

Masarykova univerzita

Fakulta sociálních studií



**Mediální konstrukce apokalypsy: Halleyova
kometa a konec mayského kalendáře optikou
diskurzivní analýzy**

*Media Construction of Apocalypse: Halley's Comet and
the End of Mayan Calendar from the Viewpoint of Discourse
Analysis*

Diplomová práce

Vypracovala: Bc. Johana Kotišová

Vedoucí práce: PhDr. Jaromír Volek, Ph.D.

Brno 2013

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím pramenů a literatury uvedené v bibliografii.

V Brně dne 28. 12. 2013

Ráda bych poděkovala především PhDr. Jaromíru Volkovi, Ph.D. za podrobné čtení diplomové práce a soustředěné konzultace. Děkuji také Filipu Horákovi za podnětné diskuze o relevantních kapitolách z historie i za osobní podporu. Svému otci děkuji zejména za množství hlubinně psychologických knih, které mi přenechal.

Anotace

Diplomová práce se zabývá tématem apokalyptických predikcí v médiích: způsobem jejich diskurzivní konstrukce a některými z funkcí, které mediální reprezentace apokalyptických vizí mohou plnit. Teoretický background tvoří vybrané koncepty Jungovy analytické psychologie, historický kontext apokalyptických vizí včetně současných historicko-sociologických teorií kolapsu, antropologické konceptualizace rituálu přechodu a koncept ontologického bezpečí, vztažený k mediální (apokalyptické) serialitě. Metodou výzkumu mediální reprezentace apokalypsy je diskurzivní analýza, jejíž popis konstrukce reality je prohlouben pomocí vybraných hlubinně psychologických kategorií. Výzkumný soubor tvoří mediální texty reprezentující dvě historické apokalyptické predikce, spojené s návratem Halleyovy komety v roce 1910 a s koncem mayského kalendáře v roce 2012. Kromě popisu diskurzů využívaných médii pro konstrukci apokalypsy diplomová práce dochází ke třem hlavním zjištěním. Za prvé, média mají potenciální schopnost pomocí rozmanitých forem ritualizace apokalyptické předpovědi symbolicky revitalizovat společnost a pracovat ve prospěch pocitu ontologického bezpečí. Za druhé, předměty, jichž se predikce týká – zde kometa a kalendář – mohou fungovat jako projekční objekty kolektivně nevědomých úzkostí, vycházejících z dobového politicko-sociálního či ekologického kontextu. Za třetí, sebedestruktivní sklony lidského druhu média konstruují jako historicky invariantní příčinu apokalypsy; téměř univerzální metodou oddálení konce světa se zdá být návrat lidské civilizace k dřívějším, „skutečným“ hodnotám.

Klíčová slova

Výzkumná práce, apokalypsa, konec světa, apokalyptická předpověď, kolaps, Carl Gustav Jung, kolektivní nevědomí, archetypy, projekce, rituál přechodu, ontologické bezpečí, diskurzivní analýza, diskurz.

Abstract

The diploma thesis deals with apocalyptic predictions in media, the way of their discursive construction and some of the predictions' potential functions. Theoretical background of the thesis consists of selected Jungian concepts and historical context of apocalyptic predictions, including recent historical-sociological theories of collapse. In addition, the research is theoretically based on anthropological conceptualizations of the rite of passage and the concept of ontological security related to media (apocalyptic) seriality. Description of media construction of reality patterned on discourse analysis is deepened by selected analytically psychological categories. The research sample represents two distinct historical apocalyptic predictions, related to the Comet Halley's return in 1910 and to the end of the Mayan Calendar in 2012. Besides description of the discourses employed in the media construction of apocalypse, the diploma thesis comes to three main conclusions. First, the media are potentially able to symbolically revitalize the society by ritualizing the apocalyptic prediction in different ways and to act for individual ontological security. Second, the objects of the prediction – i. e., the comet and the calendar – can serve as projection objects/screens of collectively unconscious anxieties, emerging from the political, social or ecological problems of the day. Third, the self-destructive tendencies of the human species are seen as historically invariable cause of the apocalypse. The humanity's return to the former „real“ values seems to be almost universal method of postponing the apocalypse.

Keywords

Research thesis, apocalypse, end of the world, apocalypse prediction, collapse, Carl Gustav Jung, collective unconscious, archetypes, projection, rite of passage, ontological security, discourse analysis, discourse.

Obsah

Úvod.....	1
Teoretická část.....	4
Historický kontext apokalyptických vizí v médiích	4
Teze	4
Kořeny apokalyptických vizí a predikcí v médiích.....	5
Mediální proroctví konce světa I: religiózní rámec	6
Apokalyptické vize I: biblická mytologie destrukce	7
Komety a kalendáře I.....	8
Mediální proroctví konce světa II: Odkouzlená apokalypsa.....	10
Komety a kalendáře II: Halleyova vlasatice a konce letopočtů	10
Apokalyptické vize II: Nové hrozby a ekologická eschatologie	13
Závěry a otázky	14
Civilizační dynamika: faktory tenzí na Západě a mediální ventil	16
Teze	16
Kolaps: nutný následek složitosti (západních) moderních států?	16
A regenerace.....	18
Nové zdroje medializovaného strachu	19
Závěry a otázky	20
Mediální vyprávění o konci světa jako projekce kolektivně nevědomých obsahů	21
Teze	21
Archetypy jako pra-vzorci mediální konstrukce apokalypsy	21
Projekce jako mechanismus pronikání kolektivně nevědomého obsahu do mediálního	
textu	24
Závěry a otázky	26
Myticko-rituální funkce apokalyptických vizí v médiích.....	27
Teze	27
Mediální texty jako produkty kolektivního nevědomí	27
Funkce apokalyptických vizí v médiích.....	28
Mediální ritualizace-spektakularizace apokalypsy	29
Predikce konce světa v médiích jako rituály přechodu.....	30
Závěry a otázky	31
Mediální vyprávění o konci světa jako mechanismus reprodukce ontologické jistoty	32
Teze	32
Role médií v procesu kompenzace archaického strachu.....	32
Média a ontologické bezpečí.....	33
Závěry a otázky	36
Topologické schéma: Strukturálně-funkcionální pozice mediálního textu v procesu	
projekce kolektivně nevědomého obsahu	37
Popis.....	37
Metodologická část.....	42
Výzkumné otázky	42
Konstrukce souboru	45
Explorace: média tematizující apokalyptické predikce.....	45
Texty	47
Metoda	49
Teze	49

Diskurzivní analýza a relevantní konceptualizace diskurzu	49
Zvolený typ DA: Geeho model a vysvětlení mediální konstrukce reality pomocí vybraných Jungových konceptů	52
Konstruktivismus a historičnost diskurzu vs. hlubinná psychologie a ahistoričnost archetypu?	56
Analytická část	61
Pilotáž: Diskurzy a předběžné modely	61
Struktura a logika analýzy	66
1A. Dvě podoby apokalypsy a touha po novém začátku	67
Úvod	67
Volání po novém začátku	67
Soudruh antikrist	70
Spektakulární boj o diskurz	73
Závěr	77
1B. Exaktní věštění	78
Úvod	78
Vědecká práce pro apokalypsu	78
Poněkud narušený kruh	82
Boj humorem	84
Závěr	86
1C. Smrt, nebo změna jako východiska kolektivní viny	87
Úvod	87
Vina stínu	87
Nekrofilní spektakl podle Bible	89
Láska je silnější než smrt	92
Závěr	94
2A. Karnevalová oslava nejistoty	95
Úvod	95
Stupně spektakularizace, aspekty karnevalu	95
Hříšná modernita a zrod postmodernity	98
„Ať žije nejistota!“	101
Závěr	102
2B. Útočná anima, nebezpečný hermafrodit	103
Úvod	103
Výpočet katastrofy	103
Muži a anima, vědci a hermafrodit	106
Závěr	110
2C. Astronomií k mystice	112
Úvod	112
Smíšené vlivy komety	112
Předpověď světové války	115
Duchovní princip: novoplatonismus a hermetika	117
Závěr	119
Revidované diskurzivní modely	120
Diskuze	122
Humor jako prvek ritualizace	123
(Post)modernita a „komunistický“ komplex	124
Synchronicita a mystické myšlení	127
Závěr	131
Jmenný rejstřík	139

Věcný rejstřík	142
Seznam tabulek, modelů a schémat.....	143
Bibliografie.....	144

Příloha 1: Texty vybrané k analýze (s. 150)

Příloha 2: Specifikace diskurzů (s. 263)

Počet slov: 45 498.

Úvod

Apokalypsa či konec světa představuje věčný námět fiktivních i faktických mediálních obsahů. Média všech druhů a mediální obsahy rozmanitých stylů i žánrů se koncem světa znovu a znovu zabývají; rozsah mediálního pokrytí apokalypsy naznačuje, že myšlenka na apokalypsu je antropologickou konstantou, k níž se lidé mají tendenci stále vracet.

Samostatnou oblast mediální tematizace apokalypsy tvoří předpovědi konce světa. Pro ilustraci: „Soudný den zřejmě přijde v prosinci 2013. Přečtěte si 12 znamení, podle kterých nastane soudný den skutečně za pár týdnů,“ vybízel internetový zpravodajský server televize Nova v říjnu 2013 (tn.cz, 11. 10. 2013). Internetový portál časopisu *Reflex* na konci listopadu 2013 tvrdil: „Bylo stanoveno nové datum konce světa, 22. února 2014, kdy se stane podle názorů Vikingů apokalypsa.“ (Reflex.cz, 30. 11. 2013). Zpravodajský server *iDNES.cz* zase varoval před rokem 2019: „Zemi hrozí srážka s asteroidem. Nejedná se o výmysl hollywoodských filmařů, ale seriózní zprávu amerických astronomů.“ (iDNES.cz, 15. 4. 2002). Předpovědi konce světa se v médiích objevují tak často, že je téměř nelze přehlédnout – a domnívám se, že bychom je jakožto rozšířený mediálně-sociální fenomén ani přehlížet neměli. Nikoliv kvůli faktickému obsahu předpovědí, ale kvůli symbolickému poselství aktu predikce apokalypsy v médiích a kvůli jeho možným funkcím.

Apokalyptické vize v médiích jsou i tématem předkládané diplomové práce. Problémem, jímž se práce bude zabývat, je mediální konstrukce apokalypsy, respektive diskurzivní konstrukce apokalyptických vizí v médiích. Aby bylo možné daný problém analyticky uchopit, bylo nutné vymezit případy apokalyptických predikcí, na něž se práce empiricky zaměří: došlo tak k výběru dvou událostí, v jejichž souvislosti média tematizovala možnost konce světa/lidstva. Chronologicky prvním z nich je návrat Halleyovy komety do blízkosti planety Země z roku 1910; druhý případ apokalyptické predikce se váže ke konci mayského kalendáře, který měl nastat 21. prosince 2012. Uvedené příklady byly zvoleny jednak kvůli dostatečnému časovému odstupu obou událostí, jednak kvůli odlišné (astronomické versus mayistické a ezoterické) podstatě predikce. Časový odstup i odlišná podstata události totiž zřejmě umožní ponechat komparaci mediální reprezentace apokalyptické predikce nezátíženou přílišnou homogenitou druhů předpovídané katastrofy nebo sociálně-politických podmínek vzniku predikce.

V práci se pokusím naplnit několik cílů. Prvním cílem je popsat, jakými diskurzivními mechanismy média konstruují apokalypsu, tedy které diskurzy média v reprezentaci predikcí

konce světa využívají. Součástí prvního cíle bude také navrhnout odpověď na otázku, zda mohou objekty, k nimž se předpověď konce světa váže (zde Halleyova kometa a mayský kalendář), fungovat jako projekční objekty kolektivně nevědomých úzkostí, spojených s dobovým sociálně-politickým kontextem. Druhým cílem je prozkoumat roli apokalyptických vizí v médiích v rámci civilizační dynamiky kolapsu a regenerace, přesněji jejich potenciál fungovat jako revitalizační rituál a na individuálně psychické rovině posilovat pocit ontologického bezpečí. Třetím cílem bude zjistit, zda zkoumaná média konstruuji některé historicky či historicko-ideologicky invariantní příčiny predikované apokalypsy a metody jejího oddálení. Jinými slovy, zda z pohledu médií existují takové skutečnosti vedoucí ke konci světa a způsoby, jak jej pozdržet, které zůstávají v různých dobách neměnné.

První část práce se zabývá teoretickými východisky výzkumu. Nejprve se pokusím poskytnout historický background apokalyptických vizí v médiích a zároveň s vybranými historiíky a teoretiky kolapsu naznačit pozici současné západní civilizace v rámci dynamického procesu kolapsu složité společnosti a její regenerace. Část věnovanou teoriím kolapsu zahrnuji do rámce teoretických východisek zejména proto, abych upozornila, že také vědecké teorie mohou odrážet „apokalyptické“ naladění společnosti, ale také abych nastínila, o kterých současných nebezpečích jako možných příčinách kolapsu/apokalypsy hovoří vědecký diskurz. Poté se budu věnovat vybraným konceptům hlubinné psychologie Carla Gustava Junga, z nichž vychází otázka možnosti mediální projekce či zvědomování kolektivně nevědomého obsahu. Teoretická část se dále zabývá antropologickými teoriemi mýtu a rituálu – jejich znalost je nezbytná pro prozkoumání možné rituální funkce apokalyptických predikcí v médiích – a nakonec konceptem ontologického bezpečí v souvislosti s mediální apokalyptickou serialitou.

První dvě kapitoly teoretické části se pokusí apokalyptické vize v médiích historicky a socio-politicky kontextualizovat. Prostřední teoretická kapitola se zaměřuje na hlubinně psychologické aspekty mechanismu vzniku predikcí. Poslední dvě kapitoly se pak týkají funkcí, které tyto predikce mohou plnit. Teoretická část se tak věnuje kontextu, způsobům vzniku a funkcím apokalyptických predikcí v médiích.

V druhé (metodologické) části diplomové práce se zaměřím na deskripci metody výzkumu daného problému. Zvoleným přístupem je diskurzivní analýza, respektive popis mediálně-diskurzivní konstrukce apokalypsy, který se pokusím prohloubit pomocí vybraných hlubinně psychologických konceptů. Tuto metodu aplikuji na skupiny textů tematizujících

predikovanou apokalypsu a pocházejících z různých typů médií. Součástí metodologické kapitoly je také popis konstrukce výzkumného souboru a formulace výzkumných otázek.

Třetí část práce obsahuje samotnou analýzu textů (vycházející ze současné situace, tzn. začínající rokem 2012 a pokračující rokem 1910), diskuzi o nově vyplynuvších otázkách a také sestavené diskurzivní modely. Tyto modely, respektive diskurzy, které média využívají ke konstrukci apokalyptické predikce, popíšu v závěru. Nakonec se také pokusím zhodnotit naplnění ostatních cílů práce, tedy zodpovědět níže vytyčené výzkumné otázky.

Teoretická část

První část práce se zabývá teoretickými východisky výzkumu. V první kapitole se pokusím poskytnout historický background apokalyptických vizí v médiích. Druhá kapitola se rovněž věnuje kontextu předpovědi konce světa: měla by nastítnit, o kterých současných nebezpečích jako možných příčinách kolapsu/apokalypsy hovoří vědecký diskurz. Poté se budu věnovat vybraným konceptům hlubinné psychologie Carla Gustava Junga, souvisejícím s mediální konstrukcí apokalypsy. Ve dvou posledních kapitolách teoretické části se zaměřím na možné funkce apokalyptických predikcí v médiích: pokusím se naznačit jednak možnost existence funkcionální analogie mediálního textu a mýtu/rituálu, jednak schopnost médií kompenzovat archaický strach a posilovat ontologické bezpečí. Teoretická část se tak věnuje kontextu, mechanismům vzniku a funkcím apokalyptických predikcí v médiích.

Historický kontext apokalyptických vizí v médiích

Teze

Úvodní část předkládané diplomové práce se zaměří na dvě hlavní tematické oblasti, jež se přímo vztahují k současné mediální artikulaci apokalyptických představ.

Nejprve nastíním různé časově vzdálený historický background apokalyptických vizí a jejich reprezentací v médiích. Základní skutečností, kterou tímto zamýšlím akcentovat, je historická **univerzalita existence představ, respektive (mediálních) textů o tom, že svět – Země, Vesmír, lidský druh – jednou skončí**, a zároveň fakt, že příčiny predikované apokalypsy, její podoby a navrhované metody jejího oddálení se v čase proměňují.

První kapitola by měla nejen ukázat **houževnatost i ideologickou tekutost apokalyptických vizí**, ale zejména poskytnout materiál k možnosti historického srovnání obsahového naplnění i formální artikulace apokalypsy v médiích. Kapitola tedy představuje jakousi zásobárnu apokalyptických vizí či vokabulář jejich pojmenování, potřebný pro sledování možných styčných bodů v diskurzivním naplňování predikcí apokalypsy v médiích.

Kořeny apokalyptických vizí a predikcí v médiích

Nejprve kontextualizují mediální zobrazování apokalyptických vizí; současné události a jejich mediální reprezentace bude s vědomím jejich původu a vývoje možné lépe zakotvit, pochopit a popsat. Alespoň zběžná znalost historického pozadí také dovoluje sledovat, zda a jak se archaický obsah mýtů obnovuje v mediálních vyprávěních. Zaměřím se proto na historické kořeny apokalyptických vizí, které v dané – západní či euroamerické – společnosti, vycházející z židovsko-křesťanské tradice, spočívají zejména v biblických představách o posledním soudu. Po obecném představení fenoménu eschatologického strachu z pohledu historie charakterizují podobu predikcí konce světa v médiích kdysi (religiózní) a dnes (sekularizovanou). Pokusím se také popsat úlohu, kterou ve vyprávění o konci hrávaly a hrají komety jako druh nebeských těles a kalendářní data jako symbolické předěly období.

Představy konce světa obsahuje sociální vědění Západu, ukotvené v židovsko-křesťanské tradici, již nejméně 2200 let; stejně dlouhou dobu jsou „kodifikovány“ jak v *Knize proroků*, tak v Janově *Apokalypse*¹. Představa o konci dnů byla v rámci křesťanského světa tak silným a trvalým motivem, že se apokalypsa i proroctví o tisíciletém království staly mezníky vývoje křesťanských dějin: lidé byli po staletí vystavováni scénáři nadcházejícího soudu a s ním spojených hrůz (Weber, 1999). Výbuchy eschatologického strachu se od třináctého století objevovaly v pravidelných intervalech; většinou byly navázány na mor, vzpoury, války, přírodní úkazy či podobné katastrofy. Jako období největší úzkosti označuje Jean Delumeau (1999) přibližně třísetleté období od roku 1348 do roku 1660, vymezené na počátku epidemií černého moru a pokračující stoletou válkou, papežským schizmatem, vzestupem husitského hnutí, křížovými výpravami, potažmo celým protestantsko-katolickým sporem. Eschatologicky úzkostně nejexponovanějšími údobími se staly konce čtrnáctého a patnáctého století a celé století šestnácté, kdy se rozšířil pesimismus ohledně fyzické i morální budoucnosti zkaženého lidstva².

Období rozmachu eschatologické posedlosti se tedy shodovala se společenským rozjitřením, v tomto případě s vyhoceným přesvědčením o zkaženosti církevní hierarchie. Teologická reflexe katastrofických událostí, která sloužila k vyrovnávání se se strachem z

¹ Představy o konci světa nezačínají s židovsko-křesťanskými dějinami, nicméně pro zkoumání mediální reprezentace představ o konci světa v západní civilizaci je výrazněji relevantní až diskurz počínající *Starým zákonem*.

² Příkladem úrovně eskalace apokalyptických vizí a zejména jejich předpokládané příčiny může být úryvek adventního kázání Fra Francesca z roku 1513: „*Všude bude krev. Krev bude na ulicích, krev bude v řece; lidé poplují na vlnách krve, jezerech krve, veletocích krve. Dva miliony ďáblů budou vypuštěny na oblohu, protože během posledních osmnácti roků bylo způsobeno více zla nežli během předcházejících pěti tisíců let.*“ (Delumeau, 1999, s. 32).

reálných středověkých hrozeb, navíc vedla pouze ke vzniku nových a působivějších podob strachu (Delumeau, 1999). Křesťanství se tak stalo živným podhoubím úzkosti: hlásalo jistotu zániku (jen se nevědělo, kdy přesně přijde) a udržovalo v křesťanské populaci neustávající zřetel všeobecné zkázy a bezděčně také úzkost z nečistoty církve.

Centrální postavou eschatologických předpovědí, rozšiřovaných dobovými médii, se stala figura antikrista. Způsob využívání postavy antikrista, již kolektivní představivost spojila s šelmou z Janova *Zjevení*, ukazuje, že již tehdy byly představy o konci světa otevřeny různým politickým a náboženským ideologiím a naplňovány libovolným obsahem, který měl diskreditovat protivníka. V teologické, reformní i protireformní literatuře „byl Antikrist ztotožňován s tím nepřítelem, kterého daný autor popíral“ (Delumeau, 1999, s. 24). Tak v sobě například Luther či Viklef a papež viděli antikrista navzájem³.

Posedlost příchodem antikrista a koncem světa vždy distribuovala dobová média: od žebravých mnichů a velkých lidových kázání přes eschatologická dramata a dřevoryty až po Husovy či Viklefovy spisy, rozšiřované prostřednictvím knihtisku. Katastrofami se zabývaly také první tištěné letáky, církevními rozepřemi zase první pamflety (Prokop, 2005). Kromě tehdejších mobilních médií se výjevy posledního soudu běžně objevovaly v kostelech a mnohých jiných uměleckých vyobrazeních⁴. Výsledkem bylo podle Delumeaua „obklíčení obyvatel Západu apokalyptickými hrozbami“ (Delumeau, 1999, s. 28); v jejich myslích převládl dojem, že nastává konec světa.

Konkrétní představy o průběhu apokalypsy (provázané s interpretací Janova *Zjevení*) ale nebyly homogenní - právě naopak. Vyvinuly se dva odlišné proudy chápání konce lidstva: optimističtější chiliasmus, očekávající příchod tisíciletého štěstí, a temnější způsob, zdůrazňující poslední soud a zkázu lidstva. Hroživou podobu posledního soudu popisují pasáže z Matoušova evangelia, z textů Markových a Lukášových, Izaiášových, Danielových, ale především Ezechielova proroctví a zmiňovaná Janova *Apokalypsa* (Weber, 1999).

Mediální proroctví konce světa I: religiózní rámec

V následující části reprodukuji několik biblických pasáží, jež dobře ilustrují dobové příčiny predikované apokalypsy a implicitně přítomné metody jejího oddálení. V tomto smyslu lze úryvky považovat za obsahové analogie některých mediálních textů z dvacátého století,

³ Protestantská církev však ideu apokalypsy rozvinula a používala více než církev katolická. Nejde o nic překvapivého: vždyť protestantská reformace vycházela z přesvědčení o zkaženosti církevní hierarchie, lidské rasy vůbec a z eschatologického kvasu (Delumeau, 1999).

⁴ Za všechny lze připomenout Dürerovu slavnou rytinu *Apokalypsa* nebo Michelangelův *Poslední soud* v Sixtinské kapli.

vyprávějících o konci světa. Právě *Bible* jako kniha židovsko-křesťanské mytologie tak představuje základový materiál k identifikaci a srovnání případných historických invariant ideje konce světa, pokud takové invarianty existují.

Apokalyptické vize⁵ I: biblická mytologie destrukce

Tři z výše uvedených Weberem navržených částí *Bible* jsem shledala potenciálně obzvlášť relevantními pro výzkum novějších předpovědí, neboť se zdá, jako by současným eschatologickým představám poskytovaly příčinný i obrazově-imaginační základ. Za prvé jde o knihy proroků Izaiáše a Ezechiela. Obě knihy obsahují výčet důvodů, proč na obyvatele Země – zde Jeruzaléma – uvalí svou mstu. Kromě odvratu od božích zákonů, hýření a materialismu:

„Jejich země je plná model;
vlastnímu dílu se klanějí,
tomu, co sami vyrobí.“ (Izaiáš 2, 8; Bible, 2012)

bůh lidstvu vyčítá i přílišné intelektuální a rozumové sebevědomí:

„Běda těm, kdo se považují za moudré,
kdo si připadají rozumně!“ (Izaiáš 5, 21; Bible, 2012)

vyčerpání „genofondu“:

„Zem chřadne, uvadá,
celý svět vadne vyčerpán,
vyčerpán je i výkvět národa.“ (Izaiáš 24, 4; Bible, 2012)

a také smilstvo, alkoholismus, egocentrismus a etnocentrismus. Izaiášovo proroctví se zdá v tomto ohledu nejúplnější a nejanalytičtější; Ezechiel ony důvody, mezi nimiž zdůrazňuje násilí, prolévání krve a materialismus:

„Tak praví Panovník Hospodin – Ó město, jež proléváním krve přivolává svůj soudný den! Město, jež se pošpiňuje výrobou hnusných model! ⁴Provinilo ses krví, kterou jsi prolilo, pošpinilo ses modlami, které jsi vyrobilo. Přivolalo jsi svůj soudný den, konec tvých let nadešel.“ (Ezechiel 22, 3-4; Bible, 2012)

používá spíše jako prostředky popisu přesné podoby božího trestu. Už některé ze čtyř zamýšlených božích soudů, respektive způsobů trestání – meč, hlad, dravá zvěř a mor – naznačují, že bůh pro mstu hodlá použít vlastních lidských prostředků:

„Uvalím tvé cesty na tebe,
tvá ohavnost ve tvém středu vystane
a poznáte, že já Hospodin jsem ten,
kdo vás bije.“ (Ezechiel 6, 9; Bible, 2012)

⁵ Kromě vizí - proroctví budoucího vzkypění božího hněvu - se v *Bibli* jako mytologickém zdroji setkáváme i s vyprávěním o minulé destrukci. V knize *Genesis* jde o příběh potopy a Noemovy archy (potopy obecně zaujímají přední místo ve všech pro Západ relevantních mýtech destrukce – například v Ovidiových *Proměnách* nebo v *Eposu o Gilgamešovi* – zřejmě kvůli mezopotamskému původu západních mytologií). Ve všech třech případech je důvodem nutnosti destrukce/eliminace lidstva jeho rostoucí hříšnost a bezohlednost.

Zatímco Izaiášova kniha je tedy zajímavá zejména podrobným vysvětlováním důvodů božího hněvu, Ezechielovo proroctví je jazykově expresivnější, refrénovitě opakuje důležité pasáže (skupiny slok i jednotlivé verše), formálně graduje; zdá se, že má větší potenciál skutečně vyvolat hrůzu. Podstatnější jsou ale historické příčiny předpovídané apokalypsy: materialismus, bohorovnost, vyčerpání Země i lidského druhu, morální úpadek, agresivita. Některé z těchto problémů totiž artikulují i mediální texty dvacátého století; po jejich analýze tak bude možné odpovědět, zda se v naplňování predikcí konce počínaje *Starým zákonem* objevují styčné body.

Apokalypsa, třetí z vybraných biblických proroctví jisté formy konce světa, představuje co do obraznosti velice komplexní a interpretačně náročnou vizi. Mezi Janem popisovanými strastmi figurují války, vraždění mečem, usmrcení dravými šelmami, hlad, zemětřesení, sopečné erupce, astronomické abnormality, oheň, bouře, krupobití, mizení pevniny, sucho, v krev proměněné a otrávené moře, mor, vředovité choroby...

Apokalypsu vzhledem k problémům současného světa si troufají interpretovat výpravné, nadmíru sugestivní dokumenty z produkce *History Channel* nebo *BBC* (*Apocalypse?*, 29. 11. 2010). Její jednotlivé body zobrazují jako zcela konkrétní katastrofy známé z nedávné minulosti, odehrávající se v přítomnosti nebo předpokládané v blízké budoucnosti. Mor se tak stává španělskou chřipkou, ptačí chřipkou nebo biologickou válkou; paralelu tvůrci spatřují také mezi krvavými moři a ropnými haváriemi. Zatmění Slunce je spojováno s Gama zářením, častými slunečními erupcemi nebo s atomovými výbuchy. Nejrozsáhlejší systém významů se pak v populárně-dokumentární formě interpretace rozvíjí kolem vylití čtvrté číše Božího hněvu:

„Čtvrtý pak vylil svou číši na slunce a bylo mu dáno pálit lidi ohněm.

⁹Lidé byli pálení velikým žářem“ (Jan 16, 8-9; Bible, 2012)

Uvedená krátká pasáž je – alespoň tvůrci daného dokumentu – považována za popis důsledků procesu globálního oteplování: spouští obrazy tajících ledovců a jiných zjevných klimatických změn, vymírání živočišných a rostlinných druhů. Tato zřejmá a významná nadinterpretace sice není pro předkládaný výzkum relevantní jako zdroj interpretace *Apokalypsy* (navrhují nepřidržovat se myšlenky, že apoštol Jan psal o globálním oteplování), ale na druhou stranu demonstruje vnímanou naléhavost ekologické hrozby a reprodukuje ekologickou eschatologii.

Komety a kalendáře I

V předpovědích konce světa hrály často roli dva určité (projekční) objekty, jimž se věnuje i tento výzkum: komety (obecněji nebeská tělesa a přírodní úkazy) a kalendáře (symbolická

data a čísla). Krátký historický pohled na funkci, kterou v rámci vizí apokalypsy plnily komety a kalendářní data, umožní srovnání s jejich rolemi ve dvacátém a dvacátém prvním století, z nichž pochází dvě studované předpovědi.

Ve středověku a na počátku raného novověku komety, stejně jako meteory, zatmění Slunce, vichřice nebo záplavy podle dobových kazatelů ohlašovaly příchod posledního soudu (Delumeau, 1999). Někteří astrologové věřili, že komety způsobují úmrtí panovníků a války tím, že spalují vzduch, uvádějí krev do varu a způsobují choleru jako předpokládaný základ války (Weber, 1999).

Vyobrazení komety objevivší se v průběhu dalších staletí naznačují, že lidová představivost kometu feminizovala, přisoudila jí ženský gender. Roku 1835 například Halleyovu kometu zachycuje francouzský kreslíř a ilustrátor Grandville jako elegantní dámu se zářivým kloboukem a dlouhou svítící vlečkou na promenádě; jiná kresba téhož autora ji zobrazuje jako letící ženu s rukama složenými na prsou a svatozáří ve tvaru hvězdy; ve stejném roce list *l'Illustration* publikuje obraz komety jako dlouhovlasé amazonky, rozsévající zkázu (Železný, 1985, s. 82, 332, 383). Na francouzské karikatuře z června 1857 je naopak kometa (tentokrát nikoliv Halleyova) zobrazena jako agresivní, fyzicky silné stvoření s nejasným genderem, trhající Zemi na kusy; jako nebezpečný hermafrodit, spojující vizuální znaky čarodějnice a černokněžníka/starce. Podobně, jako hermafroditního skřeta, zobrazuje v témže roce kometu známý francouzský kreslíř Honoré Daumier (Železný, 1985, s. 317, 379, 397).

Proroctví na základě čísel, hojně se vyskytujících v biblických textech, se také objevovala frekventovaně: vypočítávání chronologického rámce stvoření a zániku světa věnovali matematici, astronomové a astrologové výraznou pozornost, aniž by byli považováni za tmáře nebo šarlatány⁶ (Delumeau, 1999). Obvyklými případy, kdy do předpovědi konce světa zasahuje symbolika čísel, jsou přelomy staletí a tisíciletí – v křesťanské minulosti šlo třeba o mýtus o konci světa v roce 1000 (vytvořený nicméně až reformačním hnutím v patnáctém století) nebo v roce 1666 (obsahujícím číslo apokalyptické šelmy). Protože nejilustrativnější příklady, kdy motivy číselných symbolů nebo kalendářních přelomů mají znamenat i uzavření epochy lidstva, nalezneme v moderní a postmoderní době, jejich

⁶ Například Isaac Newton kromě položení základů moderní fyziky věnoval většinu svého času právě výpočtům týkajícím se biblické chronologie, napsal přes dva miliony slov o alchymii a několik apokalyptických spisů, které však vyšly až po jeho smrti (Weber, 1999). Newtonův zájem ukazuje, že ne vždy byla biblická tradice, věda a astronomie konfliktními; zejména osvícenství však přineslo změnu v podobě ochabující prestiže magie i religiózního charakteru apokalypsy.

negativním konotacím se budu podrobněji věnovat v následující části, zaměřené na dvacáté a dvacáté první století.

Mediální proroctví konce světa II: Odkouzlená apokalypsa

Právě ve dvacátém a dvacátém prvním století, z nichž také pochází dva studované příklady, lze vysledovat částečně i zcela sekularizované verze zmiňovaných prvků apokalyptických předpovědí: antikrista, komet a dat/číselných údajů. Objevují se také odkouzlené eschatologické ideologie. V druhém oddílu historické části se proto zaměřím na podobu apokalyptických vizí v sekularizované moderní době⁷.

Stejně jako předchozí část, i tato se tedy věnuje historickému backgroundu predikce konce, ovšem časově bližšímu; většinou jde již o aktuální kontext dvou studovaných predikcí. Pokusím se ukázat, jak v rámci sekularizace představ konce světa dochází k zabydlování ideje apokalypsy a figury antikrista politickými obsahy nebo k obecnému přemístění ideje konce světa pod patronaci scientismu (Starý, 1990), a tak ilustrovat ideologickou volatilitu a přelétavost představy apokalypsy. Vhled do relativně současné situace také umožní lépe pochopit domnělé příčiny i mediální podoby dnešních a nedávno minulých predikovaných konců světa.

Komety a kalendáře II: Halleyova vlasatice a konce letopočtů

Dva objekty obsazené predikcemi, které zkoumám, pokračovaly v naplňování své role ohlašovatelů různě chápaného bodu zlomu i v devatenáctém, dvacátém a dvacátém prvním století.

V případě komet se boží znamení postupně transformovala jednak v hvězdářská oznámení (úloha komet i hvězd se tak posunula od prostředníků mezi bohem a člověkem k nebeským tělesům, která oplývají potenciálem působit na naladění a jednání lidí /Delumeau, 1997/) a jednak v astrofyzikální predikce (komety se staly nebezpečnými svými potenciálními fyzikálními a chemickými účinky na Zemi /Železný, 1985/). V roce 1910 byla hrozba komety zvědečtvena. Někteří astronomové předpovídali naprosto konkrétní i mlhavější podoby konce Země nebo lidstva⁸. Zajímavé také je, že spolu se sekularizací byla kometa

⁷ Zdůrazňuji, že odbožštění neznamená vymizení religiozity, pouze náhradu boha jinými božstvy - a také odlišné, dobově podmíněné způsoby symbolizace i zdůvodňování predikce (Starý, 1990).

⁸ **Důležitý moment diskurzu: Role Camilla Flammariona**

Halleyova kometa byla očekávána již v roce 1909, jak dokazují texty z říjnového a listopadového vydání listu *Příroda*. (Tytěž články také pracují s představou komety jako odvěkého objektu obav a strachu.) Už na podzim roku 1909 také vědci vypočítali, že Země bude od komety v den jejího průchodu perihéliem vzdálena dvacet milionů kilometrů. V lednu 1910 astronom Camille Flammarion určil pravděpodobnou délku ohonu komety na dvacet tři milionů kilometrů, tzn. – vzhledem k směru ohonu od Slunce k Zemi – předpověděl průchod Země

zkomercializována: „Největší strach se nyní soustřeďoval na její ocas, o kterém se vědělo, že obsahuje kyan, ze kterého vzniká při smíšení s vodíkem kyanovodík, a přináší tudíž okamžitou smrt. (...) Prudce stoupl prodej masek a prášků proti kometě, které lidem zaručovaly ochranu před účinky tohoto plynu.“ (Weber, 1999, s. 197).

Také v roce 1910 a později se objevují známky feminizace komety. *Humoristické listy* umisťují na titulní stránku květnového vydání kolorovanou kresbu komety jako dámy v letech s drdolem a stužkami kolem krku, poletující mezi vzducholodmi a balóny (ilustrace je uvedena jako „Příchod Halleyovy komety za 75 let, až už se jí nebudeme docela nic bát; *Humoristické listy*, 1910, s. 1). Feminizaci komety dokládají také její pozdější reprezentace: například polský časopis *Przegląd techniczny* ji vyobrazuje jako nahou ženu s ohnivými vlasy a ocasem na způsob mořské panny (Železný, 1985, s. 317). Autor populárně-vědecké monografie o Halleyově kometě *Návraty první dámy*, z níž tyto příklady vizuálního zobrazování komety čerpám, feminizovaný způsob reprezentace komety reprodukuje a potvrzuje: „Právě člověku neandertálskému, či jeho rané podobě, bylo vyhrazeno právo první noci, první pozorovatelské noci, kdy se ukázala na nebi Halleyova kometa. (...) Nicméně toho večera [kdy Halley spatřil kometu – pozn. J. K.] – a také po řadu večerů a nocí příštích – si pro sebe Edmond Halley objevil jiný objekt soustředěného zájmu. Spatřil tu ‘svou’ kometu, čímž započala jeho slavná bigamie: stejně jako paní Mary ponese Halleyovo jméno i vlasatice, povědomá snad každému, slavnější nakonec než zákonná manželka. První dáma mezi kometami.“ (Železný, 1985, s. 14, 17). Lze se proto domnívat, že pojmenování komety „vlasaticí“ není zcela náhodné, naopak vychází z dlouhodobého převládajícího způsobu uvažování o kometě jako stvoření/objektu ženského rodu.

Co se týče kalendářů, číselné a datové symboliky, způsob jejich spojování s koncem světa se zřejmě změnil o poznání méně. Usouvztažňování konců kalendářních období s apokalypsou nabývá – stejně jako kdysi – dvou podob. Jednak se může jisté datum stát hlavním podnětem predikce jako v případě konce mayského kalendáře. Podle Webera „fascinace zaokrouhlenými čísly a pravidelně se opakujícími výročími (...) se jeví jako odpověď na potřebu řádu v celém chaotickém světě, nejen v čase a ve strukturaci věků“ (Weber, 1999, s. 20). Predikce apokalypsy na 21. prosince 2012⁹ na základě závěru třináctého

ohonem komety. V listu *l'Illustration* zároveň hovořil o kyanovodíkových plynech, obsažených v ohonu komety, a vyvolal, respektive odstartoval tak spekulace o možnosti otravy živých bytostí na Zemi a s nimi spojenou paniku.

⁹ **Důležitý moment diskurzu: Role Rolanda Emmericha**

Emmerichův film *2012* (uvedený roku 2009) byl původně zamýšlen jako vcelku indiferentní zpracování starozákonního příběhu o Noemově arše. V průběhu natáčení si scenárista Harald Kloser uvědomil souvislosti

baktunu, cyklu mayského kalendáře trvajícího 394 let, tedy zřejmě přímo poukazuje na potřebu časového milníku, který by jakkoliv strukturoval chaotický svět. Protože nejen v křesťanské chronologii dění směřuje od začátku ke konci, předpovídání konců světa na základě časových zlomů se zdá být téměř kulturně/nábožensky i historicky univerzální.

Na druhou stranu ale jakási představa o konci dní existovala dlouho před vznikem dělení času na staletí; predikce konce světa proto často s koncem století nebo tisíciletí „pouze“ rezonuje. Právě předpověď z roku 1910 přímo spojená s kometou pravděpodobně korespondovala s tehdy stále ještě probíhajícím obdobím *fin de siècle* (obdobím přelomu devatenáctého a dvacátého století). V časech *fin de siècle* podle Webera (Weber, 1999) panoval kolektivní pocit, že svět a lidstvo stárne: pokrok modernity byl pro některé lidi příliš překotný a jiným proti mysli, vše prostupující změna západní společnosti vyvolávala strach, úzkost a pochyby. Zejména proto se znovu začalo dařit proroctvím, vizionářství, endismu a mysticismu: „Francie doby *fin de siècle* byla plná krvácejících hostií, (...) zjevení, zázraků, komet, meteoritů, a dokonce i létajících hadů, docházelo k zemětřesením doma a k sopečným erupcím v cizině.“ (Weber, 1999, s. 22). Atmosféra konce století a předpovědi apokalypsy se tak vzájemně utvrzovaly a podporovaly. Podobné nálady, nevyhýbající se ani vědám sociálním, ještě zesílily s příchodem přelomu milénia: v průběhu dvacátého století byly vyhlašovány konce historie, ideologického hledání, velkých vyprávění, subjektu nebo autora (Sim, 2001). Postmoderní dekonstrukce všech pravd, hodnot, subjektu i velkých narativů relativizovala dokonce i existenci smyslu snahy o zachování lidského druhu (čímž znemožnila čelit jeho sebedestrukci; Stojanovic, 2010). Ve dvacátém století byl zároveň ohlášen konec věku ryb a příchod věku vodnáře, kdy mělo vědomí individuality nahradit vědomí boha a pospolitosti a kolem něhož se v šedesátých letech minulého století vytvořilo hnutí s výmluvným názvem New Age. Samotný rok 2000 nakonec zaznamenal předpověď kolapsu počítačových systémů (kvůli číselnému zvratu letopočtu) se všemi jeho důsledky.

Z uvedených skutečností vyplývá, že předpovědi z roku 1910 i 2012 se dostavily ve chvílích náchylných k predikcím konce. Návrat Halleyovy komety i konec jednoho období

s mayským kalendářem a blízkost předpovídaného konce světa, a společně s Emmerichem se dohodli na rezonujícím pojmenování vznikajícího filmu. (Zároveň jej rámovali několika záběry mayského kalendáře i jiných prvků mayské kultury.) Z rozhovorů s Emmerichem a také z jeho vlastní rešerše vyplývá, že v době, kdy film začal vznikat, se sice zrovna rozrůstala hnutí a společenství, jejichž centrem byla právě mayská prorocství a idea konce světa v roce 2012, ale téma ještě nebylo příliš medializováno: rok 2012 se totiž vznášel v mediálně poměrně vzdálené budoucnosti tří, čtyř let. Během nich vzniklo několik dokumentárních filmů a knih tematizujících konec mayského kalendáře. Natáčení filmu 2012, a o to více jeho uvedení do distribuce, však způsobilo masové rozšíření vědomí o dané apokalyptické vizi (Heering – Müller, 2010). Emmerichův film proto zřejmě nelze považovat za milník flammariionovského typu; rozhodně ale zafungoval jako významný katalyzátor přemístění představy o prosinci 2012 z jakéhosi kolektivně „předvědomého“ prostoru do plně vědomé mediální a širší veřejné agendy.

mayského kalendáře, události v materiální/empirické realitě, se setkaly s tisíciletou tradicí negativních konotací konce určitého období (Weber, 1999), a zřejmě proto se obě předpovědi konce světa staly natolik silnými prvky mediální agendy.

Apokalyptické vize II: Nové hrozby a ekologická eschatologie

V apokalyptických vizích dvacátého a dvacátého prvního století, z nichž se dvě chystám analyzovat v předkládané práci, již historici a sociologové vysledovali a popsali několik opakujících se příčin a metod oddálení predikované apokalypsy. Kontext studovaných predikcí z roku 1910 a 2012 se tedy pokusím doplnit souhrnem příčin eskalace apokalyptického strachu, přesněji novým spektrem obsahů, jež apokalyptickou mytologii sytí dnes, a tím ji transponují do dvacátého a dvacátého prvního století.

Za prvé, figura antikrista¹⁰ začala být zaplňována částečně sekularizovaným obsahem, často velmi konkrétním. Antikristem se tak v očích některých lidí stal například Bill Gates a d'áblova osidla bývají spatřována v nových technologiích: „televize, počítače, kreditní karty, (...) komunikační satelity, lasery a čárové kódy, mikročipy (...), to vše ustanovilo nový stupeň společenské kontroly, kterou mohl Satan použít“ (Weber, 1999, s. 205).

Za druhé, v archetypu apokalypsy se někdy zabydluje také politicko-ekonomický obsah – například mezinárodní politické organizace, globální obchod, monopoly, trusty i samotný kapitalistický systém¹¹ (Weber, 1999). Zdá se, že stejně jako se apokalypika v období reformace živila principy protestantismu, nyní perfektně koresponduje s kapitalismem, respektive neoliberalismem, který jí na jednu stranu poskytuje dostatek námětů k pohoršení nad stavem lidstva, na druhou stranu jejím hlasatelům slibuje možnost vysokého výdělku (Monahan, 2008).

¹⁰ Arbitrárnost použití (zde zneužití) postavy antikrista a apokalyptického mýtu ukazuje nedávný případ z českého kontextu: v roce 2012 vyšla kniha Petra Hájka *Smrt v sametu*, v níž autor označuje za potenciálního antikrista Václava Havla (Václav Klaus je pak implicitně viděn jako Spasitel a jeho prezidentská funkční období jsou oslavována jako tisícileté království Kristovo), ale upozorňuje, že ani po jeho smrti si nemůžeme oddechnout. Antikrist totiž žije ve světě dál - v „havlovských“ hodnotách, které Hájek považuje za znamení konce světa: v homosexualismu, ateismu, europeismu, ekologismu. Antikrist žije v právu na potrat, v policejním odposlouchávání korupčníků. Přestože tento akt srovnání i kniha jako celek poukazují na ohroženou osobnostní integritu pisatele, zároveň dokládají, že nemusí jít o marginální výkřiky lidí vně veřejné sféry, ale o mediálně sledované osoby.

¹¹ Současná apokalyptická prorocství se s kapitalistickou ekonomikou vskutku prolínají různými způsoby: endistická hnutí například upozorňují na fatální disonanci neoliberální logiky, spočívající v kladení důrazu na individuální profit i univerzální spasení systému/trhu. Také lineární představa potřeby neustálého růstu implikuje nutnost konečného momentu. Některé endistické skupiny navíc pociťují úzkost z analogie (kapitalistických) komunikačních či špiónážních technologií a označení všech lidí číslem šelmy, jak praví *Apokalypsa*. Propojení kapitalismu a apokalypťiky lze však nahlížet i z naprosto odlišného úhlu pohledu: endismus představuje extrémně profitabilní byznys pro média i náboženské skupiny (nezbytným pro zdařilou akumulaci kapitálu nicméně zůstává lnout ke křesťanským/new age hodnotám; Monahan, 2008).

Za třetí, čelíme hrozbě ekologické katastrofy. Představa, že antropocentričtí obyvatelé Země planetu vysávají – neudržitelnou rychlostí spotřebovávají naftu, plyn, pitnou vodu, nechávají mizet rozsáhlé oblasti divoké přírody, množství rostlinných i živočišných druhů, zamořují planetu chemikáliemi, ničí ozonovou vrstvu, populačně explodují¹² – se stala mocnou hybnou silou apokalyptických předpovědí: „Když v roce 1975 Mezinárodní nadace lidských věd (International Foundation of Human Sciences) svolala skupinu významných osob, aby diskutovali o ‘Hrozbách roku 2000’, body jejich programu nebyly nijak překvapující: demografie uprchlíků, nedostatky potravin, znečištění, biologická manipulace, elektronický útlak, upadající svoboda a rozkládající se společnost.“ (Weber, 1999, s. 201). Všechny tyto hrozby způsobily, že staromódní eschatologii, založenou na křesťanských idejích, téměř nahradila ekologická eschatologie, rozvíjející se na pozadí atomové apokalyptiky, rozdmýchané studenou válkou a závody v jaderném zbrojení. Jak už jsem však naznačila v části věnované biblické mytologii destrukce, ekologická eschatologie využívá biblických/religiózních metafor - podobných označujících jako její křesťanská předchůdkyně (Methmann – Rothe, 2012), takže zřejmě nejde o náhradu, nýbrž pokračování podobného typu eschatologie v postmoderních podmínkách. Religiózní dimenzi apokalyptického diskurzu o klimatických změnách ukazuje i foucaultovská pastorální (slibující i varující) povaha moci uplatňované v případě klimaticky-rizikové situace (Methmann – Rothe, 2012).

Za čtvrté, k uvedenému je třeba připočíst ještě morální paniku vážící se k rozšíření drog, k domnělému vzestupu zločinnosti či k nekontrolovatelné migraci, vynález civilizačních chorob a AIDS (Weber, 1999).

Z uvedeného kontextu vyvstávají dvě otázky. Budou tyto moderní a postmoderní varianty příčin predikované apokalypsy identifikovatelné i ve zkoumaných textech? A obecněji, jsou věčně se vracející apokalyptické motivy naplňovány vždy zcela odlišnými obsahy, anebo lze nalézt některé historické invarianty příčin konce světa a metod jeho oddálení?

Závěry a otázky

První kapitola měla ozřejmit historický i současný kontext apokalyptických predikcí, tedy umožnit srovnávání různých způsobů naplňování predikcí apokalypsy ve vzdálené i nedávné minulosti a přítomnosti, a také naznačit existenci vazby mediálních predikcí konce světa na problémy příslušné společnosti.

¹² Je nutné sebereflexivně dodat, že se ztotožňuji se zelenou ideologií, nikoliv však s ekologickou eschatologií.

První část ale také vybízí k formulaci některých otázek: Co je spatřováno jako příčina a metoda oddálení predikované apokalypsy v analyzovaných příkladech? Přesněji, existují historicky invariantní příčiny predikovaného konce a metody jeho oddálení? Možné podobnosti a odlišnosti v naplňování apokalyptických predikcí bude možné – se zběžnou znalostí historických verzí – identifikovat na základě provedené analýzy.

Civilizační dynamika: faktory tenzí na Západě a mediální ventil

Teze

Doposud jsem se pokusila načrtnout některé historické podoby, příčiny a metody oddálení predikované apokalypsy. Je však vcelku lhostejno, zda se soudný den spojuje s Božím hněvem, milníkem jisté historické epochy, s astronomickými úkazy nebo s konkrétnějšími ekologickými hrozbami: tendence apokalyptických vizí a očekávání konce se objevuje vždy ve společnostech, které mají velké potíže. Jinými slovy, **předpovědi konce časově koreluji se společensko-politickými krizemi** a ve větší míře se – v souladu se stoupající frekvencí krizí – vždy objevují ve společnostech, které se blíží ke kolapsu¹³ (Weber, 1999; Bárta, 2011).

Cílem druhé teoretické části je proto rozšířit historicko-sociální kontext analýzy o reflexi současné situace Západu, tedy naznačit problémy vnímané jako zásadní a pozici západních (a pozápadnělých) moderních států v rámci dynamického procesu úpadku, pádu a obnovy. Netvrdím, že svět účastníci se globalizace v dohledné době zkolabuje; pokusím se však s pomocí teorií několika historiků kolapsu naznačit zdroje faktorů, jež by mohly zesilovat hlubinně úzkostné tenze do té míry, která by znamenala nutnost zvědomění kolektivně nevědomých napětí. Mediální predikce konce – přesněji mediální texty tematizující určité aktuální nebezpečí pro Zemi či lidstvo – by z tohoto hlediska mohly poskytovat první varovný signál, že se společnost dostala do závažné krize.

Navrhuji však tuto kapitolu číst nejen jako souhrn dnešních možných zdrojů úzkosti související s nachýlenou pozicí západních moderních států, ale také kritičtěji: jako svědectví o rozmachu endismu v rámci vědeckého (historicko-sociologického) diskurzu, tedy jako materiál v jistém smyslu komplementární k analyzovaným textům.

Kolaps: nutný následek složitosti (západních) moderních států?

Jako obecný faktor intenzifikace kolektivně nevědomé úzkosti, již naznačuje frekvence apokalyptických predikcí v médiích a tematicky shodná vyprávění jiných žánrů, se jeví představa, že západní moderní státy se díky své stále narůstající složitosti stávají náchylnými ke kolapsu, jenž by měl v globalizovaném světě hrozivé důsledky (Tainter, 2009).

¹³ Představa, že předpovídání konce světa úzce souvisí s civilizační dynamikou – přesněji s bodem dialektického procesu kolapsu a regenerace, v němž se daná společnost nachází, vyplývá z historického pozorování. Podle průkopníka studia kolapsu Josepha Taintera jde o běžnou záležitost především na Západě: „Možný rozpad společenského řádu byl a je zdrojem trvalých obav západních dějin, jimž se často dostává náboženského vyjádření.“ (Tainter, 2009, s. 13).

Věda doposud kolapsům nedokázala příliš porozumět; dokonce ani na definici kolapsu se jednotliví autoři neshodnou¹⁴. Vlivná definice Josepha Tainterera zdůrazňuje ekonomické faktory vedoucí ke kolapsu a připouští důsledky v rozmanitých oblastech – hospodářství, umění, literatuře, ale v zásadě kolaps konceptualizuje jako socio-politický proces: „Společnost se zhroutila, pokud vykazuje rychlý, výrazný pokles zavedené (tj. dlouhodobě existující) úrovně socio-politické složitosti.“ (Tainter, 2009, s. 15). „Dlouhodobě existující“ zde znamená více než jednu nebo dvě generace. „Rychlý“ pak odkazuje ke zredukování socio-politické struktury za nejvýše několik desetiletí. Kořeny kolapsu však lze obvykle vysledovat v mnohem dřívejší době, kdy si její společnost ještě neuvědomuje: „Typické pro kolaps společnosti či civilizace je především to, že společnost si ani neuvědomuje, že ke kolapsu spěje nebo že by bylo něco až tak moc v nepořádku,“ píše Bárta a dodává: „Stejně tak ani my si nejsme příliš vědomi toho, že jevy, které obvykle vedou ke kolapsu, se projevují i dnes.“ (Bárta, 2011, s. 21).

Kolaps se podle Tainterera (Tainter, 2009) projevuje zejména snížením stupně sociální stratifikace a diferenciací; snížením pracovní a ekonomické specializace jedinců, skupin i regionů; decentralizací; snížením míry regulace chování jednotlivců, koordinace a organizovanosti skupin i jednotlivců; krácením investic do umění, architektury a jiných průvodních jevů složitosti; poklesem intenzity komunikace mezi jednotlivci, skupinami, centrem a periferií; snížením míry sdílení zdrojů a přerozdělování; zmenšováním území politických jednotek. Společnost po kolapsu tedy vypadá zásadně jinak než před jeho spuštěním: dojde ke zhroucení úřední moci a centrálního řízení, takže politická centra ztratí význam a moc. Vytrácí se právní a fyzická ochrana obyvatelstva, jehož počet výrazně poklesl. Tržní směna a přerozdělování mizí, stejně jako řemeslná specializace; také míra organizace musí poklesnout na ekonomicky udržitelnou úroveň. Dříve spolupracující skupiny se stávají rivaly nebo přinejmenším cizinci. (Obraz, který Tainter vytváří, nezůstává daleko od líčení post-apokalyptických stavů v katastrofických sci-fi filmech a dystopických románech.) Ve vysoce industrializovaných společnostech, kde většina obyvatel není schopna produkovat vlastní potravinové zdroje, by navíc podle Tainterera nastal obzvlášť ničující kolaps: „Kolaps takovýchto společností by s sebou téměř jistě nesl ohromný rozvrat a nesmírně velké ztráty na životech, nemluvě o výrazném snížení životní úrovně těch, kteří by ho přežili.“ (Tainter, 2009, s. 274).

¹⁴ Podle některých jde o zhroucení organizované a stratifikované sociální struktury složitých společností, podle jiných o rozpad ekonomického systému, další – z důvodu evidentní kontinuity například uměleckých stylů nebo z důvodu ideální povahy fenoménu kolapsu – odmítají slovo kolaps používat (Bárta, 2011).

Západní moderní státy jsou přitom k popsanému procesu náchylné proto, že se vyznačují vysokou mírou složitosti (hierarchizace a heterogenity), jež vyžaduje rostoucí investice: „Jelikož ustavičně dochází k novým tlakům, je třeba vyvíjet nová organizační a ekonomická řešení, typicky za zvyšujících se nákladů a klesajících mezních výnosů. Mezní výnos investic do složitosti se postupně zhoršuje, nejprve postupně a pak rychleji. A v tomto bodě se složitá společnost dostane do fáze, kdy je čím dál více zranitelná vůči kolapsu. (...) Jakmile složitá společnost vstoupí do fáze klesajících mezních výnosů, stává se kolaps matematicky pravděpodobným. A pak už jen musí uplynout náležitě dlouhá doba, jež je nutná k tomu, aby se dostavila nějaká nepřekonatelná pohroma.“ (Tainter, 2009, s. 256). Uvedená pasáž naznačuje, že Tainter vysvětluje kolaps (například západořímské říše nebo mayské civilizace) v ekonomických termínech. Kromě ekonomického vysvětlení ale existuje řada dalších teorií kolapsu, které zdůrazňují ten či onen faktor, například vyčerpání nebo zánik klíčových zdrojů, na nichž je společnost závislá, nebo vnitřní konflikty.

A regenerace

V předkládaném výzkumu pracuji s představou dialektické artikulace úzkosti a bezpečí v médiích. Média z tohoto pohledu mohou ve společnosti spějící ke kolapsu plnit v podstatě pozitivní roli, neboť mohou přispívat ke kanalizaci nahromaděného napětí a úzkosti a zároveň posilovat pocit bazální jistoty (viz kapitoly věnované revitalizační funkci médií a mediální reprodukci ontologického bezpečí).

V souladu s mediálně reprezentační dialektikou úzkosti a bezpečí vyžaduje poněkud temná a jednostranná Tainterova vize lehce revidovat optimističtější pohledem českého autora Miroslava Bárty. Podle něj představuje kolaps archetypický mýtus, který ve skutečnosti neexistuje – vždy totiž ústí v nový počátek a pozitivní vývoj. Regeneraci po katastrofě ostatně mýty také popisují, jen se na jejich pozitivní vyústění zapomíná, neboť v dnešní době „díky duchovnímu vykořenění, devastaci morálních hodnot, obecnému propadu etiky ale i kolosálním ztrátám soukromých bank, které musí zachraňovat veřejné rozpočty, máme pocit, že z našeho života vymizel jasný řád věcí a vztahů, že úpadek, zkáza a kolaps jsou něco definitivního, co ukončí běh světa, tok času a naši existenci“ (Bárta, 2011, s. 21). Bárta navrhuje kolaps považovat za potenciální synonymum transformace, obnovy, kdy dochází k všeobecné restrukturalizaci. S nadsázkou tak lze říci, že chiliasta Bárta oproti apokalyptikovi Tainterovi zdůrazňuje cykličnost a příchod nové doby. Rozdílnost koncepcí

lze také přirovnat k odlišnosti vektoru, jenž směřuje ke konci času (viz postmoderní konce historie či ideologie), a koloběhu¹⁵.

Bárta se domnívá, že lze v současných moderních státech pozorovat některé charakteristické rysy společností před kolapsem¹⁶. Otevírá se tak možnost kolapsy před propuknutím jejich konečné fáze vědecky předvídat? Zůstávají jejich znaky naopak na kolektivně nevědomé úrovni? Nebo se dostávají do kolektivního vědomí oklikou, cestou kolektivního psychického napětí a zdánlivě odlišných, ale pouze zástupných sdělení? Jinými slovy, bylo by možné náznaky kolapsu vysledovat v detailech mediálních textů?

Nové zdroje medializovaného strachu

Kromě rysů, které podle historiků Západ sdílí s některými zkolabovavšími civilizacemi těsně před úpadkem (Bárta, 2011; Tainter, 2009), současný svět vynalezl nové potenciální zdroje posílení apokalyptického strachu, který se tak zvětšuje a vynucuje si medializaci. Mezi tyto nové fenomény s krizovým potenciálem patří růst populace, vyvolávající tlak na životní prostor, ceny surovin či snižující se výnosnost půdy v důsledku nadužívání umělých hnojiv. Významná část problémů dnešních společností má navíc společenský základ: etnické, náboženské a jiné sociální konflikty, pokles vzdělanosti, duchovní nezakotvenost, různé druhy diskriminace (Bárta, 2011). K nejobávanějším scénářům kolapsu – kromě kosmických hrozeb – však patří nukleární válka a související klimatické změny, narůstající znečištění atmosféry, vedoucí opět ke klimatickým změnám a přírodním katastrofám (Tainter, 2009). Tainterův výčet potenciálních reálných důvodů kolapsu se nepřehlédnutelně podobá argumentaci moderní formy apokalyptiky, diskutované výše.

Podobně vidí současné a budoucí hrozby i populární autor Jared Diamond (2008), sestavivší seznam dvanácti nejvážnějších problémů současného světa. Mezi nimi figuruje ničení přirozeného prostředí, zrychlující se pokles biodiverzity a produktivity půdy, úbytek fosilních paliv a pitné vody, vypouštění toxického průmyslového odpadu do ovzduší, půdy a vod, poškozování ozonové vrstvy atmosféry, nárůst světové populace a jejich dopadů na

¹⁵ Cyklické pojetí však obvykle bývá pesimistickou koncepcí času překryto kvůli stále se vracejícímu vědomí lidstva o vlastním vyčerpání; kvůli představě, že zlatý věk se nachází kdesi v minulosti a že lidstvo spěje už jen k morálnímu i fyzickému úpadku. Také paniku ze spotřebování přírodních zdrojů, z podivných klimatických změn (respektive ze stírání specifik ročních období) a z blížícího se konce času vůbec lze vysledovat už v 17. století (Delumeau, 1999).

¹⁶ Ke kolapsu ve většině případů vedou tytéž faktory, které zpočátku civilizaci dovedly na její vrchol, ale postupně se vyčerpaly a nakonec invertovaly právě v činitele úpadku. To byl také případ starověkého Egypta a západořímské říše: dvou minulých společenství, která před kolapsem sdílela se současnou dobou významné podobnosti (systém privilegií vládnoucí vrstvy, například rozdávání úřadů, nepotismus a klientelismus, krizi legitimacy, rostoucí komplexitu, vyžadující byrokratizaci, rozkolísanost podnebí, expanzivní politiku, neudržitelný sociální systém, střídání vládců, nárůst vlivu zájmových skupin; Bárta, 2011).

životní prostředí (zvyšování ekologické stopy i v „zemích třetího světa“). Diamond tedy jasně vyzdvihuje environmentální problémy a hrozby, které však rámuje předložením obecného důvodu kolapsů: společnosti ničí samy sebe vlastními rozhodnutími a ignorací problémů.

Popsané jednotlivosti samy o sobě však nejsou příliš významné: mnohem důležitější je to, co znamenají a naznačují jako celek a v nadčasové perspektivě. Podle Oswalda Spenglera tato hmatatelná fakta dovolují a přikazují nahlédnout devatenácté a dvacáté století jako stařecký stupeň kultury, která dozrála až do konce; přiznat, že „budoucnost Západu není nějaké bezbřehé vzhůru a kupředu ve směru našich momentálních ideálů a s fantastickými časoprostory, nýbrž že to je *v ohledu na formu a trvání přísně omezená a nevyhnutelně určená jednotlivá událost historie o rozsahu několika mála staletí, událost, kterou lze přehlédnout a v podstatných rysech vypočítat z příkladů, které leží před námi*“ (Spengler, 2010, s. 44-45; zvýraznění původní).

Právě jednotlivé faktory úpadku a katastrofické scénáře (jež získávají skutečný význam až společně a v nadčasové perspektivě, neboť až jako celek naznačují krizi přítomnosti) propojují apokalyptické předpovědi a (populárně-)vědecké teorie kolapsu. Oba žánry lze totiž vnímat jako doklady vědomé invaze apokalyptického strachu. Teorie kolapsu navíc artikulují historicky se opakující i nové možné zdroje úzkosti, již je nutné zvědomovat a projikovat. Mohly by právě mediální texty a objekty, o nichž média hovoří, sloužit jako ventil přetlaku apokalyptického strachu? Mohla by být média indikátory blížícího se kolapsu či závažnější krize?

Závěry a otázky

Kapitola měla naznačit některé rysy a faktory úpadku, na jejichž základě jednak historici předvídají relativní blízkost politické/ekonomické/ekologické katastrofy, respektive hovoří o nachýlené pozici západních moderních států v cyklickém procesu kolapsu a regenerace, a které by jednak mohly zesilovat apokalyptickou úzkost, a tím ji tlačit do vědomých/mediálních manifestací. Právě kolektivně vědomá aktivizace kolektivně nevědomého apokalyptického obsahu je zároveň implikována vědeckou popularitou endismu, přesněji rozšířením teorií o patologickém stavu Západu a nutnosti jeho revitalizace.

Výše vyslovené spekulace o roli médií v civilizačně dynamickém procesu vyžadují položit si výzkumnou otázku: **jaká je funkce médií v rámci konstruované apokalyptické dynamiky predikce kolapsu, aktivizace a regenerace? Mohou média uvolňovat napětí, vyplývající z příčin strachu, a tím příslušnou civilizaci symbolicky regenerovat?**

Mediální vyprávění o konci světa jako projekce kolektivně nevědomých obsahů

Teze

Následující část nahlíží mediální texty zprostředkující apokalyptické vize analyticky psychologickým pohledem. Hlubinnou či analytickou psychologii vybírám z možných přístupů k tématu proto, že předkládaný text aspiruje na výzkum symbolické reprezentace eschatosu, nikoliv empirických příčin nebo projevů krize.

Kapitola navazuje na předchozí část, v níž byl vysloven předpoklad možnosti existence zesíleného apokalyptického strachu, který je nutné projikovat. Zároveň vychází z předpokladu, že média při konstrukci apokalyptické predikce využívají archetyp apokalypsy (v Jungově terminologii spíše smrti a znovuzrození). Pracuje proto s koncepty archetypu a projekce.

Na základě těchto analyticky psychologických konceptů se v této kapitole pokusím teoreticky navrhnout, že jsou to právě mediální texty se svojí mytickou schopností zhustit a konkretizovat společenské procesy, které disponují potenciálem projikovat a objektivizovat archetypickou situaci kolapsu a regenerace. Z povahy jungovského konceptu archetypu, který představuje prázdnou strukturu, vyplývá, že může být archetyp apokalypsy naplněn aktuálním materiálem. Pomocí konceptů archetypu a projekce kolektivně nevědomých obsahů se tak zároveň pokusím naznačit možný mechanismus syčení archetypu apokalypsy a souvisejících archetypů dobovými obsahy.

Archetypy jako pra-vzorce mediální konstrukce apokalypsy

Nejprve definuji koncept archetypu a vymezím některé základní archetypy využitelné při analýze apokalyptických predikcí v médiích. Poté představím pojem projekce jako mechanismus pronikání kolektivně nevědomého obsahu do mediálního textu.

Archetypická představa/obraz apokalypsy – a také další archetypy, jejichž verze se podílí na mediálních vyprávěních o konci a možné záchraně světa – tvoří obsah kolektivního nevědomí: té struktury duše, „již lze od osobního nevědomí¹⁷ negativně odlišit tím, že za svou

¹⁷ Kolektivní nevědomí lze vymezit nejen oproti osobnímu nevědomí, ale i oproti kolektivnímu vědomí v Durkheimově smyslu; tuto možnost diskutuji v následující kapitole.

existenci nevědčí osobní zkušenosti“ (Jung, 1998, s. 147), ale dědičnosti¹⁸. Archetypy lze tedy považovat za všudypřítomné a univerzálně rozšířené struktury kolektivního nevědomí, preexistující formy, jež se prostřednictvím nekonečného opakování vtiskly do kolektivně sdílené psychické konstituce a odtud poskytují obsahům vědomí pevně ohraničenou formu¹⁹ (Jung, 1998). Množství archetypů tak odpovídá množství typických situací v životě člověka. Archetypy se v kolektivním nevědomí vyskytují prozatím jako formy bez obsahu, které směřují konkrétní zkušenosti a události duševního života k určitému typu uspořádání (Jung, 1998; Široký, 1990). Nejsou tedy konkrétními, vědomě formovanými reprezentacemi mytologických obrazů nebo motivů – spíše tendencemi tyto reprezentace vytvářet. Neznamenají představy, ale zděděné možnosti²⁰ představ (Jung, 1968; Jung, 1998). Pokud dojde k naplnění této „možnosti představy“, pra-vzorec manifestně vystupuje jako archetypický proces, představa, obraz, jehož způsob projevu „je proměnlivý v závislosti na dané konstelaci, v jejímž rámci se manifestuje (...). (...) Může se vynořit (...) v nejrůznějších konstelacích, přizpůsobuje se ve své formě projevu, ve svém ‘kostýmu’ dané situaci, a přesto zůstává ve své základní struktuře a významu stále týž“ (Jacobi, 1992, s. 23-25). Souzní tedy s danými sociálně-politickými podmínkami. Společenské okolnosti zároveň příslušný archetyp aktivují – jeho naplnění je totiž formou instinktivní, psychicky nutné reakce na určité empiricky reálné sociální procesy (Jacobi, 1992).

Proto se lze domnívat, že stále se (v obměněné podobě) vracející společensko-politické děje opakovaně sytí tytéž kolektivně nevědomé struktury, jež jsou dobovými ději obsahově naplňovány a zároveň tyto děje zpětně tvarují tak, aby odpovídaly archetypickým představám. Jde zřejmě o dialektický proces saturace, symbolizace a re-formování: do vědomí a mediálního textu se dostane jen takový strach, který nalezne svůj archetyp (jež pak strach zpětně opracovává do archetypicky dokonalé podoby). Archetypy jsou však zároveň spouštěny/zabydlovány extra-psychologickými, sociálními faktory. (Dialektiku aktivace a

¹⁸ Dědičnost Jung chápe – v souladu s jeho holistickým, východní filosofií tvarovaným pohledem na člověka – v termínech historicky a zkušenostně formované determinovanosti, nikoliv jako striktně biologický pojem.

¹⁹ Jung přirovnává archetypy k motivům v mytologických teoriích nebo ke kolektivním reprezentacím/představám Luciena Lévy-Bruhla (kolektivní nevědomí zároveň představuje paralelu k Lévi-Bruhlovu konceptu mystické participace /participation mystique/, který znamená nerozlišenost mezi jednotlivci, jednotu subjektu a objektu, vyjadřující kolektivní archaickou psychologickou vrstvu). Souvislostí archetypů s motivy mýtů Jung archetypy dokonce definuje: „Archetyp znamená (...) určité seskupení archaického charakteru, které obsahuje jak ve formě, tak ve významu *mytologické motivy*.“ (Jung, 1993, s. 49; zvýraznění původní).

²⁰ Jde o prázdné struktury, které mohou při absenci materiálu prázdné také zůstat. Tehdy jsou však neviditelné: Jung začal ve čtyřicátých letech rozlišovat mezi archetypem per se, latentně, potenciálně existujícím v psychické struktuře, a archetypem aktualizovaným a vnímatelným, protože již zvědoměným (Jacobi, 1992).

aktualizace kolektivně nevědomých obsahů rozvíjí topologické schéma, uvedené na konci teoretické části.)

Pro predikce konce světa v médiích se při exploraci zkoumaného materiálu ukázaly relevantní archetypy stínu a znovuzrození, mající nápadný vztah k odvráceným stránkám západních moderních států a k jejich potřebě nějaké formy revitalizace, respektive k předpovědím konce světa a jeho obnovy. Analyticky využitelné se také jeví modifikace obrazu duše u ženy a u muže – anima a animy, které do predikcí konce dní v médiích vstupují v podobě svých rozmanitých derivátů.

Archetyp **stínu**, zahrnující na individuální úrovni všechny negativní sklony a činy, v kolektivní psyché znamená všechny vlastnosti a tendence, které jsou v dané době a v dané společnosti odmítány nebo opomíjeny z morálních, estetických či dalších důvodů. Znázorňuje odvrácenou stranu vládnoucího ducha doby – jeho potlačovaný opak (Jacobi, 1992). Kolektivní stín tak odráží jednostrannost současné západní civilizace, která není schopna integrovat vlastní temné stránky²¹ (Široký, 1990). Projekce tíživého stínu je v tomto smyslu snahou rituálně se jej zbavit, na druhou stranu však brání skutečné sebereflexi, neboť stín spatřuje v jiném objektu. Například projekce stínu západních moderních států do objektu mayského kalendáře proto zůstává snahou nedotaženou do konce, pokud nedochází k zvědomění projekce. Naopak za příklad úspěšného zvědomění by mohlo být považováno mediální zarámování „zjevení“ Halleyovy komety jako božího trestu, přicházejícího za konkrétní projevy lidského jednání/odvrácené stránky modernity (viz analýzu).

Na základě explorační je také možné vyslovit domněnku, že archetyp **znovuzrození**²² v médiích reprezentuje regenerační fázi civilizační dynamiky, tedy obnovu po kolapsu. Pomáhá symbolicky vyjádřit zacyklení kolapsu a regenerace. Jde o pra-vzorec vyjadřující renovaci, obnovu, zlepšení, proces změny esenciální struktury, proces transformace (Jung, 2003).

Anima je duševním obrazem ženy u muže, vybaveným vlastnostmi typicky připisovanými ženskému charakteru. Může se objevovat ve všech formách od prostitutky po bohyni; zároveň dokáže nabývat podob krávy, kočky, lodě, jeskyně (Jacobi, 1992). Jung píše:

²¹ Podle Rudolfa Starého (Starý, 1990) představuje projekce stínu psychickou paralelu exogenních faktorů vzniku krizí a konfliktů mezi skupinami, a proto vztah k vlastnímu stínu výrazně ovlivňuje významné dějinné události. Snaha porozumět sám sobě, sebereflexe – na úrovni národů, společenství a různých politicko-geografických celků – se tak stává jednou ze sociálně nejprospěšnějších činností.

²² Jung (2003) rozlišuje pět typů archetypického procesu znovuzrození: 1. převtělování duše do dalších tělesných existencí; 2. reinkarnaci, která oproti prvnímu typu vyžaduje kontinuitu osobnosti; 3. zmrtvýchvstání, znovuuštění lidské existence po smrti; 4. znovuzrození samotné, znamenající obnovu, renovaci, nebo dokonce zlepšení, přinesené magickými prostředky; 5. participaci v procesu transformace, tedy podíl na některém rituálu transformace.

„Archetypem animy vstupujeme do říše bohů, případně do oblasti, kterou si rezervovala metafyzika. Všechno, čeho se anima dotkne, se stává numinózní, to znamená absolutní, nebezpečné, tabuizované, magické. Je hadem v ráji nevinného člověka plného dobrých předsevzetí a úmyslů.“ (Jung, 1998, s. 127-128). Právě kometu, „vlasatici“, naznačující nebezpečí, pocházející z temné noci kosmického chaosu, ve vyobrazeních často feminizovanou a stále poněkud odolávající vědeckým výpočtům, se nabízí považovat za projekci různých modifikací animy – feminizaci komety ostatně dokazuje převládající způsob jejího vizuálního zobrazování (viz výše; Železný, 1985). **Animus**, obraz muže v duši ženy, v medializovaných predikcích konce světa může naopak zastupovat racionalizující, emoce krotící a názorotvorný prvek. Za jeho manifestace lze považovat duchovní autority (naplňující archetyp moudrého starce), hrdiny/zachránce a jiné mocné muže (Jung, 1994). Při analýze budu pracovat s modifikacemi obou základních obrazů duše: s archetypy moudrého starce, velké matky²³, hrdiny, femme fatale a případně s dalšími odvozenými pra-vzorci.

Kvůli kolektivně nevědomému charakteru archetypů je nelze pozorovat přímo: nástroji symbolického vyjádření archetypů v mediálních textech, obecněji výrazy či obrazy archetypů ve vědomí, jsou symboly²⁴. Symbol na vědomé rovině evokuje příslušný archetyp v jeho celosti a nejednoznačnosti a touto aktivizací danému archetypu umožní uzdravovat²⁵, destruovat i předpovídat (Ryland, 2000).

Projekce jako mechanismus pronikání kolektivně nevědomého obsahu do mediálního textu

Již bylo zmíněno, že archetypy nelze zaznamenat přímo, nýbrž jen prostřednictvím jejich zvědomělých výrazů/obrazů. Jak se však z kolektivně nevědomých obsahů stávají jejich pozorovatelné reprezentace? Mohou mít mediální texty schopnost archetypickou situaci kolapsu a regenerace zhustit a objektivizovat? V další části se mechanismus, jímž by se abstraktní kolektivně nevědomý obsah mohl konkretizovat a dostávat do mediálních textů a reprezentovaných objektů, pokusím naznačit pomocí Jungova konceptu projekce.

²³ Příklad archetypu velké matky, snad nejmocnější femininní archetyp, ilustruje analytickou využitelnost odvozenin obrazů duše: jeho aktivace environmentálním vědomím v podobě Matky Země vyjadřuje environmentálně úzkostný komplex. Matka Země se svojí plodností, krásou, poskytující bezpečí, tvoří hlavní téma environmentálního diskurzu: její všeobjímající náruč naznačuje, že nic není nedůležité, vše je vzájemně propojeno a každá jednotlivost musí být respektována pro udržení celku (Ryland, 2000).

²⁴ Hranice symbolů a archetypů je u Junga někdy nejasná. Například zmrtvýchvstání označuje jednou jako archetyp, jindy jako symbol – podle úmyslu zdůraznit buď obecně lidskou, ale individuálně naplnitelnou strukturu, nebo konkrétní archetypický obraz, zabydlený určitými konotacemi (Jacobi, 1992; Jung, 2003).

²⁵ Viz následující část, věnovanou rituální funkci symbolizace archetypu apokalypsy.

Projekce představuje nevědomý mechanismus, jímž mohou být kolektivně nevědomé obsahy přesouvány do vnějších objektů (Jacobi, 1992): Jung projekci definuje jako „nevědomý, automatický proces, jímž se subjektu nevědomý obsah přenáší na objekt, a tím se zdá, jako by tento obsah patřil objektu“ (Jung, 1998, s. 170). Mechanismus projekce si lze snadno představit jako konkretizaci archetypických postav (bohů, démonů) nebo jejich promítání do živých bytostí, nevyhýbá se však ani situacím a procesům. Kupříkladu projikované/mytizované přírodní katastrofy nebo astronomické události představují „symbolické výrazy pro vnitřní a nevědomé drama (kolektivní – pozn. J. K.) duše, které může lidské vědomí pochopit cestou projekce, tedy zrcadlené v přírodních událostech. (...) V tom, že jsou tyto procesy nevědomé, spočívá důvod, proč se při vysvětlování mýtu pomýšlelo spíše na cokoli jiného než na duši.“ (Jung, 1998, s. 100-101). Analogicky se lze domnívat, že (pozdně) moderní mediální vyprávění o návratu komety a jejích účincích na Zemi či o vlivu konce kalendářního cyklu vyjadřují spíše kolektivně nevědomý aspekt společenských procesů než skutečnou fyzickou hrozbu.

Projekce je zcela běžný a potřebný proces, který umožňuje společnosti udržovat kontakt s kolektivním nevědomím. Eschatologické/apokalyptické představy jakožto neosobní obsahy dokonce projekci přímo vyžadují, nehledě na zesvětštění doby²⁶: „Skutečně musí být projikovány, jinak by zaplavily vědomí.“ (Jung, 1993, s. 165). Religiózní, přestože sekularizovaná idea posledního božího soudu je však nucena obsazovat nové ideové konstrukce (ve studovaných příkladech pozitivismus nebo New Age) v duchu hesla „Bůh je mrtev – ať žijí noví bohové!“ (Starý, 1990, s. 130). Jinými slovy, potřeba projikovat archetypické religiózní obsahy se sekularizací nezaniká, pouze hledá inovativní formy uskutečnění.

Mají právě média potenciál přispívat k přijetí a zpracování archetypu apokalypsy, mohou poskytnutím objektu/adekvátní schránky pro jeho vyjádření²⁷ pomoci pochopení a integraci archetypu do vědomí? Mohli bychom prostřednictvím médií, porovnáváním

²⁶ Zánik tradičních forem náboženského života totiž ani v nejmenším neznamená zánik religiózních potřeb a projevů duše: „Eschatologie jako soubor otázek a odpovědí o posledních věcech člověka – o cíli, uspořádání a smyslu života – zůstává za všech okolností prvořadým nábožensko-psychickým problémem každého člověka, a to i potom, co byl odmítnut jeho dosavadní křesťanský výklad. (...) Sekularizace, tj. zesvětštění, zlaičtění a ‘zvědečtění’ tradičních věr a nadějí evropského člověka, představuje z hlubšího psychologického hlediska pouze proměnu forem a konkrétních dějinných podob dosavadních náboženských hodnot, postojů a symbolů“ (Starý, 1990, s. 130-131).

²⁷ Projekce určitou adekvátní schránku daného kolektivně nevědomého obsahu přímo vyžaduje: „tyto obrazy musí získat formu, *musí žít svůj charakteristický život*, jinak je jedinec [i kolektiv – pozn. J. K.] oddělen od základní funkce psýché a pak je neurotický, je dezorientován a v konfliktu sám se sebou. Ale je-li schopen *objektivizovat neosobní obrazy* a najít k nim vztah, je ve spojení s onou vitální psychologickou funkcí, o kterou se od úsvitu vědomí staralo náboženství“ (Jung, 1993, s. 174-175; zvýraznění J. K.).

historických paralel dobových predikcí, rozpoznat projektivní charakter vyprávění o konci světa²⁸?

Závěry a otázky

V kapitole jsem se snažila ukázat povahu archetypů jako prázdné struktury, do níž lze dosazovat aktuální společensko-politický obsah. Pokusila jsem se také obhájit možnost, že kolektivně nevědomá představa apokalypsy se do vědomí, respektive do objektů mediálních textů, dostává prostřednictvím mechanismu projekce.

Z teoretických předpokladů vyvstávají dvě sady otázek: Za prvé, jak probíhá a jak nakonec vypadá vyprávění o konci, symbolická (re)konstrukce archetypické situace kolapsu a regenerace? Zacházejí média s apokalyptickými vizemi navázanými na krizovou situaci společnosti v nějakém ohledu neměnným způsobem? Jinými slovy, existují strukturální, ideologické, resp. historické invarianty identifikovatelné v postupech médií konstruujících vizi konce?

Za druhé, jsou média schopna konkretizovat a objektivizovat apokalyptickou úzkost (vložit ji do objektu komety nebo kalendáře) v zájmu její uchopitelnosti, tedy fungovat jako prostředník zvědomování varovných signálů? Nebo je struktura kondenzace strachu ještě složitější a média v jejím procesu ještě významnější v tom smyslu, že stojí už na počátku symbolického propojování kusých vědomých prosakování nevědomé apokalyptické úzkosti a jejich instalace do apokalyptických vzorců, které pak zpětně legitimizují komplexitu „úspěšných“, objektivizovatelných strachů? Jmenovitě, mohou Halleyova kometa a konec mayského kalendáře sloužit jako projekční objekty kolektivně nevědomé úzkosti z intuitivně vnímané blízkosti politické/ekonomické/ekologické apokalypsy?

²⁸ Pokud bychom určitý mediální obsah rozpoznali jako historický, cyklicky se vracející (pokaždé v jiném kostýmu), identifikovali bychom jeho paralely a analogie příslušných projekcí, mohlo by se podařit kolektivně nevědomým signálům naslouchat, interpretovat je a využít při hledání skutečných podstat krizí a jejich řešení. V opačném případě projekce nabývají charakteru reality a vedou k psychózám (Jung, 1993) – příkladem takové davové psychózy budiž masové cestování do míst, která měla přežít konec světa v prosinci 2012.

Myticko-rituální funkce apokalyptických vizí v médiích

Teze

Podle jednoho z níže analyzovaných textů byl za posledních dvanáct let konec světa předpovězen padesátkrát. Zdá se, že i množství vznikajících katastrofických filmů, apokalyptické literatury či obecně frekvence tematizace konce světa v médiích stoupá. V této kapitole se posunu k možným funkcím medializovaných apokalyptických vizí: pokusím se navrhnout jeden z možných důvodů, proč se média možností apokalypsy v současnosti zabývají v natolik velké míře, respektive naznačit jednu z potenciálních funkcí apokalyptických mediálních obsahů.

Kapitola se snaží nahlédnout **mediální vyprávění o konci světa jako funkcionální analogii mýtu a rituálu**. Pokouší se formulovat a teoreticky obhájit představu, že stejně jako mýtus a rituál – coby statická a divadelně rozpohybovaná podoba jedné a téže narace – mohou některé mediální texty plnit terapeutickou funkci a že za mediální proliferací rozmanitých podob apokalypsy stojí latentní snaha médií léčit společnost. Přesněji řečeno, kapitola navrhuje považovat apokalyptické predikce v médiích za funkcionální a strukturální (vzhledem k dynamice kolapsu a regenerace) ekvivalenty přechodových rituálů.

Cílem kapitoly je tedy vyslovit a podložit předpoklad, že apokalyptické predikce v médiích mohou publiku pomáhat vstoupit do bájného času a vzbouřit se proti času historickému, lineárnímu; stát se symbolickými současníky ritualizovaně exponovaného konce, a tak začít svoji existenci znovu.

Mediální texty jako produkty kolektivního nevědomí

Nejprve teoreticky rozeberu možnost manifestace kolektivně nevědomého obsahu v žurnalistických textech. Již v předchozí kapitole bylo zmíněno, že kolektivně nevědomé procesy a obsahy lze zkoumat jedině prostřednictvím jejich produktů, překročivších práh vědomí (nenaplněné archetypy zůstávají skryté), a že symbolizovaný a zvědomělý obsah kolektivního nevědomí disponuje mocí uzdravovat (respektive rozpouštět kolektivně psychické tenze). Za kolektivně nevědomé manifestace, tedy produkty mytologického charakteru, lze považovat jednak archaické sny, jednak se mytologické motivy v čisté formě objevují v pohádkách, mýtech, legendách a folkloru (Jung, 1993). Příspěvky Jungova sborníku *Man and His Symbols* (Jung, 1990) podrobují analýze i moderní umělecké, populární a žurnalistické formy, typicky audiovizuální a vizuální zobrazení archetypických

postav a situací ve filmech, komiksech, propagandě a reklamě. Lze se tedy spolu s antropologem Mirceou Eliadem domnívat, že manifestace kolektivního nevědomí může probíhat i na úrovni žurnalistických textů: „Nedávné výzkumy ukázaly mytické struktury obrazů a chování, která společenstvím vnucují *hromadné sdělovací prostředky*.“ (Eliade, 2011, s. 132; zvýraznění původní). Zdá se proto, že některé mediální texty je skutečně možné považovat za významové analogie snů a mýtů.

K podobné perspektivě – k možnosti nahlížet mediální texty jako produkty kolektivního nevědomí a analogie mýtů – vede i strukturalistická či strukturálně-funkcionalistická úvaha. Podobně jako psychoanalýza rozlišuje osobní nevědomí a vědomí, kolektivní nevědomí zřejmě představuje substrát kolektivního vědomí, definované Émilem Durkheimem jako „kolektivní představy, vyprodukované akcí a reakcí mezi elementárními vědomími utvářejícími společnost, [které] nepocházejí přímo z nich a později je přesahují“ (Durkheim, 1998, s. 39). Kolektivní vědomí tak zahrnuje způsoby myšlení a výsledky konání, jež nejsou dílem jednotlivce – v tom smyslu, že nepocházejí od izolovaných individuí, ale vyvěrají z jejich koexistence a spolupráce –, přestože se mohou realizovat jedine prostřednictvím jednotlivých vědomí. Těmito manifestacemi reality *sui genesis*, sociálními fakty, produkty neautonomních subjektů, plovoucích v jednajícím diskurzu, mohou být pravděpodobně také mediální vyprávění o konci světa: přestože potřebují novináře, jeho ruku nevedou pouze vlastní myšlenky a obavy.

Funkce apokalyptických vizí v médiích

Z analyticky psychologického hlediska je obecným cílem nevědomí a jeho prosakování do vědomí vždy zachovat neporušenou kontinuitu psychického dění (Jacobi, 1992) – akt (mediálního) zvědomění jistého kolektivně nevědomého obsahu, v tomto případě archetypu apokalypsy, z tohoto pohledu představuje mechanismus obrany vyvážené dynamiky „duševních“ energií. V následující pasáži se pokusím vysvětlit potenciální ozdravný potenciál mýtů a rituálů a poté naznačit možnost funkcionální a – vzhledem k roli médií v dynamickém procesu kolapsu a regenerace – i strukturální analogie mediálních textů a mýtů/rituálů.

Mýty z psychologického hlediska představují psychické manifestace, zobrazující podstatu kolektivní psyché (Jung, 1998). Za nejdokonalejší antropologickou definici mýtu považuje Eliade (2011, s. 11) – vzhledem ke komplexitě mýtu jako kulturní skutečnosti a vzhledem k variabilitě jeho typů a funkcí – tu nejširší: „Mýtus vypráví posvátné dějiny; popisuje událost, která nastala v prvotním čase, v bájném čase ‘počátků’. (...) Zkrátka a dobře, mýty popisují různé, někdy dramatické vpády posvátna (...) do světa.“ Ozdravné

tendence mýtů jsou dobře známé především v přírodních společenstvích; lze je pochopit také na základě východně-filosofického principu povýšení individuálního projevu na úroveň obecně platné situace. Účinek mýtu pak spočívá právě v mystické participaci neboli v propojení člověka s obecným lidským významem jeho specifické situace (Jung, 1993).

Mýty – například vyprávění o zničení světa, po němž bude následovat nový počátek – nestačí znát. Vědění o nich se rituálně vyhlašuje, předvádí. K pochopení postavení/role mediálních textů v civilizační dynamice proto přispěje také teoretické pozastavení u rituálu jakožto reaktualizace mýtu (Eliade, 2006). Aby totiž mýty o konci a obnově mohly plnit svoji léčivou funkci, vyžadují ritualizaci, v daném případě konkrétní mediální aktualizaci. Při čtení mýtů, včetně těch moderních, přenášených masmédií, podle Eliadeho vystupujeme z času: opouštíme osobní i historický čas a noříme se do trans-historického, bájného času. Necháváme se proniknout posvátnou atmosférou, a tak se stáváme „současníky“ posvátných událostí, bohů a hrdinů: „Stručně můžeme říci, že když ‘žijeme’ mýty, opouštíme profánní, chronologický čas a vstupujeme do kvalitativně odlišného času, ‘posvátného’ času, který je prvotní a zároveň nesčíslněkrát obnovitelný.“ (Eliade, 2011, s. 20).

Přitažlivost mediálních předpovědí konců světa by se tak částečně dala vysvětlit touhou zažívat jiné časové rytmy, vzpourou proti historickému času, bojem o naději, že se zbavíme zátěže lineárního času, který vede jedinečně ke smrti. Jinými slovy, prožívání mýtu o konci dnů symbolicky regeneruje; člověk rituálně participující na konci světa a jeho znovuzrození se stává současníkem této události, takže začíná svoji existenci znovu (Eliade, 2006). „Kolektivní regenerace opakováním kosmogonického aktu“ či „obřady zrušení ‘dějin’“ (Eliade, 2009, s. 68) si uchovávají velký význam i v národech zdánlivě nahradivších mytologii historií, kde mediální sdělení tematizující konec světa a jeho obnovu – reaktualizace apokalyptického mýtu – fungují jako přemostění k novému počátku: obzvlášť výrazná je souvislost zpřítomnění mýtu s obnovením času (tzn. světa) v případě konce poměrně dlouhého období mayského kalendáře. I v případě očekávání Halleyovy komety však čas hraje významnou roli, neboť se jedná o kometu periodicky se vracející.

Mediální ritualizace-spektakularizace apokalypsy

Rituální reaktualizace mýtu o konci světa a společenské revitalizaci je pro předkládaný výzkum zajímavá také z pohledu povahy rituálu. Rituál obecně lze definovat jako kulturně vytvořený systém symbolické komunikace; jako proces společenské přeměny a katarze; jako improvizované či naplánované představení (Bowie, 2008). Právě divadelní aspekty rituálu považují za důležité, neboť také média při diskurzivní konstrukci apokalypsy používají

spektakulární postupy a plní funkce spektáklu v debordovském smyslu²⁹, a tak značně přispívají současné spektakularizaci (všeho včetně) apokalypsy – tendenci nejvýrazněji viditelné v přitažlivosti a divácké úspěšnosti sci-fi apokalyptických filmů³⁰.

Rituál sdílí s divadlem několik zásadních rysů: specifické uspořádání v čase (v tomto případě snad obvyklé „zařazení“ mediálního revitalizačního rituálu do údobí před kolapsem, kdy se zvyšuje frekvence krizí), zvláštní určené místo konání rituálů (médií) a také přisouvání neproduktivní hodnoty objektům (například mayskému kalendáři). Klasifikace představení jako rituálu, nebo divadla záleží na kontextu provedení a funkci, kterou plní: cílem divadla je pobavit, cílem rituálu ozdravit. Od rituálu se tedy očekává zhojení, od divadla zábava (Bowie, 2008). Přesto nejsou hranice mezi divadlem a rituálem pevně stanoveny a právě rituálně-divadelní apokalyptické predikce v médiích prolínání obou typů aktů naznačují. Jde v podstatě o textuální představení, plnicí výše diskutované funkce: mediální texty baví i léčí; jsou zároveň vysoce prchavé jako divadlo i symbolicky ne-časové jako rituál; tvůrčí subjekty mediálních textů sice jednají/píšou individuálně jako herci, ale plavou v kolektivním nevědomí jako protagonisté rituálu; někteří diváci si udržují kritický odstup, jiní participují v rituálu, a tím pro sebe zvyšují jeho účinnost.

Predikce konce světa v médiích jako rituály přechodu

Kvůli cyklické povaze potřeby obnovy, s níž se podle některých historiků právě teď setkávají moderní západní státy (viz výše), lze zkusmo uvažovat o mediálních textech předpovídajících konec světa jako o rituálech přechodu. „Přechodové rituály (rites de passage) označují přechod z jedné fáze života, období či události k jiné. (...) Termín ‘rituál přechodu’ se často užívá k označení rituálů ‘životního cyklu’ nebo ‘životní krize’ a souvisí se *změnou stavu* v životě jednotlivců a celých *skupin*.“ (Bowie, 2008, s. 156; zvýraznění J. K.). Funkcí rituálu přechodu je tak obnovovat společnost v momentě, kdy se současný stav stává neudržitelným.

Jeden z nejvlivnějších teoretiků rituálu, antropolog Arnold van Gennep, zkonstruoval trojfázovou strukturu přechodového rituálu; pokusím se ji ilustrovat na studovaných případech, tedy navrhnout apokalypticky-predikční koreláty jednotlivých fází.

1. V první fázi dochází k oddělení od předchozí situace. Kolektiv je spraven o přicházející katastrofě, a tím vytržen z tepla každodenní rutiny. Dozvídá se, že svět –

²⁹ Podle Guye Deborda spektákl jako současný dominantní model života není souborem obrazů, ale spíše obrazově zprostředkovaným společenským vztahem mezi osobami; jako takový představuje nástroj sjednocování. Zároveň však nechce dospět k ničemu jinému než k sobě samému (Debord, 2007).

³⁰ Podle Susan Sontag tkví přitažlivost apokalyptických a katastrofických filmů v jejich schopnosti vyšší „smyslové elaborace“ fantazie zobrazováním létajících těl, tajících tanků a praskajících zdí (Sontag, 1966).

minimálně v jeho známé podobě – brzy skončí. Odtržení od původního stavu doprovází zvýšení ontologické nejistoty, živené kontradikčními mediálními projevy rozmanitých expertů a (byť implicitním) zvěstováním, že nastane přinejmenším duševní transformace lidstva. Publikum vyčkává.

2. Ve druhé fázi dochází k samotnému přechodu či pomezí. Kolektiv se ocitá v liminální, prahové, neurčité pozici, jeho status je nejistý. Časově lze ve studovaných případech liminalitu umístit do období dne, půldne či hodiny očekávaného konce světa (tedy do momentu průletu komety či konečného dne a poslední hodiny mayského kalendáře). Liminální období je charakteristické tvorbou *communitas* – spontánních společenství rovnoprávných jedinců (před smrtí jsou si všichni rovni), sdílejících posvátnost okamžiku i ponížení před vyšší autoritou apokalypsy (Turner, 2004). Normální pravidla chování mohou být změněna, přehněna nebo pozastavena (Bowie, 2008): v obou studovaných případech například docházelo na různých místech světa během pozorování a vyčkávání, jak předpověď konce světa dopadne, k hromadnému hýřivému slavení.

3. Třetí fáze nastoluje opětovně řád, strukturu, znovu přijímá oddělené jedince do společnosti, ovšem ve změněném stavu. Kolektiv se tak po přestálém konci světa vrací ke každodennímu životu, jehož kvalita by však měla být proměněna právě prožitou připomínkou nadřazenosti kosmických principů, pomíjivosti druhů na Zemi i individuální konečnosti.

Závěry a otázky

V kapitole jsem naznačila jednu z perspektiv na důvody mediální proliferace apokalyptických obsahů a funkce mediace apokalyptických vizí. Pokusila jsem se nastínit funkcionálně-strukturální analogii predikcí konce světa v médiích, mýtů a rituálů: všechny mohou plnit léčivou funkci. Speciálně rituály a rituálně-mediální reaktualizace apokalyptických vizí umožňují jedincům i společnosti vystoupit z lineárního času a symbolicky se znovu zrodit.

V návaznosti na van Gennepovu a Turnerovu teorii přechodového rituálu vyvstává otázka: mohou být mediální reprezentace konce světa skutečně nahlíženy jako forma civilizačně-revitalizačního přechodového rituálu s účelem transformace, případně udržování statu quo? Jaké formy rituálního zařikávání média používají k oddálení konce světa? Jsou některé z metod oddálení strukturálně, ideologicky, resp. historicky invariantní?

Mediální vyprávění o konci světa jako mechanismus reprodukce ontologické jistoty

Teze

V následující části se pokusím nabídnout poněkud odlišnou, avšak komplementární perspektivu na funkci mediace apokalyptických predikcí. Vycházím z předpokladu, že předmětem projekce nemusí být jen kolektivně nevědomý archetyp apokalypsy jako takový, ale také archaický/apokalyptický/eschatologický strach³¹, rezonující se související (pozdě) moderní krizí ontologického bezpečí (které lze zřejmě považovat za antitezi bazálního archaického strachu).

Kapitola by měla teoreticky obhájit a upřesnit předpoklad, že média obecně a apokalyptické predikce v médiích zvlášť mohou jednak kompenzovat archaický strach jeho projekcí a zároveň reprodukcí mýtu vědy, jednak svojí serialitou a nezničitelností tlumit emocionální nerovnováhu, znásobenou krizí ontologického bezpečí.

Role médií v procesu kompenzace archaického strachu

Jednou z univerzálně lidských úzkostí, v jejichž tlumení hrají média klíčovou roli, je apokalyptický/archaický strach. Představu projikovaného apokalyptického/archaického strachu lze zobecnit s Vlastimilem Rollem, který spatřuje základ strachu v nejstarším náboženském citu. Z celku náboženského prožitku vyděluje „mysterium tremendum, pocit tajemného děsu a hrůzy“³² (Rollo, 1993, s. 33). Mysterium tremendum nabývá různých podob: vzrušení, ponoření ve zbožnost, děs. Podle Rolla „jde o strach, který je více než strachem. (...) Je to hrůza, která má v sobě něco strašidelného, nevzbuzuje ji člověk, ani nejmajestátnější, ale něco mimo něj“ (Rollo, 1993, s. 35). V případě apokalyptických událostí připadá v úvahu i další aspekt numinózního prožitku: pocit fascinace, uchvácení, tvořící harmonický protiklad mysteria tremenda. Například postava boha/představa apokalypsy tak dokáže zároveň děsit i uchvacovat, lákat, okouzlovat, působit závrať.

³¹Přesnější by bylo mluvit o úzkosti, která je oproti strachu bezpředmětná, nejasná a nespecifikovaná a vztahuje se k budoucnosti (Drvota, 1971). Problém však představuje fakt, že Jung, s jehož teorií kolektivního nevědomí pracuji, pravděpodobně uvažuje o úzkosti, ale terminologicky pracuje se strachem, stejně jako jeho překladatelé. Proto zde oba termíny používám synonymně s vědomím jejich odlišnosti.

³² Náboženský prožitek kromě tohoto strachu zahrnuje pocit stvořenosti, pocit naprosté převahy a pocit uchvácení (Rollo, 1993).

Archaický strach pramení v prvotním traumatu – v situaci polidštění, kdy si pračlověk začíná uvědomovat vlastní existenci. Tehdy se animální emocionalita, libost z uspokojení základních potřeb a nelibost z nedostatku setkává s racionalitou, která otevírá člověku doposud neznámou dimenzi, budoucnost. Pohled do budoucna představuje pro člověka šok, zejména proto, že je konfrontován s vědomím nevyhnutelnosti smrti. Odted' člověku k uspokojení nestačí zahnání hladu, žízně a ukojení sexuálního pudu: „Strach z vlastní smrti je trvalý a běžnými prostředky neodstranitelný.“ (Rollo, 1993, s. 40). Lidem tak dělá starosti fakt, že jednou zemřou, a i když jsou prozatím zcela zdraví, postrádání výhledu věčnosti v nich vzbuzuje stísněnost, úzkost a trvalou nerovnováhu. Tento hluboce existenciální archaický strach proto tvoří stálou součást emotionality a zároveň představuje jedinou jistotu, kterou člověk v životě má. Jako konstanta lidské psychiky násobí každodenní strachy, a prohlubuje tak emocionální nerovnováhu (Rollo, 1993).

Archaický strach musí být projikován mimo člověka a kompenzován hodnotami: náboženstvím, uměním, filosofií, ideologií, láskou, drogami. Kompenzatorní funkci od novověku přebírá věda: „Tak jako byl středověký člověk ponořen od náboženského snu, žije moderní člověk ve snu, jehož idolem se stala věda, když zlikvidovala bývalé hodnoty. Optika archaického strachu vědu pro nezasvěcence, kteří nenázornému světu matematických znaků nerozumí, ale často i pro vědce samy (jsou také jen lidi), vybavila po způsobu boha atributy nekonečnosti, vševědoucnosti a dala vzniknout víře ve vědu, mýtu vědy, který se pro většinu lidí v industriálních společnostech stal jediným způsobem jejich představy vědy. Tento mýtus nezná nepoznatelné, neznámé je pro něj pouze *zatím* nepoznaným.“ (Rollo, 1993, s. 154-155).

Jsou média schopna apokalyptický/archaický strach kompenzovat jeho „odvedením“ do objektů komety nebo mayského kalendáře (viz předchozí kapitolu), případně učinit reprodukci mýtu vědy z apokalyptické úzkosti méně matoucí, protože přítomný, pojmenovaný, vypočitatelný a racionalizovaný strach?

Média a ontologické bezpečí

Druhou stranu archaického strachu (nebo jeho nové pojmenování či název pro jeho eskalaci a vědomou invazi v moderních podmínkách?) představuje ontologická nejistota, jejíž redukci prostřednictvím médií se věnuje i existující odborná literatura. Pokusím se s jejím využitím obhájit tezi, že apokalyptické predikce v médiích v rekonstrukci ontologického bezpečí hrají klíčovou roli, založenou jednak na kontinuitě médií jako takových, jednak na serialitě vyprávění o apokalypse – serialitě vyvolání umělé apokalyptické krize a jejího zrušení.

O ontologické nejistotě jako pojmenování eskalace a vědomé invaze archaického strachu jsem hovořila proto, že moderní doba, respektive její zvěcnělá racionalita, přinesla nová rizika (dopravní nehody, otravy, alergie; viz také výše uvedené teorie kolapsu), která archaický strach ještě stupňují; jeho gradaci, konkretizaci a všudypřítomnost po druhé světové válce způsobuje vědomí, že příchod atomových zbraní znamená možnost zničení celé biosféry a zánik člověka jako druhu (Rollo, 1993). Hrozbu konfrontace s použitím jaderných zbraní spolu s permanentní možností válečného konfliktu považuje za hlavní aspekt stinné stránky modernity také Anthony Giddens (2010). Podle Giddense složitost a nebezpečnost dnešního světa ústí ve ztrátu důvěry v budoucnost. Nová rizika – možnost jaderného válečného konfliktu, ekologické katastrofy, populační exploze, zhroucení některé prominentní měny – tak ohrožují pocit ontologického bezpečí³³, „důvěřivost, kterou má většina lidských bytostí v trvalost své vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání“ (Giddens 2010: 85), související s „bytím ve světě“. Nejvýznamnější roli v eskalaci ontologické nejistoty hraje právě příchod jaderného věku: poprvé v dějinách lidstvo pociťuje možnost totální destrukce života na Zemi a nejistotu existence následující generace. Tato nejistota se dnes dokonce stává primární psychologickou realitou (Ryland, 2000). Výsledkem je, že k antropologicky téměř univerzálnímu strachu ze smrti se přidává nová trvalá existenciální úzkost (nebo nový stupeň téhož druhu strachu), protiklad základní důvěry, který zpětně živí neblahé předtuchy a reprodukuje přesvědčení o nebezpečí globální katastrofy jako výrazu božího hněvu (Giddens, 2010).

Nekonečnost a neustálé znovuožívání apokalyptické úzkosti předznamenává její seriálový charakter. Susan Sontag hovoří o stálém moderním apokalyptickém scénáři: „hrozí apokalypsa..., ale nedojde k ní. A stále ještě hrozí... Apokalypsa je dnes seriálem o mnoha dílech. Apokalypsa se stala událostí, která se odehrává i neodehrává“ (Sontag, 1997, s. 158). Právě média mohou tento apokalyptický seriál „vysílat“ – periodicky hrozit blížící se zkázou, vyplývající z hypertrofie moderních tendencí, a následně/zároveň ujišťovat o neexistenci vážných hrozeb a reprodukovat grandiozitu západních moderních států, důvěru v jejich stabilitu. Tato serialita tak může posilovat pocit ontologického bezpečí, ohrožený apokalyptickým obsahem seriálové formy: střídání nebezpečí a bezpečí, reprodukce tušení

³³ Termín „ontologické bezpečí“ či „ontologická jistota“ si Giddens vypůjčuje od Ronalda D. Lainga, který adjektivum „ontologický“ používá v empirickém významu jako adjektivum k pojmu „bytí“ – jde tedy o pozici základní jistoty relativní integrity individuálního self, díky níž běžné události nevyvolávají pocit ohrožení vlastní existence. Naopak v pozici ontologické nejistoty jedinec postrádá zážitek vlastní kontinuity, skutečnosti a koherence, každodennost mu způsobuje nepřetržitou a smrtelnou hrůzu. Laing však ontologickou nejistotu spojuje oproti Giddensovi nikoliv s modernitou a novými riziky, ale s patologickým rozdělením self (Laing, 2000).

rizika i důvěry totiž implicitně podporuje naději, že po krizi nebo závažnějším kolapsu přijde zase pozitivní obrat nebo regenerace.

Bazální důvěru, založenou mimo jiné na víře v trvalost světa, dnes rekonstruuje zejména televize, z podstaty svého vysílacího schématu cyklický fenomén, založený na konejšivém principu konzumační pravidelnosti: „Televizní vysílání a sledování např. mýdlových oper, sitcomů, předpovědí počasí či zpravodajství strukturuje náš život do hodin, dnů či týdnů. Lze hovořit o **nekonečné serialitě** televizního vysílání či nekonečném kruhu ontologického bezpečí, které produkuje.“ (Volek, 1998, s. 25; zvýraznění původní). Kontinuita a pravidelnost televizního vysílání tak spíše než z ekonomických pohnutek televizních stanic vychází z touhy po této kontinuitě, jejíž intenzita v současném komplexním světě nejistot vzrůstá. Obzvlášť výrazné je právě střídání (apokalyptického) napětí a uklidnění, a to jak ve „faktickém“, tak fiktivním televizním obsahu: „Velká část zvláště primetimeových pořadů z komerčních televizí kalkuluje s potřebou **permanentní mediace úzkosti či strachu**, ale s tím, že je ve finále vždy úspěšně /alespoň na chvíli/ odstraní. (...) Jde o klasický případ **produkce úzkostné tenze a jejího utlumení**, která je zpravodajství vlastní. (...) Zpravodajství je tudíž jedním z klíčových nástrojů šíření pocitu nebezpečí, ale zároveň funguje jako panacea na tyto hrozby. (...) Zakomponování katastrofických událostí do zpravodajství znamená de facto posilování závislosti publika.“ (Volek, 1998, s. 26-27; zvýraznění původní). Nejen televize však posiluje závislost publik referováním o katastrofických událostech; mechanismy a funkce, které Jaromír Volek v úryvcích popisuje, lze rozšířit i na další média (Kohoutek – Čermák, 2009).

Roli médií v posilování ontologického bezpečí lze tedy shrnout následovně. V případě mediálních obsahů s apokalyptickou či katastrofickou tematikou se zdá, že se média podílí na procesu rekonstrukce ontologického bezpečí dvěma způsoby: jednak svou obecnou, nezničitelnou, všudypřítomnou a cyklickou povahou (tedy kontinuitní formou), jednak přinášáním a následným dementováním konkrétních předpovědí konce světa či překonáváním katastrof (tedy seriálovým obsahem). Druhý způsob navíc jasně naznačuje možnou funkci médií jako terapeutických nástrojů: terapeut uměle vyvolá/amplifikuje krizi (apokalyptický strach), kterou pak sám magickou formulí (v roce 1910 třeba vtipem, o sto let později spíše ironizací možnosti apokalypsy) vyřeší.

Jedním dechem předpovědět konec světa a slíbit spásu za náležité (bohulibé) chování zároveň patří i k postmoderní ekologicky-eschatologické rétorice, která tak pracuje s pastýřskou mocí: poslední soud v podobě fatálních klimatických změn může přijít

v jakémkoliv momentu, a tak bychom všichni měli dbát na osobní přátelskost k přírodě (Methmann – Rothe, 2012).

Závěry a otázky

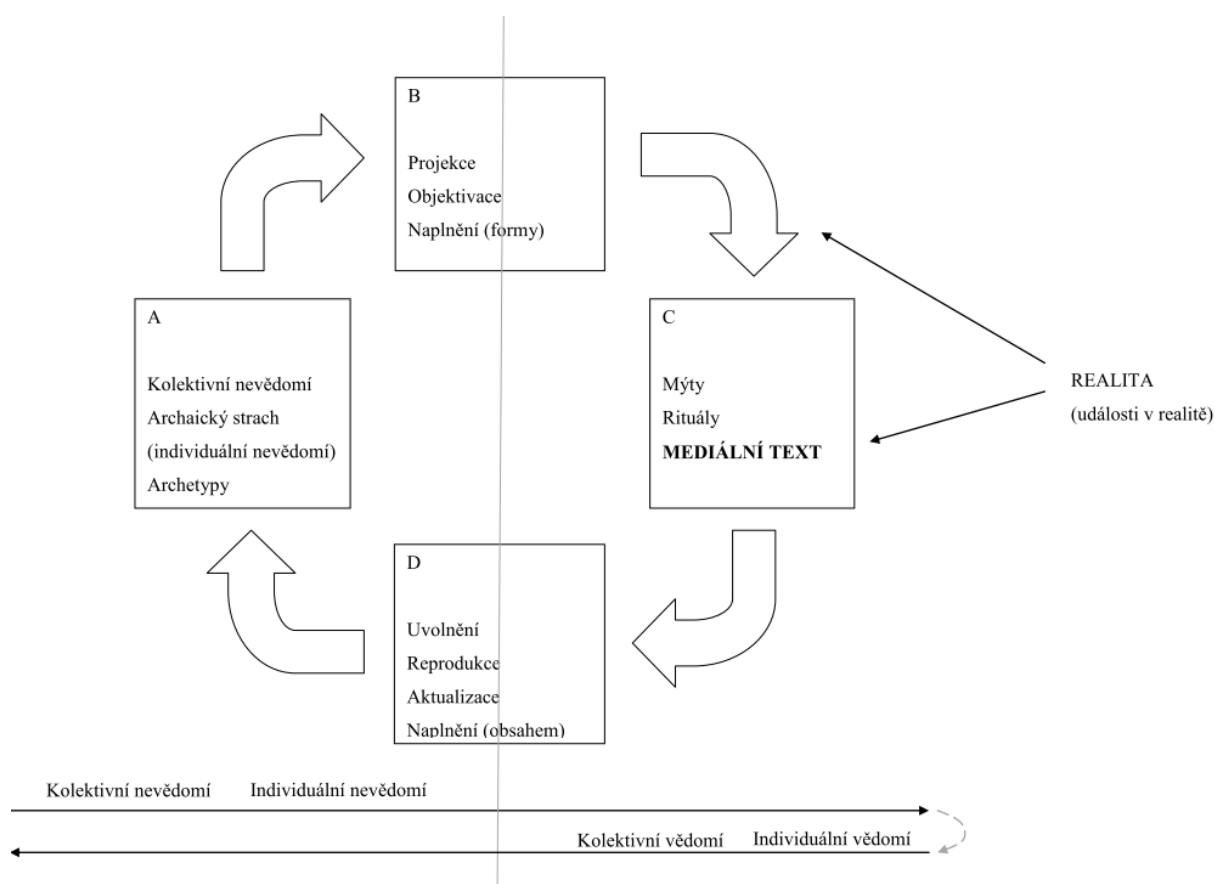
Uvedená teoretická východiska měla přispět k obhájení předpokladu, že média kompenzují apokalyptický strach jednak jeho projekcí a jednak reprodukcí mýtu vědy. Média zároveň mohou redukovat ontologickou nejistotu – v době, kdy se kvůli hrozbě jaderné katastrofy krize ontologického bezpečí prohlubuje – jednak svým konstantním charakterem, jednak neustálým vyvoláváním a zaplašováním apokalyptických vizí. Využívání terapeutického postupu (tzn. umělé nastolení krize) a pastýřské moci také naznačují, že apokalyptický diskurz v médiích se řídí terapeuticko-pastýřskou logikou: média předpovědí konce světa amplifikují apokalyptický strach a následně jej opět na chvíli zapudí slíbením spásy za příslušné chování.

Nabízí se však otázka, jak přesně se předpokládané funkce realizují. Jakými diskurzivními mechanismy/praxemi mohou mediální vyprávění o konci světa přispívat k redukci apokalyptického strachu a reprodukci ontologického bezpečí?

Topologické schéma: Strukturálně-funkcionální pozice mediálního textu v procesu projekce kolektivně nevědomého obsahu

Následující topologické schéma znázorňuje některé z teoretických konceptů představených v teoretické části; v popisu schématu, uvedeném níže, se pokusím navrhnout vysvětlení předpokládaných vzájemných vztahů prvků schématu.

Schéma 1: Strukturálně-funkcionální pozice mediálního textu v procesu projekce kolektivně nevědomého obsahu



Popis

Topologické schéma znázorňuje předpokládanou roli a postavení médií v dynamickém procesu vědomé manifestace obsahů kolektivního nevědomí a jejich opětovné sedimentace v pozměněné podobě. Jedná se o pokus teoreticky zobecnit předpokládanou roli médií v rámci mechanismu projekce archetypu apokalypsy, navrhnout jednu z hlubinně psychologických funkcí médií. Schéma se tedy zaměřuje jen na vybrané koncepty, respektive na výsek zkoumané problematiky (nezabývá se diskurzivními strategiemi konstrukce

apokalypsy v médiích, konceptu ontologického bezpečí se dotýká pouze okrajově). Proces navrhuji číst od čtverce A směrem plných šipek k čtverci D současně se čtením spodních linií zleva vpravo a zpět.

Čtverec A znázorňuje kolektivní nevědomí, soubor zděděných, respektive historicky formovaných instinktů a archetypických obrazů a představ (Jung, 1994). Archetypy představují části kolektivního nevědomí, dispozice k určitému typu uspořádání mytologických motivů (Široký, 1990). Čtverec A znázorňuje také archaický strach. Ten je sice obsahem individuálního nevědomí, kde se manifestuje jako strach z vlastní smrti a násobí s běžnými, každodenními strachy, ale zároveň tvoří součást mysteria tremenda – religiózního pocitu tajemného děsu a hrůzy – a pochází z prvotního traumatu, kdy si člověk začíná uvědomovat vlastní existenci a budoucnost (Rollo, 1993).

Všechny obsahy čtverce A si vynucují procesy, jež znázorňuje **čtverec B**. Nevědomé, neosobní obsahy včetně archaického strachu nutí člověka, aby je umístil mimo své Já (Rollo, 1993; Jung, 1993). Také jednotlivé archetypy mají k vědomí numinózní účinek: přitahují pozornost, vynucují si, aby se jimi vědomí zabývalo (Široký, 1990). Kolektivně nevědomý obsah tak proniká do vědomých manifestací prostřednictvím obranného mechanismu projekce, tedy naplňování archetypů (Jacobi, 1992). Projekce je spontánní, nevědomý způsob přenosu nevědomých – včetně neosobních – obsahů do určitého objektu. Modelovým příkladem je implicitní, nevědomé promítání archetypu boha do panovníka v moderní době³⁴. Objektivace (neosobních obrazů) je specifickým typem/fází projekce s výraznou terapeutickou funkcí, kdy neosobní obrazy dostávají formu objektu (Jung, 1993). Naplnění formy archetypu a jeho projekce tedy představuje tentýž proces.

Čtverec C reprezentuje druhy vědomých manifestací kolektivně nevědomého obsahu. Zajisté nejde o vyčerpávající „seznam“; topologické schéma se v souladu s výzkumným problémem zaměřuje především na mediální texty a jejich předpokládané funkcionální analogie v procesu zvědomování kolektivně nevědomých obsahů a v procesu civilizační dynamiky. Čtverec tak neobsahuje například archaické sny, které rovněž představují produkty mytologického charakteru. Jednou z psychických manifestací podstaty kolektivní psyché ve vědomí je mýtus, který – také ve formě legend, pohádek a dalšího folkloru (Jung, 1998) – zobrazuje archetypické motivy téměř v čisté formě (Jung, 1993). Funkce mýtů spočívá z velké části na jejich rituální reaktualizaci (Eliade, 2006). Rituál lze proto považovat za mytickou performanci, která slouží k vystoupení z historického času a ponoření do trans-historického,

³⁴ Explicitní, vědomé ztotožnění panovníka s bohem, známé například u Octaviana Augusta, je poněkud odlišným případem a lze jej chápat spíše jako formu public relations (Prokop, 2005).

bájného času. Rituál jako rozpohybování mýtu a zároveň symbolické přehrazení jeho linearity proto řadím k vědomým manifestacím kolektivního nevědomí. Mytické struktury, archetypické obrazy a vzorce chování se vyskytují také v mediálních textech (Eliade, 2011) rozmanitých forem, jež mohou být analyzovány (viz Jung, 1990). Mediální text o konci světa jako spektakularizovaná, ritualizovaná forma apokalyptického mýtu se stejně jako rituál bouří proti historickému času a uvolňuje zátěž linearity, umožňuje participantům (čtenářstvu) začít svoji existenci znovu (Eliade, 2006). Proto může mediální text, stejně jako rituál, plnit revitalizační funkce. Se symbolickou revitalizací a kompenzací archaického strachu souvisí i posilování ontologického bezpečí, dosahované jednak cykličností, serialitou zařazování agendy apokalyptických či katastrofických predikcí a jednak samotnou kontinuitou a nezničitelností médií (Volek, 1998; Kohoutek – Čermák, 2009). Některé mediální texty (především ty, které tematizují archetypické situace) lze z tohoto pohledu pravděpodobně považovat za vědomé manifestace strukturálně podobné mýtům a funkcionálně analogické rituálům.

Protože jsou archetypy historicky usazenými strukturami a nikoliv neměnnými biologickými danostmi (Jung, 1993; viz také metodologickou část práce), lze předpokládat jejich další historickou modifikovatelnost, probíhající na základě konkrétních způsobů zvědomování a naplňování archetypických vzorců. Jinými slovy, tvorba archetypu zřejmě díky jeho povaze sedimentovaného diskurzu a díky existenci stále nových diskurzivních událostí neustává. **Čtverec D** proto zobrazuje proces aktualizace kolektivně nevědomých struktur pomocí procesu naplňování archetypického vzorce čerstvým obsahem. Protože nevzniká archetyp jiný, pouze je již existující vzorec pozměněn či obohacen, lze také hovořit o reprodukci již dříve existujících struktur. (Změnám pra-vzorců se sice předkládaná práce nevěnuje, ale tyto změny zřejmě završují procesy, jež se chystám analyzovat, a proto je ve schématu uvádím.) Podstatnější je, že zároveň s těmito mechanismy pravděpodobně dochází k vyvažování psychické dynamiky, způsobené potřebou odvádět neosobní obsahy i individuálně pociťovaný archaický strach do projekčního objektu a naplněním této potřeby. Mediálním zvědoměním archetypů i archaického strachu, které vyžadují pozornost, jejich ritualizací, se proto kolektivně (i individuálně) psychická tenze může uvolňovat.

Kruhová struktura znamená potenciálně nekonečné pokračování procesu aktualizace a usazování kolektivně nevědomých obsahů; světlá přerušovaná čára naznačuje hranici vědomí a nevědomí. Protože se zde zaměřuji pouze na hlubinně psychologické kategorie, procesy a produkty jejich manifestací, samozřejmě jde o zjednodušené schéma, do nějž se

zdaleka nepromítají všechny intervenující síly (například autorský subjekt nebo logika kulturního průmyslu).

Realita, nacházející se vpravo od kruhové struktury, a šipky směřující od ní naznačují předpokládanou intervenci událostí v realitě do procesu naplňování archetypů obsahem. Proces projekce se jistě neodehrává nezávisle na svém politicko-společenském kontextu a na kontextu individuálního „mluvčího nevědomí“; není tomu zřejmě tak, že by prázdné kolektivní nebo individuální vědomí dostávalo mechanismem projekce nevědomé impulsy, z nichž by se následně formovala apokalyptická predikce. K zvědomování nevědomých obrazů naopak dochází na základě duševního života a zkušenosti s realitou (Starý, 1990). Například politizace apokalypsy v minulosti a také relativní současnost vyšší koncentrace apokalyptických vizí se společensky, nábožensky a politicky vypjatými obdobími (Delumeau, 1999; Weber, 1999) jasně ukazuje souvislost zvědomování archetypu apokalypsy s dobovou konstelací, v jejímž rámci se archetyp manifestuje (Jacobi, 1992). Právě realita a současnost také musí archetypu poskytnout adekvátní schránku k vyjádření (Jung, 1993), projekční objekt, nebo – nahlíženo z opačné perspektivy – poskytnout formě obsah. Proto graf realitu znázorňuje jako element ovlivňující mechanismy zvědomování kolektivně nevědomého obsahu: projekci (i objektivaci jako její specifický typ) a naplnění archetypu. Z trojice uvedených vědomých manifestací realita ovlivňuje zřejmě nejvíce mediální text, neboť jako instantní médium reaguje, oproti mýtu a rituálu, přímo a explicitně na aktuální dění. Součástí vnější, materiální reality jsou navíc i ekonomické zájmy různých subjektů, které ovlivňují podobu zvědomění a tlačí na spektakularizaci mediálního obsahu (Kellner, 2003). Mediální text o apokalypse tak vzniká jako kombinace útržků kolektivně nevědomých archetypů a archaického strachu a střepů dobových důvodů úzkostí a starostí. Jinými slovy, lze se domnívat, že na zrodu diskurzivní reality v podobě mediálního textu se podílí individuální i kolektivní psychická realita a materiální realita vnějších událostí.

Dvě **spodní linie** lze číst dvěma způsoby: jako směřující od kolektivního nevědomí přes individuální nevědomí a individuální vědomí ke kolektivnímu vědomí, jak naznačuje světlá přerušovaná šipka, a také od kolektivního nevědomí přes individuální nevědomí a kolektivní vědomí k individuálnímu vědomí (bez zakřivené šipky). Navrhují ani jeden ze způsobů nevylučovat, protože jako celek slučují dva aspekty společnosti jako struktury strukturující a strukturované (Berger – Luckmann, 1999).

První způsob zdůrazňuje sublimovanou povahu mediálních textů, které až spolu s ostatní individuální tvorbou skládají kolektivní vědomí, definované Émilem Durkheimem

jako „kolektivní představy, vyprodukované akcí a reakcí mezi elementárními vědomími utvářejícími společnost, [které] nepocházejí přímo z nich a později je přesahují“ (Durkheim, 1998, s. 39). Právě přesah kolektivního vědomí však vede k druhému způsobu čtení: kolektivní vědomí lze totiž (vzhledem k mediálnímu textu jako výsledku individuálního vědomí) považovat za diskurz³⁵ ve smyslu struktury tvořené kromě jednotlivých diskurzivních událostí také koexistencí, spoluprací, pravidly, boji mezi subjekty. Stejně jako diskurz ve Foucaultově tradici mluví subjektem (který současně diskurz reprodukuje), kolektivní vědomí se může realizovat jedině prostřednictvím vědomí individuálních (Durkheim, 1998), z nichž vyvstává jako realita *sui genesis*. Ta však jednotlivce zároveň přesahuje a působí na ně přesvědčivou silou. Jinými slovy, druhý způsob čtení vychází z představy, že kolektivní vědomí se má k individuálnímu vědomí jako diskurz k subjektu: nejen determinovaně, ale i deterministicky. Dvojí možnost čtení lze také považovat za důsledek zdůraznění geneze kolektivního vědomí (jež vzniká ze souhrnu vědomí individuálních) versus jeho moci a vlivu (působí na individuální vědomí).

³⁵ Kolektivní vědomí a diskurz nelze ztotožňovat obecně, příměr používám pouze pro snazší vysvětlitelnost možných čtení vztahu obou struktur k individuálnímu vědomí subjektu.

Metodologická část

V této části práce nejprve formuluji výzkumné otázky, vycházející z kapitol teoretické části. Relevantní teorii u každé z otázek krátce shrnuji. Poté popíšu způsob konstrukce výzkumného souboru. Nakonec se budu věnovat popisu zvolené výzkumné metody a souvisejících konceptů.

Výzkumné otázky

První výzkumná otázka zkoumá především způsob, jak se mediálně konstruuje apokalypsa: jaké jsou diskurzivní mechanismy její konstrukce, zda lze vyzorovat nějaké historické invarianty ve způsobech mediálního vytváření apokalypsy a zda dva zkoumané případy predikcí konce světa naznačují využití Halleyovy komety a mayského kalendáře jako projekčních objektů.

Otázka vychází z pozorování paralel historicky vzdálenějších i novějších apokalyptických predikcí, nastíněných v první části teoretického backgroundu. Zabývá se naplňováním archetypu apokalypsy či figury antikrista aktuálními obsahy (například politickým či ekologickým diskurzem), umožněným „prázdnou“ povahou archetypických struktur. Otázka zároveň testuje předpoklad, že kolektivně nevědomá představa apokalypsy se do vědomí, respektive do předmětů mediálních textů, může dostávat prostřednictvím mechanismu projekce a že lze předměty spojované s apokalypsou považovat za projekční objekty kolektivně nevědomé úzkosti.

První výzkumná otázka čerpá také z teoretické představy diskurzu jako struktury systému reprezentace, mající specifický řád, pravidla vylučování a funkce – pojetí diskurzu, jež v práci používám, však blíže představím teprve v následující části, věnované metodě výzkumu.

1. JAK SE MEDIÁLNĚ KONSTRUUJE APOKALYPSA?

1A. Jaké diskurzy konce světa se ve zkoumaných textech vyskytují?

- a) Jaký je **řád** těchto diskurzů?
- b) Jaká je **funkce** těchto diskurzů?

1B. Lze v diskurzu apokalypsy identifikovat historické **invarianty** postupů médií v procesu konstrukce apokalyptických vizí?

1C. Slouží Halleyova kometa a konec mayského kalendáře jako **projekční objekty** kolektivně nevědomé úzkosti z intuitivně vnímané blízkosti politické/ekonomické/ekologické apokalypsy?

Druhá výzkumná otázka se zaměřuje především na roli apokalyptických vizí v médiích v rámci civilizační dynamiky. Vychází z předpokladu, že existuje opakující se proces vzestupu, kolapsu a regenerace, jímž většina složitých společností v dějinách lidstva prochází, a že celek současných náznaků blížícího se kolapsu může apokalyptickou úzkost zesilovat a tlačit do mediálních manifestací. Média tak mohou plnit rituální, léčivou funkci, umožnit jedincům i společnosti vystoupit z lineárního času a symbolicky se znovu zrodit. Otázka zároveň pracuje s představou mediální kompenzace apokalyptického strachu a s předpokladem mediální redukce ontologické nejistoty.

2. JAKÁ JE FUNKCE MÉDIÍ V RÁMCI KONSTRUOVANÉ APOKALYPTICKÉ DYNAMIKY PREDIKCE KOLAPSU A REGENERACE?

2A. Fungují zkoumané mediální texty jako **přechodový rituál**, který revitalizuje civilizaci a zároveň udržuje status quo?

2B. Jakými diskurzivními praxemi mohou mediální vyprávění o konci světa přispívat k redukci apokalyptického strachu a **reprodukcí ontologického bezpečí**?

Třetí výzkumná otázka zjišťuje způsoby diskurzivní konstrukce příčin a metod oddálení predikované apokalypsy, respektive historicko-ideologické podobnosti a odlišnosti v konstrukci příčin a metod oddálení konce světa. Vychází částečně z historického pozadí predikcí konce světa a z teoretického předpokladu, že jak proliferace, tak i způsoby reprezentace apokalyptických vizí v médiích (tj. naplňování apokalyptického archetypu) souvisí s příslušným dobovým socio-politickým kontextem.

3. JAKÉ DISKURZIVNÍ STRATEGIE KONSTRUKCE PŘÍČIN A METOD ODDÁLENÍ PREDIKOVANÉ APOKALYPSY MÉDIA V RÁMCI DISKURZU APOKALYPSY UPLATŇUJÍ?

3A. Lze v diskurzu apokalypsy identifikovat historicky-ideologicky **invariantní příčiny** predikovaného konce?

3B. Lze v diskurzu apokalypsy identifikovat historicky-ideologicky **invariantní metody** jeho oddálení (formy tradičního/moderního zařikávání)?

Konstrukce souboru

Výzkumné otázky se pokusím zodpovědět na základě analýzy zhruba šedesáti vybraných textů (rozdělených do šesti skupin – viz začátek analytické části); proces jejich výběru popíšu v následujících odstavcích.

Explorace: média tematizující apokalyptické predikce

Na základě explorace, zjišťující, v jakých tematických typech médií se texty o konci světa objevovaly, jsem určila pro každý z roků 1910 a 2012 čtyři tematické typy médií, z nichž byl posléze sestaven vzorek. Tři typy médií (deníky, vědecké časopisy, ezoterické časopisy) se v obou obdobích shodují. Jeden druh se ovšem liší v souladu se specifiky dobové mediální krajiny: v roce 1910 se ukázaly být neopomenutelné humoristické časopisy, v roce 2012 zase internetové stránky.

Následující tabulka (**tabulka 1**) zobrazuje vybraná média spolu s jejich tematickou identifikací pro rok 2012³⁶:

Denní tisk	<i>Mladá fronta DNES</i> : deník, vydavatel Mafra a. s.
Vědecké časopisy	<i>Geo</i> : populárně-vědecký naučný měsíčník, vydavatel Ringier Axel Springer CZ a. s.
Ezoterické časopisy	<i>Regenerace</i> : časopis pro zdravý životní styl, měsíčník, vydavatel Regenerace s. r. o.
Dobově specifické médium: internetové stránky	<i>Konecsveta2012.cz</i> : bez upřesnění; stránka již neexistuje. <i>Astro.cz</i> : web České astronomické společnosti; provozuje Česká astronomická společnost. <i>National-geographic.cz</i> : internetová verze měsíčníku <i>National Geographic Česko</i> , vydavatel SanomaMedia Praha.

³⁶ Za zástupce denního tisku jsem zvolila *Mladou frontu DNES* – deník liberální, vlivný z hlediska čtenosti a považovaný za seriózní, ovšem s poměrně jasným příklonem k jistému politickému směru (pravice). Frekvence „apokalyptických“ článků (tedy těch reagujících na predikci konce světa) byla v denním tisku roku 2012 ve srovnání s rokem 1910 poněkud nižší.

Ezoterických časopisů, v nichž bylo možné očekávat probírání konce nebo nějaké formy přerodu, ale zejména samotných textů zařaditelných k ezoterickému Diskurzu, se ukázal být menší nedostatek. Články věnované mayskému kalendáři jsem stejně jako v případě Halleyovy komety hledala také v časopisech se zaměřením na vědecká témata, ovšem tentokrát, kvůli výraznějšímu rozdílu mezi odbornými a volnočasovými časopisy, na popularizaci vědy. (Zřetelná proměna přírodovědných a vědeckých časopisů zábavným, lifestyleovým směrem od roku 1910 zároveň souzní s faktem, že fenomén mayského kalendáře zapadá spíše do populárně naučných než do odborných časopisů.) U obou typů periodik jsem konkrétní média vyhledávala (kromě zapojení vlastní zkušenosti a konzultací s lidmi, kteří ezoterické nebo populárně-vědecké časopisy sledují) prostřednictvím knihovních katalogů.

Neopomenutelným médiem se v roce 2012 ukázal být internet. Množství webových stránek nebo jejich součástí věnovaných fenoménu mayského kalendáře a roku 2012 mě přimělo zahrnout je do analýzy. Především byla do výzkumného souboru zahrnuta jedna z webových stránek zaměřených výhradně na konec světa v roce 2012. Tištěná média doplnil také internetový speciál časopisu *National Geographic* věnovaný mayskému kalendáři, který v tištěné podobě nevycházel, a oficiální internetový komunikační kanál České astronomické společnosti.

Následující tabulka (**tabulka 2**) zobrazuje vybraná média spolu s jejich tematickou identifikací pro rok **1910**³⁷:

Denní tisk	<i>Národní listy</i> : ranní a večerní listy, vydavatel Prokop Grégr (potomek zakladatele, mladočecha Julia Grégra).
Vědecké časopisy	<i>Živa</i> : časopis porodnický, měsíčník, vydavatel J. Otto. <i>Příroda</i> : měsíčník přírodovědecký s přílohou pro vyučování přírodovědné, vydavatel Jan Kranich. <i>Hlídka</i> : měsíčník vědecký se zvláštním zřetelem k apologetice a filosofii, vydavatel Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských.
Ezoterické časopisy	<i>Nové rozhledy</i> : revue pro souborné studium věd okkultních, měsíčník, vydavatel A. May. <i>Posel záhrobní</i> : spiritistický časopis věnovaný záhadám duševním, měsíčník, vydavatel Karel Sezemský.
Dobově specifické médium: humoristické časopisy	<i>Kopřivy</i> : list satirický, čtrnáctideník, vydavatel Josef Süß. <i>Rašple</i> : list politicko-humoristický, měsíčník, vydavatel František Komprda. <i>Karikatury</i> : satirický týdeník, vydavatel Knihotiskárna národně sociálního dělnictva.

Tabulky obsahují nesrovnatelná dobově specifická média, internetové stránky a humoristické časopisy; integraci natolik asymetrických typů médií do výběru ospravedlňuje několik argumentů. Za prvé, explorace tématu ukázala, že co se týče kvantity apokalyptického obsahu i obecné rozšířenosti různých typů médií, v roce 1910 nelze pominout humoristické časopisy, stejně jako v roce 2012 nelze pominout internet. Nezamýšlím tedy srovnávat časopisy a internet jako média; pokusím se o komparaci vzorců konstrukce apokalypsy ve dvou obdobích, k nimž pevně patří jistá média.

³⁷ Předpověď příchodu Halleyovy komety denní tisk roku 1910 hojně tematizoval. Frekvence „apokalyptických“ článků v denním tisku v roce 1910 byla vyšší než v roce 2012 (částečně to lze vysvětlit dvojitou periodicitou *Národních listů* – vycházely totiž v ranním i večerním vydání, což zároveň zvětšilo prostor pro redakční obsah). Po pročtení zhruba týdenního období (z května 1910, kdy se kometa nejvíce přiblížila Zemi) několika různých deníků jsem zvolila *Národní listy*, v dané době nejúspěšnější český deník, spojující politickou tematiku s kulturní reflexí (Končelík – Večeřa – Orság, 2010). Kolem roku 1910 byly *Národní listy* stejně jako v roce 2012 *Mladá fronta DNES*, deníkem liberálním, vlivným z hlediska čtenosti a považovaným za seriózní, ovšem s poměrně jasným příklonem k jisté politické straně nebo směru (mladočeši/pravice).

Jak vědecké, tak ezoterické časopisy mi pomohli vytipovat retrospektivní bibliografické publikace, knihovní katalogy a knihovníci Knihovny Národního muzea. Díky astronomické povaze události, s níž byl konec světa spojován, se návrat Halleyovy komety dostal nejprve – už na podzim 1909 – do (přírodo)vědeckých časopisů. Pro výzkum se ukázaly být relevantní především časopisy *Živa*, *Příroda* a *Hlídka*. Ezoterické časopisy, jejichž počet mimochodem z jakéhosi důvodu kolem roku 1910 poklesl (na přelomu století jich například vycházelo více než v roce 1910, po němž se začaly obnovovat zrušené ezoterické časopisy a zakládat dříve neexistující), pak téma Halleyovy komety přijaly za vlastní díky předpokládanému destruktivnímu potenciálu komety, tedy její katarzní symbolice. Z omezeného počtu ezoterických časopisů jsem zvolila časopisy *Posel záhrobní* a *Nové rozhledy*.

V průběhu pilotáže si vyžádaly speciální pozornost humoristické časopisy, v roce 1910 velmi rozšířené a často vyjadřující ten či onen směr politického smýšlení. Prolistování *Humoristických listů* a posléze dalších humoristických časopisů ukázalo, že nelze nerespektovat dobové mediální trendy: některá čísla byla dokonce téměř výhradně věnována Halleyově kometě a konci světa. Proto jsem za dobově specifické médium roku 1910 zvolila humoristické časopisy.

Právě nesrovnatelnost obou typů médií poukazuje na výraznou socio-technologickou proměnu. Srovnání situací včetně dobových médií by však mohlo ukázat, že ačkoliv se komunikační podmínky částečně mění, současně zůstávají v některých aspektech stejné. Humoristické časopisy a internet mají totiž jednu důležitou společnou vlastnost: obě prostředí poskytují možnost vzdát se zodpovědnosti za obsah, ať už z důvodu „šaškovského“ statusu humoristických listů nebo díky bezpečí anonymity internetu. Proto lze očekávat, že v obou prostředích se nachází méně auto-cenzurovaný (ve vědomém i předvědomém smyslu slova) obsah, a tedy i přímější cesta k obsahu kolektivně nevědomému. Z těchto důvodů by bylo odmítání zahrnout do výzkumu obsah humoristických časopisů společně s obsahem internetu ignorací možné významnosti.

Texty

Časový rozsah vydání vybraných médií pro konstrukci vzorku byl omezen především v případě denního tisku.

1. V případě roku **2012** bylo období pro konstrukci souboru stanoveno na leden, kdy každoročně dochází k oznámení či predikci fenoménů počínajícího roku, a na období jednoho měsíce před a jednoho měsíce po výpočty určeném datu konce světa 21. prosince. **Soubor byl tedy částečně vytvořen z textů MF DNES publikovaných mezi 1. a 30. lednem 2012, dále mezi 21. listopadem 2012 a 21. lednem 2013.**
2. V případě roku **1910** bylo časové rozmezí určeno na období jednoho měsíce po 22. lednu, kdy astronom Camille Flammarion ve francouzském listu *l'Illustration* uveřejnil předpověď konce světa, a dále na období jednoho měsíce před a jednoho měsíce po předpokládané srážce s Halleyovou kometou (18. května 1910). **Soubor byl tedy částečně vytvořen z textů Národních listů publikovaných mezi 22. lednem a 22. únorem 1910, dále mezi 18. dubnem a 18. červnem 1910.**

Pro část výzkumného souboru složenou z časopisů bylo časové omezení pouze orientační, neboť kvůli řidší periodicitě nemají možnost bezprostředně reagovat na světové zprávy a modifikovat podle nich svoji agendu tak hbitě. Také jejich spíše publicistická povaha menší aktuálnost dovoluje.

Ve všech médiích kromě *Mladé fronty DNES*, dostupné v databázi Anopress, jsem jednotlivé texty tematizující danou předpověď konce světa vyhledávala ručně, tedy pročitáním vybraných vydání periodik. V *Mladé frontě* pak podle klíčových slov „konec světa“, „apokalypsa“, „Mayové“ a „mayský kalendář“.

Nejprve jsem se pokusila nashromáždit všechny články tematizující konec světa v daných médiích a obdobích. Texty jsem dále rozčlenila do šesti skupin, vytvořených podle roku predikce a podle příslušnosti k níže vymezeným Diskurzům, a zároveň protřídila tak, aby byl v každé skupině srovnatelný počet článků (zhruba deset; počty článků ve skupinách se mírně liší podle míry zastoupení tématu konce světa v příslušném roce a Diskurzu) a aby články v rámci jedné skupiny textů využívaly rozmanité diskurzy³⁸ (viz níže) jako způsoby diskurzivní konstrukce konce světa.

³⁸ Jinými slovy, pokud se například několik textů v rámci jedné skupiny co do způsobu diskurzivní konstrukce apokalypsy navzájem podobalo, vybrala jsem vždy jen jednoho zástupce dané tendence v zobrazování apokalypsy.

Metoda

Teze

V této části představím metodu, již využiji k rozboru šesti skupin vybraných mediálních textů tematizujících apokalyptické predikce. Nejprve nastíním obecná východiska metody s důrazem na pojetí diskurzu, s nímž budu pracovat, a poté přiblížím přesnou podobu zvoleného metodologického přístupu. K rozboru apokalyptického diskurzu využiji **model diskurzivní analýzy Jamese Paula Geeho. Popis mediálně-diskurzivní konstrukce reality se pokusím prohloubit pomocí vybraných kategorií analytické psychologie.** Metoda výzkumu tedy integruje prvky dvou odlišných přístupů, které tvoří jeden analytický proces, sledující společné, výše vytyčené cíle.

Mediální diskurz bude nahlížen jako výsledek projekce hlubinných tenzí, úzkostí a komplexů nahromaděných kolem archetypu apokalypsy, a zároveň bude pojímán foucaultovsky: jako tvořivá a určující struktura, konstruující objekty, o nichž mluví. Protože se oba pohledy na koncept diskurzu mohou na první pohled zdát poněkud neslučitelné, v poslední části kapitoly se pokusím o obhajobu simultánního využití diskurzivního a analyticky psychologického přístupu.

Diskurzivní analýza a relevantní konceptualizace diskurzu

Metodou výzkumu byla zvolena diskurzivní analýza. Za nejvhodnější přístup ji považuji proto, že umožňuje prostřednictvím studia detailů diskurzivních událostí/mediálních textů zevrubně prozkoumat diskurzy konce světa, jejich řády a funkce, jež tematizuje první výzkumná otázka. Kvantitativní obsahová analýza by nejen nedovolila hloubkově analyzovat způsoby konstrukce významu; její aplikace nepřipadá v úvahu, protože předem vymezit kvantifikovatelné kategorie, jejichž měření by odpovědělo obzvláště na druhou a třetí výzkumnou otázku, by bylo velmi obtížné, pravděpodobně nemožné. Teoretické koncepty, z nichž výzkum vychází – apokalyptický strach, projekce, kolektivní nevědomí, modifikace archetypů nebo kolaps – implikují nezbytnost hloubkového a emicky otevřeného přístupu, stejně jako povaha výzkumných otázek. Adekvátním prostředkem studia jazykové reprezentace/konstrukce vymezených konceptů i funkcí médií naplňovaných prostřednictvím apokalyptických predikcí se proto zdá být právě diskurzivní analýza³⁹.

³⁹Diskurzivní analýza jako přístup předpokládající sociálně a kulturně konstruovanou povahu významů (Gee, 1999) těsně souvisí s teorií jazykově reprezentačního konstruktivismu (respektive náleží do obecného konstruktivistického rámce; Hall, 1997), jehož perspektivu se níže pokusím obhájit jako slučitelnou s rozбором jungovských analyticky psychologických kategorií.

Diskurzivní analýza jako rozsáhlá teoreticko-metodologická oblast konceptualizuje realitu a zároveň navrhuje postupy studia její konstituce v jazyce/znakovém systému (Zábrodská 2009). Zahrnuje množství někdy i značně odlišných přístupů, které sdílejí přesvědčení, že „pro porozumění sociální/psychické realitě musíme zkoumat procesy, jimiž je tato realita zvýznamňována, reprodukována a transformována v jazyce a jiných sémiotických systémech“ (Zábrodská, 2009, s. 67). Diskurzivní analýzu tak definuje hledání pravidelností ve tvorbě významů sociální reality. Proto jde o interdisciplinárně využitelnou metodu, umožňující právě díky své oborové nevyhraněnosti interpretovat a vysvětlovat vztahy mezi textem, sociálním kontextem a mocenskými vztahy (Zábrodská, 2009; Titscher – Meyer – Wodak – Vetter, 2000). Také předkládaný výzkum hledá pravidelnosti ve tvorbě významů predikované apokalypsy (historické invarianty jejích příčin a metod oddálení) a snaží se prozkoumat souvislost apokalyptických vizí v médiích se sociálním kontextem, a tím naznačit roli mediálně konstruovaných významů i předpovědi konce světa jako takových. Kromě sociálního kontextu přihlíží i k mocenským vztahům reprodukovaným a redefinujícím se v boji o apokalyptický diskurz.

Právě termín „diskurz“ představuje klíčový koncept použité metody; z různých pojetí diskurzu předkládaný výzkum pracuje s Foucaultovou a Geeho koncepcí. V několika následujících odstavcích definuji přesnou podobu aplikované kombinace obou perspektiv.

Diskurz ve Foucaultově pojetí zahrnuje jednak veškerou historicky a kulturně ohraničenou komunikaci související s daným tématem, jednak ostatní praxe a pravidla - zejména produkci vědění. „Diskurzem‘ Foucault rozuměl skupinu výpovědí, poskytujících jazyk, kterým hovořit – způsob, jak reprezentovat vědění – o určitém tématu v určitém momentu dějin.“ (Hall, 1997, s. 44). Foucault sám apeluje na pojmání diskurzu „už ne jako souboru znaků (...), nýbrž jako praktik, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž mluví. Diskurzy jsou samozřejmě tvořeny znaky; avšak to, jak pracují, je víc než jen užívání těchto znaků pro označování věcí. Právě toto *více* je činí neredukovatelnými na jazyk a mluvu.“ (Foucault, 2002, s. 78-79; zvýraznění původní). Jde tedy o jazyk *plus* jednání, neboť diskurz prostřednictvím jazyka kromě konstrukce témat a objektů vědění vytváří jejich význam, produkuje vědění a přiděluje nebo upírá jednotlivcům právo podílet se na produkci pravdivých tvrzení (Zábrodská, 2009). Protože diskurz uděluje fyzicky existujícím částem reality význam, vně diskurzu nemůže existovat nic smysluplného: význam nevychází z věcí samých, nýbrž z diskurzu (podobně v Hallově pojetí význam vyplývá z mentálního a znakového reprezentačního systému, tedy z jazyka; Hall, 1997). Příkladem diskurzu

konstruuujícího objekty vědění může být raně novověký křesťanský diskurz, učinivší z komety vlastní téma a objekt vypovídání, obdařivší ji významem zlého znamení Božího meče a disponující omezeným počtem subjektů diskurzu (kazatelů), kterým bylo dovoleno produkovat o kometě pravdivá tvrzení.

Gee na rozdíl od Foucaulta rozlišuje mezi Diskurzy jako výzkumnými nástroji a diskurzy jako úseky použití jazyka (příběhy, konverzacemi). Diskurzy s velkým „D“ považuje za „sociálně akceptované asociace mezi způsoby užití jazyka, myšlení, hodnocení, jednání a interakce na ‘správných’ místech ve ‘správných’ momentech a se ‘správnými’ objekty (asociace, které mohou být použité k tomu, aby člověk sám sebe identifikoval jako člena sociálně významuplné sociální skupiny neboli ‘sociální sítě’)“ (Gee, 2005, s. 17). Podobně jako u Foucaulta je tedy Diskurz „jazyk plus ‘ostatní věci’“ (Gee, 2005, s. 17; zvýraznění původní). Geeho koncept Diskurzu je však oproti Foucaultově pojetí poměrně vázán na identitu subjektu – Gee jako příklady Diskurzů uvádí Diskurz člena gangu nebo pravého Indiána, zatímco Foucault nechává subjekt v diskurzu rozpustit.

V této práci se inspiroji Geeho diferenciací Diskurzu a diskurzu, které však navrhuji definovat poněkud odlišně. Diskurzem s velkým „D“ nadále rozumíme Foucaultův diskurz, způsob reprezentace vědění o určitém objektu, sadu pravidel k jeho konstrukci v jazyce. V daném případě lze vymezit tři Diskurzy: Diskurz scientistní, Diskurz ezoterický a Diskurz praktického smyslu (jejich definici viz níže). Dílčí diskurzy s malým „d“ pak chápeme poněkud blíže Geeho Diskurzům – výzkumným nástrojům jako samotné výpovědi, jejich skupiny, rozmanitá použití jazyka. Zároveň však nepovažujeme diskurzy za pouhé úseky textů: spíše za nespojitá naplnění Diskurzů, jejich funkce a konstitutivní prvky, jež mohou zasahovat do jednoho, dvou i všech tří Diskurzů, překrývají se navzájem a jsou dynamické⁴⁰. Příkladem diskurzů může být racionalizující diskurz, varující diskurz nebo diskurz osobní relevance; právě identifikace jejich výskytu, funkce, pozice a vzájemných vztahů bude jedním z důležitých kroků analýzy a premisou zodpovězení obzvlášť první výzkumné otázky (jak se diskurzivně konstruuje apokalypsa). Také třetí výzkumná otázka se zaměřuje na diskurzivní pravidelnosti: na invarianty konstruovaných příčin predikované apokalypsy a metod jejího oddálení.

Navržené rozlišení Diskurzů a diskurzů shrnuje následující **tabulka 3**:

Foucaultův diskurz	3 Diskurzy (praktického smyslu, scientistní,
---------------------------	---

⁴⁰ Rozdíl Diskurzů a diskurzů lze přibližně naznačit i se Sarou Mills, která rozlišuje „mezi diskurzem jako celkem, který je sadou pravidel a procedur k produkci jednotlivých diskurzů, a diskurzy neboli samotnými skupinami výpovědí“ (Mills, 1997, s. 55; zvýraznění původní).

	ezoterický)
Geeho Diskurzy (výzkumné nástroje)	diskurzy (predikční/varující, osobní relevance, racionalizující, revitalizační/terapeutický...)

V návaznosti na teorii diskurzu předpokládá diskurzivní analýza sociálně aktivní povahu textu/diskurzivní události. Je založena na představě diskurzu/textu, jenž jedná: konstruuje objekty vědění, identity, vztahy a situace, respektive produkuje jejich významy, a tak ustavuje/transformuje sociální a mocenské vztahy (Zábrowská, 2009). Také v předkládané práci jazyk figuruje jako aktér potenciálně reprodukcující a podvracející hegemonii jistých reprezentací a diskurzů.

Právě v boji o apokalyptický diskurz, v touze po pravdě a vůli k vědění tkví mocenský aspekt výzkumu – aspekt, na nějž Foucaultův přístup pokládá nejsilnější důraz (Hall, 1997). Moc je diskurzu inherentní. Touha po pravdě a vůle k vědění totiž vnucují poznávajícímu subjektu určitou pozici, pohled a funkci (Foucault, 1994). Také všechny zákazy i příkazy řádu diskurzu ukazují vazby diskurzu na touhu a moc. Foucault spojení diskurzu, moci a touhy vysvětluje poněkud tautologickou, ale psychologicky hluboce pravdivou poznámkou: „Na [propojení diskurzu s mocí a s touhou] není nic divného: protože diskurz – to nám ukázala psychoanalýza – není jednoduše tím, co zjevuje (nebo skrývá) touhu; je to také předmět touhy; a protože – historie nás o tom nepřestává poučovat – diskurs není pouze tím, čím se projevují boje nebo systémy nadvlády, ale i tím, pro co a čím se bojuje, je mocí, které se snažíme zmocnit.“ (Foucault, 1994, s. 9). V případě konce světa je touha o ovládnutí diskurzu, nadto natolik přitažlivého apokalyptického diskurzu, a boj o něj všudypřítomný: jednotlivé subjekty se snaží uchvátit společný objekt vypovídání pro sebe, někdy se dokonce pokouší eliminovat protivníka, získat moc nad diskurzem a ukojit touhu po něm – to vše prostřednictvím diskurzivních událostí. Nejde ale o nástroj ničí moci; jde o bytostně mocenskou logiku diskurzu samotného. Právě mocenská logika diskurzu tak vytváří jeho řád (pravidla vypovídání a systémy vyloučení), jenž je významným předmětem první výzkumné otázky.

Zvolený typ DA: Geeho model a vysvětlení mediální konstrukce reality pomocí vybraných Jungových konceptů

Předkládaný výzkum využije ze všech rozmanitých typů diskurzivní analýzy nejspíše kritickou (CDA) a poststrukturální (PDA) diskurzivní analýzu. CDA klade důraz na dialektický vztah textu a jeho sociálního, politického a ekonomického kontextu, a tak se

pohybuje „mezi mikroanalýzou konkrétního textu a makroanalýzou sociálních a politických kontextů, v nichž se text objevuje“ (Zábrodská, 2009, s. 75). Jejím cílem je – v návaznosti na vyzdvižení důležitosti kontextu – demystifikace ideologie a moci v příslušném sociálním prostředí a emancipace (často utlačované sociální skupiny). Obou záměrů doufá CDA dosáhnout zkoumáním procesu semiózy (tvorby významu). PDA je naopak k emancipaci skeptická, a proto se snaží konstrukci společenské reality rozbořem sémiotických dat spíše porozumět, respektive identifikovat a dekonstruovat binární opozice v textu (Zábrodská, 2009). Také tato práce nechce přispět k emancipaci žádné sociální skupiny, ale k porozumění souvislostí mezi mediálními texty, archetypy a kontexty. Právě významnost sociopolitického kontextu, artikulovaná zejména druhou výzkumnou otázkou, na druhou stranu analýzu přibližuje CDA (ovšem bez emancipačního směřování).

Pro účely navrhovaného výzkumu použiji model diskurzivní analýzy Jamese Paula Geeho. Se systematickým a jasným Geeho modelem (Gee, 1999) mám dobrou zkušenost již z bakalářské práce (Kotišová, 2011). Především umožňuje zřetelně a pochopitelně ilustrovat přesně vymezené analytické kategorie pomocí detailů rozebíraného použití jazyka. Navíc je explicitně vystavěn na konstruktivistickém principu, s nímž zde pracuji: podle Geeho aktivně stavíme a obnovujeme naše světy jazykem ve spojení s činy, nelingvistickými systémy symbolů, předměty, technologiemi a různými způsoby myšlení (Gee, 1999). Tvořivý potenciál jazyka, schopnost formovat instituce, identity, jednání a zároveň tendenci jimi být formován Gee dokonce nazývá „magickou vlastností“.

Podle Geeho při každém použití jazyka simultánně – a také vyjednáváním a spoluprací mezi účastníky interakce – konstruuje sedm komponentů reality/jazykové situace („seven building tasks“): zvýznamňování, aktivity, identity, vztahy, politiku sociálních statků, spojování, znakové systémy a formy vědění⁴¹. Všechny tyto součásti jazykové situace jsou vzájemně provázány a vytvářejí významuplný systém, v němž každý z aspektů dává smysl ostatním šesti (Gee, 1999). Zkoumající si tak při provádění diskurzivní analýzy jakéhokoli použití jazyka pokládá otázky týkající se sedmi komponentů jazykové situace,

⁴¹ Diskurzivní analytik se k povaze těchto sedmi součástí reality a způsobu jejich tvorbě v jazyce může propracovat pomocí šesti výzkumných nástrojů: situovaných významů (obrazů nebo vzorců, které v průběhu komunikace – v daném okamžiku a kontextu – vytváříme na základě minulé zkušenosti), sociálních jazyků (různorodých komponentů „národních“ jazyků, vážících se k jisté sociální skupině), Diskurzivních modelů („příběhů“, zřetězení obrazů, neformálních teorií, sdílených lidmi náležícími k téže sociální skupině, o skupině jiné), intertextuality (inkorporace jiných psaných nebo mluvených textů), Diskurzů (viz výše) a konverzací. Kromě posledního výzkumného nástroje, který z pochopitelných důvodů při analýze psaného ne-dialogického textu nebudu používat vůbec, zapojuji ostatní výzkumné nástroje do rozboru z důvodu velkého objemu analyzovaného materiálu pouze selektivně: důraz budu klást pouze na Diskurzy (respektive diskurzy) jako samotný předmět popisu a případně intertextualitu, významnou pro identifikaci mocenských pozic skupin toužících po diskurzu.

manifestovaných v jazyce. Analytický postup, respektive soubor analyzovaných aspektů reality bude tedy vypadat následovně:

1. **Zvýznamňování:** analyzující zkoumá významy a stupně důležitosti, které text připisuje věcem; ptá se, jak je zde jazyk používán k z(ne)významňování, co je zvýznamněno, a o čem je naopak významně pomlčeno.

Příklad: výpověď „pravdě nejbliže je, že konec mayského kalendáře připadne na 14. prosinec 2116. Stranou přitom ponechejme, jestli toto datum má vůbec nějaký vztah k předpovídané globální katastrofě“⁴² zvýznamňuje pravdu jako blízkost označujícího k referentu v realitě („pravdě nejbliže je“) za současného znevýznamňování vzájemné irelevance mayského kalendáře a reálných katastrof („Stranou přitom ponechejme“). Text, pocházející ze scientistního Diskurzu roku 2012 tak ukazuje, že vědecká forma vědění zde natolik usilovně bojuje o adekvátnost pravdy, že se vzdává nadhledu, zapomíná na možnost přírodní vědy nahlédnout mayský kalendář jako zcela symbolický a empiricky irrelevantní artefakt.

2. **Aktivita:** analyzující zkoumá sociální aktivity konstruované použitím jazyka: k rozehrávání jakých aktivit je tento akt jazyka použit, co se v dané jazykové situaci děje.

Příklad: úryvek „Cílem tohoto textu tedy není posmívat se něčím chybám, ale spíše pomoci lidem, jak se zorientovat“⁴³ konstruuje aktivitu vědců: vzdělávání, činění osvěty. Důraz na vzdělání a osvětu čtenářstva lze interpretovat jako důsledek osvícenského přesvědčení, že strach a zlo pramení z nevědomosti – proto osvěta, vyvedení laiků z jeskyně iluzí, představuje nutnou součást uklidňování. Média tak prostřednictvím aktivit vědců strukturují chaos, který děsí.

3. **Identity:** analyzující zkoumá identity, které lidé použitím jazyka zapojují do situace a které zároveň ze situace vyplývají (identity rekonstruované „tady a teď“).

Příklad: v citaci „Viděli jsme, jak se o této válečnické a dosti násilné kultuře nejprve zformovala idealizovaná představa, která Mayům přisoudila hluboké duchovní znalosti“⁴⁴ dochází k de-idealizaci identity Mayů, k její konstrukci jako méně duchovní a obdivuhodné, protože násilnické a válečnické.

⁴² Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

⁴³ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

⁴⁴ National-geographic.cz, červenec 2012, text „Mayové a tajemno. Poprvé jako průvodci globální změnou vědomí“.

4. **Vztahy:** analyzující zkoumá typy vztahů, které lidé zapojení do interakce, nepřítomné identity a Diskurzy mezi sebou uzavírají nebo chtějí vytvářet, a tak je signalizují/budují prostřednictvím použití jazyka.

Příklad: v úryvku „Velice by mě zajímalo, odkud autor zjistil, že se k nám blíží antihmotová párová Sluneční soustava? Jak to, že není na nebi vidět, když se blíží? Je neviditelná? Pokud je neviditelná, jak o ní autoři vědí?“⁴⁵ dochází k vytváření nadřazeného vztahu (vztahu pohrdání) identit vědců k identitám „pseudovědců“; ironický útok autora-astronoma je součástí boje o diskurz, který mezi oběma identitami, postavenými do vztahu diskurzivních protivníků, probíhá.

5. **Politika sociálních statků/atributů (goods):** analyzující zkoumá povahu a distribuci sociálních atributů/statků, jež jsou jazykem ustavovány jako přirozené a žádoucí; perspektivu na sociální atributy/statky, již daný text komunikuje (co je považováno za „normální“, „vhodné“ a „správné“).

Příklad: ironickou výpovědí „Takže do příští katastrofy nám zbývá asi 15 milionů let. To už je coby dup, začněte nakupovat zásoby a psychicky se připravte.“⁴⁶ média jako vhodný a správný distribuují smysl pro humor a nadhled nad situací imaginární apokalyptické hrozby. Humor zde přitom funguje jako preventivně aplikovaný obranný mechanismus proti textuálně konstruované tíživé situaci existenciální nejistoty.

6. **Spojení:** analyzující zkoumá spojení a oddělení, souvislost a nesouvislost věcí, jež jazykový akt činí navzájem (i)relevantními.

Příklad: Podobnou obrannou funkci jako u předchozího příkladu naznačuje také úryvek „Tyto pokroucené astronomické zprávy mi připomínají jeden vtip.“⁴⁷, asociující vizi konce světa z astronomických příčin s anekdotou.

7. **Znakové systémy a vědění:** analyzující zkoumá různé národní jazyky, sociální jazyky, znakové systémy, formy vědění a přesvědčení, které text privileguje/znevýhodňuje, a způsob tohoto privilegování/znevýhodňování.

Příklad: úryvek „Zubatá s kosou vzkazuje jako Terminátor: I'll be back.“⁴⁸, tvořící součást článku na webu České astronomické společnosti ukazuje, jak výrazně se v situaci, kdy je nutné vyvrátit předpověď konce, transformuje vědecký znakový

⁴⁵ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Tamtéž.

systém či sociální jazyk: mezi terminologií se dostávají odkazy na filmy, fiktivní postavy i ironie (viz předchozí příklady).

Po prozkoumání sedmi jazykově konstruovaných aspektů reality bude možné zkonstruovat diskurzivní model pro každý z letopočtů.

Zároveň bude možné pokusit se vyložit mediálně konstrukční postupy pomocí vybraných hlubinně psychologických kategorií: archetypů, pozorovatelných ve vědomí v podobě symbolů a zvědomovaných mechanismem projekce (Jung, 1993). Taková forma interpretace by měla zodpovědět především druhou a třetí výzkumnou otázku, týkající se funkce apokalyptických vizí v médiích a historických obměn a podobností v naplňování a symbolizaci archetypu konce/znovuzrození (respektive podobností v konstrukci příčin apokalypsy a metod jejího oddálení).

Aplikaci zvoleného přístupu omezím na prostý text vybraných článků a nebudu se věnovat jejich obrazové a vizuální složce. Důvodem je především nedostupnost ilustrací a fotografií náležících k těm článkům, které jsem vyhledala pomocí databáze Anopress. K vyjmutí obrazové složky článků z analýzy tak dochází v zájmu srovnatelného znakového charakteru zkoumaného materiálu; v případě zahrnutí obrazových sdělení by bylo navíc vhodnější použít poněkud jiný typ metody.

Konstruktivismus a historičnost diskurzu vs. hlubinná psychologie a ahistoričnost archetypu?

Konstruktivismus a psychoanalýza se mohou na první pohled jevit v některých zásadních ohledech kontradikčně; pokusím se proto v této podkapitole ukázat, že reprezentační konstruktivismus s jungovským analyticky psychologickým přístupem vcelku neproblematicky koresponduje. Pomocí dvou argumentů – jednak argumentu historické povahy archetypů, dispozičního charakteru symbolů a s ním související nestability, relativity jejich významu v závislosti na lidské tvořivosti a jednak argumentu jazyka jako síly formující individuum (například u Jacquesa Lacana) – navrhnou archetypy považovat za sedimentované diskurzy. V rámci nahlížení apokalyptického strachu jako (preexistující) součásti procesu mediálně-diskurzivní tvorby významu konce světa by totiž bylo chybou přítomnost hlubinných psychických mechanismů v procesu mediálního zakouzlování/odkouzlování apokalypsy přehlížet ve jménu metodologické neslučitelnosti obou přístupů.

Na jedné straně tedy stojí jazykově reprezentační konstruktivismus jako paradigmatický rámec diskurzivní teorie: teorie o jazyku, který je naplněn mocenským potenciálem a jedná. Konstruktivismus lze jednoduše definovat jako teorii postulující

jazykovou konstrukci významu reality (význam reality je tedy tvořen v jazyce a skrz něj; Hall, 1997). Slova zde neslouží záměru komunikujících ani neodráží hotovou skutečnost kolem nich. Jazyk získává silnější pozici: vytváří naše prostředí a ovlivňuje naše zakoušení reality.

Mediální texty obecně představují akty reprezentace – akty zobrazování či vyvolávání myšlenkových konceptů příslušných skutečností; akty symbolizace; akty produkce významů a jejich směny mezi členy sdílené kultury (Hall, 1997). Proces reprezentace zahrnuje tvorbu myšlenkových konceptů objektů, osob, událostí a jejich vztahů – tento první systém, jakási mentální konceptuální mapa, reprezentuje vnější i vnitřní svět v mysli člověka a umožňuje odkazovat k němu. Koncepty zastupují i abstraktní či neexistující „skutečnosti“ (Hall, 1997, s. 17); do abstraktního rejstříku spadá i koncept konce světa a vztahy, do nichž jej naše mentální konceptuální mapy umisťují. Ustavování vztahů, způsoby organizace a klasifikace konceptů jsou důležitější než individuální koncepty, protože význam reálných i fikčních objektů a událostí vychází právě ze vztahů v rámci konceptuálního systému. Například fakt, že se kyanovodík v ohonu komety stane zdrojem obav pro množství lidí, ukazuje, že tito lidé sdílejí přibližně podobný koncept kyanovodíku jako prudce jedovatého plynu, fatálně nebezpečného pro koncept živých organismů (pokud zůstaneme v rovině konceptuální destrukce). Jinými slovy, lidé, jimž v hlavách probíhá podobná konceptuální zkáza, patří do časoprostorově stejné kultury.

Vyměňovat a sdílet koncepty lze prostřednictvím systému znaků; jazyk se tak stává druhým systémem reprezentace, zapojeným do konstrukce významu. (Tentýž proces je možné nahlížet jako obranný mechanismus sublimace nevědomých úzkostí: diskurzivní analýza by v rámci této perspektivy zkoumala to, co nevědomí kvůli neudržitelné tenzi nebo cenzurními mechanismy shledané neškodnosti pustilo na světlo/do textu, a co tak získalo institucionalizovanou podobu.) Jazyk sice zřejmě nedokáže přivolat Halleyovu kometu, ale může ji usouvztažňovat s jedovatým kyanovodíkem, meteorickými roji nebo božím hněvem. Fakt, že by jazyk za určitých okolností stejně tak mohl spojovat kometu s narozením Krista nebo hojnou úrodou vína, dokazuje, že význam není nikdy konečně a pevně ustaven: nespočívá totiž ve věcech samotných, ale konstruujeme jej používáním obou zmíněných reprezentačních systémů.

Směrem konstruktivistické teorie reprezentace obzvlášť relevantním pro předkládaný výzkum je diskurzivní přístup (viz výše), rozšířený ve Foucaultově tradici z rozboru produkce významu jazykem na studium produkce vědění v diskurzu. Diskurz zde nahrazuje jazyk v pozici reprezentačního systému.

Z uvedeného vyplývá silná historičnost významů a diskurzů samotných: fakt, že pravdy o jednotlivých tématech se v čase radikálně mění (Hall, 1997). Jak si však historický diskurz může rozumět s ahistoričností a časoprostorovou univerzalitou archetypické formy? Zavádějící představě o protikladu analyticky psychologického „esencialismu“ a jazykového/diskurzivního konstruktivismu (tedy relativismu) lze předejít pomocí dvou argumentů. Oba podporují koncepci archetypu jako svého druhu „sedimentovaného diskurzu“, která diskurzivní historičnost a archetypickou ahistoričnost přemostuje.

1. Za prvé, je zřejmě přesnější obsah kolektivního nevědomí považovat za nikoliv biologicky esenciální, ale spíše historicky konstruovaný: „Naše nevědomí – stejně jako naše tělo – je skladištěm reliktních a vzpomínek z minulosti.“ (Jung, 1993, s. 52). Obsah kolektivního nevědomí má sice již „biologizovaný“ a univerzálně lidský, ale ve své podstatě historicky vytvořený charakter. Totéž platí pro jednotlivé archetypy jako konstitutivní prvky kolektivního nevědomí, které jsou sice člověku vrozeny, ale vytvářely se nekonečným opakováním typických situací: jde o „...*pra-vzor*ce, určitým způsobem uspořádané motivy, dědictví předků, vyplývající z jejich zkušeností (Široký, 1990, s. 32; zvýraznění původní). Archetypy lze proto považovat za usazené diskurzy.

V tomto kontextu je také vhodné si uvědomit, že Jung při své analytické praxi v hojné míře využíval jazyk – snové narace, slovní asociace, symboly a podobně. Přestože se na první pohled může zdát, že slova redukoval na pouhé zrcadlení archetypických obrazů, nemohl neznat sílu jazyka a lidské obrazotvornosti. Rudolf Starý považuje důraz na lidskou tvořivost za klíčový bod, jímž se Jung odlišuje od Freuda: zatímco Freud podle něj pokládal fantazie svých pacientů za nedokonalé vyjádření „skutečných“ potlačovaných pudů, Jungova analytická psychologie představuje téměř oslavu tvořivé lidské fantazie (Starý, 1990), jež je nutně významově nestabilní. Stejně tak archetyp, který se sice jeví jako pilíř lidské ne/vědomé zkušenosti, ale paleta různých variací velkých archetypů ukazuje, že jejich uniformní pevnost se rozpouští v mnohosti odstínů. Archetypy tedy jako živé fenomény nestojí v opozici k relativitě jazykových her (například snů).

Ještě důležitější je Jungovo explicitní přiznání, že k tvorbě významu archetypů a symbolů dochází až při konkrétní interpretaci: připomínám, že v případě archetypů „nejde o dědictví hotových představ či názorných obrazů, ale o dispozici k určitému typu uspořádání, který vzejde z konkrétního duševního života a zkušeností“ (Starý, 1990, s. 32). Podobně ani symboly neobsahují žádné vnitřní reduktivní vysvětlení, naopak jsou významuplné až ve

spojení s příslušným psychologickým komplexem⁴⁹: „Symbol nazíraný z hlediska realismu není žádnou vnější pravdou, je ale pravdivý psychologicky.“ (Jung, 2009, s. 96). (Tento rys symbolu jako obrazu archetypu ve vědomí má velmi blízko k logice chování diskurzu.) A právě psychologická pravda je přitom z hlediska adaptace jedinou realitou: duše se totiž o naše kategorie reality nestará (Starý, 1990). V tomto smyslu lze Jungovu práci, byť založenou na ideji „univerzálního lidství“, nahlížet jako blízkou jazykově-konstruktivistickému paradigmatu. Potenciál analytické koexistence-kooperace Jungových hlubinně psychologických konceptů s konstruktivistickou teorií reprezentace tedy neznamená žádné teoretické násilí: v obou případech je jazyk silným aktérem, mluví námi, vytváří realitu a představuje způsob aktualizace/re-konstrukce nevědomých obsahů na úrovni vědomí.

2. Za druhé, korespondenci psychoanalýzy/analytické psychologie s konstruktivismem obecně dokazuje feministická psychoanalýza nebo Lacanova práce; dokonce lze říci, že sbližování sociálního a jazykového konstruktivismu s psychoanalýzou představuje nepřehlédnutelný psychoanalytický trend, až obrat druhé poloviny dvacátého století, reagující na obecné sociálněvědné privilegium společenského a kontingentního nad esenciálním (Malone, 2000). Právě Lacan jasně, byť metaforicky ilustruje jazykovou a sociální, respektive intersubjektivní konstruovanost subjektu, která platí i pro tělo nebo nevědomí – kategorie tradičně vnímané jako biologicky esenciální, dané. Z nevědomí a instinktů však podle Lacana nepochází nic, co by zároveň nebylo prostoupeno vlivem Druhého (Malone, 2000). Modelem konstrukce archetypů se může stát způsob tvorby ega (individuálně-psychologického ekvivalentu archetypu osoby) v zrcadlové fázi, kdy se z nespojité a útržkovité dětské zkušenosti poprvé vynořuje celistvý a koordinovaný obraz. Z prvního zrcadlového obrazu tak vzniká praobraz ega – celý proces je však nutné chápat spíše vzorově než doslovně. Odteď je ego souborem imaginací, je budováno kolem iluzí a obrazů, jež tvoří základ imaginárního (Mitchell – Blacková, 1999). Celá osobnost člověka je tak nejen nespojitá, ale především konstruovaná v průběhu individuální historie.

Ani nevědomí není tvořeno instinkty – v protikladu k Freudovu slov zbavenému pudovému nevědomí je nevědomí u Lacana jazykovou strukturou, která, jednajíc prostřednictvím subjektu, představuje zřejmě nejmocnější sílu formující individuum (Lacan, 1977). Lacan dokonce tvrdí, že „ortodoxní“ psychoanalytické koncepty nabývají plného významu právě a pouze tehdy, pokud jsou nahlíženy jako existující v jazykovém poli, tedy ve

⁴⁹ Komplex v Jungově analytické psychologii není jednoznačně negativním jevem: jde o soubor představ, vytvořených kolem určitého archetypu, například otce nebo matky (Jung – Sharp, 2005). Komplexy mohou být tedy negativní i pozitivní, a jako takové dokonce prospěšné.

vztahu k jazyku a jeho funkci. Jazyk, pacientova řeč, je také jediným médiem psychoanalýzy; Lacan obzvlášť zdůrazňuje přínos metody volných asociací. Právě jazyk, svědek sil formujících minulost a svědek dřívějších rozhodnutí majících důsledky pro současnost, je také cestou k realitě. Nevědomí jako cenzurovaná kapitola historie, která však zůstává někde napsána, je tedy přístupné právě jazykem (Lacan, 1977). Jinými slovy, Lacanova práce umožňuje chápat nevědomí i koncept archetypu jako usazenou řeč.

Uvedené argumenty naznačují charakter archetypů jako historicky ustálených diskurzů. Strukturálně vzato by pak archetyp reprezentoval relativně statický, respektive pomalu proměnlivý *langue*, jehož počátek ovšem netkví v žádné instinktivní esenci, diskurz jako jeho okamžité naplnění by zase odpovídal *parole*. Systém archetypů a koncept diskurzu jako jejich aktuální použití lze proto používat současně: jako doplňující se analytické kategorie.

V metodologické kapitole jsem se pokusila formulovat výzkumné otázky, vycházející z teoretických konceptů, popsat konstrukci výzkumného souboru a nakonec přiblížit obecně i konkrétněji zvolený metodologický přístup. Protože jde o popis mediálně diskurzivní konstrukce reality, který se pokusím prohloubit pomocí vybraných kategorií Jungovy analytické psychologie, snažila jsem se také vyvrátit případné pochybnosti o možnosti propojení konceptů diskurzu a archetypu. V následující části se dostanu k vlastní analýze vybraných mediálních textů.

Analytická část

V této části nejprve představím výsledky pilotáže, provedu tedy přípravu aplikace diskurzivní analýzy na vybrané mediální texty. Přípravou míním jednak vymezení skupin analyzovaných textů podle roku (1910/2012) a Diskurzu (typu média/způsobu vypovídání), jednak rozčlenění textů do vytvořených skupin a jednak konstrukci předběžných diskurzivních modelů. Poté bude následovat vlastní analýza textů po šesti skupinách. Na konci analytického procesu také bude možné revidovat předběžné diskurzivní modely. V diskuzi, zařazené po šesti kapitolách věnovaných rozboru šesti skupin textů, se pokusím zhodnotit použitou metodu a prodiskutovat některé nové otázky a další možné směry výzkumu.

Pilotáž: Diskurzy a předběžné modely

Pilotáž a výběr tematických typů médií, které se zabývaly koncem světa, spolu s konceptualizací pojmu Diskurz/diskurz vedlo k vymezení tří obecných Diskurzů, do nichž bylo možné vybrané typy médií rozložit a texty roztrždit: Diskurzu praktického smyslu, ezoterického Diskurzu a scientistního Diskurzu. Diskurzy jsem definovala následovně:

1. Pojmenování **Diskurzu praktického smyslu** odkazuje na Bourdieuvu koncepci praktického smyslu: ten, tautologicky vyjádřeno, „se řídí logikou, která není logikou“ (Bourdieu, 1990, s. 144). Podle Bourdieua předpokládat, že sociální aktéři nejednají nesmyslně, neznamená automaticky tvrdit, že jsou racionální, tedy že jejich jednání řídí rozum: „Jednání může být rozumné, aniž je racionální“ (Bourdieu, 1998, s. 105). Právě ne-racionální rozumnost, schopnost hrát sociální hru, Bourdieu nazývá praktickým smyslem. Texty náležící k Diskurzu praktického smyslu tak lze považovat za projev ovládnutí pravidel sociální hry (o věčném návratu apokalypsy). Například humoristické časopisy i denní tisk apokalyptickou dialektiku uchopují a zvládají často právě praktickým smyslem – humorem, divadlem, ritualizací – bez výrazné racionalizace vědy i transcendentních pomůcek ezoteriky.
2. **Diskurz scientistní** se oproti předchozímu vyznačuje výraznou racionalizací objektů, s nimiž je konec světa spojován, tedy příklonem k pravdě chápané v termínech reprezentační přesnosti. Tento Diskurz se co do pravidel chápání a vysvětlování jevů spojuje s jedním z mnoha racionalismů: s epistemologickým postojem zdůrazňujícím

rozum jako zdroj poznání i morálky a ontologickým postojem přisuzujícím skutečnosti racionální řád. Racionalismus, k němuž odkazují (racionalismus charakteristický pro osvícenství), není protikladem empirismu, nýbrž iracionalismu: „znamená přesvědčení o moci lidského poznání a vědy a o jejich schopnosti přispět ke zvětšení štěstí lidstva“ (Filosofický slovník, 1995, s. 347). Racionalismus tohoto významu již od novověku vyjadřuje techno-optimismus, vyvolaný technologickým „pokrokem“, a přesvědčení o potenciálu přírodních věd vyložit skutečnost a ovládnout přírodu. Stejnou aspiraci naznačují i texty k Diskurzu vědeckému přiřazené.

- 3. Ezoterický Diskurz** naopak zahrnuje texty, jež lze označit za ezoterické. Pojem „ezoterika“ pochází z řeckého výrazu pro věci tajné, skryté, do nichž je proto nutné proniknout a odhalit jejich skrytý význam – ezoterika znamená „úsilí i metodu odhalování skrytého (vnitřního) smyslu věcí a jevů“ (Nakonečný, 2009, s. 126). Jejím předmětem je transcendentno, smyslem pak duchovní transformace člověka. Podstata ezoteriky tedy tkví v pokládání otázek a nalézání odpovědí, které tradiční západní věda vzhledem ke svému racionalistickému metodologickému hledisku nevyčerpává. Ezoterika se proto pokouší obohatit, respektive odstranit pozitivistickou jednostrannost v poznávání a posouvat hranice empirismu, k němuž zaujímá formálně významově protikladný vztah⁵⁰ (Nakonečný, 2009). Texty náležící k ezoterickému Diskurzu vyjadřují přesvědčení o skrytém smyslu/spojení událostí v protikladu k racionalismu vědy (čímž se z jejího pohledu stávají potenciálně iracionálními), vědění staví na jiné než pozitivisticky-empiristické epistemologii, případně naznačují duchovní transformaci člověka nebo společnosti.

Dělení Diskurzů tedy téměř kopíruje tematické typy médií; objevují se však i nepravidelnosti, zřejmé už z rozdílného počtu typů médií (čtyři; viz výše) a Diskurzů (tři). V případě roku 1910 se dobově specifické médium, humoristické časopisy, dostává především do Diskurzu praktického smyslu, zatímco internet jako heterogenní a zájmové médium roku 2012 proniká především do Diskurzu scientistního a ezoterického. Částečná diskrepance mezi Diskurzy a typy médií vychází také z jiné skutečnosti: frekvence textů věnovaných danému tématu a rozmanitost pozic, z nichž bylo v roce 1910 možné vypovídat v rámci jednoho deníku, způsobuje, že články z *Národních listů* kromě naplňování Diskurzu praktického smyslu, který

⁵⁰ Rozpory scientismu a esoterismu jsou však postupně překonávány: podle Nakonečného (Nakonečný, 2009) se v jistém smyslu svět současné fyziky nápadně podobá světu středověké mystiky a mnozí přírodovědci dnes vytvářejí obraz světa téměř shodný s obrazem světa klasického hermetismu (příkladem budiž práce R. Sheldrakea nebo S. Grofa).

lze považovat za vlastní dennímu tisku, de facto „dotují“ ostatní dva Diskurzy. Oproti tomu *Mladá fronta DNES* – minimálně v případě textů o mayském kalendáři a konci světa – vykazuje poměrnou homogenitu pozic vypovídání a omezuje se na Diskurz praktického smyslu⁵¹. Zařazení médií do Diskurzů shrnuje **tabulka 4**:

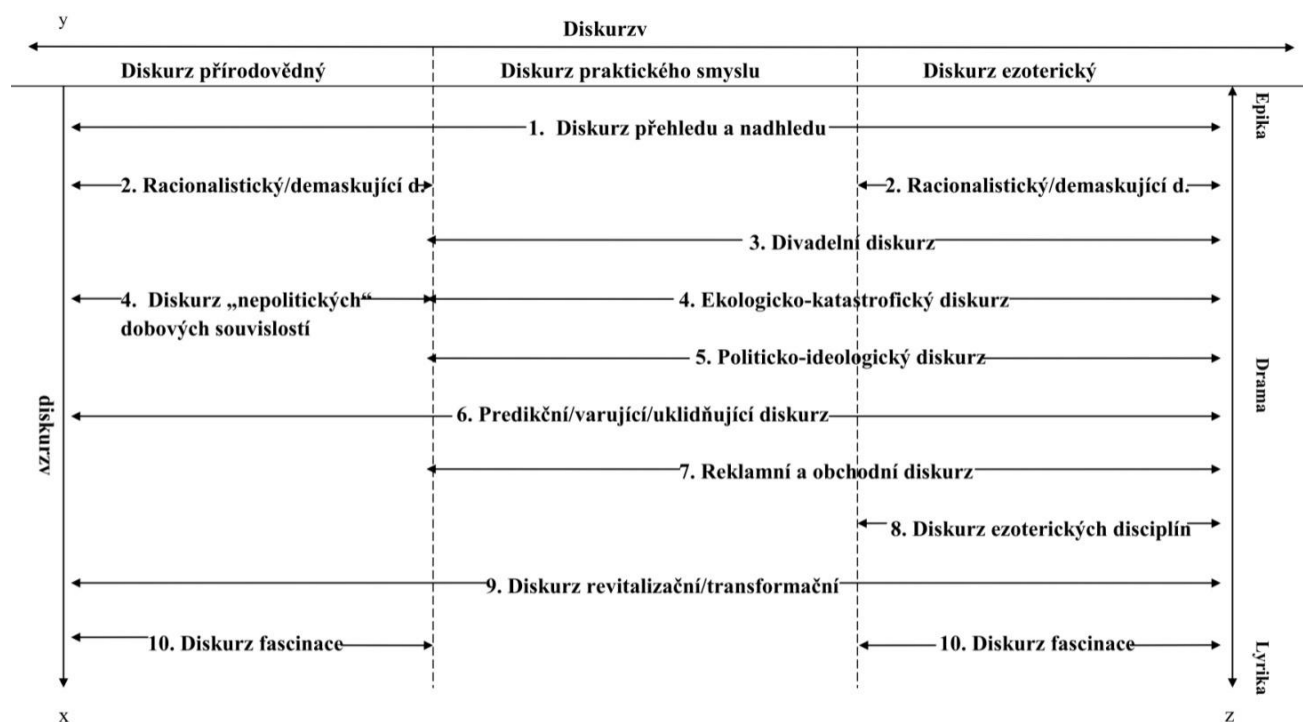
	2012	1910
Diskurz praktického smyslu	<i>Mladá fronta DNES</i>	<i>Národní listy, Karikatury, Kopřivy, Rašple</i>
Diskurz scientistní	<i>Geo, Astro.cz, National-geographic.cz</i>	<i>Hlidka, Příroda, Živa, Národní listy</i>
Diskurz ezoterický	<i>Regenerace, Konecsveta2012.cz</i>	<i>Nové rozhledy, Posel záhrobní, Národní listy</i>

Texty tedy budu analyzovat v šesti skupinách (ve třech skupinách pro každý z letopočtů, přičemž každá skupina obsahuje kolem deseti článků – počty se mírně liší podle míry mediálního zastoupení daného Diskurzu v příslušném roce), vytvořených v souladu s příslušností textů k Diskurzu scientistnímu, ezoterickému, nebo praktického smyslu. Rozhodující při řazení článků k Diskurzům je přitom jednak jejich mediální původ (tematická oblast periodika, zhruba korespondující s daným Diskurzem) a jednak obsažené rysy daného Diskurzu (například v případě článků z *Národních listů*, které jako skupinu vymezenou médii nelze jednoznačně ztotožnit s žádným ze tří definovaných Diskurzů). Plné znění textů spolu s jejich krátkým shrnutím a také přesné rozdělení článků do Diskurzů uvádím v Příloze 1.

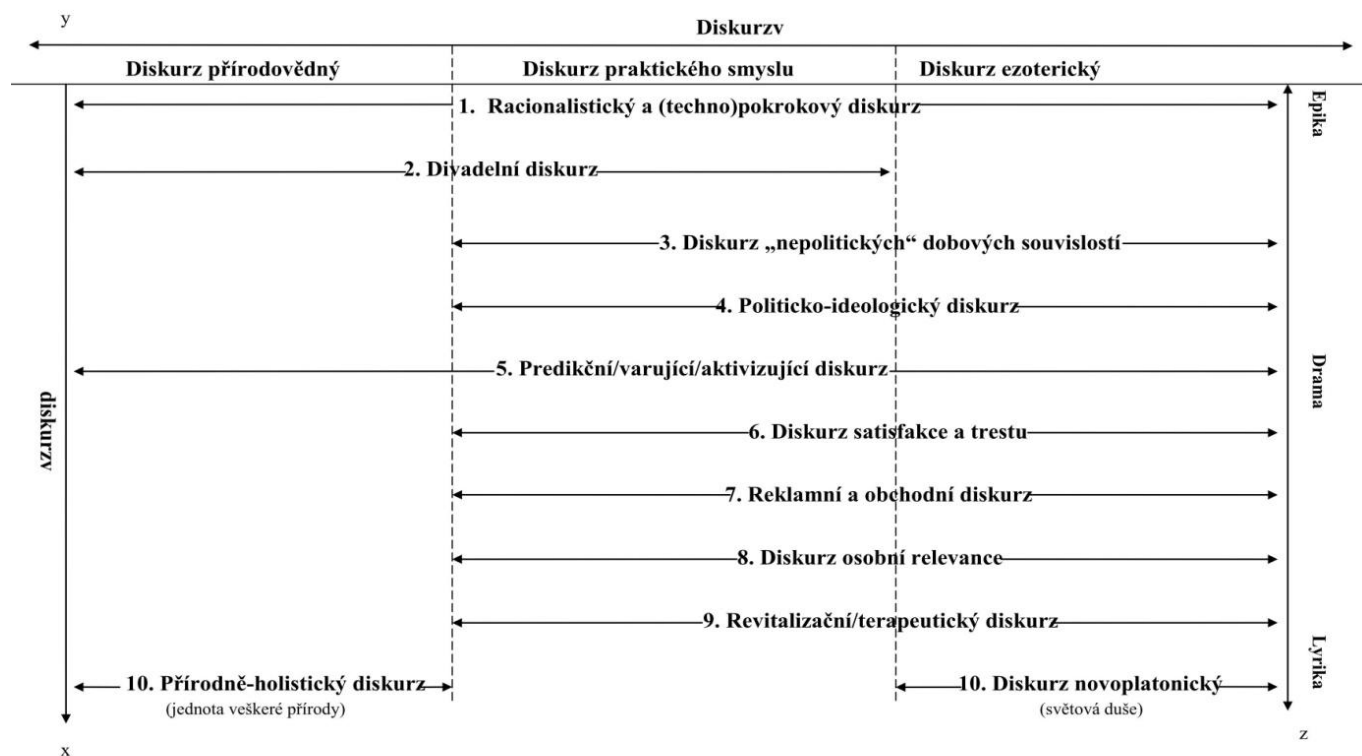
V článcích vybraných k analýze byly také předběžně identifikovány některé diskurzy a jejich rozložení v Diskurzech. Tato část pilotáže zjišťovala, jaké typy diskurzů lze v jednotlivých Diskurzech očekávat, na které diskurzy se zaměřit. Prozatímní povědomí o diskurzech a Diskurzech pro oba letopočty zvlášť znázorňují následující modely (pro popis jednotlivých diskurzů viz Přílohu 2).

⁵¹ Rozdíly mohou vypovídat o proměně úlohy jednotlivých typů periodik. Například se zdá, že došlo k posunu role deníku od platformy širokého spektra názorů a úhlů pohledu (obsahovou různorodostí byly *Národní listy* známé; Končelík – Večeřa – Orság, 2010) k užšímu, exkluzivněji zpravodajskému prostoru nebo obecněji ke specifikaci a užšímu vymezení jednotlivých médií (v roce 2012 žádné médium nepřekračuje hranice vlastního Diskurzu).

Diskurzivní model 1: 2012, mayský kalendář: předběžný model



Diskurzivní model 2: 1910, Halleyova kometa: předběžný model



Struktura a logika analýzy

V následujících šesti kapitolách se pokusím aplikovat popsanou metodu na jednotlivé skupiny textů. Struktura/postup analýzy je následující:

1. 2012:

A) Diskurz praktického smyslu

B) Scientistní Diskurz

C) Ezoterický Diskurz

2. 1910:

A) Diskurz praktického smyslu

B) Scientistní Diskurz

C) Ezoterický Diskurz

Rozbor sedmi aspektů reality podle Geeho modelu (Gee, 1999) v každé skupině textů vedl k vymezení několika diskurzivních témat⁵², podle nichž vždy danou kapitolu strukturuji. Témata jsem identifikovala a pojmenovala na základě koncentrace Geeho aspektů reality v určitých úsecích textů – čím více kategorií se v jednom místě diskurzivní události setkalo, tím komplexnější a jasnější diskurzivní téma vyvstalo. Témata byla zároveň vybírána podle jejich relevance k výzkumným otázkám⁵³.

⁵² Ruth Wodak (2002) definuje diskurzivní téma (respektive sub-téma) jednoduše jako téma konstruované diskurzem (který nazývá makro-tématem): například sub-tématem diskurzu nezaměstnanosti se může stát pracovní trh, sociální stát a podobně.

⁵³ Geeho kategorie jsou zvýrazněny kurzivou. Kurzivou také zvýrazňuji klíčová sousloví v rámci ilustračních úryvků. Důležité nálezy jednotlivých aspektů reality uvádím tučně.

1A. Dvě podoby apokalypsy a touha po novém začátku

2012, Diskurz praktického smyslu

Zdroj: *Mladá fronta DNES*

Úvod

Texty Diskurzu praktického smyslu z roku 2012 konstruuji Geeho sedm aspektů reality v několika nejvýznamnějších vzájemně provázaných tématech. Vzhledem k předmětu výzkumných otázek se zdá být nejdůležitější téma nového začátku a také dvě různá naplnění apokalyptického archetypu: politicko-ideologické a spektakulární. Především poslední téma – divadelně-rituální ztvárnění boje o apokalyptický diskurz mezi vědci a proroky i seriálový charakter samotných apokalyptických vizí v médiích (vyvolání strachu a jeho uklidnění) – ukazuje některé důležité role, jež média mohou v procesu apokalyptizace moderny zastávat.

Volání po novém začátku

Analyzované texty ezoterického Diskurzu *zvýznamňují nový začátek*:

„Žádný zánik, podle Mayů začíná nová éra“; „po konci musí přece začít něco nového“⁵⁴; „I bez konce může přijít začátek“⁵⁵; „Vždyť si docela dobře můžeme z celé té kauzy ponechat aspoň ten start vstříc něčemu novému“⁵⁶; „nesmutněte, že jste byli o kýženou katastrofu ochuzeni. I takováto situace nabízí pozitivní východisko.“⁵⁷

Úryvky, *spojující* predikci konce světa s **novým začátkem**, k jehož „vyvolávání“ je využita i *identita Mayů* a jejich moudrá starověká *forma vědění*, naznačují silnou intenzitu touhy po možnosti začít znovu (touhy po revitalizačním/transformačním diskurzu). Totéž vyplývá z explicitního zklamání z absence reálné katastrofy. V posledních třech úryvcích tato touha dokonce způsobuje **rozpojení dialektického kruhu dění**, oddělení začátku od konce. Nedokončení kruhu, obecná neschopnost nahlédnout cykličnost konce a začátku, může poukazovat jednak na uvěznění autorů v systému binárních opozic a jednak na nedokonalé využití dialekticky symbolického potenciálu artefaktu mayského kalendáře. Aktivitu **vyvolávání nového začátku** doplňuje podobně „magická“ **aktivita zařikávání budoucnosti**, která spojuje predikční, uklidňující a revitalizační/transformační diskurz:

⁵⁴ *MF Dnes*, 22. 12. 2012, text „Po konci světa je tu (opět) nový začátek“.

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ Tamtéž.

„Řeknu vám, kdyby ten *nový začátek* měl vypadat aspoň z poloviny tak dobře, *vážně se na něho těším*.“⁵⁸; „*Ocitneme se tak v sebevědomé společnosti, která se nebude bát postavit za tykadlového řidiče Romana Smetanu, za umělce Romana Týce, nebude se zdráhat ohradit proti kácení stromů pro účely nového golfového hřiště nebo proti stavbě další silnice přes chráněné krajinné území. (...) Bude se říkat: To byla paráda, ten minulý rok!*“⁵⁹

Úryvek *distribuuje* hodnoty, jež by nový začátek měly provázet, především silnější občansko-ekologickou **zodpovědnost**. Textuální distribuci pozitivní proměny hodnot jsem nazvala rituálním zařikáváním, neboť se blíží magickým verbálním praxím uzdravování a manipulace skutečnostmi (Bowie, 2008). Ačkoliv tyto praxe (zařikávání, uřknutí, zaklínání, ale také požehnání) bývají spojovány především se středověkou a raně novověkou Evropou, tradiční čarodějnický diskurz existuje i dnes; například antropoložka Jeanne Favret-Saada fenomény uhranutí a zařikávání zkoumala v sedmdesátých letech dvacátého století na francouzském venkově (Favret-Saada, 2010). V minulosti i současnosti tyto projevy „čarodějnictví“ fungovaly a fungují především jako ventil pro uvolnění sociálního napětí (Bowie, 2008), a tak se lze domnívat, že i formy zařikávání budoucnosti přítomné v analyzovaných textech symbolicky uvolňují sociální tenze. Součástí toužebného zařikávání budoucnosti/vyvolávání nového začátku či také součástí *aktivity predikce* tvoří obdoba rituálního, **symbolického zrušení lineárního času**:

„[Petruška Šustrová – pozn. J. K.] by všem, kteří letos do zastupitelstev volili komunisty, ráda umožnila *vrátit se, kam je srdce táhne*. Třeba *do roku 1953* nebo *do roku 1973*. Nebo *do roku, kdy bouchl Černobyl*.“⁶⁰; „*Probuzení* do prvního ledna 2013 pak bude jistě nadmíru zajímavé. Ti, kteří se právě vrátili z roku 1953 nebo 1973, se budou *šťastně rozhlížet* a už je ani nenapadne prohlašovat, že všechno je nanic (...). *Jejich paměť bude osvěžena*“⁶¹; „Když čtete tyto řádky, probíhá konec světa.“⁶²

Zrušení času – možnost návratu do minulosti – je zde explicitně považováno za **akt ozdravení společnosti**, respektive jejích vadných článků.

Média tak předvádějí revitalizačně-terapeutický rituál: na jeho počátku dochází – už samotnou tematizací konce světa a vyvracením predikcí – k symbolickému přitakání konci

⁵⁸ MF Dnes, 22. 12. 2012, text „Po konci světa je tu (opět) nový začátek“.

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Ježíšek přinese dědu Mráze“.

světa („Čeho se asi dočkáme dál? *Den D* totiž přichází už zítra!“⁶³), poté k povolání *identit* národní **elity** („Padesáti osobností z celé země jsme se ptali: *Co byste určitě udělali, kdyby zítra nastal konec světa?*“⁶⁴), k zařikávání budoucnosti, respektive nového začátku, a nakonec k symbolickému zrušení času s ozdravným záměrem. Přestože rituál přesně nekopíruje strukturu popsanou van Gennepem nebo Turnerem (Bowie, 2008; Turner, 2004), žádný jeho důležitý prvek – uvržení do liminální pozice, existence v liminalitě a znovunastolení statu quo v obnovené podobě – nechybí.

Spojování mayského kalendáře a data 21. 12. 2012 se začátkem nové éry společnosti se zdá poněkud arbitrární – nejen kvůli předpokládané nesprávnosti výkladu data či libovolnosti zdůraznění koncového či počátečního aspektu předělu epoch. Už sama relevance mayského systému počítání času, tedy chronologie již zkolabovavší starověké civilizace, při současné irelevanci mayského a gregoriánského kalendáře se zdá být nahodilá. Lze se proto domnívat, že výše popsaný rituál byl jednoduše zapotřebí. Jinými slovy, arbitrárnost volby predikce, z níž se média pokouší „vykresat“ rituální potenciál, fakt, že predikce pochází z krajně časoprostorově vzdálené kultury, naznačuje potřebu obnovy a hledání projekčního objektu. Média se navíc namísto historického, kulturně vzdáleného artefaktu, nabízejícího množství interpretací, upínají k objektu mayského kalendáře jako k nástroji doslovné predikce buď konce, nebo nové éry. Konstruuji kalendář jako funkční objekt, stroj na počítání času a určení posledního dne, namísto symbolu; jako zdroj reálného verdiktu namísto obrazného sdělení. Mayský kalendář se tak v roce 2012 – téměř náhodou – stává objektem projekce archetypu smrti a znovuzrození (s důrazem na znovuzrození; Jung, 2003), respektive předmětem objektivace touhy po revitalizaci společnosti.

Média zároveň naznačují některé důvody potřeby revitalizace společnosti v podobě **příčin predikované apokalypsy**. Figuruje mezi nimi opuštění hodnot, lhostejnost nebo ekologická ignorance:

„pro fůru závazků *není čas na lásku*“⁶⁵; „Za ještě větší *průšvih* pokládám fakt, že narůstá počet lidí, kterým je to jedno. Kterým je celá společnost jedno.“⁶⁶; „*Lidi se přemnožili, nekomunikují, zničili přírodu, žijí zbytečně dlouho a za trest už dávno nebyla pořádná válka. Končí ropa, zinek a hřib mlsný poddubský. Lidi jen žerou, nikdo nepracuje, děti se nerodí, je moc aut* (dřív bylo málo aut), jezdí sem tam, nikdo neví proč.“⁶⁷

⁶³ MF Dnes, 20. 12. 2012, text „Nejezděte k nám, prosí Bugarach, místo, které prý přežije konec světa“.

⁶⁴ MF Dnes, 20. 12. 2012, text „24 hodin do konce světa“.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ MF Dnes, 22. 12. 2012, text „Po konci světa je tu (opět) nový začátek“.

⁶⁷ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Ježíšek přinese dědu Mráze“.

Příčiny apokalypsy jsou tedy spatřovány **v člověku**, jeho lhostejnosti, ztrátě respektu k Zemi a ke svému druhu; v principu se příliš neliší od Izaiášovy starozákonní kritiky. Kromě konstrukce příčin apokalypsy média zároveň *distribuuji* opozitní hodnoty, **vzájemnost a lásku** k bližním, jako metody oddálení konce světa. Ve varujícím diskurzu tak naznačují, že pokud nebudeme sledovat distribuované hodnoty a především pokud neodstraníme potenciální příčiny apokalypsy, způsobíme si konec světa v té či oné podobě. Dvě možné podoby apokalypsy a také dva různé způsoby symbolického zrušení času vyhlášením apokalypsy na období právě probíhající popíšu v následujících podkapitolách.

Soudruh antikrist

Vybrané texty Diskurzu praktického smyslu naplňují politicko-ideologický diskurz, přítomný ve vyprávění o konci světa, specifickým tématem, ideologií komunismu:

„Když čtete tyto řádky, *probíhá konec světa*. (...) *Že se to všechno řítí do d'áblavy...* (víte, co myslím), je každému jasné. (...) *Že konec světa nastává dnes je rozumné.* (...) Konec světa přichází, protože už nepříjde Ježíšek. Kdybychom se Štědrého dne dožili, viděli bychom, že oknem *nepřilétá svaté nemluvně s dárky, nýbrž* (...) oknem leze dovnitř *starej zlej namrzlej chlap* s pytlím (...). Na konci roku 1968 *přinesl Ježíšek lidem dědu Mráze*, původně pravoslavnou bytost, Rusy přetvořenou v *nelítostného agitátora*. Zmrzlý dědek se u nás usídlil na dalších dvacet let. (...) Děda Mráz *chtěl kolektivizovat, zestátnovat, zavírat, všeset, udávat* (...). Ale *doba nás staví před rozhodnutí: Santa Claus, nebo děda Mráz? Je lepší bejt zadlužený, nebo oběšený?* (...) *Naštěstí je konec světa* a nikdo už ty palčivé otázky nemusí řešit. (...) *Jsme rádi*, že to tak dopadne. (...) *Však vláda komunismu a konec světa jedno jest.* Někdy na konci světa vůbec není vidět, že nastal. Vše je normální, ale už je po všem. (...) Jediní, kdo *komunisty vidí*, jsou *studenti*. Hladoví, protestují. (...) vy dočítáte tento text a za *vašimi zády končí svět, Zimola a 10. ledna také vláda.*“⁶⁸; „Proč [společnost – pozn. J. K.] *zhlhostejněla* natolik, že (...) dopustila, aby do zastupitelstev zase hromadně nastupovali *zástupci strany, která přímo navazuje na zločinecký režim.* (...) To, že tu vůbec *komunistická strana* existuje, považují za *chybu.*“⁶⁹

Média připisují konci světa lokálně politický situovaný význam „**vlády komunismu**“ (*spojují konec světa s „vládou komunismu“*); jejich *aktivita* směřuje k **varování** před opakováním komunistické minulosti, jež je považována za nebezpečnou

⁶⁸ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Ježíšek přinese dědu Mráze“.

⁶⁹ MF Dnes, 22. 12. 2012, text „Po konci světa je tu (opět) nový začátek“.

regresi. Dochází tak ke sloučení katastrofického, politicko-ideologického a varujícího diskurzu.

Konec světa přináší kolektivní *identita komunistů*, vymezená v protikladu ke Kristovi (respektive postavená v alegorické podobě dědy Mráze do opozice vůči Ježíškovi): *Mladá fronta DNES* tak zde umisťuje kolektivní identitu komunistů do archetypu antikrista. Jejich identita je konstruována jako zločinecká (tvoří ji „*zástupci strany*, která přímo navazuje na *zločinecký režim*“⁷⁰). Ztotožnění „vlády komunismu“ s apokalypsou a současné zaplnění figury antikrista kolektivním politickým tělem komunisty tak ukazuje pružnou využitelnost obou archetypů (apokalypsy i antikrista) a zároveň je posouvá z religiózní do politicko-ideologické roviny. Boží trest uskutečněný v rámci politizované apokalypsy se mění z biblické smrti/utrpení v regresi na úroveň někdejší existence ve zločinném područí.

V pasážích usouvztažňujících konec světa s komunismem se zároveň poněkud mění typický *žurnalistický znakový systém*: publicistický jazyk se stává neobvykle plamenným a expresivním, buď plačtivým, nebo naopak humorným. Jazyková expresivita, tedy reakce smíchem/humorem a reakce vulgarismy, přitom figuruje v hlubinné psychologii – konkrétně v Jungově testu slovních asociací⁷¹ – jako asociační porucha. Pokud v rámci testu slovních asociací analyzovaný reaguje na podnětové slovo (například „matka“) humorem nebo vulgarismem, jde o náznak komplexu, vytvořený kolem podnětového slova (například o mateřský komplex; Široký, 1990). Připustíme-li možnost uplatnění podobného mechanismu na diskurzivní úrovni, kde se manifestuje psychická realita, mohlo by užití humoru a vulgarismů znamenat aktivaci „komunistického“ komplexu: souhrnu negativních významů nahromaděných kolem představy komunistického politického režimu. Tentýž komplex by mohl indikovat také další typ „asociační poruchy“ přítomný v souboru analyzovaných textů, totiž asimilace podnětového slova v duchu komplexu (Široký, 1990). Jedná se o případy, kdy je impuls přizpůsoben smyslu komplexu: o mediální texty, v nichž se mayský kalendář nebo predikce konce světa stává pouhým spouštěčem jiného tématu, jež původní podnětové slovo (konec světa, mayský kalendář) vytlačí a nahradí. Tedy o texty či části textů, kdy se konec mayského kalendáře stává pouhou záminkou k tematizaci zcela jiného, zde politicko-ideologického problému.

⁷⁰ *MF Dnes*, 22. 12. 2012, text „Po konci světa je tu (opět) nový začátek“.

⁷¹ Jsem si vědoma toho, že Jungův test slovních asociací (Jung, 1993) nelze použít pro analýzu textu a ani se o to nepokouším. Používám jej v této i v následujících analytických kapitolách pouze jako možný přírůbek textuálního spojování různých slov/skutečností, tedy spíše metaforicky. Vysvětlování spojení pojmů a skutečností pomocí Jungova konceptu asociací a asociačních poruch, které v originálním testu indikují psychické komplexy, je proto nutné považovat spíše jako návrhy interpretace.

V tomto smyslu je – při odvážné interpretaci – zajímavým zhuštěním popsaných významů ojedinělý krátký text⁷² informující o vydání speciálního korespondenčního lístku s datem 21. 12. 2112 (sto let po predikované apokalypse), navíc doplněný Kozinovým výrokem „Hin sa hukáže“, který redaktor/ka mylně označuje za „Lomikarův slogan“:

“Unikátní lístek

Podle výpočtů Mayů *by měla dnes nastat apokalypsa*. Na jedenadvacátého prosince připadá na základě jejich kalendáře konec světa. Tohoto momentu využívá jihlavská poštovna a vydává příležitostné dopisnice. Na obyčejném nebo doporučeném korespondenčním lístku není přitom dnešní datum, ale *21. 12. 2112 a je tam také Lomikarův slogan Hin sa hukáže*. ‘Uvidíme, jak bude svět vypadat v sobotu, až pošta dopisnice dodá,’ smál se včera poštovní Pravoslav Schleis. Na konec světa nepomýšlel. ‘*Proč tam je to datum o sto let posunuté? Úmysl je zcela jasný. Jestliže mám problém, tak ho rád odstraňuju. A řekl jsem si, že poskočíme o sto let dál, kdy se vše na světě už spravilo,*’ řekl.”

Podle odvážného výkladu by kozinovský poštovní mistr chtěl prorokovat, co se stane do roka a do dne (situaci po předčasných volbách v říjnu 2013 i předčasné volby samotné), ale autocenzurní mechanismy přidaly při zvědomění předtuchy devadesát devět let; lomikarovská *Mladá fronta* se podobným procesem bránila Kozinově levicovému prokletí, a proto došlo k chybnému úkonu (označení Kozinových slov za Lomikarova). Završení interpretace nabízí samotné užití Kozinova citátu „Hin sa hukáže“ v reakci na problémový stav společnosti, jímž poštovní mistr vysvětluje svůj nápad vydat právě takový korespondenční lístek: užití citátu či rčení je totiž v hlubinné psychologii, v asociačním testu, klasifikováno jako jedna z asociačních poruch (Široký, 1990). Byť lze tento výklad považovat za nadinterpretaci, vysvětloval by existenci dvou zásadně chybných úkonů (záměnu roka a dne za sto let a záměnu Koziny za Lomikara, díky nimž text postrádá smysl) a jedné „asociační poruchy“ (užití citátu) na omezeném prostoru několika málo vět.

Pokud lze vést analogii mezi diskurzivní a psychickou realitou, přítomné indikátory komplexů, typy „asociačních poruch“ i chybné úkony, hovoří o existenci nezpracovaných a neodžitých významů nahromaděných kolem komunistické minulosti. Komplex, jež jsem výše nazvala „komunistickým“, se tyransky vnucuje vědomí: nemáme my jej, ale on nás. Pokud se jedná o komplex, nejde o žádnou vnější skutečnost, nýbrž o dílčí osobnost kolektivního postkomunistického self – právě proto má komplex tendenci self asimilovat a být mu nebezpečný (Široký, 1990) a právě proto zřejmě média usilují o jeho zvědomění.

⁷² MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Sběratelé mohou jít pro dopisnici ke konci světa“.

Spektakulární boj o diskurz

V analyzovaných textech se odehrává ostrý **boj o diskurz** – aktivita potvrzující a vytvářející zcela vážně soupeřivý, antagonistický vztah mezi racionálními, autoritativními *identitami vědců* (astronomů) a *identitami proroků-byznysmenů*:

„*Nejdříve [vědci – pozn. J. K.] nad zprávami o konci světa mávali pohrdlivě rukou nebo si ťukali na čelo... Jenomže už řadu měsíců berou diskusi o blížící se apokalypse vážně.*“⁷³;
„[vědci – pozn. J. K.] do detailů vyvracejí předpovědi šarlatánů o prosincovém konci světa“⁷⁴; „*Šéf astronomické společnosti Jan Vondrák považuje odkazy na mayský kalendář za výmysly mystiků.*“⁷⁵

Identity reprezentující *vědeckou formu vědění* v úryvcích demonstrují touhu po apokalyptickém diskurzu, bojují o jeho splynutí s jím vlastním racionalizujícím a demaskujícím diskurzem; expresivita (dokonce vulgarismus "ptákovina"), pronikající do *vědeckého znakového systému*, ukazuje intenzitu boje. Stejně jako znakový systém, také *akt reakce* astronomů na predikci konce světa a její způsob (pořádání tiskových konferencí, promluvy v médiích) lze považovat za poněkud neadekvátní, obzvlášť vzhledem k síle pozice vědecké formy vědění v daném Diskurzu. Soupeři v boji o diskurz jsou vědcům nejen identity proroků, „šarlatáni“, „mystikové“ a apokalyptičtí byznysmeni, ale také **internet**:

„*Devadesát procent zpráv, které tam [na internetu – pozn. J. K.] nalezneme, však není přesných a věrohodných, ať už úmyslně, či z hlouposti. Najít kvalitní informace z oboru, jemuž nerozumíte, je tedy dost obtížné,*“ vysvětluje astronom Jiří Grygar.⁷⁶; „*Jsme svědky vzniku odpadových produktů civilizace s psychicky devastujícími účinky na lidi,*“ dodává na adresu *pochybných internetových webů* či katastrofických akčních filmů astronom Grygar.⁷⁷; „*některé weby se v předpovědích zániku světa úplně zbláznily*“⁷⁸.

Internet, zde patologizovaný a oživený (snad zoomorfizovaný), nabírající *identitu apokalyptické šelmy* (tzn. nástroje protivníka; Weber, 1999), se tak stává bitevním polem a zároveň oboustranně využitelnou zbraní.

Podobný osud – proměnit se v bojiště katastrofického a uklidňujícího racionalizujícího diskurzu – texty vytváří *identitě obyčejného člověka*, důvěřujícího konci světa:

⁷³ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Vědci i hudebníci proti konci světa“.

⁷⁴ MF Dnes, 19. 1. 2012, text „Konec světa řeší i Akademie věd“.

⁷⁵ Tamtéž.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Tamtéž.

„Lavina e-mailů od vyděšených lidí či desítky internetových serverů, jejichž ‘zaručeně vědecké’ informace o zkáze Země čtenáři hltají, přinutily astronomy, aby katastrofickým předpovědím jen nepřihlíželi.“⁷⁹; „Stránku evidentně založil pragmatik, který v konec světa příliš nevěří, zato ze strachu nešťastníků, kteří jeho zprávy čtou, tyje.“⁸⁰; „oberou lidi o majetek, který přece kvůli zkáze už nepotřebují“⁸¹; „‘Konec světa’ se vůbec ukázal být pro mnohé skvělým byznysem.“⁸²

Důvěřiví obyčejní lidé jsou ohrožováni právě *identitami apokalyptických byznysmenů* (médiu mezi identitami konstruuji *ohrožující vztah*). *Byznys*, přítomný v textech v podobě obchodního/reklamního diskurzu, je silně *zvýznamněným* aspektem apokalypsy. Doplnuje divadelní diskurz, chápající se apokalypsy jako podívané: z konce světa se tak stává plnokrevný spektakl, dramatizovaná událost, za niž se platí⁸³ a z níž nejen média profitují. Dochází k propojení spektaklu a ekonomiky (Kellner, 2003). Zvýznamnění apokalyptického byznysu s bojem o diskurz úzce souvisí: stane se apokalyptický diskurz předmětem vědeckého vysvětlení, nebo objektem šarlatánů, predikcí a nástrojem profitu?

Úryvky zároveň dokládají, že média konstruuji identitu obyčejného člověka jako poněkud křehkou a nesvéprávnou (‘‘*Schopnost lidí logicky zpracovávat informace je kriticky ohrožena*’’⁸⁴). Vědcům proto texty vytvářejí povinnost postarat se, zachránit lidstvo před ním samotným/jeho vlastní důvěřivostí (vedoucí ke „vzrůstající psychóze“), před predikovanou apokalypsou, a dokonce i před apokalypsou skutečnou:

„*Strach (...) nabyt absurdních rozměrů, varují astronomové*“⁸⁵;
„varovný apel vědců na půdě Akademie věd by měl podle astronomů *smysl, i kdyby uklidnil třeba jen jednoho člověka, který je z předpovědí apokalypsy zmatený*“⁸⁶; „‘A my prý máme jako vědci *zachránit jejich děti a vnuky, kteří mají život před sebou*’“⁸⁷; „‘Pokud bude *srážka hrozit, můžeme se z toho dostat, ale jen s pomocí vědy* a ne šarlatánů’“⁸⁸.

Distribuce klidu (uskutečňovaná *aktivitou varování* před neklidem) je tedy jen jednou z podob záchrany lidstva; *vztah vědců k obyčejnému člověku* je záchrannářský/hrdinský

⁷⁹ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Vědci i hudebníci proti konci světa“.

⁸⁰ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Nebojme se konce světa. Bojme se těch, kdo jím straší“.

⁸¹ MF Dnes, 19. 1. 2012, text „Konec světa řeší i Akademie věd“.

⁸² MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Den D je tady. Řada lidí ho vzala až hystericky vážně“.

⁸³ Obchod s panikou a apokalypsou nabývá různých podob: prodávají se příručky přežití, balíčky poslední záchrany, vyvíjí se apokalyptická turistika do míst, která měla konec světa přežít, apokalypsa jako téma, jež prodává, se využívá i v mediálním a zábavním průmyslu.

⁸⁴ MF Dnes, 19. 1. 2012, text „Konec světa řeší i Akademie věd“.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Tamtéž.

dokonce trojnásobně, protože kromě eliminace diskurzivních protivníků a myšlených hrozeb musí vědci také usměrňovat případné přiblíživší se planety.

Média zde plně využívají archetypickou dvojici hrdiny a draka: obrazu mužského bytostného já, které překonává překážky a bojuje s nestvůrami na cestě k vlastní individualitě, iniciaci, dospělosti (Jung – Sharp, 2005). Hrdiny představují astronomové, kteří musí přemoci draka: svého anonymního diskurzivního nepřítele, šířitele bludů na internetu, apokalyptického byznysmena, který stejně jako hrdina bojuje o přízeň a za záchranu obyčejného člověka. Protože však hrdina bojuje především věděním a moudrým slovem, vyvrací nepravdy a scestné předpovědi, nejde o klasického válečníka, nýbrž o hrdinu-moudrého starce, který jako reprezentant racionality a autority vědění (Jung – Sharp, 2005) skolí diskurzivního protivníka racionálním argumentem: pořádá konference, přednášky, připravuje internetové stránky, odpovídá na e-maily.

Naopak šířitelé bludů naplňují archetyp draka, který je však zároveň vlastním stínem⁸⁹ kolektivního self: jde o zosobněný strach, personalizované apokalyptické vize. Protože navíc jako jedno z možných naplnění archetypu apokalypsy vystupuje právě strach, panika, masové šílenství, kolektivní psychóza, nejen výše uváděného „kolektivního komunistu“, ale i šířitele strachu lze považovat za naplnění figury antikrista, specifického druhu stínu, který je za apokalypsu zodpovědný. Internet jako prostředek šíření strachu, nástroj antikristův, je demonizován na způsob apokalyptické šelmy, stejně jako v systémech vědění některých sekt. Archetypy apokalypsy a antikrista jsou tak opět sekularizovány v souladu s trendem počínajícím dvacátým stoletím (Weber, 1999), ale na rozdíl od jejich naplnění "komunistickým" komplexem spíše ekonomizovány než politizovány – trestem je v tomto případě obráně důvěřivců o majetek.

Může mít tento boj o diskurz rituální charakter, být nutnou performancí, součástí obecnějšího revitalizačního rituálu, popisovaného výše? Takové interpretaci by napovídala mediální dramatizace předpovědi, *zvýznamňování masovosti* "fenoménu 2012" a vzniklého **šílenství**. K dramatizaci/ritualizaci situace dochází *zvýznamněním aktivit očekávání, slavení, odpočítávání, ale i masového panikaření nebo celebritizací apokalypsy:*

„24 hodin do konce světa“⁹⁰, „Tisíce lidí (...) s napětím
čekali na východ slunce“⁹¹; „bouřlivě oslavují:

⁸⁹ Stín zde používám v Jungově smyslu: jako archetyp zastupující vše, co je v dané době a dané společnosti marginalizované, považované za nebezpečné, vytlačované. Jde o odvrácenou stranu dané společnosti, o souhrn tendencí, které jsou protikladné jejímu vědomému směřování. (Jacobi, 1992).

⁹⁰ MF Dnes, 20. 12. 2012, text „24 hodin do konce světa“.

pořádají *koncerty, tančí* a účastní se náboženských *rituálů*⁹²; „*husté řady* těch, kteří mylnou interpretaci mayského kalendáře vzali *vážně*. Někteří doslova *smrtelně*. A tady *končí legrace*. Na některých místech totiž *hrozilo*, že může dojít k *masovým sebevraždám fanatiků*.“⁹³; „*Padesáti osobností* z celé země jsme se ptali: Co byste určitě udělali, kdyby zítra nastal konec světa?“⁹⁴

Některé z těchto podob spektakularizace apokalypsy – stejně jako srovnatelné divadelní prvky rituálů přechodu – by mohly mít potenciál fungovat v revitalizačním/transformačním diskurzu jako symbolický moment katarze. K překonání komplexu z vědomí konce by totiž mohlo přispět prožití paniky, poskytující prostor artikulaci chyb, za něž příroda/bůh lidstvo trestá, a vědecké zaplašení strachu.

Média však skutečňují poněkud jinou strategii, neboť panice připisují situovaný význam podstaty konce světa, *zvýznamňují konec světa jako paniku* („Bugarach [vesnice v Pyrenejích, jež měla konec světa přežít – pozn. J. K.] ho [konec světa – pozn. J. K.] však *prožívá* už delší dobu“⁹⁵). Uklidňující diskurz tak naplňuje archetyp apokalypsy druhým obsahem: panikou. Stejně jako „komunistická apokalypsa“ je i *spojení konce světa s panikou* využito k tvorbě symbolického předělu toku dění: i zde média přistupují k *aktivitě* symbolického *zrušení času* (Eliade, 2009), protože tvrdí, že konec světa již nastal. Diskurzivní model paniky-divadla-byznysu tak funguje stejným způsobem jako politicko-ideologické naplnění apokalyptického archetypu: v obou případech dochází ke zrušení času, a tak k symbolické revitalizaci společnosti, po níž texty volají.

Analyzované texty naznačují ještě další možnou významnou roli médií, související se způsobem performance apokalyptického spektaklu a jeho prostřednictvím i s *žurnalistickým znakovým systémem*. Forma podávání predikce a jejího vyvracení je totiž seriálová: *aktivita vyvolání strachu/nejistoty identitou novináře* (například náznaky a otázkami jako „Konec světa řeší i Akademie věd“⁹⁶, „CO BUDE DÁL?“⁹⁷ nebo „Srážka s asteroidem?“⁹⁸) se střídá s intertextuálně přítomnou *aktivitou identit vědců, uklidňováním*. Uplatněním apokalyptické seriality, často patrné i na úrovni jednoho textu, média *distribuuji pocit ontologického bezpečí* (Volek, 1998).

⁹¹ MF Dnes, 22. 12. 2012, text „Konec světa nenastal, radujte se. Život začíná znovu“.

⁹² Tamtéž.

⁹³ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Den D je tady. Řada lidí ho vzala až hystericky vážně“.

⁹⁴ MF Dnes, 20. 12. 2012, text „24 hodin do konce světa“.

⁹⁵ MF Dnes, 20. 12. 2012, text „Nejezděte k nám, prosí Bugarach, místo, které prý přežije konec světa“.

⁹⁶ MF Dnes, 19. 1. 2012, text „Konec světa řeší i Akademie věd“.

⁹⁷ MF Dnes, 21. 12. 2012, text „Vědci i hudebníci proti konci světa“.

⁹⁸ MF Dnes, 19. 1. 2012, text „Konec světa řeší i Akademie věd“.

Seriálový proces, jež zde média rozehrávají, a jeho aktéři, mající právo hovořit a sílu uklidňovat, zároveň reprodukuje mýtus všemocné vědy. Je to právě ona, která v apokalyptickém diskurzu znovunastoluje jistotu, slibuje záchranu/spasení, a tak se stává epicentrem pocitu onnipotence západní společnosti (Rollo, 1993). Toto hluboce moderní přesvědčení, že objektivní a spolehlivý vědecký rozum vystřídal metafyzické pověry – ať už křesťanské, nebo ezoterické (Starý, 1990) – je v roce 2012 překvapující a ostře kontrastuje s předčasně postmoderní oslavou nejistoty v roce 1910 (viz analýzu Diskurzu praktického smyslu v roce 1910).

Závěr

Média Diskurzu praktického smyslu zřetelně volají po revitalizaci společnosti; dokonce se jako tradiční rituály pokoušejí symbolicky zrušit čas diskurzivním nastolením apokalypsy ve dvou podobách. Hrozbou "vlády komunismu" pojmenovávají lokální českou apokalypsu a v masové panice spatřují apokalypsu světovou. Druhý případ se však pokouší vyřešit a lidstvo před apokalypsou strachem zachránit vědci, kteří naplňují archetyp hrdiny a moudrého starce, vedoucích diskurzivní boj proti apokalyptickým byznysmenům, zabydlujícím archetyp draka. Předpokládané vítězství vědy nad silami přírody i archaickým strachem religiózního původu ukazuje přetrvávání moderního mýtu vědy.

1B. Exaktní věštění

2012, Scientistní Diskurz

Zdroje: Astro.cz, National-geographic.cz, Geo

Úvod

Následující analýzu lze uvést otázkou, proč média vynakládají tak velkou energii na to, aby prokázala, že konec světa nebude; klíčovým motivem analyzovaných textů scientistního Diskurzu 2012 se totiž ukázala být seriózní snaha vědců vyvrátit apokalyptickou predikci předkládáním empirických i racionálních argumentů. Jeden z argumentů – cyklicita dějinné morfologie i mayské chronologie – se jeví natolik významný, že mu věnuji samostatnou podkapitolu, stejně jako roli humoru ve scientistním Diskurzu.

Vědecká práce pro apokalypsu

Média scientistního Diskurzu už zařazením apokalyptické agendy *zvýznamňují aktivitu predikce konce světa* na základě mayského kalendáře. Toto vpravdě banální zjištění implikuje, že *identity vědců-učitelů* (identity, jimiž scientistní Diskurz promlouvá a jimiž zároveň v edukativním diskurzu poučuje/vzdělává čtenářstvo) nabízejí vlastní predikci, respektive konec světa vyvrací na základě vlastních, spolehlivějších dat. Média tak za účelem popření předpovědi konce *spojují empirická data scientistního Diskurzu* (zde data astronomická či mayistická) *s apokalyptickými predikcemi*:

„Existují *odborné studie*, které připouštějí *možnost katastrofy*, i takové, které tuto možnost rezolutně odmítají.“⁹⁹; „Závěrem tedy *můžeme konstatovat*, že *pravdě nejbližší je*, že konec mayského kalendáře připadne na 14. prosinec 2116. *Stranou přitom ponechejme, jestli toto datum má vůbec nějaký vztah k předpovídané globální katastrofě* – sám fakt, že nějaký kalendář končí, žádnou vypovídací hodnotu o událostech, které v té době nastanou, nemá.“¹⁰⁰

Druhý z úryvků navrhuje otázku relevance mayského kalendáře k událostem v realitě „ponechat stranou“, takže *znevýznamňuje jejich vzájemnou irelevanci*; fakt, že se texty usilovně pokouší dobrat toho správného data konce mayského kalendáře, navíc dokazuje, že *vědecká forma vědění relevanci mayského kalendáře k událostem v realitě stranou neponechává. Spojování reality s predikcemi* naopak ukazuje, že vědecká forma vědění – zde astronomie, astrofyzika a mayistika – se k *ezoterickému vědění/věštění* konce staví skepticky nikoliv proto, že by odmítala možnost predikce budoucnosti, ale spíše proto, že není

⁹⁹ National-geographic.cz, březen 2012, text „Co by řekli Mayové, kdybychom se jich zeptali na rok 2012“.

¹⁰⁰ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

spokojena se způsobem (s nepřesností) a obsahem predikce. **Konec světa** tak nabývá situovaného významu **astrofyzikální události/katastrofy**. Jinými slovy, přitakáním souvislosti astronomie se symbolickou predikcí, založenou na historickém mezoamerickém artefaktu (predikcí, která by měla být spíše doménou mayistů a historiků), zde média implikují potenciální souvislost mayského kalendáře s astrofyzikální katastrofou, a adoptují tak predikční i katastrofický diskurz.

Protože je však výsledkem predikce vědců popření možné katastrofy, lze zároveň hovořit o *distribuci klidu* v uklidňujícím diskurzu. Klid má plynout z médií *distribuovaného vědění*, znalosti **pravdy** ve smyslu správnosti interpretace informací z mayských artefaktů či správnosti astrofyzikálních výpočtů.

Média tedy distribuují klid za prvé jako výsledek vědění o *identitě Mayů* a jejich *formě vědění* – **Mayové** jsou zde v racionalizujícím/demaskujícím diskurzu povoláváni za korunní svědky toho, že konec světa v prosinci 2012 nepřijde. Aktivita **demaskování pravdy** o jejich formě vědění nabývá několika podob. Předně, oproti médiím Diskurzu praktického smyslu i ezoterického Diskurzu, vědci zpochybňují **souvislost a srovnatelnost mayského a gregoriánského kalendáře**, ruší jejich samozřejmé *spojení*:

„Na první pohled by se mohlo zdát jednoduché přiřadit vzájemně data v obou kalendářích. (...) Bohužel tomu tak není. Ne všechny symboly v mayském kalendáři byly jednoznačně rozluštěny, a historických událostí známých současně oběma civilizacím je pomálu“¹⁰¹; „Mayský kalendář totiž vznikl zcela nezávisle na našem současném gregoriánském kalendáři“¹⁰².

Navíc identity **vědců-učitelů** požadují mayské artefakty znát a rozumět jim („K tomu si *musíme* nejdřív povědět několik základních informací o tom, *jak vlastně mayský kalendář vypadá*.“¹⁰³), aby je pak mohly povolát jako důkazní materiál, popírajíce konec světa, respektive predikující jeho pokračování:

*„Pacalův sarkofág: konec světa nebude?“¹⁰⁴; „Reliéf [mayský artefakt – pozn. J. K.] je ve svém závěru bohužel poněkud poškozen, takže přesně nevíme, co se pak stane.“¹⁰⁵; „Není to [informace ze sarkofágu jistého mayského panovníka – pozn. J. K.] samozřejmě žádný důkaz, který by možnost katastrofy spolehlivě vyvracel, ale zároveň se to *zdá naznačovat, že konec světa nebude – tedy alespoň ne v roce 2012*.“¹⁰⁶*

¹⁰¹ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž.

¹⁰⁴ National-geographic.cz, březen 2012, text „Co by řekli Mayové, kdybychom se jich zeptali na rok 2012“.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ Tamtéž.

Vyjma těchto a podobných úryvků texty obsahují rozsáhlé pasáže vysvětlující podstatu mayského kalendáře, reprodukující nápisy na mayských artefaktech (včetně mayské mytologie) a sloužící k **zvýznamnění nejasnosti odkazu samotných Mayů a množství interpretací**, které **mayské** artefakty a *forma vědění* umožňují („*Račte si tedy vybrat, kdy podle některých novodobých proroctví došlo/dojde ke zkáze světa! Výběr je opravdu velký, od 15. do 26. století.*“¹⁰⁷). Média zde prostřednictvím **identit vědců-učitelů** a jejich *aktivit*, směřujících k **demaskování pravdy** o *identitách Mayů* a jejich *formě vědění*, **distribuuji klid**: diskurzy predikční (tzn. popření predikce konce, negativní predikce), demaskující, edukativní a uklidňující se setkávají. Reprodukci **mayského vědění** a **zvýznamněním** jeho tajuplnosti a **nejasnosti** si navíc média chystají odrazový můstek k **zvýznamněné** rekonstrukci **geneze „fenoménu 2012“** („Dnes se podíváme, o co se tedy opírají novodobé spekulace o tom, že Mayové očekávali na nějaké konkrétní datum *konec světa.*“¹⁰⁸). Zvýznamnění geneze apokalyptické predikce médiím pomáhá tuto predikci denaturalizovat: ukázat, jak vznikla, na čem byla mylně založena, jaký měla vývoj i k čemu sloužila. V diskurzu demaskujícím/racionalizujícím odhalit její podstatu a slabiny, tím ji vyvrátit a vyvrácenou ji v diskurzu edukativním předložit čtenářům – a tím je **uklidnit**.

Za druhé, k **distribuci klidu/aktivitě uklidňování** vede i jiná *aktivita identit vědců*, **racionalizace** apokalyptických vizí jejich převáděním do čísel:

„*Přičteme-li k tomuto datu korelační konstantu τ , dostaneme Juliánské datum JD konce mayského kalendáře. To pak můžeme s použitím standardního algoritmu převést na datum v našem současném gregoriánském kalendáři.*“¹⁰⁹

Opět dochází k **demaskování pravdy** (nejzřetelněji v titulku „*Skrytá pravda o konci světa odhalena*“¹¹⁰), **distribuci** toho pravého **vědění** – a jeho prostřednictvím **klidu**.

Mediální zvýznamnění těchto „pohledů do zákulisí“ apokalyptické predikce na základě mayského kalendáře i astrofyzikálních výpočtů tvoří součást obecnějšího **zvýznamnění pravdy jako blízkosti označujícího k referentu** v realitě oproti pravdě funkční (Foucault, 2002):

„Ale teď vážně: jak *objektivně posoudit*, která z mnoha nabízených možností je *pravdě nejbližší?*“¹¹¹

¹⁰⁷ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

¹⁰⁸ National-geographic.cz, únor 2012, text „Mayové a vznik světa. Jak se předpovídá apokalypsa“.

¹⁰⁹ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

¹¹⁰ Astro.cz, listopad 2012, text „Skrytá pravda o konci světa odhalena“.

¹¹¹ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

Scientistní Diskurz zde natolik usilovně bojuje o adekvátnost a vědeckost pravdy, že se vzdává nadhledu vlastnímu Diskurzu praktického smyslu. Zkoumá poselství vážící se k datu 21. 12. 2012 na mayských artefaktech, vyvrací aktuálnost planetárních konjunkcí, kritizuje správnost výpočtu korelace mayského a gregoriánského kalendáře. Noří se zcela do korekce nepravdivých předpokladů a přitom zapomíná na vlastní možnost přírodní vědy nahlédnout mayský kalendář a jeho predikce – ať správně, nebo špatně vypočítané, ať připadající na datum slunečních erupcí, nebo ne, ať existující na mayských artefaktech, nebo ne – jako zcela symbolické a empiricky irelevantní. Scientistní Diskurz tak adoptuje predikční a katastrofický diskurz, podle předpokladu vlastní spíše ezoterickému Diskurzu. Mediálním vzkazem zde totiž není „předpovídat budoucnost nelze“, ale spíše „podívejte – je to špatně spočteno“. Weby *Astro.cz* i *National-geographic.cz*, pokoušejíce se všemi prostředky predikci konce světa v racionalizujícím, demaskujícím, edukativním a uklidňujícím diskurzu vyvrátit, tak apokalyptickému očekávání de facto přitakávají a uzavírají se do apokalyptické pasti. Zdůrazňováním (pokračování) bytí pracují pro (apokalyptický směr) nebytí, podobně jako Eros pracuje pro Thanatos, podobně jako život unikáním smrti pracuje pro ni: „Cílem veškerého života je smrt“ (Freud, 1998a, s. 34).

Všechny parciální aktivity **vědecké formy vědění** (racionalizace, demaskování pravdy) naplňují archetyp vyvedení z jeskyně iluzí, slovně symbolizovaný deklarovanou snahou „pomoci lidem, jak se zorientovat“¹¹². Směřují k dominantní, výsledné *aktivitě* médií – **uklidňování**. Jinými slovy, mediálně distribuovaný klid je konstruován jako důsledek racionality a (toho pravého) vědění. Média tak neříkají, že predikce budoucnosti je nemožná a v tomto případě zcela irelevantní; predikci konce světa se naopak pokouší nahradit predikcí jeho pravděpodobného pokračování, postavenou na té správné interpretaci mayských klíčů, racionální úvahou o mayské chronologii a zprávou o empirickém pozorování aktuálního vesmírného dění. Nabízejí vlastní predikci, hrají apokalypticky diskurzivní hru, účastní se boje o apokalyptický diskurz a přistupují přitom na pravidla nastavená ezoterickým Diskurzem: pravidlo pracovat s mayským kalendářem nebo pravidlo hrozit/uklidňovat (kvazi)znalostí astrofyziky. Vědecká, exaktní predikce tak propojuje diskurz predikční a uklidňující: nastoluje klid, vyplývající z domnělého bezpečí rozumu, mírní nejistotu osudu, a tak reprodukcí mýtu vědy (Rollo, 1993) posiluje pocit ontologického bezpečí.

Nabízí se tak zopakovat úvodní otázku: proč média vynakládají takové úsilí, aby prokázala, že se něco nestane? Proč je dominantní aktivitou médií scientistního Diskurzu a

¹¹² *Astro.cz*, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

jejich reprezentantů uklidňování právě „cizích“ lidí? Jedna z možných odpovědí by mohla spočívat v touze po diskurzu (Foucault, 1994): ve snaze zvítězit v boji o apokalyptický diskurz natolik přesvědčivě, že jej vědecká forma vědění bude vlastnit. Klid, který by se rozhostil, by tak představoval klid po bitvě, pouhý vedlejší produkt diskurzivního soupeření. Slib nastolení racionalisticky založeného klidu by také mohl být prostředkem téhož diskurzivního boje vědy proti prorockým. V obou případech by klid neznamenal nic víc než vedlejší efekt mocenské hry forem vědění. Jinou odpověď nabízí koncept ontologického bezpečí, jehož definice zahrnuje nejen důvěru ve stálost vlastní existence, ale také důvěru v relativní stabilitu okolního světa a druhých lidí (Giddens, 2010). Klid ostatních by tak zakládal klid toho subjektu, který disponuje právem klid nastolovat (tím, že uklidním ostatní, uklidním sebe). Interpretace je také možno sloučit: uklidňování vědeckou formou vědění je jednak „předvolebním slibem“ ve volbách falešného vládce apokalyptického diskurzu, jeho vedlejším účinkem, jde ale primárně o slib sobě samému, že existence světa přetrvá a individuální pocit ontologické jistoty (její psychologický důsledek či korelát?) bude upevněn.

Poněkud narušený kruh

Média scientistního Diskurzu *zvýznamňují cyklicitu* jak mayské chronologie, tak obecné dějinné morfologie:

*„Konec 13. éry ovšem rozhodně neznamená konec světa“¹¹³;
 „Rok 2012 tu není žádným milníkem.“¹¹⁴; „z podstaty věci
 mayský kalendář žádný svůj přirozený konec nemá“¹¹⁵;
 „Mayové ve svých kalendářích používali čtyři časové cykly,
 které probíhaly paralelně“¹¹⁶; „V krátkém výčtu vám přinášíme
 seznam nejznámějších předpovědí konců světa, které se – jak
 víme – nikdy nesplnily.“¹¹⁷; „Eris/Nibiru se k naší planetě
 přibližuje vždy jednou za 3600 let“¹¹⁸; „Masová vymírání druhů
 se opakuji každých cca 26 miliónů let.“¹¹⁹*

Zvýznamněním cyklicity a znevýznamněním roku 2012, tedy *znevýznamněním linearity*, média spojují predikční diskurz s diskurzem uklidňujícím a diskurzem edukativním, které zastávají tutéž funkci/provádějí tutéž *aktivitu: uklidnění*. Dochází k naplnění a dokončení kruhu, symbolu, který Diskurz praktického smyslu nedokázal pro přílišné lpění na binárních opozicích zaoblit. Kruh stvoření a zániku – symbolizující archetyp smrti a znovuzrození – je

¹¹³ Geo, listopad 2012, text „Žádný konec na dohled“.

¹¹⁴ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹¹⁵ National-geographic.cz, únor 2012, text „Mayové a vznik světa. Jak se předpovídá apokalypsa“.

¹¹⁶ Astro.cz, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

¹¹⁷ Astro.cz, prosinec 2012, text „Konec světa je na obzoru!... Už zase?“.

¹¹⁸ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹¹⁹ Tamtéž.

zabydlován opakovaným předpovídáním katastrof („které se – jak víme – nikdy nesplnily“¹²⁰), planetárními cykly a s nimi spojenými fatálními periodickými změnami na Zemi.

Úryvky naznačují, že archetypická cyklická struktura je naplňována několika druhy obsahů. Zároveň je nikoliv kauzálně *spojována* s **paletou většinou neblahých nebo kritických skutečností**. *Spojení* je vytvářeno kupříkladu **mezi cyklicitou a globálním oteplováním/klimatickými změnami**:

„[planeta – pozn. J. K.] Eris/Nibiru se k naší planetě přibližuje *vždy jednou za 3600 let* a jak se ukazuje je *činitel poměrně masivních klimatických změn včetně globálního oteplování*. Toto je možná jeden argumentů těch, kteří hovoří o tom, že *chování lidské civilizace* není primárním zdrojem tohoto oteplování. To ovšem neznamená, že by se činnost člověka na tomto jevu nepodílela“¹²¹; „Proč v roce 2009 detekujeme tolik *změn v počasí a klimatu*?“¹²²

Cyklicita (zde ve smyslu opakovaných predikcí konce) je zároveň *spojována* se **zkolabovávšími civilizacemi, kolapsy a krizemi v dějinách lidstva i Země**:

„Hipolitus a Julius Sextus Africanus na rok 500 n. l. *předpověděli konec světa*. *Shodou okolností* jde o období, kdy se *rozpadala římská říše* a *evropská civilizace* se na dlouhá staletí *ponořila* do tak zvaného raného nebo též *temného středověku*.“¹²³; „Jde o nechvalně proslulé *období křížových výprav*...“¹²⁴; „Magnetické pole slábne už někdy *od pádu říše římské*. Předtím sílilo – už od *éry pyramid*.“¹²⁵; „Masová *vymírání druhů se opakují*“¹²⁶; „data, která počítáme dnes, *už se jednou odehrála*“¹²⁷.

Spojování krizí a kolapsů s cyklicitou dějinné dynamiky ukazuje proces zvědomění představy nevyhnutelnosti konce a nového začátku, konstrukci dynamiky kolapsu a regenerace (Bárta, 2011) v revitalizačním/transformačním diskurzu. Fakt, že je cyklicita zároveň zdánlivě nahodile (pomocí spojení, které by se snad dalo přirovnat k vytváření volných asociací), ale opakovaně, a tedy významně usouvztažněna s krizemi, kolapsy, klimatickými změnami nebo vymíráním druhů, zároveň naznačuje prosakování kolektivně nevědomého pocitu pozice vlastní – západní – společnosti v rámci dialektiky kolapsu a regenerace, respektive projekci

¹²⁰ Astro.cz, prosinec 2012, text „Konec světa je na obzoru!... Už zase?“.

¹²¹ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹²² Tamtéž.

¹²³ Astro.cz, prosinec 2012, text „Konec světa je na obzoru!... Už zase?“.

¹²⁴ Tamtéž.

¹²⁵ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹²⁶ Tamtéž.

¹²⁷ National-geographic.cz, únor 2012, text „Mayové a vznik světa. Jak se předpovídá apokalypsa“.

nevědomého tušení blížícího se kolapsu. Klimatické změny, jedno z témat vnesených do katastrofického a predikčního diskurzu, lze interpretovat jako předpokládanou významnou příčinu kolapsu (viz Diamond, 2008).

Jaký je tedy ve scientistním Diskurzu *vztah* mezi cyklicitou (zvýznamněním cyklické struktury) a linearitou (zvýznamněním vědomí konce, kolapsů a krizí)? Zdá se, že média zde konstruují cyklicitu jako potřebný ochranný kruh, zaručující pocit ontologického bezpečí, ale zároveň staví vlastní civilizaci do bodu těsně před „pozřením vlastní tlamou“ – to by se shodovalo se Spenglerovými slovy o stařecké fázi Západu (Spengler, 2010). Zvýznamněná cyklicita tedy slouží k *aktivitě uklidnění* existenciálního vědomí/přiznání, že expanzivní linearita má svůj konec – v klimatických změnách, krizích, kolapsech a vymírání druhů. Cyklicita zároveň funguje jako příslib nové, budoucí expanzivní existence lidstva: média tak nesou poselství, že po zániku přichází obnova, korespondující s vědeckou prací pro apokalyptickou predikci jejím vyvrácením (s prací pudu života pro pud smrti /Freud, 1998a/).

Boj humorem

Výrazným rysem médií scientistního Diskurzu se ukázala být tendence reagovat na různé skutečnosti humorem. Humorem média reagují na *identity proroků/příslušníků hnutí New Age*:

„Velice by mě zajímalo, odkud autor zjistil, že se k nám blíží antihmotová párová Sluneční soustava? Jak to, že není na nebi vidět, když se blíží? Je neviditelná? Pokud je neviditelná, jak o ní autoři vědí?“¹²⁸

Na identitu „pseudovědců“ a proroků není přímo útočeno, což zřejmě vychází z pohybu ve vlastním scientistním Diskurzu, který není nutné hájit proti vetřelcům, a z předpokladu, že čtenáři, byť laikové, mají blíže k **vědecké** (přírodovědné) než ezoterické *formě vědění*. Protože *identity vědců* v rámci scientistního Diskurzu nemají skutečného protivníka, jejich vztah k prorokům je spíše *vztahem vysmívání, pohrdání, ironizace*. Mezi identitami učitelů-vědců a proroků, naplňujícími archetypy hrdiny/moudrého starce¹²⁹ a anti-hrdiny (draka, dštícího paniku, temné obludy /Jung – Sharp, 2005/), tedy sice probíhá boj o apokalyptický diskurz, ale jeho intenzita je zjemněná a zůstává daleko za týmž bojem v Diskurzu praktického smyslu. Média tak signalizují pevné hranice a relativní uzavřenost scientistního

¹²⁸ *Astro.cz*, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹²⁹ Hrdina jako symbol mužského bytostného já se manifestuje mimo jiné v podobě archetypu moudrého starce, uklidňující a vědoucí instance, držící oficiální pravdu a ztělesňující moudrost. (Nejde tedy o dva archetypy stejné úrovně; hrdina je poněkud obecnějším konceptem.) Zde jsou atributy moudrého starce kombinovány s hrdinským motivem překonávání překážek a přemožení obludy z temnot (Jung – Sharp, 2005).

Diskurzu, který se nepotřebuje vymezovat příliš ostře. Navíc obě skupiny identit – přestože každá reprezentuje jiné diskurzy (edukativní, racionalizující/demaskující a uklidňující versus katastrofický a revitalizační/transformační diskurz) – spojuje jejich koexistence v predikčním diskurzu. Zajímavé je, že v roce 2012 žádná z obou skupin identit neargumentuje ani náznakem křesťanskou formou vědění; zdá se, že scientistní Diskurz musí být od křesťanského striktně oddělen, že „věřit“ a „vědět“ analyzované texty konstruují jako neslučitelné protiklady. Kněžství moudrých starců – vědců – je tedy zcela sekularizované; víru, přinejmenším v analyzovaných médiích scientistního Diskurzu, nahrazuje věda (Starý, 1990).

Média nereagují humorem jen na identity, ale i na *aktivitu* proroků, **předpovědi konce světa** samotné:

„Takže do příští katastrofy nám zbývá asi 15 milionů let. *To už je coby dup, začněte nakupovat zásoby* a psychicky se připravte.“¹³⁰; „Tyto pokroucené astronomické zprávy mi připomínají jeden vtip.“¹³¹

Touto **ironizací** predikcí konce nebo intertextuálním začleňováním anekdot do textu dochází ke *spojování apokalypsy s vtipem*, a tím i k *distribuci smyslu pro humor* jako normální a žádoucí reakce na apokalyptické vize.

Spojování smrti, konečnosti, vymírání druhů, globálního oteplování a „pokroucené astronomické zprávy“, hovořící o možné vesmírné události znamenající zánik Země, s humorem a vtipem naznačuje, že reakce humorem by i zde, podobně jako v Diskurzu praktického smyslu, mohla za určitých okolností představovat textuální analogii asociační poruchy (Jung, 1993; na katastrofách a apokalypsách totiž pravděpodobně není nic legračního). Humorem přitom média reagují na dvě skutečnosti: jednak na připomenutí vlastní konečnosti, smrt, periodický zánik Zemi dominujícího druhu a související predikce. Zároveň je však humor asociován i s tématem globálního oteplování. Reakce humorem by tak mohla indikovat dva různé komplexy: obecný komplex či neodstranitelný strach z vlastní smrti (Rollo, 1993), na kolektivní úrovni úzkost z konečnosti civilizace, a ekologicko-eschatologický komplex, vytvořený zřejmě naplněním eschatologického strachu ekologickým obsahem především v průběhu dvacátého století (Weber, 1999).

¹³⁰ Astro.cz, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹³¹ Tamtéž.

Radikální transformace **vědeckého znakového systému**, jeho obohacení o ironii, vtipy, odkazy na filmy („*Zubatá s kosou* vzkazuje jako *Terminátor: I'll be back*.“¹³²) nebo o fiktivní postavu Jára Cimrmana („Další zajímavou možností je také *vliv známého českého génia Jára da Cimrmana*, který jak známo požadoval, aby významné historické události padly na dobře zapamatovatelné datum.“¹³³) navíc naznačuje, že potřeba reakce humorem, tedy potřeba kanalizace komplexu z vědomí konce a ekologicko-eschatologického komplexu, je velmi silná.

Jakou funkci by ve scientistním Diskurzu mohl humor, tedy „reakce humorem“ a humorná modifikace vědeckého jazyka, plnit? Humor – ve Freudově terminologii spíše vtip¹³⁴ – pomáhá vyvažovat pudovou energetiku, neboť kanalizuje potlačené pudy, vynáší na světlo obsahy, jež by cenzura do vědomí nepustila. Obchází cenzuru a otevírá nové zdroje slasti (Freud, 1992). Zde tedy vtip zřejmě funguje jako preventivně aplikovaný obranný mechanismus proti textuálně konstruované tíživé situaci existenciální nejistoty, potenciálně vyplývající z proliferace apokalyptických vizí, a naplňuje tak preventivně-terapeutickou funkci. Humor i vtip navíc představují pokusy obnovit dětskou euforii (O'Connell): pracují s infantilní radostí z porušení řádu. Zesměšňování, v analyzovaných textech ironizace proroků, tak de facto znamená dětskou radost z popření autority proroků, proroctví i apokalypsy, která děsí.

Závěr

Média scientistního Diskurzu bezděčně pracují pro apokalyptickou predikci tím, že se ji všemi prostředky pokouší vyvrátit: uvádějí na pravou míru interpretace nápisů z mayských artefaktů, vyvracejí aktuálnost astrofyzikálních abnormalit, které by mohly vést ke zničení Země. Zvýznamněním cykličnosti však zároveň mohou posilovat pocit ontologického bezpečí, narušeného naopak neustálým připomínáním konečnosti západní civilizace. Struktura přitakání predikci a její bagatelizace nakonec, fungujíc na principu seriality, může pocit bazální jistoty ještě více posilovat. K uklidnění by mohl přispívat humor či vtip, mocný obranný mechanismus, výsměch prorokům a jejich vizím; humor by však zároveň mohl indikovat přítomnost ekologicko-eschatologického komplexu a také obecného komplexu či strachu z vlastní smrti, na kolektivní úrovni úzkosti z konečnosti civilizace.

¹³² *Astro.cz*, listopad 2012, text „Skytá pravda o konci světa odhalena“.

¹³³ *Astro.cz*, srpen 2010, text „Mayský kalendář a rok 2012“.

¹³⁴ Freud rozlišuje mezi vtipem, nepřímým projevem potlačených pudů, a humorem, žertovnou reakcí na objektivní stres (v pojetí humoru je Freud poněkud nekonzistentní; někde jej uvádí jako znak vyspělosti, jinde jako pokus o popření reality /O'Connell, 1976/). Oba typy komična však usilují získat zpět navždy ztracenou euforii dětství (O'Connell, 1976).

1C. Smrt, nebo změna jako východiska kolektivní viny

2012, Ezoterický Diskurz

Zdroje: *Regenerace*, *Konecsveta2012.cz*

Úvod

Texty ezoterického Diskurzu konstruuji Geeho sedm aspektů reality v několika nejvýznamnějších, vzájemně provázaných tématech. Mayský kalendář je přitom médii využit pouze jako základ jiných diskurzů, jež se osamostatňují a Maye a jejich kalendář odsouvají do pozice záminky k tematizaci apokalypsy: ekologicko-katastrofického diskurzu, transformačního diskurzu a diskurzu viny a trestu. Právě lidská vina také představuje zřejmě nejsilněji akcentované téma; dva další významné prvky Diskurzu, téma změny a smrti, lze zároveň považovat za dvě možnosti nápravy viny. V následujícím textu identifikovaná témata i povahu jejich propojení upřesním za současné ilustrace jednotlivých aspektů konstrukce reality i jejich interpretace.

Vina stínu

Média zde *zvýznamňují* lidskou **vinu** za smrt boha, za prohřešky proti zavedeným tradicím a proti planetě Zemi; vinu kolektivní, která se však zakládá na množství individuálních vin:

„2. Potopa světa

V Bibli se píše o strašlivé potopě, která zahubila většinu lidí a *umyla povrch Země od všech hříchů*. (...) Podle některých lidí nás podobná katastrofa čeká znovu. Tito lidé poukazují na masový *odklon od víry v Boha, nedodržování přikázání, násilné činy a další prohřešky proti zavedeným tradicím*. K nim se přidávají příznivci *globálního oteplování* (které se v posledních letech stalo doslova fenoménem). Prognózy o *tání ledovců* jsou podle nich jasným signálem, že nás jednoho dne voda pohrbí ve svých temných hlubinách.“¹³⁵

Vina, jejíž zvýznamnění se také podílí na konstrukci *identit viníků* – respektive identity kolektivního viníka, lidstva – je *spojována* s rovněž zvýznamňovanou **křesťanskou formou víry** (jeden z textů dokonce cituje z Bible). Podoby odklonu od ní, nedodržování přikázání, znamenající v moderní a postmoderní době prohřešky proti zavedeným tradicím, se stejně jako v Diskurzu praktického smyslu částečně shodují s Izaiášovým proroctvím. Protože zde zároveň média v predikčním a varujícím diskurzu provádějí *aktivitu predikce konce světa*,

¹³⁵ *Konecsveta2012.cz*, duben 2010, text „Jak by vypadalo umírání“.

tedy **hrozí trestem** (a tak dochází k propojení predikčního a varujícího diskurzu), texty také implicitně *distribuuji pokání* za vlastní hříchy. Konstruuji tak model podobný tomu, jež popisuje Friedrich Nietzsche v *Genealogii morálky* (2002): křesťanství je živé vyvoláváním viny, špatného svědomí, tvorbou vztahu **věřitele (boha) a dlužníka**. Styčným bodem s religiózním myšlením a biblickou mytologií je i fakt, že v podání médií i dnes apokalypsa přichází za lidské hříchy. Viníkem apokalypsy se tak stává odvrácená strana lidstva, vyjadřující archetyp stínu (podle Junga inferiorní části osobnosti, mající opačné tendence než já, a proto kompenzatorní funkci /Jung, 1994/; podle Jacobi jde o vlastnosti a tendence, které jsou v dané době a v dané společnosti odmítány nebo opomíjeny /Jacobi, 1992/). Archetypy apokalypsy i stínu tak v analyzovaných textech částečně zůstávají na stejném – křesťanstvím upevněném – místě viníka/hříšníka a trestu; hřích však nabývá nových významů.

Spojení Bible, viny a konce světa s klimatickými změnami totiž přidává k archetypu apokalypsy, boha i stínu další významy:

„V poslední době se zdá, jako by se nám matka příroda definitivně rozhodla se pomstít – vztekly vulkány chrlí dusivá mračna popela, ničivá zemětřesení ničí tisíce domovů, tsunami splachují lidi i zvířata. (...) A lidé si toho všímají – podle nich stojíme někde na začátku dominové řady a je jen otázkou času, kdy se všechny kostky sesunou a přijde tak neoddiskutovatelný konec. Někteří jsou přesvědčeni, že to bude rok 2012. Změny klimatu jsou v posledních letech více než žhavým tématem. (...) ... začal se hledat viník celého procesu. Byl jím ustanoven samozřejmě člověk, především jeho činnost – to obnáší vypouštění jedovatých látek do oceánů a ovzduší, emise způsobující skleníkový efekt, různé vědecké experimenty, kácení pralesů... Hororové scénáře se vytvářely jako na běžícím pásu. Tání ledovců, nedostatek pitné vody, vysychání zelených oblastí, stále teplejší klima, častý výskyt přírodních katastrof.“¹³⁶

Mayský kalendář se zde zcela vytrácí do pozice spouštěče ekologicko-katastrofického diskurzu. V tomto ekologicko-katastrofickém diskurzu mstivý a trestající bůh vstupuje do archetypu velké matky¹³⁷, zde v podobě matky přírody; dochází k jeho sloučení s *identitou* původně pečující, harmonizující **bohyně Gaii** (Ryland, 2000). Lidská vina se ale zdá tak obrovská, že mstivost boha přejímá i původně spíše mateřská Gaia. Úryvek tak specifikuje mediálně *distribuované* pokání jako **pokání za hříchy proti matce přírodě**, jinými slovy zodpovědnost za změny klimatu, vyvolané lidskými *aktivitami*. Citace však zároveň

¹³⁶ Konecsveta2012.cz, červen 2011, text „Hrozba konce: skutečně se přírodní katastrofy stupňují?“.

¹³⁷ Velká matka představuje zřejmě nejmočnější modifikaci archetypu animy, pečující, harmonizující a mateřský obraz ženy v mužské duši (Ryland, 2000; Jung, 2003).

konstruuje hřích proti přírodě jako hřích proti člověku, proti lidstvu: *identita člověka* se tedy staví do **ohrožujícího vztahu** k sobě samému. Vlastní stín se tak stává největším nebezpečím, ale v souladu s povahou stínu jako součásti já, která vyžaduje uvědomění a integraci (Jung, 1994), zároveň představuje výzvu, energii a příležitost pracovat na kolektivním self.

Média artikuluji **destruktivní vztah** lidí k lidem i doslovněji, přímo:

„Je možné, že *si lidé konec světa způsobí sami? Rozhodně je. Pokud totiž dojde k vypuštění smrtících virů, může se stát, že se jejich šíření vymkne kontrole a neviditelná nákaza se rozšíří po celém světě. (...) ...může jít o zánik veškerého života na zemi, který vyvoláme my, lidé. Může být v proroctvích starověkých věštců zakódováno varování?*“¹³⁸

Také zde je lidská identita *identitou fatálních viníků*, dochází k rozvoji predikčního a varujícího diskurzu, tedy k predikci-varování před agresivním stínem nejen západní civilizace. *Spojování konce světa-smrti-války s událostmi první i druhé světové války* („K použití bojových plynů už několikrát došlo“¹³⁹; „Snad každý zná cyklon B“¹⁴⁰) a současná *aktivita predikce*, jež se nedávno vyplnila v Sýrii („Biologické nebo chemické zbraně jsou prý něco, co bude bez otálení nasazeno v budoucích válečných konfliktech.“¹⁴¹), ilustruje zvědomovanou apokalyptickou úzkost, která se zprůmyslněním války nabývá jasných obrysů strachu z globální destrukce života (Ryland, 2000). Vlastní nebezpečný stín tak zároveň naplňuje archetyp draka, kterého musíme přemoci; kde jsou však výrazní hrdinové? Média zde pouze náznakově konstruují – a *znevýznamňují* – identity **Mayů**, starověkých proroků, jejichž hrdinská *aktivita* spočívá ve **varování** před invazí stínu, vedoucí k apokalypse. Aktivitu varování však od Mayů okamžitě přebírají média, vzkazující, že je nutné potlačit násilí, přestat ničit matku přírodu, méně již navrátit se k bohu a tradičním hodnotám, jinak přijde trest v příslušné podobě – totální válka, všezahrnující přírodní katastrofa. Média tak sama zčásti naplňují archetyp hrdiny, protože nabádají k určité formě individuace a k jistému způsobu naložení s vlastním stínem, odvrácenou stranou kolektivního self (Jung – Sharp, 2005).

Nekrofilní spektakl podle Bible

Z kolektivní viny existují dvě cesty: jednou z nich je apokalypsa, smrt. Analyzované texty naznačují způsoby, jak média archetyp apokalypsy/smrti v divadelním diskurzu

¹³⁸ *Konecsveta2012.cz*, duben 2010, text „Jak by vypadalo umírání“.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Tamtéž.

¹⁴¹ Tamtéž.

spektakularizují. Dochází k tomu jednak *zvýznamněním identit **celebrit***, mezi něž lze v ezoterickém Diskurzu zařadit kromě osobností filmového průmyslu i reprezentanty diskurzu ezoterických disciplín:

„George Lucase znají snad všichni milovníci sci-fi, moderních triků i filmových evergreenů. (...) ...George Lucas tvrdí, že svět zanikne v roce 2012.“¹⁴²

Protože *identitu* režiséra a producenta, z povahy jeho tvůrčího, žánrového zaměření také **vizionáře**, úryvek intertextuálně využívá k *aktivitě predikce*, zdá se, že zde obě *identity* – **celebrity a ezoterici** – **splývají**. Režisér se stává věstcem: dochází k ezoterizaci celebrity.

Naopak **celebritizaci identit ezoteriků**, podílejících se intertextuálně na *aktivitě predikce* (na predikčním diskurzu) a reprezentujících různé *formy vědění* v diskurzu **ezoterických disciplín**, ukazuje například jejich zapojení do ankety „Viděno pěti“, shromažďující názory pěti reprezentantů diskurzu ezoterických disciplín na předpověď konce světa. Dotázaní sice pocházejí z diskurzu ezoterických disciplín, ale stávají se celebrity: lze se s nimi identifikovat, učit se od nich, zjevují nám pravdu. Média jejich prostřednictvím uskutečňují *aktivity predikce a učení* (v predikčním a edukativním diskurzu).

V obou případech zde archetypy kouzelníků a čarodějek splývají s archetypem kejklíře/šibala (kejklíř, personifikace stínových tendencí a zároveň nadlidský „předchůdce spasitele“, ostatně zahrnuje magické prvky; Jung – Sharp, 2005). Predikční diskurz se propojuje s divadelním. Média tak spektakularizací predikce získávají sílu provést revitalizační rituál.

V analyzovaných textech je patrný ještě jeden významný rys související se spektakularizací: *distribuce nekrofilie*¹⁴³ jako lásky ke smrti či fascinace smrtí (Fromm, 1996). Nekrofilní tendence médií se tak projevuje – kromě samotné tematizace apokalypsy a *zvýznamnění smrti* – barvitostí vykreslování smrti, snahou vyvolávat vizuální potěšení zobrazováním krvavých a násilných scén (Tait, 2006). Toto potěšení z hovoru o smrti – potěšení z diskurzivní moci symbolicky vyvolávat smrt, uspokojení z jazykové konstrukce smrti a z konzumace brutálních mediálních obrazů – kulminuje *spojením smrti a predikce konce světa s mučením* (první část úryvku toto spojení vytváří, druhá část má přiblížit jeden ze způsobů mučení a ilustruje slast ze smrti a destrukce):

¹⁴² Konecsveta2012.cz, leden 2011, text „George Lucas: Svět zanikne v roce 2012!“.

¹⁴³ Termín zde používám v tomtéž smyslu jako Erich Fromm, tedy nikoliv jako označení sexuální perverze, touhy zmocnit se mrtvého těla za účelem pohlavního styku, ale jako termín pro libost ze smrti, příbuznou Freudově „análně-sadistickému charakteru“ nebo instinktu smrti. Osoby s nekrofilní orientací jsou přitahovány obrazy zkázy a smrti: „Když mluví o smrti, doslova ožívou.“ (Fromm, 1996, s. 39). Fascinaci smrtí a zkázou odhaluje i citovaný úryvek.

„Je *pravděpodobné*, že kdyby konec světa nepřišel náhle, ale nastával by postupně, nebo by se hrstce lidí podařilo přežít, *dřív nebo později bychom se setkali s oživením těchto zvěrstev* – ať už *pro potěchu* nebo právě k vyzrazování důležitých informací. (...) ...mučený byl přivázán na konstrukci z klád a postupně mu byly katem *odřezávány z těla kousíčky masa*. Kat nejprve odřízl obě bradavky, poté kusy stehen, lýtek a hýždí. Další v pořadí byly uši, prsty na ruce i nohou a nos. *Křik obětí* musel být ohlušující, *neutuchající bolest* jim nedovolovala omdlít.“¹⁴⁴

Nekrofilie, nápaditostí vyjádření převyšující snad i Ezechiellovo proroctví, se zde zřetelně projevuje: archetyp smrti, vytěsněný z domovů do hospiců a nemocnic, se vrací v podobě spektaklu. Nekrofilie je navíc *spojená s aktivitou hypotetické predikce*, takže působí slast nejen nekrofilní, ale i sado-masochistické povahy: líčí, co bychom *my lidé* pravděpodobně zažívali, kdyby nastával konec světa. Vina samotného člověka, diskutovaná výše, navíc implikuje, že případný konec světa a související nesnesitelné utrpení jsme si způsobili sami. Utrpení, které si tedy potenciálně působíme, média spektakularizují a dobře prodávají v podobě barvitě krvavého webového článku nebo hollywoodského filmu; fakt, že si pohled na utrpení, které by mohlo být naším vlastním, kupujeme, dokazuje onu nekrofilně sado-masochistickou slast, již nám působí.

Za touto slastí však spočívá osvobozující, katarzní funkce, již u obsahů způsobujících pohnutí a vyděšení nachází již Aristoteles. Obraz strašlivé smrti totiž vyvolává představu utrpení a ponížení boha (Krista), která lidi osvobozuje a utěšuje (Prokop, 2005). Symbolické prožívání bolesti se navíc svým magickým významem pykání za hříchy lidstva a usmíření nebes podobá flagelantství, sebebičování nebo křesťanskému mučednictví (Vondráček – Holub, 2003).

Nekrofilní spektakl je zde *spojován* se dvěma skutečnostmi. Za prvé s **politikou**, reprezentovanou druhou světovou válkou a určitými typy politických režimů:

„Snad každý zná *cyklon B*, plyn, který byl prvotně využíván k hubení hmyzu, *později vylepšen a použit k vyhlazování velkého množství lidí*. Jednou z jeho složek je kyselina kyanovodíková. Která téměř okamžitě *rozkládá sliznici ústní dutiny, nosu, žaludku a plic a proniká do krve*. Rychle nastává *bezvědomí a oběť v nesnesitelných bolestech a obvykle při dávení kusů vlastních plic umírá*.“¹⁴⁵; „pro příklady [*sekání hlav* – pozn. J. K.] si můžeme zajít do *komunistické Číny nebo fundamentalistických islámských zemí*“¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Konecsveta2012.cz, duben 2010, text „Jak by vypadalo umírání“.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Tamtéž.

Za druhé pak s **motivem biblických vizí**: motivem potopy, „uhořením v ohni pekelném“, „blesky seslanými shůry“ a podobně. Pokud bychom setrvali v Nietzscheho modu uvažování o křesťanství jako víře využívající utrpení a bolest k odčinění viny (škody) a přijali tezi, že „Vidět utrpení dělá dobře, působit utrpení ještě lépe“ (Nietzsche, 2002, s. 49), lze o nekrofilně sado-masochistickém spektaklu přemýšlet jako o reprodukci křesťanského modelu odčinění (zde vlastní) viny vlastní bolestí. Jinými slovy, právě tato podoba spektaklu koresponduje s vědomím vlastní viny a biblickou možností jejího odčinění vlastní bolestí (Nietzsche, 2002). Popsaný model navíc potvrzuje potenciálně **destruktivní vztah lidí k sobě samým** (destruktivní vztah kolektivního stínu ke kolektivnímu self), jehož mediální konstrukci jsem se pokusila rozebrat výše.

Láska je silnější než smrt

Zatímco textům z internetových zdrojů ezoterického Diskurzu dominuje ekologicko-katastrofický diskurz, v tištěných médiích je silnější diskurz revitalizační/transformační. Média tak kromě smrti a utrpení konstruuji ještě jeden způsob, jak se z vlastní viny vyvázat, když **zvýznamňují transformaci**:

„Určitá změna je nasnadě, ale co přesně proběhne, kdy a jak, nevíme. (...) Mnohokrát se mluvilo o tom, že tento *nový věk odstartovala bouřlivá šedesátá léta, jindy se hovoří o roce 1988* atd. (...) Celý rok 2012 a také další roky, jež jsou před námi, bychom měli přijímat jako *proměnu vnímání a posun vědomí*. (...) Je to tedy *zcela výjimečná, i když nelehká doba* a věřím, že jsme si ji sami ze svobodné vůle vybrali a *je jen na každém z nás, jak vše zvládneme. Pokusme se proto pozitivně naladit a uvědomit si, že svoji budoucnost si tvoříme sami a všichni společně. (...) A pracujme více sami na sobě*. Návod, jak smysluplně žít, nám byl dán mnoha svatými knihami a texty, ocituji proto na závěr z Bible, Nového zákona“¹⁴⁷.

V úryvku probíhá **aktivita predikce změny a revitalizace** a zároveň **poučování**, jak k predikovanému stavu dojít – sbližuje se tak predikční, edukativní a revitalizační/transformační diskurz. Tyto aktivity intertextuálně činí **identita astroložky**, reprezentující **astrologickou formu vědění** v diskurzu ezoterických disciplín. Dochází zde k artikulaci **vztahu zodpovědnosti** k sobě samému, k lidstvu i k povaze budoucnosti, a tak i k **distribuci** individuální **agency** (již ještě lépe ilustruje intertextuální zapojení identity jiného astrologa: „to, jak s námi všechno dopadne, není ve hvězdách, ale zejména v rukou nás

¹⁴⁷ Regenerace, prosinec 2012, text „Vybrali jsme z vašich dopisů“.

samotných. Budoucnost není v tuto chvíli exaktně stanovena a *my, lidé, svými postoji k bližním, k matce Zemi a k Bohu si průběh budoucích dějů spoluutváříme.*“¹⁴⁸).

Spojování změny s politicky a společensky významnými obdobími, šedesátými a osmdesátými lety dvacátého století, implikuje představu politicko-společenské výjimečnosti dnešní doby, již astroložka konec konců potvrzuje doslovně. Do ezoterického Diskurzu vstupuje politicko-ideologický diskurz, neboť politika se zdá být právě tím, co změnu ponese, prostorem, kde se změna projeví. Totéž naznačuje i odpověď jednoho z dotázaných v anketě „Viděno pěti“, Jaroslava Duška, na anketní otázku ohledně konce světa:

*„Změna bude radikální, markantní a zřetelná. Ovšem může u některých lidí dojít k jakémusi resetu paměti. Svou minulost si nebudeme pamatovat.“*¹⁴⁹

Lze Duškovu intertextuální predikci považovat za **politickou předpověď** prostřednictvím komentáře, jak by naznačovala jeho *identita* blízká hybridnímu archetypu kouzelníka-kejklíře (viz výše)? V analyzovaných textech se vyskytuje ještě jeden klíč k interpretaci proklamovaných změn jako politické transformace, *spojování změny s hegemonií Číny*:

*„V každém případě se odehrávají velké události jak co se týče přírodních katastrof, tak v oblasti ekonomiky a politiky. (...) Obchodní řetězce dovážejí zboží z Číny. Čína úvěruje Spojené státy atd.“*¹⁵⁰

Ke *spojování* změn s postupující ekonomickou dominancí Číny nad Západem, *spojování* změn s koncem osmdesátých let a k Duškem vytvořené asociaci změny s resetem paměti se přidává také spojení výše citovaného popisu mučení s „komunistickým režimem v Číně“. Tyto asociace jako celek naznačují úzkost ze ztráty světové hegemonie Západu a dvojice kapitalismu-demokracie, úzkost z nástupu či návratu režimů, jež si Západ zvykl nazývat totalitárními. Zdá se, že média dominancí nedemokratických států a režimů podobně jako v Diskurzu praktického smyslu naplňují archetyp apokalypsy.

Diskurz ezoterických disciplín se kvůli konstruované *relevanci obecné změny hodnot a neblahých politicko-ekonomických změn* sblížuje s diskurzem varujícím. Vzkaz médií zní: je nutné přičinit se o transformaci, prosadit v rámci hvězdné či číselné struktury vlastní jednání a jeho prostřednictvím se pokusit zrušit vlastní vinu, která by jinak vedla k destrukci planety, ke ztrátě západní hegemonie a nástupu totalitárních režimů, nebo dokonce k vzájemnému slastí provázenému vyhlazení lidského druhu. *Distribucí hodnot*, jež mají

¹⁴⁸ *Regenerace*, leden 2012, text „Nejvýznamnější konstelace roku 2012 a jejich vliv na svět i Českou republiku“.

¹⁴⁹ *Regenerace*, leden 2012, text „Viděno pěti“.

¹⁵⁰ Tamtéž.

katastrofickým scénářům zabránit, tedy různých modifikací **lásky** - zodpovědnosti a lásky k bližnímu, k sobě samému, ke křesťanskému bohu a k Zemi – navíc média vysílají archetypickou pohádkovou tezi, že láska je silnější než smrt.

Závěr

Média v ezoterickém Diskurzu předkládají vystupňovanou kolektivní vinu jako bod, v němž se Západ i lidstvo obecně nachází. Nabízejí dvě východiska ze situace neudržitelného provinění proti křesťanskému bohu a jeho ekologické modifikaci, matce přírodě: smrt, provázenou hrůzostrašným utrpením, nebo změnu globálního vědomí, založenou na transformaci individuálního jednání. Zdůrazňují tak buď smrt/kolaps, nebo znovuzrození/regeneraci – existenci dynamiky obou procesů poněkud pomíjejí.

Zvýznamnění změny/smrti v člancích sice napsaných u příležitosti konce mayského kalendáře, ale příliš se samotným kalendářem nebo Mayi nepracujících naznačuje využití mayského kalendáře k projekci potřeby změny i k projekci úzkosti z politicko-společenské a ekologické situace planety. Jinými slovy, mayský kalendář a predikce s ním spojená jsou zřejmě pouze využity k zvědomění kolektivně nevědomých obsahů: úzkosti a potřeby změny.

2A. Karnevalová oslava nejistoty

1910, Diskurz praktického smyslu

Zdroje: *Národní listy, Karikatury, Kopřivy, Rašple*

Úvod

Následující analýza se soustředí na zřejmě nejsložitější z analyzovaných Diskurzů roku 1910. V médiích Diskurzu praktického smyslu se totiž setkává několik témat vzhledem k předmětu výzkumu a výzkumným otázkám zásadních. Předně konstruuji složitý model, propojující několikastupňovou spektakularizaci apokalypsy, spektaklu inherentní ekonomické aspekty a rituální funkci procesů karnevalového shluku slavení, nepokojů, bázně, humoru a prahovosti identit. Tuto konstrukci se pokusím naznačit v první části kapitoly. Média zároveň jasně artikuluji důvody predikované apokalypsy a naznačují možný způsob zrodu postmoderní oslavy nejistoty; těmto tématům věnuji druhou a třetí část analýzy.

Stupně spektakularizace, aspekty karnevalu

Snad kvůli spektakulárnímu charakteru komety, příčiny předpovídaného konce světa, je nejsilněji *zvýznamňován* **divadelní** diskurz, dochází ke *spojoování konce světa s podívanou*:

„Všeobecná *touha býti svědky podívané*, která jen jednou za života nám smrtelníkům se naskýtá, způsobila, že včerejší noc byla nejen ‘*svátkem*’ astronomů, nýbrž i *událostí pro nejširší veřejnost*, která s *naprostým klidem očekávala ‘konec světa’*, *nejdříve v kavárnách a hostincích*, potom v ulicích výše položených.“¹⁵¹; „Na všech hvězdárnách byla organisována pravidelná *pozorovací služba*“¹⁵²; „Zdá se, že kometa bude mnohem *méně krásná*“¹⁵³.

Tento voyeuristický přístup k možnému konci světa – touha dívat se a předpokládaná slast z pohledu na feminizovanou *identitu vlasatice* – se týká jak *identit obyčejných lidí*, reprezentujících Diskurzu praktického smyslu vlastní **praktickou formu vědění**, tak *identit vědců*, zastupujících **vědeckou formu vědění** – astronomii. Obě skupiny se chtějí dívat, jsou zvědavé – *distribovaný voyeurismus* (touha dívat se, kdy dívání se není prostředkem, ale účelem; Vondráček – Holub, 2003) proto obě formy vědění a identity přibližuje a naděje na jeho uspokojení *aktivitou dívání se* stačí ke klidu a veselí.

¹⁵¹ *Národní listy* – ranní vydání, 19. 5. 1910, text „Příchod Halleyovy komety“.

¹⁵² *Národní listy* – večerník, 19. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

¹⁵³ Tamtéž.

Obraz podívané na kometu zprostředkovávají média – spektakularizují spektakl, odehrávající se venku, ruší nutnost zúčastňovat se dění přímo a poskytují lidem možnost zůstat v pohodlí domovů (Kellner, 2003). Pozorování komety, které by jinak bylo prožíváno, se vzdaluje v reprezentaci (Debord, 2007). Jinými slovy, média informováním o podívané na kometu konstruují formu „metaspektáklů“ – spektaklu o spektaklu: přinášejí nejen zprávy o pozorování, ale dokonce i o nepozorování komety, o nepovedeném spektaklu (například v úryvku „Z Madridu, 19. května. /K. k./ Průchod komety nebylo možno ve Španělsku pozorovati, poněvadž bylo pošmourné.“¹⁵⁴). Tam, kde média Diskurzu praktického smyslu hodnotí, co se píše o kometě v různých listech, nebo kde kritizují divadelní hru „Soudný den“¹⁵⁵, inscenovanou k příležitosti příchodu komety, dokonce mediální spektakularizace dosahuje třetího stupně. Dochází ke konstrukci spektaklu (hodnocení) o spektaklu (hry, mediálního textu) o spektaklu (o návratu komety jako podívané).

V médiích Diskurzu praktického smyslu se ve formě *spojení divadelního* diskurzu s **reklamním a obchodním** diskurzem objevuje také fúze podívané, zábavy a ekonomiky, jejich vzájemná závislost, jíž se společnost spektaklu vyznačuje (Kellner, 2003). Komodifikaci apokalypsy ilustruje úryvek *zvýznamňující* přilet komety a predikovanou apokalypsu jako příležitost k výdělku, **byznys**:

„Z Paříže, 19. května. *Kometová horečka* jevila se v Paříži různým způsobem. *Město skýtal zvláštní obraz*. Na boulevardech *prodávali cameloti různé kometové přívěsky, jehlice a pod*. Na nárožích stáli *pěvci, kteří zpívali více méně veselé písně o průchodu komety*. (...) Na Montmartru sešlo se mnoho lidí, kteří *zaplašovali strach před kometou bacchantickou rozpustilostí*. Nálada nebyla nikterak kající. V některých kostelích byly ovšem hojně *obléhány zpovědnice a duchovní měly dosti práce, aby věřící uklidnili*. Zvláště ženy nemohly se zhostiti obav. *Kometa vyžádala si ostatně také několik obětí. Jeden muž spadl se střechy, na níž chtěl pozorovati kometu a zabil se, jiný se oběsil a v zanechaném listu sdělil, že dává přednost předčasně smrti před útrapami všeobecného umírání*.“

Z Říma, 19. května. *Strach před kometou* jevil také zde podivné účinky. Jistý soukromník vrhl se do studny, byl však sousedy vytažen ještě živý. Pravil, že *chtěl učiniti konec svému životu z bázně před koncem světa*. (...)

Z Nového Yorku, 19. května. Zde byl o 11. hod. v noci *oslaven průchod ohonem komety na střechách hotelů kometovými bankety*.“¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Národní listy* – ranní vydání, 20. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

¹⁵⁵ *Národní listy* – večerník, 19. 5. 1910, text „Nové drama kometové“.

¹⁵⁶ *Národní listy* – ranní vydání, 20. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

Úryvek *spojuje strach*, pociťovaný *identitami lidí očekávajících konec světa*, jejich „horečku“, *s nepokoji, oslavami, sebevraždami a byznysem*, a tak implikuje, že mezi *aktivitami očekávání, slavení a šílení (bázně)* není významnější strukturální rozdíl. Všechny tyto aktivity lze totiž snadno začlenit do *vztahů prodávajícího a kupujícího* a všechny zároveň často představují kroky revitalizačních rituálů. Rituál, jež naznačuje i explicitní *spojení s bakchanáliemi* (později saturnáliemi, rituály převrácené moci /Prokop, 2005/), však neprobíhá jen „uvnitř“ textu. Přenášením spektaklu, ritualizací příletu komety a konce světa a jeho pokračující spektakularizací (mimo jiné *významným pohrom a sebevražd* podobně jako v nekrofilně sado-masochistickém ezoterickém Diskurzu roku 2012) média *aktivitu ritualizace* přejímají. Uvržením lidí „bez rozdílu politických stran“¹⁵⁷ do liminální situace potenciálních „útrap všeobecného umírání“¹⁵⁸, performancí očekávání, slavením apokalypsy a následným odvoláním hrozby a znovunastolením obnoveného statu quo včetně sociálních rozdílů provádějí přechodový rituál (Turner, 2004; Bowie, 2008) a aktivují revitalizační/terapeutický diskurz.

Liminalita je v daném případě skutečně všeobjímající a globalizovaná, jak dokazují podtitulky „Pozorování v cizině“¹⁵⁹ nebo „Jak kde očekávali kometu“¹⁶⁰. Distribucí znalosti globální podoby spektaklu, umožněnou časoprostorovým rozpojením světa (Giddens, 2010), totiž média *identitu implicitního čtenáře* konstruují jako *globalizovanou*. Jednotícím prvkem, podstatou globální identity, je v tomto případě právě liminalita, do níž jsou všichni lidé bez rozdílu uvrženi predikcí konce světa, zániku lidstva. Jinými slovy, média zde spojují svět v liminální fázi přechodového rituálu. Liminalita jako vztah mezi lidmi zprostředkovaný mediálními obrazy se přitom stává sama spektáklem (Debord, 2007). Prahovost a její inherentní poníženost či vratkou sociální pozici, vyplývající z přechodového charakteru stádia existence, naznačuje – kromě sebevražedných tendencí nebo dobrovolného vzdávání se majetku před koncem světa – také nervózně *humorný znakový systém*, přítomný v textu „Před zítřejším koncem světa“:

„Nevím z paměti, *jak se komety titulují*, ale neškodilo by jí říkat ‘*Jasnosti*’, nebo kdyby byla méně jasná, aspoň ‘*Osvícenosti*’.
Nesmíme si to u komet zkazit.“¹⁶¹

¹⁵⁷ *Karikatury*, 14. 2. 1910, text „Ve znamení komety“.

¹⁵⁸ *Národní listy* – ranní vydání, 20. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ *Národní listy* – večerník, 18. 5. 1910, text „Před zítřejším koncem světa“.

Mediální text, z nějž úryvek pochází, reaguje humorem na existenciální situaci setkání s vědomím možnosti vlastního zániku i zániku civilizace, a naznačuje tak přítomnost archaického strachu či komplexu z vědomí vlastní konečnosti (Rollo, 1993). Použitý humor lze zároveň nahlížet jako součást rituálu/karnevalu, o němž byla řeč: představuje totiž typ všelidového, univerzálního, ale zároveň ambivalentního humoru/smíchu, při němž se smějící se tělo stává kosmickým, splývá se světem. Tento nejednoznačný, karnevalový typ humoru se podílí na dočasné rituální likvidaci společenské hierarchie a času (Bachtin, 2007).

Uvedená citace také personalizuje **kometu**, konstruuje její *identitu*, respektive jednu z rolí, již kometa jako součást spektaklu hraje. Kometa totiž není jen „krásným“ objektem podívané a hodnocení; nabývá *identity váženého hosta* a v úryvcích uvedených výše také identity **zprostředkovatele strachu**, a proto i sebevražd a jiných pohrom vyplývajících z predikce konce. Její moc je tedy výkonná (navštívila Zemi, aby vyvoláním lidské bázně konala) – archetyp či archetypy, jež kometa naplňuje, vyvstanou jasněji v úryvcích níže, kde se na identitu komety zaměřím podrobněji.

Hříšná modernita a zrod postmodernity

Především satirickým médiím se podařilo artikulovat předpokládané příčiny apokalypsy, byť právě **humorný** způsob vyprávění (*znakový systém*) těchto médií značně znesnadňuje interpretaci sdělení. Mezi důvody apokalypsy je *zvýznamněn* především **odklon od víry** v křesťanského boha; například veršovaný text „Piesenj Slepého Mládence o Halleyowie Kometie“¹⁶² uvádí následující prohršky vedoucí ke konci světa:

„Prokletý, ó tvore lidský / běda, třikrát běda ti, / že jsi nežil katolicky, / zle se tobě vyplatí. (...) Znal jsi pouze frej a tance / světský pych a parádu, / proto ve své duše schránce / klesl jsi až k hovadu. (...) Lide zpupný, nemáš dosti / vlaků, auto, tramwayí, / ted' chceš létat na výsosti / v aeroplánu po ráji? (...) Jindy kněží jako kvítí / holek měli, žádný strach, / ted' kněz nesmí s ženskou jíti, / hned to stojí v novinách. (...) Nedělá to věru ani / na venkově dobrotu, / sedlák zpejchnul, co mu páni / odpustili robotu. (...) Znamení ted' přišla nová, / zkáza světa přichvátá, / hle, Blažkovic ze Škrejchova, / srostlá česká dvojčata. (...) Od té doby, co nám stroje / samy pletou punčochy, / ženské píší knihy, zdroje / zla pro cudné jinochy. / Do kaváren taky chodí, / do hospod a do klubu. / Kdo se ptáš, kdy děti rodí, / dej si pozor na hubu! (...) Zahyneš, ó lidstvo kleslé, / bez ohledu na ranky, / ať jsi v ministerském křesle / nebo dítě z fišpanky. (...) Ať jde chýškou, ať jde hradem, / komet nezná cavyků – / a tak zhyne všecko smradem / krom

¹⁶² Verše odděluji lomítkem.

*národních dělníků. (...) Klofáč zřídí velkou archu / jako Noe
v potopě, / sám tak zbude z všech monarchů / v celé dnešní
Evropě.*¹⁶³

Protože se text vysmívá i samotné církvi a **křesťanské formě vědění**, nelze zřejmě odklon od katolické víry¹⁶⁴, rámuující ostatní hříchy lidského druhu (píseň začíná i končí verši „že jsi nežil katolicky, / zle se tobě vyplatí“), považovat za nejdůležitější a zobecněný předmět kritiky. Namísto toho navrhuji podívat se na důvody predikované apokalypsy jako celek: boží trest přichází za nenasytnou snahu o bohorovnost, zhmotněnou v technologických inovacích, za emancipaci žen i nevolníků (rozpuštění feudálního řádu), za odklon od katolických zásad života. Kritice jsou tak podrobeny některé z charakteristických součástí procesu vývoje moderní společnosti: sekularizace, emancipace, industrializace, automatizace, informatizace nebo alfabetizace (Havelka – Müller, 1996). V textu „Kometa vypravuje svým družkám...“ je zároveň kritizováno zprůmyslnění války: „tu viděla jsem, jak dvě řady těl zdravých, silných proti sobě stojí a nástroji jakýmis, jež rány dávají a dým a zápach po sobě zůstávají, na sebe doráží“¹⁶⁵, jedna ze stinných stránek modernity (Giddens, 2010). Za apokalypsu tedy může **významněná modernita**, již média v predikčním diskurzu a diskurzu viny a trestu konstruují jako bytostně hříšnou, naplněnou **aktivitami hřešení** (psaní knih ženami, létání na výsosti, hýření...), prováděnými **identitami** moderních **hříšníků a bezvěrců**. Média tak **spojují modernitu s božím trestem** a zároveň za inherentně hříšnou modernitu **distribuuji pokání**. **Humorný znakový systém**, sociální jazyk satirického listu, na druhou stranu obžalobu modernity poněkud zjemňuje – ironizuje dokonce samotnou **aktivitu predikce** –, avšak pochybnost, že se transformace společnosti nepodařila zcela bezchybně, zůstává.

Kromě identity moderního hříšníka úryvek konstruuje několik dalších významných identit.

Identita Klofáče, potažmo **národních dělníků** (strany národních socialistů), je coby identita poměrně radikálního politického subjektu se silně protiněmeckými a protirakouskými postoji (Sklenář, 2009) v textu konstruována jako předmět nechuti ostatních politických stran, hodný výsměchu. Zdroj textu, list *Kopřivy*, navíc otevřeně hájil stanoviska sociálně-demokratické strany, jež v protikladu k národně-socialistickým xenofobním tendencím tvořila součást internacionální sítě sociálních demokratů (Pešta, 1972; Sklenář, 2009). Právě nacionalistické a částečně izolacionistické postoje strany Václava Klofáče jsou zde

¹⁶³ *Kopřivy*, 12. 5. 1910, text „Piesenj slepého mládence o Halleyowie kometie“.

¹⁶⁴ Připomínám také dobové antiklerikální naladění, které reprezentoval například list *Volná myšlenka*.

¹⁶⁵ *Rašple* 1. 6. 1910, text „Kometa vypravuje svým družkám...“

zastoupeny symbolem Noemovy archy¹⁶⁶, respektive přirovnány k jejímu sestrojování. *Spojování* predikovaného **konce světa s politickým obsahem** v politicko-ideologickém diskurzu tak ukazuje naplňování archetypu apokalypsy aktuálním politickým obsahem; identita Klofáče tak ztělesňuje politizaci apokalypsy.

Identitu slepého mládence, který si hříšný stav modernity uvědomuje a zprostředkovává proroctví, lze přirovnat k identitám umělců z kapely The Tap Tap, zapojených do predikčního a uklidňujícího diskurzu v roce 2012 (viz analýzu 1A). Slepému mládenci, stejně jako hendikepovaným identitám, vytěsněným do Jedličkova ústavu, média zřejmě přisuzují predikční sílu, staví je do kontaktu s posvátnem, povznášejí je ritualizací – uplatňují tak jednu z možností, jak zacházet s anomálií (Douglas, 1976). Sakralizaci tělesné abnormality naznačuje také konstrukce *identit „srostlých dvojčat“*, o nichž se v roce 1910 hojně mluvilo také v *Národních listech*: stávají se pro média v diskurzu „nepolitických“ dobových souvislostí apokalypsy znamením božího trestu.

Veršovaný text navíc konstruuje další aspekty *identity komety*. Kometa zde obývá archetyp apokalyptické šelmy, je prostředkem božího trestu a zároveň nástrojem antikrista. (Přestože analýza nepracuje s doprovodnými ilustracemi ani fotografiemi, v tomto případě je kresba, zobrazující kometu v podobě zvířete /snad lva či draka¹⁶⁷/ taženého ďáblem a poháněného zřejmě katolickým knězem, hodna výjimky.) Identitu komety jako nástroje božího trestu konstruuje i jiný veršovaný text z téhož listu:

„Dobře to tedy dopadlo... / svět nezbořil se ani. / *Nebylo žádné divadlo, / spíš smírné narovnání. / Pámbíček* lhůtu prodloužil / hříšníkům ku *pokání*. / Je třeba celý život snad / mu z plna srdce *děkovat* / za jeho *smilování*. (...) / - Ach! *Halleyova kometo!* – / ret na konec teď zpívá. / - Ty *msty už nejsi pometlo, / jsi příliš milostivá*. / A líná jsi až brání bůh... / Můj ret ti výtku činí. / Proč, když už byla's při práci / v Čechách pro naši legraci / *nesmetla's trochu špíny?*“¹⁶⁸

Úryvek konstrukcí *identity komety* jako „příliš milostivé“ v diskurzu viny a trestu lituje mírného trestu, díky němuž se z řádného divadelního rituálu stalo pouhé „smírné narovnání“. Média zde aktivitou utěšování plně rozehrávají revitalizační/terapeutický diskurz. *Distribucí pokání a vztahu vděku* k Bohu dovádějí přechodový rituál do konce a symbolicky znovunastolují harmonii, porušenou **hříšnými aktivitami**.

¹⁶⁶ Použití archy jako symbolu záchrany a spásy (Lurker, 1999) je v tomto kontextu zřejmě výsměchem naivnímu předpokladu dosažení záchrany prostřednictvím izolacionistických tendencí.

¹⁶⁷ Zatímco symbolika lva kolísá mezi pozitivními a negativními významy, drak je obvykle považován za protibožskou bytost a symbolizuje temnotu a chaos (Lurker, 1999).

¹⁶⁸ *Kopřivy*, 26. 5. 1910, text „Po kometě, zpívání utěšující“.

„Ať žije nejistota!“

Hříšnost vedoucí k apokalypse však není jediným aspektem modernity, jež média konstruuji. Zvýznamňují totiž i **zklamání**, které lidem připravila moderní racionalizace apokalypsy, provedená **vědeckou formou vědění**:

„Jaké budou následky setkání [Země s kometou – pozn. J. K.]? Nevíme. Je to nemilá věc. Pocit nejistoty je tak trapný. Chtěli bychom se zbavit nepříjemného pocitu. Voláme po lidičkách, kteří by o tom mohli a měli něco vědět. Hvězdáři jsou tak učení, mají v malíku věci nebeské říše. (...) Snad by mohli přece něco vědět. Bylo by vlastně jejich povinností, něco vědět. (...) Odpovědi učených znějí tak vyhýbavě. Žádná přesnost, nic, nač by se dalo spolehnouti. Ztrácíme trpělivost.“¹⁶⁹

Zvýznamnění **nejistoty** a **zklamání identit laiků z vědecké formy vědění**, reprezentované nejednoznačně mluvícími, mlžícími **identitami vědců** (do nichž jsme vložili naději), je v tomtéž textu postaveno do protikladu k události z šedesátých let devatenáctého století, kdy jakýsi „neblahý prorok“ předpověděl zánik lidstva:

„Slovo neblahého proroka šťastně zparalysoval výrok budějovického biskupa Jirsíka. (...) A všechny hrůzy jako kouzelným prutem byly zažehnány. Nebylo už pochybností. Slovo znělo tak jistě, tak určitě, dávalo všeku bezpečnost. Jistota spásy překonala jistotu obav.

A to je, na čem záleží. Jistota.

Jistotu chceme všichni. V tom se nelišíme inteligenti dvacátého věku od nevědomého davu minulých století. Proto tolik naléháme na své povolané znalce, aby nám něco vyhradili z toho, co sami vědí. Jenže nám nepovídají nic jistého. A tím se lišíme od svých předchůdců. Nejsme tak šťastní, jako venkovský dav z let šedesátých. Nikdo nám nemůže dát jistoty.“¹⁷⁰

Identita **biskupa Jirsíka**, zastupující **křesťanskou formu vědění**, dokáže oproti **identitám vědců** nastolit bezpečný **pastýřský vztah**, dokáže distribuovat **jistotu**; je schopna **aktivit uklidňování**. Věda naopak selhává, nenaplnuje očekávání nastolení jistoty, její nárok na exaktnost a její racionalizující diskurz je ironizován: „Předně se ve vědě nemluví ‘necelá tisícina vteřiny’, věda nezná nic necelého. Věda buď přesně zná, o čem chce hovořiti, nebo nezná nic.“¹⁷¹ Její poznatky dokonce média využívají k **aktivitě strašení/šíření strachu**: „Kde je která věda, aby nevěštila nějakou hrozbu?“¹⁷². Na druhou stranu média nejistotu jako

¹⁶⁹ Národní listy – ranní vydání, 20. 2. 1910, bez názvu.

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ Karikatury, 14. 2. 1910, text „Ve znamení komety“.

¹⁷² Národní listy – ranní vydání, 20. 2. 1910, bez názvu.

neexistenci velkého vyprávění, které by mělo uklidňující funkci, *distribuuji* coby **znak pokroku, vitality** společnosti:

„A snad je dobře, že nemůže [věda poskytnout jistotu – pozn. J. K.]. (...) A tak je skoro jisto, v hrozivé datum vyvázneme asi bez pohromy. Neboť všechno je, bohu díky – nejisto. A kde je nejistota, tam panuje naděje. A kde ta vládne, tam kvete život. Ať žije nejistota!“¹⁷³

Co explicitní oslava konce věrohodnosti vědy a zklamání z velkého vědeckého vyprávění znamená? Zdá se, že média Diskurzu praktického smyslu zašla v artikulaci postmoderní situace dále než média scientistního Diskurzu. Vystihují totiž moment zjištění, že věda se na rozdíl od ostatních vyprávění potřebuje neustále legitimizovat, že člověkem řízenému pokroku nelze příliš důvěřovat (Giddens, 2010), a dokonce bezproblémové přijetí tohoto nového faktu. Jinými slovy, média roku 1910 jsou zde překvapivě důsledně postmoderní: nelitují ztráty narativního vědění (Lyotard, 1993) a nepředvídatelnosti budoucnosti lidstva. Nejistotu média konstruuji jako znak životaschopnosti společnosti.

Závěr

Apokalyptický spektakl, který média Diskurzu praktického smyslu konstruuji v několika úrovních, se ukázal být svojí funkcí potenciálně blízký revitalizačnímu rituálu - včetně bakchantické rozpustilosti, liminality a karnevalového smíchu. Zároveň média Diskurzu praktického smyslu projevila schopnost jasně formulovat příčiny predikované apokalypsy, související s proměnami modernizujících se společností. Současně s kritikou modernity média reprezentují některé aspekty počínající postmodernity.

¹⁷³ *Národní listy* – ranní vydání, 20. 2. 1910, bez názvu.

2B. Útočná anima, nebezpečný hermafrodit

1910, Scientistní Diskurz

Zdroje: *Národní listy, Hlídka, Příroda, Živa*

Úvod

Podobně jako v ostatních Diskurzech roku 1910, také ve scientistním Diskurzu dochází k sekularizaci neblahého vlivu Halleyovy komety na Zemi. Ve scientistním Diskurzu kometa škodí především elektromagnetickými silami; její účinky média konstruují jako vypočitatelné a predikovatelné. Vědeckému proroctví se věnuje první podkapitola. Na druhou stranu média do objektu komety promítají frustraci vědy z dosavadní neschopnosti přírodu uchopit a ovládnout zcela a z nutné nejistoty vytváří ctnost. Druhá podkapitola rozebírá právě konstrukci diskurzivního tématu oslavy chaosu jako jednoho z aspektů postmodernity.

Výpočet katastrofy

Média scientistního Diskurzu vyvíjejí možná překvapivě *aktivitu* otevřené, explicitní **predikce** katastrof:

„Povšimneme si nyní *katastrofálního vlivu komet na naši zemi. Lidé všech věků a všech národů spojovali objevení se komety na nebi se všemi možnými nehodami, válkami a nemocemi. Názor, že by objevení komety mělo za následek vypuknutí války nebo nějaké epidemie, je nesmyslný. Naproti tomu tvrzení souvislosti komet se zemětřeseními, výbuchy sopečnými, povodněmi a vůbec nejružnějšími přírodními katastrofami, jest úplně oprávněné a theorii Zengrovou vysvětlitelné. (...) Theorie Zengrova podává jasný výklad katastrofálního účinku komet na naši zemi. (...) Kometa Halleyova, kterou po 75 letech opět lidstvo uvidí, bude mít podobné účinky na naši zemi. (...) i lze dle theorie Zengrovou snadno určit dle výše uvedených tabulek všechny kritické dny, ve kterých mohou nastat katastrofální účinky na zemi. (...) navoděné proudy budou dosti silné, aby způsobily hrozné katastrofální převraty. Ve dnech těch můžeme čekat velká horka, prudké bouře, cyklony, strže a povodně, zemětřesení a výbuchy traskavých plynů v dolech, padání létavic, přerušená telegrafní a telefonní spojení a jiné podobné příjemnosti.“; „Flammarion zbouřil svět proroctvím, že setkáme se s kometou na cestě její zpět od slunce (...), což může prý mít důsledky neblahé. Kritickou tuto dobu můžeme snadno vypočítat“¹⁷⁴.*

¹⁷⁴ *Národní listy* – večerník, 14. 2. 1910, text „Komety dle teorie prof. Zengra a jejich účinky na Zemi“.

Média nechávají **vědeckou formu vědění**, astronomii, předpovídat katastrofy: *spojováním Halleyovy komety s katastrofami* v predikčním diskurzu konstruuji kometě **nebezpečnou identitu**, jež k zemi a lidskému druhu zaujímá **ohrožující vztah**. K **zvýznamnění komety jako nositelky katastrofy** tentokrát dochází v racionalizujícím/(techno)pokrokovém diskurzu, tzn. vědecky vysvětlitelnou cestou. *Distribucí znalosti* této elektromagnetické teorie komet média zároveň uskutečňují **aktivitu vzdělávání**, rozvíjí edukativní diskurz. Oproti médiím ezoterického Diskurzu téhož roku zde nepřekvapuje, že média *distribuuji* nový, **sekularizovaný** a racionalizovaný pohled na neblahý **vliv komety**. Dokud je kometa vnímána jako „pouhé“ znamení neštěstí, katastrofa sama zůstává nejasnou, vágní předtuchou, jejího původce nelze lokalizovat v čase a prostoru; vyvolává úzkost. Pokud se však kometa stane tím, co katastrofu způsobí, těžko ovladatelná úzkost je objektivizována a učiněna strachem (Drvota, 1971). Média tak činí z úzkosti konkretizovaný, uchopitelný a zpracovatelný strach.

Predikční diskurz je však spojen s diskurzem uklidňujícím, neboť zahrnuje/konstruuje jako nepravděpodobnou zkázu Země jako celku („*Konec země* mohl by býti způsoben *pouze vzniknutím ohromných vlasatic* do sféry přitažlivosti země.“¹⁷⁵). Vyvolání slabého, pojmenovatelného a racionalizovatelného strachu z povodní či zemětřesení tak zřejmě slouží k potlačení silnější a nekontrolovatelné paniky, již by způsobila predikce zániku Země. Jde o druh očkování: média se pokouší aktivovat psychickou imunitu čtenářstva proti velké úzkosti z významnější a dalekosáhlejší katastrofy (zničení Země jádrem komety, otravy lidstva kyanovodíkem v jejím ohonu) predikční injekcí „zdravých“ obav z lokálních pohrom. Tento proces očkování může být nahlížen jako součást obecnější funkce mediální seriality, posilování ontologického bezpečí (Volek, 1998).

K **aktivitě uklidnění** (k fúzi predikčního a uklidňujícího diskurzu) média povolávají i další *formy vědění*, když na úrovni jednoho článku *spojují astronomii s historií*:

„Ku konci dovoluji si upozorniti na *dějepisnou práci* Dra J. Steina, asistenta hvězdárny Vatikánské, nazvanou ‘*Callixte III et la comète de Halley*’ [Calixtus III a Halleyova kometa – pozn. J. K.]. *Bylo a jest totiž rozšířeno mínění, že papež Callixtus III. kometu Halleyovu v r. 1456 dal do klatby. (...) V této době byla kometa zjevem nádherným (...). Zjev tento pobouřil celý svět, ve tmách žijící. Současně válčeno bylo s Turky (...). V době největší tísně vydána papežem bulla (...), vyzývající k modlitbám o vítězství* proti Turkům, ve které však *o kometě ničeho nestojí* (...). Bajka o prokletí komety papežem vznikla v dobách pozdějších“¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Národní listy* – večerník, 14. 2. 1910, text „Komety dle teorie prof. Zengra a jejich účinky na Zemi“.

¹⁷⁶ *Příroda*, červenec 1910, text „Kometa Halleyova“.

Identita autora, reprezentující **astronomickou formu vědění**, se pokouší uskutečňovat **aktivitu demaskování pravdy** o minulosti a tuto **pravdu distribuovat**, čistit historii v očích potenciálně stále pověřčivého čtenářstva. *Rozpojením komety a papežovy klatby*, dodatečnou opravou **vztahu papeže ke kometě**, se astronomický diskurz, proniknuvší do historické formy vědění, pokouší v predikčním/uklidňujícím diskurzu o **aktivitu negativní predikce** či **vyvrácení vize konce světa**.

Mediální vzkaz o tom, že ani papež kdysi navrátil se kometu neobvinil z tehdy probíhajících katastrof, a že proto kometa není nebezpečná, posiluje **distribuci klidu**. Zajímavější je však samotné **zvýznamnění katolické formy víry identitou astronoma**: jako by věda sama na vyvrácení apokalyptické vize nestačila. *Spojování astronomického přístupu k návratu komety s klatbou*, (ne)uvalenou na kometu papežem v patnáctém století, dokazuje, že věda přes usilovnou stranu zcela se vymanit ze „tmy“ pověr spočívá v religiózních termínech. Stává se tak sice novou hodnotou, plní však stále tutéž – bytostně religiózní – funkci kompenzace archaického existenciálního pocitu, vědomí konečnosti (Rollo, 1993).

Koexistenci **vědecké a religiózní/metafyzické formy vědění** ilustruje také *spojujání Halleyovy komety s politickou situací* a panující náladou ve společnosti nebo scientistními médii implicitně předpokládaná existence osudu:

„Anglický časopis astronomický Observatory upozornil, že v r. 1835 a 1910 překvapena Anglie velikou obdobou výsledků voleb do parlamentu. Rok 1835 byl též rokem kometami velmi bohatým, a roku toho jako letos liberálové padli, oposice vysoce vzrostla. (...) Angličané to mají letos už odbyto, co se u nás stane? Neskládej pán Bůh!“¹⁷⁷; „Ze Štokholmu, 20. května. Zde byl průchod země kometou provázen elektrickými zemskými proudy a neobyčejně silným zachmuřením.“¹⁷⁸; „Je to snad více než náhoda, že země projde jen několik málo hodin později místem prostoru, kde řítily se ohromné spousty kyanu, jehož spektrum nyní kometa Halleyova ukazuje. O málo hodin dříve a mohl by býti všechn život na zemi zničen!“¹⁷⁹

V případě intertextuální zmínky článku z časopisu *Observatory* je zřejmě racionalizující diskurz **vědecké formy vědění** spíše záměrně oživen **humorným znakovým systémem** – nelze předpokládat, že by britští astronomové vážně hovořili o **kauzálním vztahu komety a politiky** a čeští predikovali politickou krizi – ale celek citací naznačuje bezproblémovou

¹⁷⁷ Živa, červen 1910, text „Rok komet“.

¹⁷⁸ Národní listy – ranní vydání, 21. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

¹⁷⁹ Příroda, únor 1910, text „Halleyova kometa“.

mediální symbiózu **vědecké, křesťanské a ezoterické formy víry/vědění**, identifikovanou také v ezoterickém Diskurzu téhož roku. Scientistní Diskurz tak hostí politicko-ideologický diskurz i diskurz „nepolitických“ dobových souvislostí.

Muži a anima, vědci a hermafrodit

Média scientistního Diskurzu v souvislosti s návratem Halleyovy komety konstruuji diskurzivní téma vztahu vědy a komety (člověka a přírody). Vyprávějí příběh o výjimečných vědcích, kteří se chtějí na kometu dívat, snaží se kometu ovládnout, ale příliš se jim nedaří; protože do vědy jako nástroje ovládnutí přírody vkládali naději, jež zůstává nenaplněná (kometa uniká pokusům o její uchopení), uvědomují si vlastní nejistotu. Aby se vyhnuli frustraci z nenaplněné touhy po pokoření přírody/komety, nejistotu učiní vlastní ctností z nouze.

Popsaný diskurzivní příběh má počátek v přesvědčení o genialitě vědců a moderní vědy, začíná *distribucí obdivu k vědecké formě vědění*:

„elektrodynamická theorie Zengrova jest jednou z nejgeniálnějších teorií, které kdy vznikly v lidském mozku. Jasně a přesvědčivě podává nám vysvětlení o všech fenoménech vesmíru.“¹⁸⁰; „podařilo se [Halleyovu kometu – pozn. J. K.] najíti velkým reflektorem, čímž dosáhla naše věda nového triumfu v přesnosti vědecké“¹⁸¹; „Velkolepý úspěch tento umožněn byl jedině neúnavnou prací tří generací hvězdářů a řadí se k nejskvělejšímu vymoženostem moderní vědy“¹⁸²; „až zpracován bude materiál dojista ohromný přítomného návratu, pokročí naše věda o mnoho dále!“¹⁸³; „Velmi namáhavý výpočet dráhy komety provedli s nejlepším zdarem Rusové“¹⁸⁴; „Cena za nejlepší výpočet připadla Angličanům“¹⁸⁵.

Aktivita vědy a identita **astronomů, výpočty, racionalizace a proměna chaosu vesmíru v řád**, se (poměrně, zatím) daří; média rozvíjí racionalizující a (techno)pokrokový diskurz, distribuuji **obdiv k významnému vědeckému pokroku. Křesťanskou víru** nahrazují **astronomií** v edukativním diskurzu: staví astronomy do **učitelského vztahu** k lidu, předávají jim původně kněžské právo vyslovovat pravdivá tvrzení o „všech fenoménech vesmíru“. Tato schopnost umisťuje vědce do archetypu moudrého starce: pra-vzorci reprezentujícího moudrost a smysluplnost, který se ve vědomých manifestacích nevědomí objevuje jako lékař,

¹⁸⁰ *Národní listy* – večerník, 14. 2. 1910, text „Komety dle teorie prof. Zengra a jejich účinky na Zemi“.

¹⁸¹ *Příroda*, listopad 1909, bez názvu.

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Tamtéž.

¹⁸⁴ *Příroda*, červenec 1910, text „Kometa Halleyova“.

¹⁸⁵ Tamtéž.

kněz, profesor, učitel nebo jiná autorita (Jung – Sharp, 2005). Věda se podle principu přání, které je otcem myšlenky, v úryvcích dostává do **nadřazeného, vlastnického vztahu** k přírodě, dokáže ji kontrolovat a předvídat („umožňuje přesné *předpovídání katastrof na naší zemi*“¹⁸⁶). *Znakový systém* podobný **sportovnímu** sociálnímu jazyku („namáhavý“; „cena“) a personalizace vědy (časté zmiňování jmen vědců, vyzdvižení individuálního subjektu nad diskurz) **zvýznamňuje soutěžní aspekt vědy**. Aktivita **soutěžení** se přitom odehrává na úrovni týmů (vědy versus přírody) i mezi jednotlivci navzájem. (Probíhá dokonce **aktivita boje o diskurz** mezi **identitami astronomů**: „*K takovému způsobu vykládání astronomie není třeba poznámek! /.../ doufám, že tyto malé ukázky z přednášek prof. Sixty stačí úplně, aby každý si mohl učiniti *správný názor o ceně jejich*.*“¹⁸⁷)

V dalším kroku diskurzivního příběhu však nastává ve **vztahu vědeckého subjektu a objektu** (člověka a přírody) problém. Předmět vědy, návrat komety, je podobně jako v Diskurzu praktického smyslu **zvýznamněn** divadelním diskurzem jako **podívaná**:

„*pohled v osu ohromného víru světélkující hmoty bude velkolepým divadlem provázeným deštěm meteorů*“¹⁸⁸; „*Halleyova kometa, na kterou se mnozí těší jako na nádherné a zvláště památné divadlo, nás šeredně zklame*“¹⁸⁹; „*Podívaná nebude tak nádherná, jak se někteří těšili. Halleyova kometa už je hodně stará*“¹⁹⁰.

Úryvky však také naznačují, že média scientistního Diskurzu kometu konstruují poněkud odlišně než „jen“ jako neživotný úkaz na obloze, antropomorfizují ji. **Identita komety** ještě jasněji vyvstává v následujících citacích:

„*Hvězdou nastávajícího roku 1910 bude kometa*“¹⁹¹; „*hlavní věci v první řadě jest, že se tak pořádně vrátila*“¹⁹²; „*Při všech svých předchozích návštěvách honosila se Halleyova vlasatice ohonem velmi dlouhým, za poslední však návštěvy, r. 1835, překvapila zjevem neočekávaným*“¹⁹³; „*učinila (...) výjimku nevysvětlitelnou*“¹⁹⁴; „*Při nevyzpytatelných rozmarech tohoto podivína možno se dožítí rozličných překvapení*“¹⁹⁵; „*Konec země mohl by býti způsoben pouze vniknutím ohromných vlasatic do sféry přitažlivosti země*“¹⁹⁶.

¹⁸⁶ *Národní listy* – večerník, 14. 2. 1910, text „Komety dle teorie prof. Zengra a jejich účinky na Zemi“.

¹⁸⁷ *Národní listy* – ranní vydání, 26. 5. 1910, text „Ještě o kometě“.

¹⁸⁸ *Příroda*, únor 1910, text „Halleyova kometa“.

¹⁸⁹ *Národní listy* – večerník, 28. 4. 1910, text „O Halleyově kometě“.

¹⁹⁰ Tamtéž.

¹⁹¹ *Hlídka*, únor 1910, text bez názvu.

¹⁹² *Příroda*, listopad 1909, text bez názvu.

¹⁹³ *Národní listy* – ranní vydání, 19. 4. 1910, text „Ku příchodu komety Halleyovy“.

¹⁹⁴ Tamtéž.

¹⁹⁵ Tamtéž.

¹⁹⁶ *Národní listy* – večerník, 14. 2. 1910, text „Komety dle teorie prof. Zengra a jejich účinky na Zemi“.

Kometa je konstruována jako nevyzpytatelná, překvapující a potenciálně fatální. Je přitažlivým objektem i destruktivním subjektem (sirénou) v ohrožujícím vztahu k lidstvu. Může tak představovat naplnění archetypu animy: duševního obrazu ženy v mužské psyché, která činí vše, čeho se dotkne, nebezpečným a magickým (Jacobi, 1992; Jung, 1998). Téže interpretaci napovídá také zvyk zobrazovat kometu jako ženskou postavu (Železný, 1985). Aktivace archetypu animy může reagovat na úzkost patriarchální společnosti z první vlny feminismu (viz také následující analýzu 2C). Významný je v této souvislosti také znakový systém scientistního Diskurzu, feminizované pojmenování komety „vlasaticí“, které se v tak velké míře v ostatních Diskurzech neobjevuje (pracují s výrazem „kometa“).

Nebezpečnost identity komety však může vyplývat také z jejího mezního postavení: není ani hvězdou, ani planetou, není ani zcela předvídatelným, ani úplně nepředvídatelným tělesem. Některé ilustrace ji reprezentují jako hermafroditního skřeta (Železný, 1985), a proto ani v mediální reprezentaci možná nenabývá jasné genderové identity, jak by se mohlo zdát z předchozího odstavce – není ani mužem, ani ženou. Jinými slovy, strach a předpoklad destruktivity komety může být způsoben také faktem, že kometa odolává vědeckým pokusům o dokonalou klasifikaci a předpověditelnost. Je „podivínem“, anomálií, která – pokud nezničí Zemi – přinejmenším narušuje řád binárních opozic (Douglas, 1976).

Vzájemný vztah identity Halleyovy komety a identit astronomů je tedy na jednu stranu vztahem přitažlivosti (vědců-mužů k animě), na druhou stranu vztahem bezradnosti, zmatení. Nezařaditelná identita komety-hermafrodita racionálním a autoritativním vědcům-moudrým starcům (Jung – Sharp, 2005) uniká a svojí neuchopitelností zpochybňuje grandiozitu vědy.

Třetí dějství diskurzivního tématu-příběhu tak odhaluje neschopnost **vědecké formy vědění** ovládnout přírodu a nenaplnění touhy po kometě (tzn. po úplném předvídání jejího chování, po jejím pochopení):

„Vždyť mnohé velké a krásné komety, které se pravidelně po léta objevovaly, na jednou zmizely (...), třeba že zdály se stály a pravidelně v oběhu. Rozplynuly, rozprášily se, zatoulaly se, byly pohlceny sluncem? To jsou otázky, na něž astronomové jen domysly odpovídají.“¹⁹⁷; „Úmyslně jsem o kometě v tomto listu nereferoval, neboť nebylo možno podati vědecky oprávněnou předpověď zjevů, které jsme mohli očekávati.“¹⁹⁸; „Nemožno jest tudíž na základě těchto nepatrných zkušeností předpovídati zjevy, jež 18. května nastanou, neboť dle dosavadního stavu vědy neznáme pravé povahy hmoty vlasatice a vysvětlení zjevů sem spadajících opírá se o domněnky, jež nejsou veskrze prosty

¹⁹⁷ *Hlídka*, únor 1910, bez názvu.

¹⁹⁸ *Příroda*, červenec 1910, text „Kometa Halleyova“.

*námitek a jež třeba nejbližší chvíle zvrátí. Čtenáře však překvapí ještě více, že dnes, kdy nás pouze několik týdnů dělí od očekávaného zjevu, nelze s naprostou bezpečností tvrditi, zdali průchod země ohonem vlasatice skutečně nastane.*¹⁹⁹

Identitu **Halleyovy komety** zde média konstruuji jako tajemství; kometa uniká vědcům a jako reprezentantka přírody jim připomíná marnost snahy ustanovit s konečnou platností **vztah nadřazenosti** nad přírodou, ovládnout ji. Nejistota panuje dokonce i po stanoveném datu průchodu komety:

*„Otázka, zdali země prošla ohonem komety, je posud předmětem sporu. Jednotlivé zprávy o konaných pozorováních odporují si navzájem v mnohých podstatných věcech.*²⁰⁰

Astronomické vědění je nejednotné, znalosti nejisté; ukazuje se, že i **aktivita predikce je nemožná**. Nejbezpečnější reakcí se proto zdá být mlčení či chybějící reakce (*„Úmyslně jsem o kometě v tomto listu nereféroval“*²⁰¹). Jde o způsob reakce, kterou Jung (1993) v asociačním testu považuje za indikátor komplexu, vytvořeného kolem podnětového slova, tedy pojmu, na nějž je reagováno. Mohlo by v tomto případě mlčení naznačovat komplex mýtu vědy, utvořený nenaplněním pozitivistických ambicí a nevědomým tušením mytologického, mystického charakteru vědy (Rollo, 1993)?

V posledním jednání diskurzivně konstruovaného příběhu dochází k radikálnímu manévru s komplexem mýtu vědy. Média – tušíce, že **vědecká forma vědění** nemůže poskytnout totéž bezpečí jistoty dogmat jako **křesťanská víra** – distribuuji **ontologickou nejistotu** jako ctnost:

„V mnohotvárných útěchách náboženských nalézal člověk, když ne bezpečné vysvětlení, aspoň dočasné utišení. Ale již za všech dob byli pochybovači. (...) ty mám na mysli, kteří se nespokojovali danou formou, bedlivým zkoumáním, nacházejíce trapné nesrovnalosti. A hrůza ze smrti, kterou uklidňuje přesvědčení náboženské, znovu zdvihá svou strašlivou hlavu. (...) Leč pravíme-li dnes, že vyzuli jsme dětské střevíčky a že rozvojem věd přírodních postavili jsme se tváří v tvář veliké pravdě, která literou zasvěcencům čitelnou zapsána jest ve vrstvách kůry zemské a v biologii organické – mluvíme dosud jen za malou vrstvu společnosti lidské. (...) A čím jest dále na hlinitém nátěru naší zeměkoule ta hrstka skvrnek, znamenajících živoucí bytosti! (...) Zvyk „žiti“ ovládl nás tak, že strach a hrůzu budí vzpomínka na konec. (...) Sluší si jasně uvědomiti, v jakém poměru jsme k jevům přírodním nás obklopujícím. (...)

¹⁹⁹ *Národní listy* – ranní vydání, 19. 4. 1910, text „Ku příchodu komety Halleyovy“.

²⁰⁰ *Národní listy* – ranní vydání, 21. 5. 1910, text „Halleyova kometa“.

²⁰¹ *Příroda*, červenec 1910, text „Kometa Halleyova“.

*Představa o absolutnosti lidské nadobro se rozplynula ve světle nové vědy. (...) Ať už osudy jeho vývoje do dnešní chvíle byly kterékoli, nyní, jak tu stojí, nestál by, kdyby mu souhra okolností nebyla dovolila. (...) A jako tato souhra okolností stupeň od stupně zdokonalovala řadu organickou, tak nemusí ani čekat, aby ji zas po částech nebo vyžitím, vypotřebováním podmínek pozhášela – může ji zhasiti také rázem.*²⁰²

Média zde na jednu stranu *distribuuji* **racionalitu, ateismus a skepsi**. Staví *identitu člověka vědy* – „pochybovače“, který se odvažuje čelit pravdě – do *vztahu kontrastu* k *identitě člověka venkovského*, žijícího ve tmě, jehož **náboženskou formu vědění** konstruuji podle klasického evolucionistického schématu (magie-náboženství-věda) jako překonanou.

Evolucionistický etnocentrismus/elitářství je však jen jednou stranou věci. Současně totiž média *identitu člověka znevýznamňují*, činí lidstvo shlukem „skvrn“ na hliněném povrchu Země, a tím provádějí *aktivitu kritiky a boření antropocentrismu*. Vznik a pozici lidského druhu *zvýznamňují* jako výsledek **souhry okolností** (oproti osudu nebo božímu záměru). Proces sekularizace konstruuji jako ztrátu bezpečí dogmat náboženské formy vědění; přiznáním **nadřazeného vztahu** neovladatelné **přírody k člověku** a vědeckého tápání v diskurzu nejistoty *distribuuji* **ontologickou nejistotu** a zároveň smíření, spokojenost s daným stavem.

Média tím vysílají vzkaz o lidstvu, které sice ztratilo útěchu a jistoty, ale nepotřebuje náhradu: vyžaduje raději neustálou cestu za pravdou. Tato závislost na nezávislosti, grandiózní pocit nadbytečnosti ontologické jistoty se však možná stává pouze novým velkým vyprávěním. Média tak vystihují přelomový moment, kdy vědecké vědění, obeznámené s požadavkem neustálé legitimizace sebe sama, který v průběhu dvacátého století zruší metanarativní charakter vědy, sestupuje z pozice vypravěče velké pravdy. Absence deziluze z rozporů vědeckého vědění (z poznání, že věda není natolik praktická a funkční jako jiné formy vědění) je zároveň typická pro postmoderní situaci (Lyotard, 1993).

Závěr

Média scientistního Diskurzu na jednu stranu sekularizují vliv komety a honosí se schopností predikce katastrof, zároveň však vypráví o vědcích, jež kometa, naplňující archetypy animy a hermafrodita, mate. Bezradnost a neschopnost vědy říci cokoliv s naprostou určitostí – spojená s nejistotou ontologickou, již věda nedokáže na rozdíl od náboženství odstranit – přitom představuje významnou charakteristiku postmodernity. Analyzovaná média

²⁰² *Národní listy* – ranní vydání, 10. 5. 1910, text „Kometové meditace“.

scientistního Diskurzu spolu s médii Diskurzu praktického smyslu roku 1910 tak reprezentují mnohem snazší přijetí a reflexi nejistoty a proměnlivosti (jako podstatného rysu postmoderní situace; Lyotard, 1993) než vybraná média roku 2012.

2C. Astronomií k mystice

1910, Ezoterický Diskurz

Zdroje: *Národní listy, Nové rozhledy, Posel záhrobní*

Úvod

Média ezoterického Diskurzu se ve způsobu předkládání apokalyptických vizí zdají poněkud nejednoznačná. Na jednu stranu totiž „v přímém přenosu“ sekularizují vliv komety (citují astronoma Camilla Flammariona, podle jehož představy je kometa lidstvu nebezpečná svým chemickým složením), potažmo apokalypsu, na druhou stranu reprodukují obskurnost komety a její nejasný vztah ke katastrofám, smrti, válce. Komety se nadto kreativně chápe hermetika a novoplatonismus. Kapitulu proto otevírá téma mediálního zachycení sekularizace kometárního vlivu i nejednoznačnosti odkouzlení. Následuje rozbor politizace apokalypsy a zvýznamnění duchovního principu – oba motivy vypovídají o ezoterickém Diskurzu jako o novém způsobu religiózního chápání komety a konce světa.

Smíšené vlivy komety

Pokud lze důvěřovat informacím obsaženým v populárně-vědecké literatuře (Železný, 1985; viz také *Astro.cz*), návrat Halleyovy komety v roce 1910 představuje v jistém smyslu zlom ve vysvětlování katastrof (především živelních pohrom), přicházejících synchronně s neobvyklými astronomickými úkazy. Přesněji řečeno, od roku 1910 se začíná rychleji vytrácet otevřené nazírání komet jako božích znamení, stěhuje se mezi řádky, a na jeho místo nastupuje vědecké zdůvodnění neblahého vlivu komety a racionalizující diskurz. Představa, že Halleyova kometa způsobuje katastrofy, tak zůstává zachována; mění se pouze vysvětlení jejího vlivu.

Je zajímavé, že sekularizaci vlivu Halleyovy komety v roce 1910 intertextuálně zprostředkovávají, rozšiřují a vykonávají i média ezoterického Diskurzu. Navíc tak činí otevřenější a přímější cestou než média scientistního Diskurzu, citací článku astronoma Camilla Flammariona, původce spekulací o otravě života na Zemi kyanovodíkem, obsaženým v chvostu Halleyovy komety:

„spektrální analýsa této potulné hvězdy byla teprve počata, a nemůžeme tedy ještě s určitostí vědět, *zda kyan* – jenž byl objeven v jádru jejím – *nalézá se i v jejím ocasu*. Vše, co bylo ve vzhledě tomto uveřejněno, *jest jen předpokladem, zvláště o možnosti otravy lidstva a konci našeho světa*. (...) Ostatně Flammarion se svým *pessimistickým míněním o osudu ústrojného tvorstva naší Země není osamocen*; v posledních

dnech i ředitel pařížské hvězdárny vyjádřil se (...) v podobném smyslu²⁰³.

Média pomocí *identit astronomů*, především té Flammarionovy, a jejich *aktivity překládání dřívějšího významu komety* do současného *astronomického znakového systému rozpojují kometu a křesťanskou formu vědění*. Kometa je sice stále v *ohrožujícím vztahu* k lidem, ale boží znamení se mění na kyan – *konec světa* je situovaně *zvýznamněn* jako záležitost *chemie*. *Distribuce strachu a predikce konce světa* v predikčním diskurzu – výsledné *aktivity médií* – se zakládají na znalosti vědecké pravdy. Čtenářstvo médií ezoterického Diskurzu se tak stává svědky momentu, kdy se apokalyptika poprvé výrazněji sekularizuje a archetyp apokalypsy zaplňuje vědeckým obsahem; tento trend se v průběhu dvacátého století bude upevňovat (Weber, 1999).

Média však *zvýznamňují kometu* také jako *nositelku živelných katastrof*. V tomto situovaném významu pozbývá sekularizace vlivu komety jasnosti a jednoznačnosti:

„Živelní pohromy.

(...) A pak to *obrovské množství spadlé vody* a tak neobyčejně *prudké změny atmosférické*. Nesouvisí okolnosti tyto *přece jen s blížící se kometou*, byť i hvězdáři to popírali? V krajině zdejší *převážná většina obyvatelstva soudí alespoň naopak*.²⁰⁴ „*napadalo ohromné množství malých, kulatých, rozžhavených meteoritů, takže na polích byla způsobena škoda. Potom objevila se prý o 10 hodině mezi roztrženými mraky jasně kometa*.“²⁰⁵

Distribuce strachu z komety je i zde zřejmě založena na *aktivitě predikce* neblahého fyzikálně-chemického vlivu komety na Zemi, jejího *ohrožujícího vztahu* k lidstvu, na *spojování komety s přírodními katastrofami* v katastrofickém diskurzu a diskurzu „nepolitických“ dobových souvislostí. Obrat k vědeckému vysvětlení neblahého kometárního vlivu však už není tak zřejmý jako v předchozím úryvku; zdá se, že *lidová moudrost, forma vědění* obyčejného člověka, lne spíše k religióznímu vnímání vlivu komety (poslední z ilustračních úryvků pokračuje větou „*Pověřivé obyvatelstvo* je velmi poděšeno a *modlí se* v kostelích.“²⁰⁶). Sekularizace shora (vědou) tedy „už“ proběhla, ale „ještě“ se nerozšířila mezi nejširší vrstvy; média zaujímají ambivalentní postoj a zprostředkovávají jak tradiční, tak sekularizované vysvětlení vlivu komety. V návaznosti na tuto neustálenost také zaplnění

²⁰³ *Nové rozhledy*, březen 1910, text „Kometa Halleyova“.

²⁰⁴ *Národní listy* – ranní vydání, 17. 5. 1910, text „Z okresu zbirovského“.

²⁰⁵ *Národní listy* – ranní vydání, 6. 2. 1910, text „Silná prška meteoritů v Itálii“.

²⁰⁶ Tamtéž.

archetypu apokalypsy kolísá mezi chemicko-fyzikální destrukcí a nespecifikovanou boží ranou.

„Lidová“, **praktická forma vědění**, respektive její nositelé, **identity obyčejných (malých) lidí**, jsou zároveň využity ke konstrukci dobové podoby human interest stories v diskurzu osobní relevance, přitažlivých individuálních příběhů, končících obvykle smrtí (jinde také sebevraždou):

„V Zadru zemřel 98letý italský rybář *Pietro Gandolfo* leknutím, poněvadž mu namluvili, že *kometa* všechny stoleté ohonem smete do moře. – Do Řeky přibylo mnoho rumunských *vystěhovalců*, kteří *ze strachu před kometou opustili vlast*.“²⁰⁷;
„*Zavražděn při pozorování komety*. (...) odešel o půlnoci z hostince, řka, že se půjde *podívat na kometu*, a už se nevrátil. Druhý den byla vlnami rozvodněné řeky Erlafy *vyplavena jeho mrtvola*“²⁰⁸.

Distribuce strachu se zde „zvrtila“ ve svou inverzi: je to právě strach, jehož prostřednictvím média *spojují kometu se smrtí*, konstruují **ohrožující vztah** komety k lidem. *Aktivita predikce katastrof/smrti* v predikčním diskurzu je založena na spojování komety s katastrofami, které ale vychází právě z důsledné distribuce strachu. Žánr human interest stories navíc násobí citové pohnutí a zároveň posiluje individualitu recipientů (Prokop, 2005), která zpětně tvoří součást diskurzu osobní relevance.

Jedna z možných interpretací diskurzivního tématu komety-strachu-smrti může být založena opět na sekularizaci. Tentokrát ovšem nedochází k nastolení katastrofy v chemicko-fyzikálních termínech; predikce pohromy vychází otevřeně a kauzálně z úzkosti, strachu, paniky.

Na druhou stranu je ve spojování komety (respektive touhy podívat se na kometu) s vraždou cosi skrytého, ezoterického²⁰⁹: informace o touze pozorovat kometu s vraždou spáchanou cestou z hostince totiž věcně příliš nesouvisí. Média tak kometu konstruují jako předmět touhy, objekt zhoubný svojí krásou a magickou přitažlivostí. Umisťují kometu do archetypu femme fatale, osudné, destruktivní modifikace animy – duševního obrazu ženy v mužské psyché, vybaveného vlastnostmi typicky připisovanými ženskému charakteru, ale nabývajícího různých podob (Jacobi, 1992).

Protože anima představuje součást mužského self, touha po kometě a strach z ní možná lze na kolektivní úrovni interpretovat jako touhu a strach patriarchální společnosti

²⁰⁷ *Národní listy* – ranní vydání, 27. 4. 1910, text „Strachy před kometou“.

²⁰⁸ *Národní listy* – večerník, 20. 5. 1910, text „Zavražděn při pozorování komety“.

²⁰⁹ Právě tento důvod, zastřená povaha spojení komety se smrtí jiného původu, mě také přiměl zařadit příslušné texty *Národních listů* do ezoterického Diskurzu.

z kolektivní animy, jež se na začátku dvacátého století prosazuje v rámci první vlny feminismu (Barker, 2006; viz také text Diskurzu praktického smyslu z listu *Kopřivy*: „Od té doby, co nám stroje / samy pletou punčochy, / ženské píší knihy, zdroje / zla pro cudné jinochy. / Do kaváren taky chodí, / do hospod a do klubu. / Kdo se ptáš, kdy děti rodí, / dej si pozor na hubu!“²¹⁰).

Předpokládaná destruktivita komety však nemusí znamenat pouze její feminizaci a umístování do pra-vzorce animy (tedy jakýsi projev kastrální úzkosti; Mulvey, 2009). Jak naznačují některá dobová i dřívější mediální vyobrazení komety (Železný, 1985), představa její destruktivity může vyrůstat z její hermafroditní identity či obecněji identity na pomezí: kometa není ani muž, ani žena; ani hvězda, ani meteor, ani planeta. Jako taková uniká pokusům o klasifikaci a stává se nebezpečnou, protože anomální (Douglas, 1976). Je strukturálně stejným typem stvoření jako vlkodlak (ani vlk, ani člověk), anděl (ani člověk, ani bůh), krysa (ani domácí, ani divoké zvíře) a podobně. Hermafroditismus komety jako charakteristika vzpírající se dané struktuře, vyvolávající úzkost sama o sobě, zároveň koresponduje i s předchozí feministickou interpretací. V rámci první vlny feminismu, kdy ženy začaly nosit kalhoty a zkracovat účesy, mohla totiž kometa sloužit také jako objekt projekce úzkosti z hermafrodita, ze stírání rozdílů obou genderů, z redefinice ženské a mužské sociální role, která by pro patriarchální společnost znamenala stejné narušení tradičního řádu / stejnou připomínku kastrální úzkosti jako koncentrované ženství animy.

Média tak archetyp apokalypsy prostřednictvím diskurzivního zacházení s kometou na jednu stranu sekularizují a zvědečtují, případně zaplňují obsahem strachu jako kauzální příčiny smrti, zároveň však odkouzlenou kometu ihned obestírají novým tajemstvím fatální animy či hermafrodita. Částečně také zůstávají v kódu lidové moudrosti, která kometu stále vidí jako znamení křesťanského boha. Sekularizace, ezoterizace a religiózní chápání komety, potažmo apokalypsy, tak v médiích ezoterického Diskurzu koexistují v symbióze, vynucené co do plurality forem vědění přelomovým charakterem období.

Předpověď světové války

Jiným druhem apokalypsy, který média ezoterického Diskurzu v souvislosti s Halleyovou kometou *zvýznamňují*, jsou **politicko-vojenské a společenské katastrofy**:

„ČEHO BYLA *HALLEYOVA KOMETA SVĚDKEM*: (...) byla pověrou minulých dob *obviněna z mnohých zvláštních, zajímavých a významných událostí*. Objevení komety v době

²¹⁰ *Kopřivy*, 12. 5. 1910, text „Piesenj slepého mládence o Halleyowie kometie“.

2000 let zaznamenávali dějepisci 28krát, poněkud ve *spojení s katastrofami a dějinnými událostmi*. (...)
 R. 452. – Attila vpadl do Gallie a Italie.
 R. 531. – Počal *padesátiletý mor* v Persii.
 R. 610. – Mohamed počal kázati v Mekce.
 R. 1066. – Normané *dobyli Anglie*.
 R. 1146. – Druhá *výprava křížová*.
 (...)
 R. 1835. – *Politická krise v Anglii*.
 R. 1910. – *Čeho tentokráte bude svědkem?*²¹¹;
 „Roku 1066 vyznačovala se zvláštní září – ‘*hrozlet metla*’ byla pokládána za *předzvěst bitvy u Hastingsu a zavinila prý smrt krále Haralda*. Řekové konstatují, že *téhož roku zemřel císař Konstantin Dukas*.
 (...) Kdežto však *příchod komety dle mínění lidu musil nutně míti v zápětí válku, mor nebo nějakou živelní pohromu*, spokojila se kometa z r. 1835 pouze s tím, že v *Anglii způsobila politickou krizi*.“²¹²

Média zde rekapitulací událostí, jež se v průběhu dějin v rocích Halleyovy komety stávaly, a *spojováním komety s válkami, pohromami a smrtí* (pramenícím v *křesťanské formě vědění* a jejím nahlížení komety jako znamení božího hněvu) provádějí *aktivitu predikce*: přestože končí články otazníkem, implikují cosi neblahého. *Distribucí znalosti historického kontextu* tak média *distribuuji strach* a očekávání kritických událostí; spojují predikční a politicko-ideologický diskurz. Samotná *identita komety* přitom kolísá mezi svědkem (předzvěstí) a obviněnou (viníkem). Přestože totiž texty přímé obvinění komety odmítají jako „pověru minulých dob“, samy pověře přitakávají, protože poukazují na podezřele časté svědectví komety u politicko-vojenských zvrátů a pohrom. Její identita tak opět souvisí s osudovostí (její *vztah k lidem je ohrožující*: kde se objeví, stihne lid hrozný osud) a zapadá do archetypu fatální animy. Apokalypsa je však na rozdíl od příkladů uvedených výše zaplňována politickým obsahem: v kolektivním nevědomí se zřejmě koncentruje a pomocí Halleyovy komety zvědomuje úzkost z válečného konfliktu. Nejjasněji úzkost/strach z možné války artikuluje v predikčním a politicko-ideologickém diskurzu následující text o tureckém proroctví:

„Mohamedánští kněží jsou v majetku starobylého *proroctví*, vztahujícího se na *velkou kometu ve XX. století*. Astronomové tvrdí určitě, že se může jednat zde jen o *kometu Halleyovu*. Proroctví jedná o *vypuknutí světové války*, ku které dají podnět Turci. V první části této obrovské války budou prý *Turci z Evropy vyhnáni do Palestiny a Jeruzalém stane se sídelním*

²¹¹ *Nové rozhledy*, květen 1910, text „Čeho byla Halleyova kometa svědkem“.

²¹² *Národní listy* – ranní vydání, 18. 4. 1910, text „Osudy Halleyovy komety“.

*městem. Toto vyhnání bude signálem pro veškerý mohamedánský svět, jenž se spojí ku 'svaté válce' proti křesťanstvu.*²¹³

Identita komety je také zde fatálním poslem či svědkem *významné politicko-vojenské katastrofy*, je *spojována se světovou válkou*; nepřátelský a *vzájemně nebezpečný vztah* však texty tentokrát konstruuji mezi muslimy/Turky a křesťanským světem. *Aktivita predikce*, již článek v predikčním/varujícím a politicko-ideologickém diskurzu intertextuálně přináší, vede k *distribuci strachu z válečného konfliktu* dalekosáhlých rozměrů.

Zdá se, jako by zde média v predikčním a politicko-ideologickém diskurzu zprostředkovávala zvědomělé tušení blížící se světové války – nebo obecné tušení nastávajícího období globálních konfliktů, které by poprvé mohly znamenat kompletní vyhlazení lidstva (Ryland, 2000) – a promítala jej do projekčního objektu komety. Na této možnosti není nutné spatřovat nic příliš mystického a nevysvětlitelného, uvědomíme-li si, že světové, především evropské mocnosti podepisovaly spojenecké dohody už koncem devatenáctého století (Parker, 1999). V souladu s předpokladem, že kolektivní nevědomí obsahuje budoucnost (Jung, 1993; Starý, 1990), pronikání předpovědi světových válek do kolektivního vědomí – médií – může poukazovat na nevědomý proces koncentrace a konkretizace již tušených nábožensko-politických zárodků budoucích válečných konfliktů.

Duchovní princip: novoplatonismus a hermetika

Média ezoterického Diskurzu *významňují duchovní princip* světa oproti hmotné formě existence Země a lidského druhu. Následující příklad tuto tendenci opírá o intertextuálně zpřítomněná slova Lva Nikolajeviče Tolstého:

„CO TOLSTOJ ŘÍKÁ O KOMETĚ.
(...)“

‘Mně je velice příjemná možnost, že země se srazí s kometou a tím zajde. Lidé si dělají o tom zcela *mylné představy*. Následky by nebyly daleko tak strašné, jak se za to má. *Zánik světa nemá toho významu, který se mu připisuje*. Jest zřejmo, že *všechny hmotné, viditelné, pochopitelné následky nejsou ničím*. (...) *Duševní princip trvá o sobě a jest mimo čas a prostor. Čas a prostor jsou jen illuse živočišného života* (...). *Duch jest jeden a týž u všech lidí a ve všem na světě*. (...) *Umírání není ničím jiným, nežli co nazýváme životem, t. j. pozvolným osvobozením duševního od tělesného*.’²¹⁴

²¹³ *Posel záhrobní*, říjen 1910, text „Turecké proroctví o Halleyově kometě“.

²¹⁴ *Nové rozhledy*, duben 1910, text „Co Tolstoj říká o kometě“.

Úryvek ukazuje, na čem média ezoterického Diskurzu zakládají aktivitu **uklidňování**, *distribuci klidu*: nikoliv na popření predikce konce hmotného světa, ale na bagatelizaci jeho významu, na jeho **znevýznamnění** (aktivitu **predikce** tak naopak média uskutečňují). Kometa chová **ohrožující vztah** pouze k fyzické existenci Země, nikoliv k důležitějšímu duchovnímu principu, jenž v každém případě přetrvává. *Identita celebrity Tolstého* ztělesňuje **novoplatonickou formu vědění**, pracující s představou světové jednoty ducha. Z ducha vzniká duše; hmota je pak považována za nejnižší „produkt“ ducha a duše, prostor a hmota jsou v novoplatonickém diskurzu jen zdáním a stínem (Nakonečný, 2009; Wiebeus, 2006). Podobnou formu vědění následuje i text odpovídající na čtenářský dotaz, zda lidstvu „hrozí záhuba z Halleyovy komety“:

„*Pralátka* [z níž se skládá kometa – pozn. J. K.], majíce naprosto odchylnou vlastnost všem vám známých látek, hydrátů a sloučenin, *zůstane úplně pro váš hmotný svět bezvlivnou* a bude na opak od něho odpuzována (...). *Jediné, co bude vám možno pozorovati a co bude pro váš život významné, bude to, že (...) nastanou jistě klimatické proměny: časté bouře, prudké vichřice a velké povodně, na to buďte připraveni. Obdivujte se, obdivujte, velikému nezměrnému zákonu vesmírného stvoření, jehož úkolem jest, aby ničil a tvořil, tvořil a ničil, ne však bezúčelně, bez příčiny, nýbrž velebně, rozšafně, moudře, jsa řízen a veden, jedinou prapříčinou, které platíž váš obdiv co nejvíce.*“²¹⁵

I zde je **duchovní princip** *zvýznamněn*. Aktivita **predikce** však spěje jinam než v předchozím úryvku: k popření globálního vlivu komety na Zemi. Média popřením tohoto vlivu *distribuuji klid*, který však okamžitě ruší *aktivitou predikce* krátkodobých klimatických zvrátů a *distribucí strachu*. Tato ambivalentní predikce, strašení i uklidnění, zapadá do schématu mediální apokalyptické seriality: apokalypsa hrozí (**kometa** je totiž *spojována s povodněmi a bouřemi*) a hned zase nehrozí (celý svět nezanikne). Konstrukce apokalyptické seriality se tak v terapeutickém a uklidňujícím diskurzu stává mechanismem *distribujícím* pocit **ontologického bezpečí**, vyplývající z věčného opakování hrozby a uklidnění (Sontag, 1997; Volek, 1998).

Posledně citovaný text však spíše než k novoplatonismu lne – a *distribuuje obdiv* - k **hermetické formě vědění** („zákon obdobný shledáváme kolem vás v malém, tak jako v nekonečném kosmu ve velkém“), již charakterizuje princip souvislosti dějů odehrávajících se v kosmu a na Zemi (Nakonečný, 2009). Hermetismus podporuje i personalizovaná *identita komety* („Kometa o kterou se vám právě jedná, má hodnověrné stáří jednoročního dítko

²¹⁵ *Posel záhrobní*, duben 1910, text „Hrozí nám záhuba z Halleyovy komety?“.

vašeho a bude brzo již samostatně běhati.“²¹⁶). Diskurz obou těchto forem vědění jako celku lze nazvat diskurzem ezoterických disciplín, vyskytujícím se i v ezoterickém Diskurzu roku 2012.

Závěr

Analýza ukázala, že média ezoterického Diskurzu roku 1910 apokalypsu odkouzlují, zbavují kometu křesťanského nánosu, aby ji mohly v diskurzu ezoterických disciplín opět zakouzlit v pozměněné podobě.

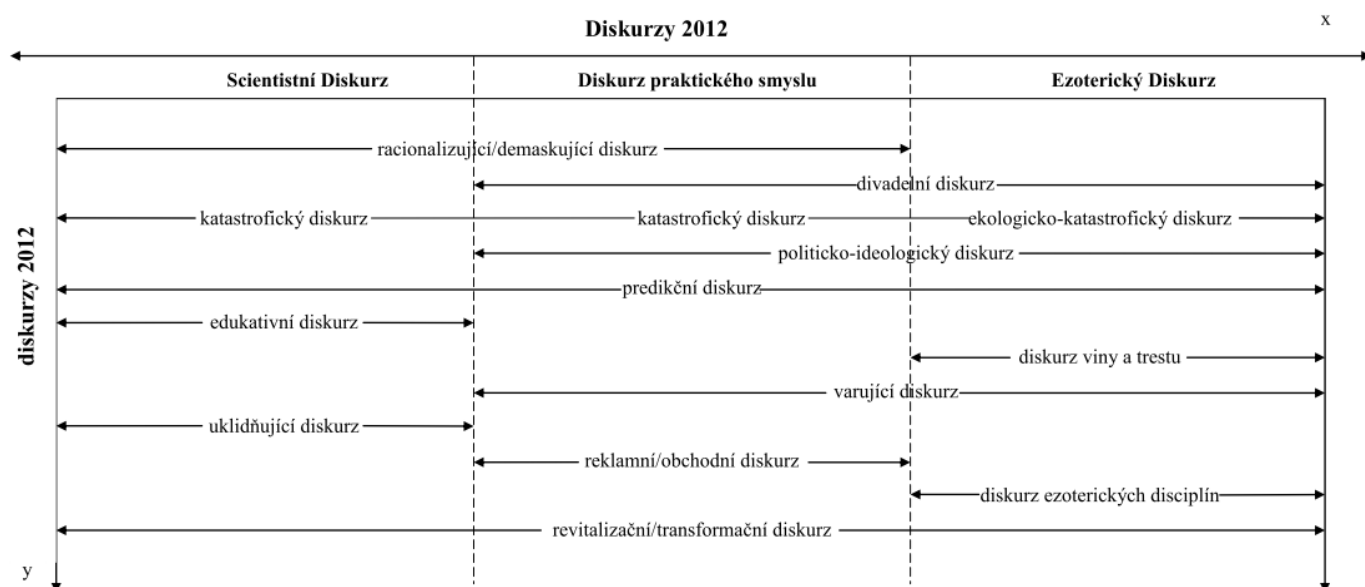
Média kometě nejprve odnímají křesťanské konotace znamení božího trestu, obnažují ji jako objekt vědeckého bádání s jasným, viditelným, empiricky pozorovatelným a popsitelným druhem vlivu na pozemské pohromy, ale nakonec ji znovu zahalí do ezoterického (rovněž religiózního) významu. V něm může být kometa nazírána jako stvoření z pralátky, analogické lidskému dítěti, budoucí zakladatelka nových vesmírných galaxií nebo prostředek vítaného vysvobození ducha z tělesné existence. Obecně se zde namísto odstranění křesťanského boha uskutečňuje spíše jeho nahrazení ezoterickým bohem – třeba hermetickým principem „jak dole, tak i nahoře“. Sekularizace tak v případě proměn vlivu komety rozhodně neznamená vymizení religiozity (Starý, 1990); diskurzivní posuny konstrukce komety a s ní spojené apokalypsy negativní konotace komety nikterak zásadně nemění.

²¹⁶ *Posel záhrobní*, duben 1910, text „Hrozí nám záhuba z Halleyovy komety?“.

Revidované diskurzivní modely

Následující revidované diskurzivní modely znázorňují výskyt diskurzů v jednotlivých Diskurzech²¹⁷ v pozměněné, poučenější podobě²¹⁸. Jsou zkonstruovány na základě identifikace diskurzů při analýze skupin textů (pro popis diskurzů viz Přílohu 2).

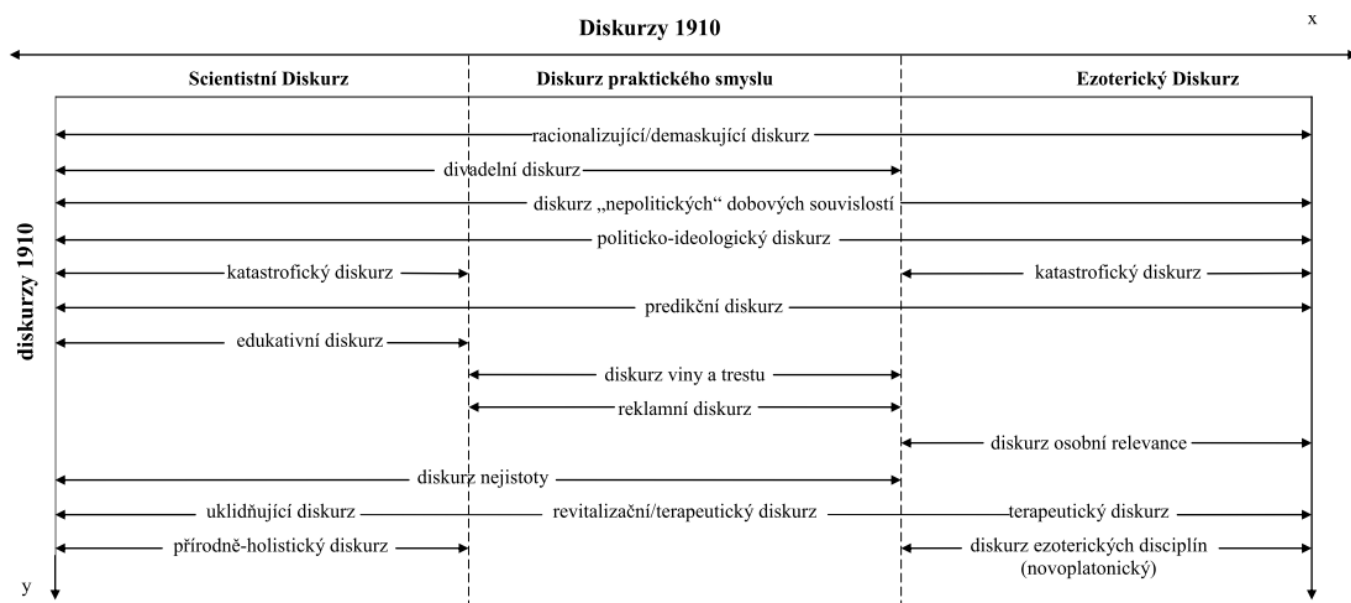
Diskurzivní model 3: 2012, mayský kalendář: revidovaný model



²¹⁷ Připomínám rozlišení diskurzů a Diskurzů, které jsem vymezila v metodologické části: Diskurzem s velkým „D“ rozumím Foucaultův diskurz, způsob reprezentace vědění o určitém objektu, sadu pravidel k jeho konstrukci v jazyce. V případě apokalypsy lze vymezit Diskurz scientistní, Diskurz ezoterický a Diskurz praktického smyslu (pro jejich definici viz začátek analytické části). Dílčí diskurzy s malým „d“ pak chápu jako samotné výpovědi, jejich skupiny, rozmanitá použití jazyka. Zároveň však diskurzy nepředstavují pouhé úseky textů: spíše nespojitá naplnění Diskurzů, jejich funkce a konstitutivní prvky, jež se mohou navzájem překrývat.

²¹⁸ Pro původní modely, zkonstruované na základě pilotáže, viz začátek analytické části. Modely revidované na základě analýzy, jež předkládám zde, se oproti těm původním liší v několika bodech. Hlavní změnou v roce 1910 je rozšíření politicko-ideologického diskurzu a diskurzu „nepolitických“ dobových souvislostí a také vymezení zcela nových diskurzů nejistoty a viny-trestu. Tentýž diskurz se nově objevuje také v modelu pro rok 2012 spolu s edukativním diskurzem. Na druhou stranu dochází k omezení racionalizujícího/demaskujícího diskurzu. Racionalizující diskurz má přitom poněkud pozměněné jméno oproti původnímu racionalistickému diskurzu: racionalizace lépe vystihuje podstatu zacházení s kometou i kalendářem a zdůrazňuje racionalizaci jako činnost, proces. Revidované modely navíc nepracují s osou lyrika-epika-drama, která by vyžadovala zapojení dalších, literárně-teoretických, konceptů do analýzy.

Diskurzivní model 4: 1910, Halleyova kometa: revidovaný model



Diskuze

V diskuzní části se nejdříve pokusím o reflexi použité metody – diskurzivní analýzy, respektive popisu, jak vybraná média diskurzivně konstruují realitu, který jsem se snažila vysvětlit vybranými hlubinně psychologickými kategoriemi. Zároveň formuluji nové otázky, jež nečekaně vyvstaly až v průběhu analýzy, a jejich vznesením naznačím další možné směry výzkumu, případně se pokusím navrhnout a prodiskutovat předběžné odpovědi.

Předložená práce využila a potvrdila některé silné stránky zvolené metody. Cílem práce bylo zjistit, jakými diskurzivními mechanismy média konstruují apokalypsu, zda lze Halleyovu kometu a mayský kalendář chápat jako projekční objekty kolektivně nevědomého strachu z nějaké formy blížící se katastrofy a zda mediální konstrukce apokalyptických situací může přispívat k revitalizaci společnosti a rekonstrukci ontologického bezpečí. Domnívám se, že zvolený diskurzivně analytický přístup byl pro dosažení vytyčených cílů velmi vhodný, neboť umožnil jednak popsat mechanismy diskurzivní konstrukce apokalypsy, jednak nastínit způsoby, jak vybraná média mohla přispívat k symbolické revitalizaci společnosti a posilovat ontologické bezpečí. Tyto funkce by se pomocí obsahové analýzy pravděpodobně nepodařilo popsat, neboť nebylo možné předem určit způsob jejich uplatňování.

Také přesná podoba výzkumné metody, tedy pokus vysvětlit sedm analyzovaných komponentů konstrukce reality pomocí vybraných jungovských kategorií s cílem prohloubit analýzu, se osvědčila. Na první pohled problematické spojení diskurzivně analytického přístupu s hlubinnou psychologií jsem se pokusila podpořit dvěma argumenty. Jednak pomocí předpokladu historické povahy archetypů a z toho vyplývající relativity jejich významu a jednak pomocí koncepce jazyka jako síly formující individuum²¹⁹. Pokus zkombinovat Geeho diskurzivní analýzu s vysvětlením jejího popisu konstrukce reality pomocí vybraných jungovských kategorií se ukázal být neproblematický, v některých momentech dokonce překvapivě plodný. Vybrané kategorie Jungovy analytické psychologie dobře fungovaly jako nástroje vysvětlení diskurzivní konstrukce reality. Například antropomorfizaci komety v procesu konstrukce reality ve spojení s diskurzivně budovaným paradoxem nejistoty a zároveň „neprůstřelné“ racionality vědců bylo možné vysvětlit za pomoci Jungových kategorií animy a moudrého starce. Díky zasazení diskurzivně konstruovaných identit do archetypických vzorců jsem se poté mohla pokusit jejich vztah interpretačně ukotvit v dobovém kontextu: v kontextu patriarchální civilizace, která právě čelí emancipaci žen a

²¹⁹ Toto pojetí konstrukce self vychází z práce Jacquesa Lacana (Lacan, 1977) – viz metodologickou část.

narušování binárně opoziční genderové stratifikace. Jinými slovy, pomocí archetypů animy a moudrého starce bylo možné vést „spojnici“ mezi diskurzivně konstruovanou realitou textu a sociálně-politickým kontextem této mediální konstrukce. Z téhož důvodu – tedy díky možnosti prohloubit pomocí Jungových kategorií popis diskurzivně konstruovaných aspektů reality – považuje podobnou kombinaci přístupů za velmi plodnou také Lenka Nováková (2011). Domnívám se proto, že spojení diskurzivní analýzy a analytické psychologie představuje funkční a dále využitelnou metodu.

Setkala jsem se ale také s limity použitého přístupu, vycházejícími z aspirace diskurzivní analýzy na rozbor mikroúrovně textu (Záborská, 2009). Tato aspirace značně znesnadňuje rozbor materiálu většího rozsahu. Jinými slovy, domnívám se, že počet analyzovaných textů je nepřímě úměrný podrobnosti rozboru. Využití diskurzivní analýzy k rozboru materiálu většího rozsahu na druhou stranu dovoluje formulovat poněkud obecnější závěry. Ve srovnání s obsahovou analýzou však diskurzivní analýza v té či oné podobě (tzn. aplikovaná jak na skupinu textů, tak na jednotlivé články) zpracovává zpravidla méně materiálu, a tak bývá její reliabilita obvykle nižší než reliabilita kvantitativní analýzy.

Kromě zmíněných limitů zvoleného přístupu se ukázalo, že popsaná metoda není v dané podobě vhodná pro výzkum některých nových otázek, které se v průběhu analytického procesu vynořily a vyžadovaly pozornost. Pokusím se proto nyní tyto nové otázky prodiskutovat, navrhnout možné odpovědi a zároveň nastínit další možné směry výzkumu.

Humor jako prvek ritualizace

Za prvé bylo poměrně překvapivé, jak často zkoumaná média při konstrukci apokalypsy pracovala s nečekaně rozmanitými druhy humoru, vtipu, smíchu. Vystala tak otázka, jakým funkcím užitý humor slouží.

Původně jsem pracovala pouze s Freudovým pojetím vtipu jako nepřímé kanalizace potlačených potřeb a pudů, které spolu s humorem – byť Freud humor a vtip rozlišuje – představuje pokus získat zpět euforii dětství, navždy ztracenou rozvojem mentální aktivity (Freud, 1992; O'Connell, 1976). Freudovský „vtip“ média zřejmě skutečně používají jako jeden z možných způsobů humorného zacházení s apokalypsou: především může plnit preventivně-terapeutickou funkci v situaci existenciální nejistoty. Zmíněný infantilní aspekt vtipu se jako dětská radost z popření autority a reality objevuje také v mediální praxi zesměšňování a ironizace proroků, proroctví i apokalypsy. Stává se tak prostředkem diskurzivního boje mezi vědci a proroky konce světa.

Toto popření autority či vzpoura proti autoritě se týká i dalšího druhu humoru, jehož místo v mediální konstrukci apokalypsy se stalo zjevným až v průběhu analýzy: bakchantické rozpustilosti, která provází karnevaly, rituály převrácené moci (Bowie, 2008; Prokop, 2005). Karneval právě bakchantickou bujarostí a kolektivním charakterem prožitku připomíná především návrat komety, kdy média informují o davových pozorováních komety na ulicích, kdy se v tisku navrhuje ustavení „kometových komitétů“, kdy jsou lidé „bez rozdílu politických stran“ uvrženi mediální proliferací vizí konce světa do stavu nejistoty a očekávání. V tomto případě jde o humor, který popisuje Michail Bachtin (2007): všelidový, sváteční, ale ambivalentní smích, který činí oslavující těla kosmickými, nechává je splýnout se světem, jehož pohlcující i rodící princip v momentu karnevalu přesahuje čas a likviduje společenskou hierarchii.

Humor však může mít v rámci mocenských vztahů také opačnou funkci: paralyzující, nebo dokonce persvazivní. Když se totiž dělník popadá za břicho, nemůže zvednout pěst proti svému pánovi. Specifické způsoby použití humoru, například satira v komiksovém zpracování (jak se objevuje v analyzovaném textu „Piesenj slepého mládence o Halleyowie kometie“), může ovlivňovat soudy o karikovaných skutečnostech, a podporovat tak persvazivní cíle (Gruner, 1976). Právě karikování Václava Klofáče ve zmíněném textu zřejmě mířilo k persvazi, respektive k utužení nesouhlasu čtenářstva *Kopřiv* s názory národních socialistů.

Pozornost by tak zasluhovalo nejen zmíněné téma mediálního zapojení smíchu/humoru do ritualizace událostí, ale i využití humoru a vtipu v politické komunikaci. Obě témata by přitom mohla být zkoumána pomocí kombinace diskurzivní a sémiotické analýzy.

(Post)modernita a „komunistický“ komplex

Vyskytlo se také zcela jiné téma, které spíše než se samotnou apokalypsou v médiích souvisí s mediální konstrukcí směru vývoje západní civilizace, respektive s mediální reprezentací některých aspektů společnosti v roce 1910 a 2012. Analýza vybraných médií totiž naznačila, že proces „pokroku“ Západu nemusí/nemusel probíhat ve všech aspektech proměny společnosti lineárně, tzn. od modernity k pozdní modernitě. Přesněji řečeno, některé charakteristiky společnosti, označované současnými sociology jako postmoderní, reprezentují/konstruují analyzovaná média roku 1910 silněji než média roku 2012.

V roce 1910 média kritizují charakteristické prvky modernizačního procesu: sekularizaci, emancipaci, industrializaci včetně zprůmyslnění války, automatizaci, informatizaci nebo alfabizaci (Havelka – Müller, 1996; Giddens, 2010). Kritizují církve za

tmářství a proměnlivou morálku a také artikuluji poznání, že věda neumí církev nahradit v distribuci jistoty. Některé z analyzovaných textů zachází ještě dál: selhání zamýšleného spasitelství vědy dokonce oslavují, nelitují ztráty narativního vědění a nepředvídatelnosti budoucnosti. Jak poznání, že věda nedokázala církev nahradit v distribuci ontologické jistoty, tak absence deziluze z této ztráty jistot je přitom důsledně postmoderní (Lyotard, 1993; Best – Kellner, 1997; Giddens, 2010). Nadto se v médiích roku 1910 projevuje postmoderní tendence nestavět různé formy vědění, zde vědu a víru (ať už v křesťanského boha nebo v ezoterické praxe), do protikladu. Dochází k mediální symbióze vědecké, křesťanské i ezoterické formy víry/vědění, a to dokonce uvnitř jednotlivých textů.

V roce 2012 naopak kolektivní vědomí píšících subjektů víru/ezoteriku a vědu jasně odděluje v zájmu protežování vědy. Analyzovaná média především intertextuálně, prostřednictvím vědců, reprodukují představu vědecké omnipotence: věda tentokrát (už?) dokáže nastolit jistotu, slibuje spásu a považuje se za dokonalejší vystřídání metafyzických pověr. Analyzovaná média a jimi konstruovaná a privilegovaná vědecká forma vědění se pokouší apokalyptický diskurz ovládnout, uchvátit, vlastnit. Vědce-hrdiny média reprezentují jako bojovníky proti drakovi, tvořenému vlastním stínem.

Pokud bychom předpokládali existenci analogie mezi individuálními a kolektivními psychickými procesy²²⁰, popsany diskurzivní boj proti vlastnímu stínu v roce 2012 (tzn. konflikt s vlastním stínem) by mohl znamenat, že se příslušná společnost teprve vydává na cestu k vlastní individuaci: iniciace do stavu dospělosti ji teprve čeká (Jung – Sharp, 2005). Znakem „dospělé“ fáze společenského celku je totiž podle Jana Sterna schopnost komunikovat s „Druhým“, tedy také s vlastním stínem, který bývá do „Druhého“ promítán. Konfliktní postoj k „Druhému“ nebo k vlastnímu stínu je naopak znakem psychické nezralosti (Stern, 2008). Zdá se, že tuto komunikaci s vlastním stínem nebo také schopnost přijmout mezeru vlastního (kolektivního) self²²¹ média roku 1910 zvládají lépe než média o století později. S kometou média zacházejí více než s mayským kalendářem jako se symbolickým objektem, dokonce k ní na některých místech promlouvají, vedou s ní doslova dialog, byť monologickou formou (například v úryvku „- Ach! Halleyova kometo! – / ret na konec teď zpívá. / - Ty msty už nejsi pometlo, / jsi příliš milostivá. / A líná jsi až brání bůh... / Můj ret ti

²²⁰ S touto analogií pracuje například Jan Stern (2008), ale také Jung (např. 1994) nebo Starý (1990).

²²¹ Termín mezery v self nebo prvotní trhliny používá Lacan k označení prvotního traumatu z odtržení dítěte od matky (Mitchell – Blacková, 1999). Rollo (1993) zase hovoří o prvotním traumatu jako o situaci polidštění, kdy si člověk poprvé uvědomuje budoucnost, vlastní konečnost a kdy vzniká archaický strach. Domnívám se, že obě prvotní traumata označují tentýž moment v psychoanalytických, respektive sociálně-psychologických termínech; moment lidského „koperníkovského obratu“, kdy dochází k ruptuře v pocitu celosti, omnipotence a bezpečného splynutí s matkou.

výtku činí. / Proč, když už byla's při práci / v Čechách pro naši legraci / nesmetla's trochu špíny?²²²).

Znaky „komunikativnosti“ by v psychoanalytických termínech naznačovaly „vyspělost“ vybraných médií jakožto zástupců kolektivního vědomí západní společnosti roku 1910 (Stern, 2008; Durkheim, 1998). V krajním případě a při značném zobecnění by tato interpretace vedla k závěru, že kolektivní vědomí západní společnosti roku 1910, respektive sama tato společnost, byla psychicky „vyspělejší“ než ta dnešní; že vývojově „vrcholná“, komunikační fáze již proběhla a Západ se zavíjí do fáze konfliktní, agresivní, majetnické²²³.

Se zmiňovanou (ne)schopností komunikovat s vlastním stínem ale souvisí ještě obecnější otázka: zda apokalyptické vize – reprezentující a exploatující onu prvotní mezeru v self (Mitchell – Blacková, 1999) – potřebujeme. Pokud jsou naším stínem, který je radno v konečné fázi individuace integrovat, co by se stalo, kdyby byl eschatologický komplex odstraněn? Nejde o element, který podporuje stabilitu struktury, pokud není příliš potlačován (Starý, 1990)? Bylo by nutné vyoperované trauma něčím nahradit? Pokud ano, čím? Podle Lacana nás právě prvotní trhlina, mezera v self nutí žít v „imaginárním“ stavu obnovy, a tak paradoxně přispívá pocitu celosti (Mitchell – Blacková, 1999). Freud se ostatně domnívá, že k úplnému, konečnému vyléčení konfliktů nemůže žádný terapeutický proces dospět, protože je konflikt buď spontánně nahrazen jiným, nebo je k jeho vyléčení dokonce zapotřebí jiný konflikt uměle vyvolat (Freud, 1998b). Vyjímání a opětovné zacelování mezery tak představuje téměř nekonečný proces.

Za příklad mezery, bez níž by její hostitel propadl psychologické desintegraci, lze považovat popsany „komunistický“ komplex. Jaký jiný význam má přetrvávající strach z někdejšího reálně-socialistického „Druhého“, dnešní kolektivní stín imaginární komunity českého národa? Jinými slovy, musí socialistický „Druhý“, s nímž jsme se rozloučili, zůstat ve formě „komunistického“ komplexu? Pokud ne, proč jsou národy oněhdy tvořící součást sovětského bloku studovány jako postsocialistické, proč v současnosti panuje natolik silný – umělecký, akademický – zájem o minulost (Hann, 2002) a proč apokalyptické vize v médiích zachází s totalitární minulostí jako s aktuální hrozbou? Zmizí „komunistický“ komplex spolu s kategorií postsocialismu, až se generace vychovaná v reálně-socialistických režimech ztratí z politického života, jak se domnívá antropoložka Caroline Humphrey (Hann, 2002)? A především, jakou roli budou hrát v reprodukci postsocialismu i „komunistického“ komplexu

²²² *Kopřivy*, 26. 5. 1910, text „Po kometě, zpívání utěšující“.

²²³ Tyto charakteristiky odpovídají anální vývojové fázi, která genitální, komunikační fázi předchází (Stern, 2008).

média? Tyto otázky, zejména problém mediálního příspěvku k přetrvávání/překonávání „komunistického“ komplexu, který zřejmě představuje psychologický aspekt postsocialismu, zůstávají otevřeny.

Synchronicita a mystické myšlení

Další otázka, jež se vyskytla v průběhu analytického procesu, se stejně jako předchozí problém dotýká civilizační dynamiky: mohou mít média v rámci tematizace apokalypsy schopnost indikovat budoucí společenské procesy? Je možné, že se předpověď (apokalypsy, krize, konfliktu, politické situace) v nějaké podobě vyplní?

Případy, kdy má predikce krize nebo apokalypsy paralelní projev v empirické realitě, lze považovat za projev synchronicity: za akauzálně spojené paralelní jevy, smysluplnou koincidence dvou nebo více událostí, která se nezakládá na kauzalitě, ale ani na náhodě (Jung, 1994). Domnívám se, že v případě některých částí analyzovaných textů a následujících událostí v realitě lze vidět diskurzivní konstrukci spojení skutečností²²⁴, které subjekty nemohly vysvětlit kauzálně, ale přesto jej prožívaly, neboť byly tyto dvojice událostí svázány svým významem (Jaffé, 2000). Pro lepší objasnění možné přítomnosti synchronicitního principu se pokusím prizmatem synchronicity nahlédnout příklad návratu Halleyovy komety a propuknutí první světové války.

V analýze jsem naznačila, že předpověď destruktivního návratu komety může vycházet z původně nevědomé, ale mediálně zvědomělé úzkosti z globálního válečného konfliktu (kometa je ostatně spojována s tureckým proroktívem, podle nějž dojde ke světové válce). Podle Junga totiž nevědomí obsahuje i nadcházející významné historické události: „V kolektivním nevědomí jedince se připravuje historie“ (Jung, 1993, s. 171). Nevědomí tak umožňuje pociťovat strach z toho, co teprve přijde²²⁵. Přesto není nutné uvažovat v termínech magie: v době návratu Halleyovy komety totiž již probíhal předválečný kvas, respektive podepisování spojeneckých dohod (Parker, 1999), a tak se z komety mohl jednoduše stát adekvátní objekt projekce společenských a nábožensko-politických zárodků nastávajícího konfliktu. Synchronicita v tomto smyslu znamená, že nutnost projikovat určitý obsah vedla k

²²⁴ Například spojování návratu Halleyovy komety s lokálními přírodními pohromami.

²²⁵ V takovém případě by docházelo k zapojení extravertovaného typu intuice, smyslu „pro to, co klíčí, co se připravuje v okolí pro budoucnost“ (Široký, 1990, s. 50; zvýraznění J. K.). Představa intuice jako schopnosti individuálního nevědomí obsáhnout kolektivní budoucnost je pevně zakotvená v povaze nevědomí jako takového; podle Junga totiž „nevědomí není pouhým depozitářem minulosti, ale je také plné zárodků budoucnosti: psychických situací a myšlenek“ (Jung, 1990, s. 25). Jinými slovy, protože představuje vnitřní paralelu k exogenním faktorům vzniku různých válečných konfliktů a jiných kolektivních dějů, nevědomí (prostřednictvím intuice) má schopnost nahlížet dobové tendence dříve, než začnou „tíživě doléhat“ ve skutečnosti (Starý, 1990).

nalezení projekčního objektu. Hovoří tento případ o nevědomé potenci novin oznamovat politicko-společenské procesy, které ještě nenastaly?

Problém synchronicity navíc směřuje k další otázce: může být synchronicita, mediální zařikávání, předpovídání a ritualizace apokalypsy ve zkoumaných médiích dokladem uplatňování „iracionálního“ a mystického myšlení? Diskuze, vedená antropology po většinu dvacátého století, se soustředí kolem podobné, ovšem mnohem obecnější otázky: „zda je západní myšlení tak logické, analytické a racionální, jak si myslí někteří pozitivističtí badatelé“ (Bowie, 2008, s. 229).

Odpověď lze pouze odhadovat na základě analýzy a souvisejících teorií. Lucien Lévy-Bruhl například tvrdí, že existuje mystická mentalita, která je přítomna v každé lidské mysli – včetně těch, jež jsou hluboce přesvědčeny o vlastní racionalitě. Podle jiných antropologů dokonce žádné „mystické“ a „logické“ myšlení nelze oddělovat: například přesvědčení o správnosti a užitečnosti vědeckých poznatků nemá daleko k víře ve spásu (Bowie, 2008). Aplikováno na předloženou analýzu to znamená, že podobně jako v šedesátých letech devatenáctého století českobudějovický biskup Jirsík při svém kázání zavrhuje proroctví zkázy jako předčasné, v roce 2012 astronom Jiří Grygar na tiskové konferenci prohlašuje, že se konec světa nekoná (věda lidstvo případně zachrání). V obou případech jde o ritualizované vyjádření se stejným významem (apokalypsa teď nenastane) a cílem (uklidnit vystrašené lidi). Podobnosti v náboženském a vědeckém myšlení vidí také sociolog Jan Keller: „Koncepce stále vyššího a dokonalejšího vědeckého poznání, jež se přibližuje díky úpornému až asketickému úsilí po malých stupíncích k dokonalé, byť ve své úplnosti vždy nedosažitelné pravdě, má podobnou logiku jako víra, podle níž lze ctnostným životem dospět až do samé blízkosti nejvyššího principu.“ (Keller, 2005, s. 418). Theodor Adorno a Max Horkheimer dokonce v *Dialektice osvícenství* hovoří o tom, že pozitivistická věda je až totalitárně mystická, tedy z určitého pohledu mystičtější než samo mystické myšlení: „Osvícenství je zradikalizovaný mytický strach. Čistá imanence pozitivismu, jeho poslední produkt, není ničím jiným, než téměř universálním tabu. Vůbec nic už nesmí být mimo, protože už pouhá představa tohoto mimo je vlastním pramenem strachu.“ (Adorno – Horkheimer, 2009, s. 28). Z tohoto pohledu je diskurzivní vylučování jiných než vědeckých-pozitivistických forem vědění projevem vyhroceného mysticismu.

Srovnání projevů mystického myšlení v roce 1910 a 2012 v analyzovaných textech odhaluje jisté rozdíly v míře a způsobu uplatnění mystického myšlení. Vystává tak ještě

jedna otázka: naznačují analyzované texty, že se schopnost mystického myšlení v průběhu posledního století změnila? Ztratili jsme klíče k symbolickému?

Jak už bylo zmíněno, média roku 1910 se stínem dobové společnosti výrazně vědoměji „komunikují“. To znamená, že zacházejí s příchodem komety jako se symbolickou událostí, kladou důraz na ritualizaci této události, její prožití a symbolický význam. Především prostor dobově specifických humoristických listů funguje jako platforma ostré sebekritiky a artikulace symbolického významu komety. Humoristické listy konstruují návrat komety jako příležitost k artikulaci vlastních chyb a usebrání. Tato média kometu antropomorfizují, hovoří k ní jako k hostu, jenž měl lidstvo umravnit, a dokonce ji nechávají promlouvat o lidských chybách (například v textu „Kometa vypravuje svým družkám...“ nebo „Po kometě, zpívání utěšující“). Na základě analýzy vybraných textů se zdá, že tuto funkci dobově specifické médium roku 2012, internet, neplní: na internetu se věcná a konstruktivní sebekritika mění ve slastné sebemrskáčství. Analyzované internetové texty oproti humoristickým listům apokalypsu konstruují spíše jako příležitost k předvedení nekrofilního spektaklu nebo k leštění vědeckého zrcadla (tj. k precizaci a předkládání racionálních vysvětlení toho, že apokalypsa /ne/nastane), než jako symbolickou událost, vybízející k sebezpytování. V roce 2012 se tak prvky mystického myšlení objevují spíše na hlubší, nevědomé rovině: například ve formě symbolického rušení času, vyvolávání a zaříkávání nového začátku.

Tento posun v analytických zjištěních roku 1910 a 2012 naznačuje, že jsme skutečně v jistém smyslu možná ztratili klíče k *explicitně* symbolickému a k mystickému myšlení. Zdá se, jako by pokračoval proces materialistického obratu, kritizovaný Jungem: „Veškerý onen svět se přeměnil ve světездеjší. Veškeré odůvodňování, začleňování, ba dokonce i vysvětlování smyslu probíhá jen v empirických mezích.“ (Jung, 1994, s. 12). Kroky k „vyššímu“ a „širšímu“ vědomí moderního člověka vzdálily od mystické participace, účastenství na kolektivním nevědomí. Toto mizení symbolického myšlení a duchovních představ u kulturních národů Západu přitom Jung (1994) pokládá za známku degenerace²²⁶.

²²⁶ Tentýž posun lze interpretovat i jako proměnu podstaty pravdy, o níž hovoří Foucault: od pravdy funkční, která disponuje autoritou a jedná, k pravdě, která se zcela soustředí na správnost označujícího vzhledem k referentu (Foucault, 2002). Pravdou funkční by v tomto případě bylo tvrzení, že lidstvo je ohroženo a panika oprávněná – tato pravda umožňuje rozvoj rituálního charakteru události, protože uvrhuje její účastníky do liminálního stavu. Vědecké zpřesňování, hledání toho, co je „pravdě nejbližší“, naopak ukazuje onu tyranii označujícího. Jednotlivé druhy pravd samozřejmě nelze paušálně přiřadit k diskurzivní konstrukci návratu komety ani konce mayského kalendáře. Domnívám se však, že v roce 1910 se výrazněji než v roce 2012 uplatnila pravda autoritativní/funkční, zatímco v roce 2012 v analyzovaných médiích zvítězila pravda označujícího jednoznačěji než v roce 1910.

Analyzovaná média a jejich diskurzivní praxe sice naznačují, že schopnost explicitní symbolizace a mystického *myšlení* může být utlumována, ale zároveň stále nevědomě dochází k mystickému *jednání* (analyzovaná média roku 2012 například prováděla cosi jako zařikávání budoucnosti). Pokud bychom navíc přijali výše citovanou Adornovu a Horkheimerovu představu osvícenské racionalizace jako radikální mystiky, tabuizující cokoliv, co nesplňuje kritéria vypočitatelnosti a užitečnosti (Adorno – Horkheimer, 2009), setkáváme se v médiích roku 2012 dokonce s hlubokým mysticismem²²⁷. Odpověď, zda se na základě analyzovaných textů Západ posouvá směrem od mystického myšlení, nebo k němu, tak závisí na tom, jak si mysticismus definujeme. Zda tradičně antropologicky, tedy v protikladu k logickému myšlení (Bowie, 2008), nebo kriticky, jako důsledek osvícenství a pozitivismu (Adorno – Horkheimer, 2009).

V diskuzní části jsem se pokusila o zhodnocení metody výzkumu a o formulaci nových otázek. Některé z otázek – funkce humoru v rámci mediálního rituálu nebo role médií v reprodukci postsocialismu – by se mohly stát předměty dalšího empirického výzkumu v rámci mediálních studií, zatímco téma moderně-postmoderní dynamiky a mystického myšlení na Západě představují spíše historicko-sociologický, respektive antropologický problém, předmět hodný dalšího promýšlení a zkoumání.

²²⁷ V rámci scientistního Diskurzu totiž dochází k nesmlouvavému vylučování všech ne-pozitivistických forem vědění.

Závěr

V závěrečné části se především pokusím shrnout odpovědi na výzkumné otázky, a tím také pokud možno završit naplnění cílů, které jsem si v předložené diplomové práci stanovila.

Výzkumné otázky se soustředily na tři vzájemně propojené strany problému mediální konstrukce apokalyptických vizí. Za prvé jsem se snažila prozkoumat, jakými diskurzivními strategiemi se mediálně konstruuje apokalypsa (tj. jaké diskurzy konce světa se v textech reprezentujících apokalypsu vyskytují (1A). Ptala jsem se, zda lze identifikovat historické invarianty postupů médií při konstrukci apokalyptických vizí (1B) a také zda mohou být objekty jako kometa nebo kalendář, s nimiž je konec světa spojován, považovány za projekční objekty kolektivně nevědomé úzkosti z intuitivně vnímané blízkosti nějaké formy katastrofy (1C). Za druhé se diplomová práce snažila zjistit, jaká je role médií v rámci dynamického procesu kolapsu a regenerace: zda mohou média fungovat jako revitalizační přechodový rituál (2A) a zda a jak mohou přispívat k reprodukci ontologického bezpečí (2B). Třetím cílem diplomové práce bylo popsat, jaké diskurzivní strategie konstrukce příčin a metod oddálení predikované apokalypsy média uplatňují. Pokoušela jsem se odpovědět, zda v rámci mediální konstrukce příčin a metod oddálení apokalypsy existují nějaké historicko-ideologické invarianty (3A, 3B).

1. Otázkou, jak se mediálně konstruuje apokalypsa, se zevrubně zabývá analýza jako celek. Diskurzy vyskytující se ve zkoumaných textech shrnují a znázorňují revidované diskurzivní modely pro rok 1910 a 2012 (viz výše). Zde se zaměřím na ty z diskurzů, které apokalypsu konstruuji ve všech třech Diskurzích, neboť lze předpokládat, že právě „univerzalita“ těchto diskurzů, použitelnost napříč formami vědění, je činí významnými pro dobové diskurzivní strategie konstrukce apokalypsy.

1A. Na základě analýzy se lze domnívat, že se v analyzovaných médiích roku **2012** vyskytlo několik „univerzálních“ diskurzů, zasahujících do scientistního Diskurzu, Diskurzu praktického smyslu i ezoterického Diskurzu.

- a) Všudypřítomný **katastrofický diskurz**, který se v ezoterickém Diskurzu specifikuje jako ekologicko-katastrofický diskurz, zahrnuje nejen prosté očekávání katastrofy, ale i přitakání možnosti astrofyzikální katastrofy vyvracením katastrofické predikce. (Jde o případy, kdy se vědci natolik snaží předpověď apokalypsy racionálně vyvrátit, že pracují pro ni.) Jde tedy o velmi široký diskurz:

katastrofa totiž může kromě neblahé astrofyzikální události zahrnovat také válku, ztrátu demokracie, ekologickou katastrofu, a dokonce mediálně živenou paniku. V Diskurzu praktického smyslu se navíc katastrofický diskurz spojuje s diskurzem politicko-ideologickým a vytváří „komunistickou“ katastrofu. Díky rozsahu katastrofického diskurzu v jeho rámci mohou promlouvat vědci, proroci i autorské subjekty, přičemž právo vyslovovat pravdivá tvrzení o realitě je v každém Diskurzu odebráno opačné straně. Diskurz praktického smyslu vytváří se scientistním Diskurzem jakousi „koalici“, v níž hovoří vědci a proroci jsou umlčováni. Funkcí katastrofického diskurzu v této „koalici“ je paradoxně uklidňování – dochází k varování před panikou, k ujišťování, že astrofyzikální katastrofa nenastane. V ezoterickém Diskurzu jde naopak o vyvolání strachu a pocitu viny.

- b) S katastrofickým diskurzem úzce souvisí **diskurz predikční**, který znamená podobně jako diskurz předchozí nejen predikci samotnou, ale i potvrzení predikce jejím negováním. Jinými slovy, vyvracení predikce ve scientistním Diskurzu a v Diskurzu praktického smyslu představuje také předpověď (že konec světa nebude) a především potvrzení, že předpovídat apokalypsu *je možné*, ale předčasné. Predikční diskurz tak promlouvá týmiž subjekty jako katastrofický diskurz: na jedné straně proroky, na straně druhé vědci a novináři. Opačnou stranu vždy z hovoru vylučuje, přičemž vyloučení proroků ze scientistního Diskurzu je silnější než vyloučení vědců z ezoterického Diskurzu. Také funkce predikčního diskurzu je dvojaká: vyvolání strachu předpovědí katastrofy a zároveň uklidňování racionalizací této předpovědi nebo mayského kalendáře jako takového.
- c) Oba popsané diskurzy směřují k **revitalizačnímu diskurzu**, neboť vyvolávání strachu a jeho potlačování funguje jako revitalizační mechanismus (viz níže). V roce 2012 je spolu s revitalizací akcentována také **transformace** společnosti (globální změna vědomí, zvýšení občanské nebo ekologické zodpovědnosti).

Podobně v analyzovaných médiích roku **1910** bylo na základě analýzy a revidovaného diskurzivního modelu možné identifikovat několik diskurzů zasahujících do scientistního Diskurzu, Diskurzu praktického smyslu i ezoterického Diskurzu.

- a) V roce 1910 se všudypřítomným diskurzem ukázal být **diskurz racionalizující/demaskující**. Jde o diskurz racionalizující neblahý vliv komety a demaskující mechanismy, jimiž je kometa nebezpečná pro lidstvo: jinými slovy,

tento diskurz překládá význam komety jako zlého božího znamení do jazyka dobové vědy. Hlavní slovo mají vědci – vzhledem k astrofyzikální povaze predikované pohromy jde o astronomy. Diskurz překvapivě nikterak silně neformuluje systémy vyloučení, spíše „čistí“ sám sebe: to znamená, že vědci vychvalují a především kritizují opět pouze vědce, pokud například jejich jazyk neodpovídá standardu racionalizujícího diskurzu. (Tendence mířit kritiku do svých vlastních vědeckých řad může vycházet z faktu, že zakladatelem apokalyptického diskurzu v roce 1910, tedy prvním prorokem zkázy lidstva, je právě astronom Camille Flammarion.) Funkcí diskurzu je pokoušet se chaos proměnit v řád – tedy přetavit úzkost z božího trestu ve strach z konkrétního, sekularizovaného objektu. Rozsah zapojení racionalizujícího/demaskujícího diskurzu do procesu konstrukce apokalypsy naznačuje dobový pozitivismus a vědecký optimismus.

- b) Za další významné diskurzy ve vybraných médiích roku 1910 lze považovat **diskurz politicko-ideologický a „nepolitických“ dobových souvislostí**. Oba zahrnují ty části textů, které Halleyovu kometu spojují s politickými nebo „nepolitickými“ událostmi (na jedné straně s válkami, politickými krizemi apod., na straně druhé s morem, sebevraždami, hojnou úrodou vína apod.). Vypovídat v těchto diskurzech může zřejmě každý: každý člověk (autorský subjekt, anonymní jednotlivci: dělníci, sedláci, šlechta i vědci) může vytvořit spojení mezi návratem komety a jinou událostí v realitě. Domnívám se, že právě tyto diskurzy reprezentují ono mystické myšlení, o němž jsem psala v diskuzní části, neboť ezoterickým, skrytým způsobem usouvztažňují různé skutečnosti. Konstruují svět, v němž spolu vše navzájem souvisí, vytvářejí mystickou participaci. Umožnit lidem prožít mystické účastenství na apokalypse, a tak symbolicky obnovit jejich existenci je také funkcí těchto diskurzů.
- c) Podobnou funkci – umožnit prožití strachu z apokalypsy, a tím symbolicky začít svoji existenci znovu – plní také **predikční diskurz**, další z univerzálních diskurzů komety. Predikovat je dovoleno prorokům, obyčejným lidem i vědcům – každá skupina přitom předpověď opírá o vlastní formu vědění. Také predikční diskurz zastupuje mystické myšlení.
- d) Posledním diskurzem zasahujícím do všech tří Diskurzů ve vybraných médiích roku 1910 je obsáhlý **revitalizační/terapeutický/uklidňující diskurz**. Jde o diskurz, který se odehrává spíše „mimo“ text či „za“ textem, protože je tvořen více

ostatními diskurzy než jednotlivými úseky textů. Směřují k němu všechny výše popsané významné diskurzy roku 1910 a formují jeho funkci, již ostatně sděluje název diskurzu: funkce spočívá v revitalizaci a symbolické transformaci, která zahrnuje vyvolání strachu a jeho uklidnění. Právě proto, že k tomuto diskurzu ostatní diskurzy cílí, a také proto, že se rozprostírá napříč všemi třemi Diskurzy, domnívám se, že lze tento způsob konstrukce apokalypsy v roce 1910 považovat za nejvýznamnější.

1B. Jak v roce 1910, tak v roce 2012 se tak zdá být tím nejvýznamnějším diskurzem revitalizační diskurz – a nejdůležitější funkcí diskurzivní konstrukce apokalypsy revitalizace unavené společnosti. V roce 1910 se revitalizace spojuje spíše s terapeutickým diskurzem, zatímco v roce 2012 ji doprovází transformační diskurz. Lze tento posun interpretovat tak, že v roce 1910 stačí provést léčebný rituál, a tak ještě na určitou dobu zachovat status quo, ale o sto let později je už nutné provést nějakou výraznější změnu? V každém případě se zdá, že právě symbolická **revitalizace představuje nejvýznamnější historickou invariantu diskurzivní konstrukce apokalypsy.**

1C. Můžeme věřit, že apokalyptické vize se v médiích objevují kvůli nutnosti a ve chvíli nutnosti revitalizovat společnost, nebo se můžeme domnívat, že jsou k účelu symbolické revitalizace rozmanité apokalyptické předpovědi pouze využívány. To znamená, že i Halleyovu kometu a mayský kalendář lze považovat za objekty pro účel projekce apokalyptické tenze přímo (vy)nalezené, nebo za předměty existující v realitě a obdařené významem projekčního plátna, na nějž se promítá strach a nutnost revitalizace. Existuje také možnost považovat návrat komety a konec mayského kalendáře za jevy synchronicitně spojené s potřebou společenské revitalizace. Na základě provedené analýzy se přikláním ke kombinaci možností: domnívám se, že **jak kometa, tak mayský kalendář jsou „vytaženy“ na výsluní mediální pozornosti pomocí současně probíhajících událostí v realitě, aby mohly představovat projekční plátna kolektivně nevědomých úzkostí, těmito reálnými událostmi aktivovaných.** Tato domněnka se nevylučuje se zapojením principu synchronicity.

Analýza však ukázala, že objektem projekce není primárně obecná, eschatologická/apokalyptická úzkost či archaický strach. To, co je projikováno, jsou právě parciální strachy (z ekologické katastrofy, z války), často navíc lokálně omezené (strach z politické krize či z totalitárního režimu), které reprezentují aktuální společensko-politické dění. Není to tedy zřejmě tak, že by prázdná média (kolektivní vědomí) dostávala impulsy z kolektivního nevědomí, z nichž by se formovala predikce konce světa. Naopak se zdá, že

objekt nesoucí predikční potenciál přímo vybízí být spojován s drobnějšími i závažnějšími empiricky založenými důvody psychických tenzí: se strachem z návratu totalitárního režimu, s úzkostí z politických/válečných konfliktů, s dezorientací ze společenských změn přinesených modernitou a pozdní modernitou, se strachem z klimatické změny, z biologických zbraní, z přelidnění planety... Predikce v tomto smyslu není bleskem z čistého nebe, nepředstavuje přímý a pouhý výsledek projekce abstraktního kolektivně nevědomého strachu. Vynořuje se z drobných krizí v rámci unavené stařecké civilizace (Spengler, 2010), která pak archaický či apokalyptický strach úspěšně hostí ve svém mediálním kolektivním vědomí. **Jinými slovy, zdá se, že apokalyptická vize v médiích a její zástupný objekt (kometa, kalendář) může představovat nosič informace o problémech, které by v budoucnu mohly být zásadní a fatální, neboť jsou v současnosti artikulovány v rámci probuzeného eschatologického strachu.**

Pokud tedy celý proces projekce značně zjednoduším a mechanizuji, zdá se, že apokalyptické vize v médiích mohou vznikat následovně: prvotní signál pochází z empirické reality, kde klíčí zárodky možných krizí a konfliktů. Tento signál způsobí zvýšení ontologické nejistoty, a tak aktivuje apokalyptický strach, jenž je následně projikován do právě dostupného vhodného objektu. V mediálních textech je však oživená představa apokalypsy konstruována i pomocí těch střípků úzkosti, které stojí na počátku a které aktivují projekci apokalyptické úzkosti. Zdá se tedy, že topologické schéma, znázorňující předpokládaný proces mediálního zvědomování kolektivně nevědomých obsahů (viz teoretickou část), nevyžaduje výraznější revizi. Analyzované texty pouze naznačily, že **vnější realita – krize, dobové sociální a politické problémy – je pro aktivaci apokalyptického archetypu možná důležitější, než jak ji zobrazuje schéma.**

2. (2A.) Mediální schopnost projikovat kolektivně nevědomé tenze také naznačuje, že **média mohou fungovat jako přechodový rituál, který revitalizuje civilizaci** (a tím vždy na nějakou dobu učiní status quo udržitelným). Strach, očekávání, nejistota, panika a následné slavení nového začátku, distribuované a reprezentované médii, skutečně reprezentují fáze přechodového rituálu (Turner, 2004), jak zněl předpoklad. Dochází k uvržení lidstva do prahové pozice včetně symbolického dočasného zrušení sociální hierarchie (před bohem-apokalypsou jsou si všichni rovni) a po momentu konce světa k návratu do dřívějšího stavu, který by však měl být mírně pozměněn, očištěn. Důležitá je přitom samotná performance rituálu, konstrukce apokalypsy divadelním diskurzem včetně její celebritizace, která vtahuje aktéry, takže se mohou na katarzním závěru podílet. Z tohoto pohledu zřejmě lépe funguje

medializace návratu Halleyovy komety, neboť se méně než konstrukce konce mayského kalendáře pokouší potlačovat prožití strachu, a navíc vyzdvihuje divadelní aspekty události. (To je ovšem dáno pravděpodobně i spektakulární povahou astronomického úkazu oproti vizuálně nudnému konci mayského kalendáře.) V roce 1910 navíc liminalita, do níž je lidstvo uvrženo, vyžaduje pokání, které může vést k nápravě. V roce 2012 média nedávají pokání prostor, pouze artikulují vinu a předpovídají, respektive vyvracejí předpověď konce světa. Na druhou stranu právě tato usilovná negace predikce konce může přispívat k nerušenému prožití rituálu: tím, že vědci vyvrací apokalyptickou vizi, pro tuto vizi pracují, a tím podporují revitalizační rituál. Navíc se v médiích roku 2012 objevují praxe jako zaříkávání nového začátku nebo symbolické rušení času, které má zřejmě fungovat jako akt ozdravení společnosti. **V obou letech se tak ritualizace apokalypsy a snaha o revitalizaci projevuje odlišně: v roce 1910 spíše explicitně, možná dokonce vědomě, zatímco v roce 2012 bezděčně, spíše „jednáním“ diskurzů** (viz diskuzní část).

2B. Cyklicita apokalyptické vize a zrušení hrozby, která se donekonečna opakuje, může také přispívat k posilování pocitu ontologického bezpečí. Tato apokalyptická serialita, která byla v některých případech identifikována i na úrovni pouhého jednoho článku, ustavuje jistotu, že po symbolické smrti vždy následuje symbolické znovuzrození; že svět a lidská civilizace představují trvalé skutečnosti. V roce 1910 se navíc objevuje mechanismus podobný "očkování", kdy má vyvolání slabého strachu z lokálních pohrom zřejmě přispět k zaplazení silné nekontrolovatelné úzkosti a k posílení pocitu ontologického bezpečí. Výrazným rysem vybraných médií roku 2012 ve vztahu k posilování ontologického bezpečí se zase zdá být jejich tendence konstruovat vědu jako formu vědění, která dokáže ontologické bezpečí bez problémů a bez trhlin distribuovat.

3. Jak návrat Halleyovy komety, tak konec mayského kalendáře se staly příležitostí k diskurzivní konstrukci příčin apokalypsy, tzn. k formulaci soudobých problémů: sociálních, politických, ekologických. V roce 1910 jsou za příčiny apokalypsy považovány především aspekty moderní transformace západních států: sekularizace, industrializace a automatizace včetně zprůmyslnění války, emancipace žen a dělníků. Hříchem se v médiích roku 1910 zdá být sama modernita, a tak metodou oddálení apokalypsy může být jedině návrat k tradičním hodnotám. Změna hodnot – tentokrát ve smyslu zvýšení projevů vzájemnosti, lásky a odvratu od materialismu – je konstruována jako nutný předpoklad transformace (tzn. jako metoda oddálení apokalypsy) také v roce 2012. K těmto hodnotám se přidává i zodpovědnost k planetě Zemi a k lidskému druhu; za příčiny apokalypsy jsou totiž v roce 2012 považovány

ekologická ignorance, vedoucí ke klimatickým změnám, lidská agresivita, válečnické sklony a politická lhostejnost. Nostalgie po tradičních hodnotách je poněkud slabší než v roce 1910.

3A. Pokud navíc uvedené srovnám s Izaiášovým proroctvím (Bible: Písmo svaté, 1985), lze říci, že obecná **mediálně konstruovaná příčina predikované apokalypsy ve zkoumaných případech zůstává historicky invariantní: lidská vina (respektive provinění proti různým božstvům²²⁸, božím příkázáním a principům) a sebe-destructivita**. Toto zjištění je ve skutečnosti banální, neboť lidská vina je jako příčina trestu obsažena v samotném archetypu apokalypsy. Proto není překvapením, že je motiv lidské viny využit v diskurzivní konstrukci apokalypsy napříč historickými obdobími. **Historicky invariantní příčina apokalypsy – lidská vina a sebe-destructivita – je také v obou studovaných případech specifikována jako agresivita a sklony k válečným konfliktům**. V roce 1910 panuje zděšení nad industrializací války a strach z globálního válečného konfliktu nábožensko-politických kořenů, v roce 2012 pak prosvítá úzkost z biologických a chemických zbraní a z opakování světové války. Náš zločin je tak zároveň naším trestem²²⁹. Podobně je tomu také ve starozákonních proroctvích i v Janově *Apokalypse*, kde "meč" figuruje jako jeden ze způsobů božího trestu (Bible: Písmo svaté, 1985). Jinými opakujícími se motivy, jež média konstruuji jako kritiku lidstva, a tedy jako příčiny apokalypsy, se na základě analýzy zdá být bohorovnost, materialismus a hédonismus²³⁰. Pokud by však mělo být hledání historických invariant mediálně reprezentovaných příčin apokalypsy jistější a reprezentativnější, bylo by nutné srovnat více případů apokalyptických vizí v médiích.

Zjištěním souvisejícím s mediální konstrukcí sebe-destructivity jako invariantní příčiny apokalypsy je univerzalita politického naplňování apokalyptického archetypu. Představa katastrofy je často zaplňována politickým obsahem, sladěným s politickým zaměřením média. Například sociálně demokratický časopis *Kopřivy* v souvislosti se záhubou lidstva zesměšňuje národního socialistu Václava Klofáče, *Mladá fronta DNES* zase ztotožňuje konec světa s návratem "vlády komunismu". Postavu antikrista obvykle zaplňuje některá z modifikací

²²⁸ Média konstruuji provinění proti různým bytostem, umístěným do archetypu boha: nejen proti křesťanskému bohu, ale i proti bohyni Gaie, matce přírodě. Princip viny a trestu se vztahuje také na vědeckou racionalitu nebo na moderní kolektivní self: také pokud se proviníme proti rozumu a sobě/lidstvu, stihne nás trest.

²²⁹ Toto zjištění se shoduje s Jungovým tvrzením, že jediné nebezpečí pro člověka je on sám, neboť on sám je původcem všeho zla (BBC, 22. 10. 1959).

²³⁰ V analyzovaných médiích je patrné opakování dílčích diskurzivních motivů: například kritiky materialismu, spojeného se zbožštěním rozumu. Izaiáš kritizuje klanění se vlastnímu dílu a vlastním výrobkům, u příležitosti návratu Halleyovy komety je člověku vytýkáno, že chce létat na výsosti v aeroplánu, v roce 2012 pak komentátor *Mladé fronty DNES* píše, že „lidi jen žerou“. Poslední výtky souvisí také s univerzálně kritizovaným hédonismem: hýřením, alkoholismem, případně smilstvem. Je také zajímavé, že bezohledné chování člověka k Zemi napadá Izaiáš a poté až apokalyptický diskurz roku 2012; v roce 1910 média ekologické prořešky do apokalyptického diskurzu nezahrnují.

kolektivního stínu lidstva (prorok, soudruh děda Mráz atd.), která nutně nemusí mít v úzkém smyslu slova politický charakter.

3B. Jako historicky invariantní metoda oddálení predikované apokalypsy je tak implicitně mediálně konstruována náprava vlastní viny, upuštění od agresivních i jinak sebedestruktivních sklonů lidstva. (Pokud by bylo možné vymezit nějakou nejobecnější "ideologii míru", šlo by o historicko-ideologicky invariantní metodu oddálení apokalypsy.) Existuje však ještě jiný způsob konstrukce **metody oddálení apokalypsy: mediální ritualizace konce světa, symbolické rušení času a zařikávání nového začátku.** Jde tedy přesně o ty praxe, které se podílí na revitalizačním rituálu. Jinými slovy, **tím, že média přispívají k symbolické revitalizaci, pokoušejí se oddálit apokalypsu.** Nemohou ji ale zcela zrušit, neboť věčný návrat k apokalypse neoddělitelně patří a tvoří podstatu její symbolicky revitalizační a varovné funkce.

Média tak pravděpodobně budou apokalypsu předpovídat znovu a znovu. Pokud platí teze některých historiků, že se v dobách krize frekvence predikcí konce světa zvyšuje, nacházíme se pravděpodobně v krizi; její vyústění však nelze předvídat. Přestože totiž analýza naznačila možnost mediálního zvědomování kolektivně nevědomé úzkosti z jistých skutečností, jež by se pravděpodobně mohly stát ohnisky konfliktů nebo krizí (ekologické problémy, nové válečné technologie, totalitární režimy), jak tvrdí Jung, člověk nikdy neví, zda se dívá na stromy, nebo na les (BBC, 22. 10. 1959). Proto nelze určit, kam problémy, aktivující kolektivně nevědomý strach, povedou.

Zřejmě k dalšímu konci světa. Ten nastane už v únoru 2014, jak předpovídali Vikingové.

Jmenný rejstřík

ADORNO, Theodor 128, 130
ARISTOTELES 91
BACHTIN, Michail Michajlovič 98, 124
BARKER, Chris 115
BÁRTA, Miroslav 16-19, 83
BERGER, Peter L. 40
BEST, Steven 125
BOURDIEU, Pierre 61
BOWIE, Fiona 29-31, 68-69, 97, 124, 128, 130
BLACKOVÁ, Margaret J. 59, 125-126
ČERMÁK, Ivo 35, 39
DANIEL 6
DAUMIER, Honoré 9
DEBORD, Guy 30, 96-97
DELUMEAU, Jean 5-6, 9-10, 19, 40
DIAMOND, Jared 19-20, 84
DOUGLAS, Marry 100, 108, 115
DRVOTA, Stanislav 32, 104
DURKHEIM, Émile 28, 40-41, 126
DUŠEK, Jaroslav 93
DÜRER, Albrecht 6
ELIADE, Mircea 28-29, 38-39, 76
EMMERICH, Roland 11-12
EZECHIEL 6-8, 91
FAVRET-SAADA, Jeanne 68
FLAMMARION, Camille 10, 12, 47, 103, 112-113, 133
FOUCAULT, Michel 14, 41, 49-52, 57, 80
FRA FRANCESCO 5
FREUD, Sigmund 58-59, 81, 84, 86, 90, 123, 126
FROMM, Erich 90
GEE, James Paul 49-53, 66-67, 87, 122
GIDDENS, Anthony 34, 82, 97, 99, 102, 124-125
GRUNER, Charles R. 124
HÁJEK, Petr 13
HALL, Stuart 49-50, 52-53, 57-58
HANN, Chris M. 126
HAVEL, Václav 13
HAVELKA, Miloš 99, 124
HEERING, Kurt-J. 12
HOLUB, František 91, 95
HORKHEIMER, Max 128, 130
HUMPHREY, Caroline 126
HUS, Jan 6
IZAIÁŠ 6-8, 70, 87, 137
JACOBI, Jolande 22-25, 28, 38, 40, 75, 88, 108, 114
JAFFÉ, Aniela 127

JAN 5-6, 8, 137
 JUNG, Carl Gustav 2, 4, 21-28, 32, 38-40, 49, 52, 56, 58-60, 69, 71, 75, 84-85, 88-90, 107-109, 117, 122-123, 125, 127, 129, 137-138
 KELLER, Jan 128
 KELLNER, Douglas 40, 74, 96, 125
 KLAUS, Václav 13
 KLOSER, Harald 11
 KOHOUTEK, Tomáš 35, 39
 KONČELÍK, Jakub 46, 63
 KOTIŠOVÁ, Johana 53
 KRISTUS 13, 57, 71, 91
 LACAN, Jacques 56, 59-60, 122, 125-126
 LAING, Ronald D. 34
 LÉVI-BRUHL, Lucien 22
 LUCKMANN, Thomas 40
 LUKÁŠ 6
 LURKER, Manfred 100
 LYOTARD, Jean François 102, 110-111, 125
 MALONE, Kareen Ror 59
 MAREK 6
 MATOUŠ 6
 METHMANN, Chris 14, 36
 MEYER, Michael 50
 MICHELANGELO 6
 MILLS, Sara 51
 MITCHELL, Stephen A. 59, 125-126
 MONAHAN, Torin 13
 MULVEY, Laura 115
 MÜLLER, Karel 99, 124
 MÜLLER, Jo 12
 NAKONEČNÝ, Milan 62, 118
 NIETZSCHE, Friedrich 88, 92
 NOE 7, 11, 100
 NOVÁKOVÁ, Lenka 123
 OCTAVIANUS AUGUSTUS 38
 O'CONNELL, Walter E. 86, 123
 ORSÁG, Petr 46, 63
 PARKER, Geoffrey 117, 127
 PEŠTA, Pavel 99
 PROKOP, Dieter 6, 38, 91, 97, 114, 124
 ROLLO, Vlastimil 32-34, 38, 77, 81, 85, 98, 105, 109, 125
 ROTHE, Delf 14, 36
 RYLAND, Elisabeth 24, 34, 88-89, 117
 SHARP, Daryl 59, 75, 84, 89-90, 107, 108, 125
 SIM, Stuart 12
 SKLENÁŘ, Tomáš 99
 SONTAG, Susan 30, 34, 118
 STARÝ, Rudolf 10, 23, 25, 40, 58-59, 77, 85, 117, 119, 125-127
 STERN, Jan 125-126
 STOJANOVIC, Svetozar 12

ŠIROKÝ, Hugo 22, 38, 58, 71-72, 127
TAINTER, Joseph A. 16-19
TAIT, Sue 90
TITSCHER, Stefan 50
TOLSTOJ, Lev Nikolajevič 117-118
TURNER, Victor 31, 69, 97, 135
VEČEŘA, Pavel 46, 63
VETTER, Eva 50
VIKLEF, Jan 6
VOLEK, Jaromír 35, 39, 76, 104, 118
VONDRÁČEK, Vladimír 91, 95
WEBER, Eugene 5-7, 9, 11-14, 16, 40, 73, 75, 85, 113
WIEBEUS, Hans-Otto 118
WODAK, Ruth 50, 66
ZÁBRODSKÁ, Kateřina 50, 52-53, 123
ŽELEZNÝ, Vladimír 9-11, 24, 108, 112, 115

Věcný rejstřík

Analytická psychologie, též hlubinná 2, 4, 21, 28, 37, 49, 56, 58-60, 71-72, 122-123
Anima 23-24, 103, 106, 108, 110, 114-115, 122-123
Animus 23-24
Antikrist 6, 10, 13, 42, 70-71, 75, 100, 137
Archaický strach 4, 32, 33, 34, 38-40, 77, 98, 125, 134-135
Archetyp 13, 18, 21-8, 32, 37-40, 42, 43, 49, 53, 56, 58-60, 67, 69, 71, 75-77, 81-84, 88-91, 93-94, 98, 100, 106, 108, 110, 113-116, 122-123, 135, 137
Diskurz praktického smyslu 51, 63, 66-67, 82, 95, 120, 132
Diskurzivní analýza 2, 49-53, 57, 61, 122-124
Diskurzivní model 3, 56, 61, 64-65, 76, 120, 131-132
Diskurzivní téma 66, 103, 106, 114
Ezoterický Diskurz 51-52, 61-63, 66-67, 79, 81, 87, 90, 92-94, 97, 104, 106, 112-115, 117-120, 131-132
Hermafrodit 9, 103, 106, 108, 110, 115
Hrdina a drak 75, 84
Kolaps 2, 4, 12, 16-21, 23-24, 26-28, 30, 34-35, 43, 49, 83-84, 94, 131
Kolektivní nevědomí 28, 38, 49, 117, 21-22
Kolektivní vědomí 28, 40, 41, 125-126, 134
Konstruktivismus 56
Matka (velká matka) 24, 59, 88-89
Moudrý stařec 24, 75, 77, 84-85, 106, 108, 122-123
New Age 12, 25, 84
Ontologické bezpečí, též jistota 2, 4, 18, 31-36, 38-39, 43, 61, 76, 81-82, 84, 86, 104, 109-110, 118, 122, 125, 131, 135-136
Projekce 2, 21, 23-26, 32, 37-39, 42, 49, 56, 69, 115, 127, 134, 135
Rituál 2, 4, 23-24, 27-31, 38-40, 43, 68-69, 75-77, 90, 97-98, 100, 102, 124, 130-131, 134-136, 138
Scientistní Diskurz 51, 54, 61-63, 66, 78, 81-82, 84-86, 103, 105-108, 110, 112, 120, 130-132
Stín 23, 75, 87-89, 92, 125-126, 129, 138
Znovuzrození 21, 23, 29, 56, 69, 82, 94, 136

Seznam tabulek, modelů a schémat

Schéma 1: Strukturálně funkcionální pozice mediálního textu v procesu projekce kolektivně nevědomého obsahu (s. 37)

Tabulka 1: Vybraná média spolu s jejich tematickou identifikací pro rok 1910 (s. 45)

Tabulka 2: Vybraná média spolu s jejich tematickou identifikací pro rok 2012 (s. 46)

Tabulka 3: Rozlišení Diskurzů a diskurzů (s. 51-52)

Tabulka 4: Zařazení médií do Diskurzů (s. 63)

Diskurzivní model 1: 2012, mayský kalendář: předběžný model (s. 64)

Diskurzivní model 2: 1910, Halleyova kometa: předběžný model (s. 65)

Diskurzivní model 3: 2012, mayský kalendář: revidovaný model (s. 120)

Diskurzivní model 4: 1910, Halleyova kometa: revidovaný model (s. 121)

Bibliografie

ADORNO, Theodor a Max HORKHEIMER. 2009. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh.

Apocalypse? The puzzle of revelation. 29. 11. 2010. *Documentarystream.com* [online]. [Cit. 2013-05-11]. Dostupné z <http://www.documentarystream.com/apocalypse-the-puzzle-of-revelation/>.

BACHTIN, Michail Michajlovič. 2007. *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Argo.

BARKER, Chris. 2006. *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.

BÁRTA, Miroslav. 2011. Kolaps a regenerace: Pokračující cesty minulých civilizací. In: BÁRTA, Miroslav a Martin KOVÁŘ (ed.). *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. Praha: Academia, s. 19-48.

BBC Face to Face: Carl Gustav Jung. 22. 10. 1959. *Cosmolearning.com* [online]. [Cit. 2013-12-11]. Dostupné z <http://www.cosmolearning.com/documentaries/bbc-face-to-face-carl-gustav-jung/>.

BERGER, Peter L. a Thomas LUCKMANN. 1999. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. 1985. Praha: Ekumenická rada církví v Československu.

Bible: Překlad 21. století [online]. 2012 [Cit. 2013-05-11]. Dostupné z <http://www.bible21.cz/online>.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

BOURDIEU, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

BOWIE, Fiona. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

DEBORD, Guy. 2007. *Společnost spektaklu*. Praha: INTU.

DELUMEAU, Jean. 1999. *Strach na Západě ve 14. – 18. století: Obležená obec II*. Praha: Argo.

DIAMOND, Jared. 2008. *Kolaps: Proč společnosti zanikají a přežívají*. Praha: Academia.

DOUGLAS, Marry. 1976. *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London, New York: Routledge.

DRVOTA, Stanislav. 1971. *Úzkost a strach*. Praha: Avicenum.

- DURKHEIM, Émile. 1998. *Sociologie a filosofie: Sociologie a sociální vědy*. Praha: SLON.
- ELIADE, Mircea. 2011. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh.
- ELIADE, Mircea. 2009. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*. Praha: Oikoymenh.
- ELIADE, Mircea. 2006. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2010. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- FREUD, Sigmund. 1998a. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- FREUD, Sigmund. 1998b. *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- FREUD, Sigmund. 1992. *Totem a tabu; Vtip a jeho vztah k nevědomí: teoretická část*. Praha: Práh.
- FROMM, Erich. 1996. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona.
- GEE, James Paul. 1999. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and method*. London, New York: Routledge.
- GIDDENS, Anthony. 2010. *Důsledky modernity*. Praha: Slon.
- GRUNER, Charles R. 1976. Wit and Humour in Mass Communication. In: CHAPMAN, Anthony J. a Hung C. FOOT (ed.). *Humour and Laughter: Theory, research and applications*. London, New York, Sydney, Toronto: John Wiley & Sons, s. 287-312.
- HALL, Stuart. 1997. *Representation: Cultural representation and signifying practices*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- HANN, Chris M. 2002. *Postsocialism: Ideals, ideologies and practices in Eurasia*. London, New York: Routledge.
- HAVELKA, Miloš a Karel MÜLLER. 1996. Procesy transformace a teorie modernizace. *Sociologický časopis* [online]. R. 32, č. 2, s. 143-157 [Cit. 2013-10-21]. Dostupné z http://sreview.soc.cas.cz/uploads/644946fa420d7aec71712ff7c9fc0bdc9d00fc06_303_143HA_VMU.pdf.
- HEERING, Kurt-J. a Jo MÜLLER. 2010. *Apokalypsa 2012*. Praha: Nakladatelství Brána.
- Humoristické listy*. 1910. R. 50, č. 9. Praha: Josef R. Vilímek starší.

- JACOBI, Jolande. 1992. *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Jiří Kocourek.
- JAFFÉ, Aniela. 2000. *Přízraky a zjevení: psychoanalytický výklad paranormálních jevů. S předmluvou C. G. Junga*. Praha: Portál.
- JUNG, Carl Gustav. 1993. *Analytická psychologie: Její teorie a praxe*. Praha: Academia.
- JUNG, Carl Gustav. 1994. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis.
- JUNG, Carl Gustav. 2003. *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*. New York, London: Routledge.
- JUNG, Carl Gustav (ed.). 1990. *Man and his Symbols*. London: Arkana.
- JUNG, Carl Gustav. 1998. *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- JUNG, Carl Gustav a Daryl SHARP (ed.). 2005. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- KELLER, Jan. 2005. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.
- KELLNER, Douglas. 2003. *Media Spectacle*. London, New York: Routledge.
- KELLNER, Douglas a Steven BEST. 1997. *The Postmodern Turn*. New York, London: The Guilford Press.
- KOHOUTEK, Tomáš a Ivo ČERMÁK (ed.). 2009. *Psychologie katastrofické události*. Praha: Academia.
- Kolektiv autorů. 1995. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin.
- KONČELÍK, Jakub, Pavel VEČEŘA a Petr ORSÁG. 2010. *Dějiny českých médií 20. století*. Praha: Portál.
- Konec světa nastane 22. února příštího roku. 30. 11. 2013. *Reflex.cz* [online]. [Cit. 2013-12-11]. Dostupné z <http://www.reflex.cz/clanek/zajimavosti/53146/konec-sveta-nastane-22-unora-pristiho-roku.html>.
- KOTIŠOVÁ, Johana. 2011. *Biomoc jako forma mediální reprezentace tělesnosti: diskurzivní analýza vybraných volnočasových časopisů* [online]. Brno: Masarykova univerzita, Katedra mediálních studií a žurnalistiky [Cit. 2013-09-19]. Dostupné z http://is.muni.cz/th/333181/fss_b/?lang=en.
- LACAN, Jacques. 1977. *Écrits: A selection*. London, New York: Routledge.
- LAING, Ronald D. 2000. *Rozdělené self: Existenciální studie o duševním zdraví a nemoci*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- LURKER, Manfred. 1999. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad.

- LYOTARD, Jean François. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- MALONE, Kareen Ror. 2000. Subjectivity and the Address to the Other: A Lacanian view of some impasses in theory and psychology. *Theory and Psychology* [online]. R. 10, č. 1, s. 79-86 [Cit. 2013-07-27]. Dostupné z <http://www.sagejournalsonline.com>.
- METHMANN, Chris a Delf ROTHE. 2012. Politics for the Day after Tomorrow: The logic of apocalypse in global climate politics. *Security Dialogue* [online]. R. 43, č. 4, s. 323-344 [Cit. 2013-09-21]. Dostupné z <http://www.sagejournalsonline.com>.
- MILLS, Sara. 1997. *Discourse*. New York, London: Routledge.
- MITCHELL, Stephen A. a Margaret J. BLACKOVÁ. 1999. *Freud a po Freudovi: Dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha: Triton.
- MONAHAN, Torin. 2008. Marketing the Beast: *Left Behind* and the apocalypse industry. *Media, Culture & Society* [online]. R. 30, č. 6, s. 813-830 [Cit. 2013-10-01]. Dostupné z <http://www.sagejournalsonline.com>.
- MULVEY, Laura. 2009. *Visual and Other Pleasures*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- NAKONEČNÝ, Milan. 2009. *Lexikon magie*. Praha: Argo.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2002. *Genealogie morálky: Polemika*. Praha: Aurora.
- NOVÁKOVÁ, Lenka. 2011. *Mediální reprezentace otcovství a její proměny v čase* [online]. Brno: Masarykova univerzita, Katedra mediálních studií a žurnalistiky [Cit. 2013-12-11]. Dostupné z http://is.muni.cz/dok/fmgr.pl?lang=cs;so=nx;furl=%2Fth%2F143860%2Fss_m%2F.
- O'CONNELL, Walter E. 1976. Freudian Humour: The Eupsychia of Everyday Life. In: CHAPMAN, Anthony J. a Hung C. FOOT (ed.). *Humour and Laughter: Theory, research and applications*. London, New York, Sydney, Toronto: John Wiley & Sons, s. 313-330.
- O ROK SE SPLETLI: Nové datum konce světa – prosinec 2013. 11. 10. 2013. *tn.cz* [online]. [Cit. 2013-12-11]. Dostupné z <http://tn.nova.cz/zpravy/zajimavosti/o-rok-se-spletli-nove-datum-konce-sveta-prosinec-2013.html>.
- PARKER, Geoffrey. 1999. *Atlas světových dějin*. Praha: Knižní klub.
- PEŠTA, Pavel. 1972. *Proměny meziválečných satirických a humoristických časopisů: Náčrt několika problémů* [online]. [Cit. 2013-10-11]. Dostupné z http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/120797/SpisyFF_179-1972-1_19.pdf.
- PROKOP, Dieter. 2005. *Boj o média: Dějiny nového kritického myšlení o médiích*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

- ROLLO, Vlastimil. 1993. *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel*. Praha: Slon.
- RYLAND, Elisabeth. 2000. Gaia Rising : A Jungian Look at Environmental Consciousness and Sustainable Organizations. *Organization & Environment* [online]. R. 13, č. 4, s. 381-402 [Cit. 2012-11-20]. Dostupné z <http://www.sagejournalsonline.com>.
- SIM, Stuart. 2001. *Derrida a konec historie*. Praha: Triton.
- SKLENÁŘ, Tomáš. 2009. *Česká zahraniční politika před 1. světovou válkou* [online]. [Cit. 2013-10-11]. Dostupné z <http://www.sp4.estranky.cz/clanky/mezinarodni-politika-v-historii/ceskoslovenska-zahranicni-politika-pred-1-svetovou-valkou.html>.
- SONTAG, Susan. 1966. *Against Interpretation, and Other Essays*. New York: Picador.
- SONTAG, Susan. 1997. *Nemoc jako metafora: AIDS a jeho metafory*. Praha: Mladá fronta.
- STARÝ, Rudolf. 1990. *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor.
- STERN, Jan. 2008. *Anální vesmíry: Úvod do psychoanalytické sémiotiky*. Praha: Malvern.
- STOJANOVIC, Svetozar. 2010. Collapse of communism, crisis of capitalism, and the state of humanity. *Philosophy and Social Criticism* [online]. R. 36, č. 8, s. 903-916 [Cit. 2012-11-21]. Dostupné z <http://www.sagejournalsonline.com>.
- ŠIROKÝ, Hugo. 1990. *Analytická psychologie C. G. Junga*. Brno: Bollingenská věž.
- TAINTER, Joseph A. 2009. *Kolapsy složitých společností*. Praha: Dokořán.
- TAIT, Sue. 2006. Autoptic Vision and the Necrophilic Imaginary in CSI. *International Journal of Cultural Studies* [online]. R. 9, č. 1, s. 45-62 [Cit. 2013-10-24]. Dostupné z www.sagejournalsonline.com.
- TITSCHER, Stefan, Michael MEYER, Ruth WODAK a Eva VETTER. 2000. *Methods of Text and Discourse Analysis*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- TURNER, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- VOLEK, Jaromír. 1998. Televize a konstrukce ontologického bezpečí. In: Kolektiv autorů. *Sociální studia č. 3: Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita, s. 15-32.
- VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. 2003. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: Columbus.
- WEBER, Eugene. 1999. *Apokalypsy: Proroctví, kulty a chiliastické představy v průběhu staletí*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- WIEBEUS, Hans-Otto. 2006. *Sekty a lovci duší: Lexikon náboženských sekt a ezoteriky*. Plzeň: NAVA.

WODAK, Ruth. 2002. The discourse-historical approach. In: WODAK, Ruth, Michael MEYER (ed.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, s. 63-94.

ZÁBRODSKÁ, Kateřina. 2009. *Variace na gender. Poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha: Academia.

Zemi hrozí srážka s asteroidem. 15. 4. 2002. *iDNES.cz* [online]. [Cit. 2013-12-11]. Dostupné z http://zpravy.idnes.cz/zemi-hrozi-srazka-s-asteroidem-dzw-/zahranicni.aspx?c=A020405_222825_vedatech_pol.

ŽELEZNÝ, Vladimír. 1985. *Návraty první dámy: O kometě Halleyově i těch druhých*. Praha: Panorama.

Poznámka: Zdroje analyzovaného materiálu uvádím pro větší přehlednost odděleně – v příloze č. 1. Do seznamu literatury je nezařazuji také z toho důvodu, že u významné části analyzovaných článků chybí některé ze základních bibliografických údajů (nejčastěji autor, ročník a číslo periodika, někdy také název textu), a tak je nelze podřídít použité citační normě. V samotném textu práce pak odlišuji zdroje analyzovaného materiálu tak, že je cituji pod čarou.