online), 2016, 7(2), s. 47-55, cit. 2018-06-24. ISSN 1804-6665. Dostupné z: https://journals.muni.cz/anthropologia_integra/article/view/5222.

KAVENSKÁ, Veronika. „Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě.“ Dizertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc (online), 2012, cit. 2018-06-23. Dostupné z: https://theses.cz/id/gfihp0/Kavenska_disertace_s_prilohami.pdf?info=1;isshlret=Ay.

KAVENSKÁ, Veronika a Hana SIMONOVÁ. „Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu.“ *Anthropologia integra: Časopis pro obecnou antropologii a příbuzné obory*. Brno: Masarykova univerzita, Akademické nakladatelství CERM 2014, 5(1), s. 51-63. ISSN 1804-6665.

LABATE, Beatriz Caiuby. „Consumption of Ayahuasca by Children and Pregnant Women: Medical Controversies and Religious Perspectives.“ *Journal of Psychoactive*

Drugs (online), 2011, **43**(1), s. 27-35, cit. 2018-06-25. ISSN 0279-1072. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02791072.2011.566498>.

LABATE, Beatriz Caiuby. „Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands.“ *Anthropology of Consciousness* (online), 2012, **23**(1), s. 87-102, cit. 2018-06-29. ISSN 10534202. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1556-3537.2012.01058.x>.

LABATE, Beatriz Caiuby. „The Internationalization of Peruvian Vegetalismo.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby (ed.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press 2014. ISBN 978-0-19-934121-4.

LABATE, Beatriz C. a Tiago COUTINHO. „My Grandfather Served Ayahuasca to Mestre Irineu“: Reflections on the Entrance of Indigenous Peoples into the Urban Circuit of Ayahuasca Consumption in Brazil.“ *Curare: Journal of Medical Anthropology*. Berlin: VWB 2014, **37**(3), s. 181-194. ISSN 0344-8622.

LABATE, Beatriz Caiuby a Kevin FEENEY. „Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges.“ *International Journal of Drug Policy* (online), 2012, **23**(2), s. 154-161, cit. 2018-06-28. ISSN 09553959. Dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0955395911001289>.

LABATE, Beatriz Caiuby a Edilene Coffaci de LIMA. „Medical Drug or Shamanic Power Plant: The Uses of Kambô in Brazil.“ *Ponto Urbe* (online), 2015, (15), cit. 2018-06-29. ISSN 1981-3341. Dostupné z: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2384>.

LABATE, Beatriz C., Edward MACRAE a Sandra GOULART. „Brazilian Ayahuasca Religions in Perspective.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby a Edward John Baptista das Neves MACRAE (ed.). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Oakville, Conn.: Equinox 2010, s. 1-20. ISBN 978-1845536794.

LABATE, Beatriz C., PACHECO, G. „The historical origins of Santo Daime: academics, adepts, and ideology.“ In: LABATE, Beatriz Caiuby a Henrik JUNGABERLE (ed.). *The internationalization of ayahuasca*. Zürich: Lit 2011. s. 71-84. ISBN 3643901488.

LANGDON, Esther Jean. „New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories.“ *Civilisations* (online), 2013, **61**(2), s. 19-35, cit. 2018-07-05. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43487284>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. Přeložila Claire JACOBSON, přeložil Brooke Grundfest SCHOEPF. New York: Basic Books 1963. ISBN 978-0465095162.

LEWIS, I. M. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books 1971. ISBN 0140212779.

LOWELL, Jonathan Thomas a Paul C. ADAMS. „The routes of a plant: ayahuasca and the global networks of Santo Daime.“ *Social & Cultural Geography* (online), 2016, **18**(2), s. 137-157, cit. 2018-07-06. ISSN 1464-9365. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14649365.2016.1161818>.

LUNA, Luis Eduardo. „The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of iquitos, Northeastern Peru.“ *Journal of Ethnopharmacology* (online), 1984, **11**(2), s. 135-156, cit. 2018-06-25. ISSN 03788741. Dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/0378874184900369>.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Přeložil Jiří SALZMANN. Praha: DharmaGaia, Religio 2002. ISBN 80-86685-02-0.

LUNA, Luis E. „Ayahuasca: posvátná réva Amazonie.“ In: STRASSMAN, Rick (ed.). *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru: cesty do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Přeložil Martin KÖNIG, přeložil Milan ŠTĚDRŮ. Praha: Dybbuk 2010, s. 99-132. ISBN 978-80-7438-030-3.

LUNA, Luis E. „Nejrůznější zážitky s ayahuaskou.“ In: STRASSMAN, Rick (ed.). *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru: cesty do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Přeložil Martin KÖNIG, přeložil Milan ŠTĚDRŮ. Praha: Dybbuk 2010, s. 133-162. ISBN 978-80-7438-030-3.

MABIT, Jacques. „Ayahuasca in the treatment of addictions.“ In: WINKELMAN, Michael a Thomas B. ROBERTS (ed.). *Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Westport, Conn.: Praeger Publishers 2007. ISBN 978-0275990237.

MACRAE, Edward. „Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion.“ *International Journal of Drug Policy* (online), 1998, **9**(5), s. 325-338, cit. 2018-07-06. ISSN 09553959. Dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0955395998000450>.

MACRAE, Edward. „The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions.“ In: COOMBER, Ross. a Nigel. SOUTH (ed.). *Drug use and cultural contexts 'beyond the West': tradition, change and post-colonialism*. England: Free Association Books 2004, s. 27-45. ISBN 978-1853437434.

MADERA, Lisa Maria. „Visions of Christ in the Amazon: The Gospel According to Ayahuasca and Santo Daime.“ *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*. United Kingdom: Equinox Publishing 2009, 3(1), s. 66-98. ISSN 1743-1689.

MCKENNA, Dennis J. „Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges.“ *Pharmacology & Therapeutics* (online), 2004, 102(2), s. 111-129, cit. 2018-06-24. ISSN 01637258. Dostupné z: <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0163725804000464>.

MCKENNA, Dennis, C. CALLAWAY, J., S. GROB, Charles. „10. The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research.“ *The Heffter Review of Psychedelic Research*, Santa Fe: The Heffter Research Institute 1998, 1.

MERCANTE, M. *Images of healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing 2010. ISBN 978-3838343044.

METZNER, Ralph. *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, Vt.: Park Street Press 2006. ISBN 978-1594770531.

NARBY, Jeremy. *Kosmický had*. Praha: Rybka 2006. ISBN 9788087067000.

OSÓRIO, Flávia de L., Rafael F. SANCHES, Ligia R. MACEDO, et al. „Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report.“ *Revista Brasileira de Psiquiatria* (online), 2015, 37(1), s. 13-20, cit. 2018-06-24. ISSN 1516-4446. Dostupné z: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462015000100013&lng=en&tlng=en.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Praha: Krystal OP 2006. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP). ISBN 80-7195-000-9.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP 2010. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP). ISBN 978-80-7195-394-4.

SCHMIDT, Kristina Titti. *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*. Uppsala: Uppsala Universitet 2007. ISBN 9789155469399.

SCHULTES, Richard Evans. „An overview of hallucinogens in the Western Hemisphere,“ 1972. In: FURST, Peter T. (ed.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. 2. vyd., Prospect Heights, Ill: Waveland Press 1990. ISBN 9780881334777.

SCHULTES, Richard Evans a Albert HOFMANN. *Rostliny Bohů: jejich posvátná, léčebná a halucinogenní moc*. Praha: Volvox Globator 1996. ISBN 80-86013-04-9.

SELKA, Stephen. „New Religious Movements in Brazil.“ *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* (online), 2012, **15**(4), s. 3-12, cit. 2018-06-28. ISSN 10926690. Dostupné z: <http://nr.ucpress.edu/cgi/doi/10.1525/nr.2012.15.4.3>.

VOGEL, Jiří. *Herman Schell, apologeta a dogmatik: dílo katolického modernisty a jeho vliv na církev československou husitskou*. Brno: L. Marek, Pontes pragenses (L. Marek) 2001. ISBN 80-86263-18-5.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. „Andělé a démoni aneb evangelíci v duchovním kvasu současné doby.“ In: *Quo vadis, ČCE?: sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze, 27.1.-31.1.2014*. Benešov: EMAN 2015, Knižnice Spolku evangelických kazatelů. ISBN 978-80-88060-00-0.

VOSÁHLOVÁ, Šárka. „Ayahuascové obřady – motivace a efekty.“ Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc (online), 2015, cit. 2018-06-23, dostupné z: https://theses.cz/id/ktdgao/DP_Voshlov_Ayahuascov_obady.pdf.

Encyklopedie a slovníky

CLEARWATER, Brian. „Ayahuasca Religious Movements.“ In: JUERGENSMEYER, Mark a Wade ROOF (ed.). *Encyclopedia of Global Religion* (online), Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications 2012, cit. 2018-06-28. ISBN 9780761927297. Dostupné z: <http://sk.sagepub.com/reference/globalreligion/n55.xml>.

DE FIORES, Stefano. „Maria.“ In: DE FIORES, Stefano a Tullo GOFFI (ed.), odborný lektor českého vydání SÝKORA, Jiří a překladatelé BRICHTOVÁ, Terezie. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999. ISBN 9788071923381.

MATTAI, G. „Zbožnost lidová.“ In: DE FIORES, Stefano a Tullo GOFFI (ed.), odborný lektor českého vydání SÝKORA, Jiří a překladatelé BRICHTOVÁ, Terezie. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999. ISBN 9788071923381.

ZELENÝ, Mníslav. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha: Libri 2007. ISBN 978-80-7277-276-6.

Další elektronické zdroje

„Genealogy of the Santo Daime doctrine,“ *AFamiliaJuramidam.org*, (online), ©2017, cit. 2018-05-16, dostupné z:

http://www.afamiliajuramidam.org/english/the_children_of_juramidam/genealogy.htm.

„Home,“ *AFamiliaJuramidam.org*, (online), ©2017, cit. 2018-05-16, dostupné z:

http://www.afamiliajuramidam.org/english/home_english.htm.

„Beyond psychedelics,“ *BeyondPsychedelics.cz*, (online), ©2018, cit. 2018-05-16, dostupné z: <http://beyondpsychedelics.cz/>.

„Současný výzkum v ČR,“ *CZEPS.org*, (online), ©2018, cit. 2018-05-16, dostupné z:

<https://czeps.org/vyzkum-v-cr/>.

„Official Hinários,“ *NossaIrmandade.com*, (online), ©2010, cit. 2018-06-16, dostupné z:

http://www.nossairmandade.com/official_hinarios.php.

„Uitspraken,“ *Rechtspraak.nl*, (online), ©2018, cit. 2018-07-10, dostupné zde:

<https://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:GHAMS:2018:689>.

„The Hymnals – Introduction,“ *SantoDaime.org*, (online), ©2015, cit. 2018-07-06,

dostupné z: <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/2014-01-29-20-44-30/introducao>.

„The Rosary,“ *SantoDaime.org*, (online), ©2015, cit. 2018-07-06, dostupné z:

<http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/o-terco>.

„Working crosses,“ *SantoDaime.org*, (online), ©2015, cit. 2018-07-06, dostupné z:

<http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/outros-trabalhos/trabalho-de-cruzes>.

Abstrakt

Tato práce se zabývá ayahuascovou církví Santo Daime, především linií Cefluris, která je ve světě nerozšířenější. Nejprve popisuje vývoj této církve, kdy se ze základů lidového katolicismu, šamanského užívání ayahuascy, esoterického učení, kardecismu a Umbandy vyvinula v samostatné náboženské hnutí. Na vývoji můžeme vidět postupnou proměnu sociálního složení členů této církve, kdy zakládajícími členy byli nuzní venkovští obyvatelé Amazonie oproti dnešním účastníkům ceremonií, kteří pochází hlavně z městské střední třídy. Další kapitoly zkoumají zdrojové tradice a do jaké míry jsou jejich vlivy v tomto hnutí neustále přítomny. Křesťanská eucharistie, křesťanští svatí a jejich svátky jsou ústředním motivem většiny ceremonií a pozůstatkem lidového katolicismu. Daime (původně ayahuasca), výrazný hudební doprovod a léčivý aspekt ceremonií je dědictvím jihoamerického šamanismu a evropský esoterismus a spiritismus byly zdrojem pro teoretický popis duchovního světa, hojně recitované modlitby a individuální meditační techniky. S pozdějším přijetím Umbandy do rituálu můžeme pozorovat nárůst posedlostních stavů a obohacení panteonu vzývaných bytostí během ceremonií (především caboclos a orišové). V poslední kapitole projednáváme, jak se hnutí v současnosti vyvíjí od náboženství objektivní pravdy vstříc k náboženství subjektivní zkušenosti především pod vlivem změny sociálního složení účastníků ceremonií. Ti většinou pocházejí z městských středních tříd, a chtějí tak svoji spiritualitu rozvíjet v souladu s obecně preferovanými hodnotami individualismu a subjektivismu, což odpovídá obecnému subjektivnímu obratu ve společnosti.

This thesis concerns with an ayahuasca church Santo Daime, mainly with the Cefluris line, which is the mostly spread in the world. At the first it describes the evolution of this church, as it evolved from the roots of popular Catholicism, shamanic use of ayahuasca, esoteric teaching, Kardecism and Afro-Brazilian cults (mainly Umbanda) into an independent religious movement. According to its evolution we can see gradual change in the social composition of church's members, when the founder members were poor Amazonian peasants contrary to the present participants of the ceremonies who come from the urban middle class at the most. Next chapters investigate original traditions and an extent to which are their influences still present in this movement. Christian Eucharist, Christian saints and their feasts are the central motives for majority of the ceremonies and the remnant

of popular Catholicism. Daimé (originally ayahuasca), expressive musical background and healing aspect of the ceremonies are the heritage of the South American shamanism and European esotericism and Spiritism were the sources of theoretical description of the spiritual world, frequently cited prayers and individual meditation techniques. We can observe increased occurrences of the possessive states and an enrichment of the pantheon of worshipped beings during the ceremonies (mainly with caboclos and orixas) with the later adoption of Umbanda into the ritual. In the last chapter we discuss how the movement evolves from the religion of objective truth into the religion of subjective experience in the present. That is influenced primarily by the change of the social composition of the ceremonial participants. They largely come from the urban middle classes, so they want to cultivate their spirituality according to generally preferred values of individualism and subjectivism what corresponds to a general subjective turn in a society.