

UNIVERZITA KARLOVA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

OBOR RELIGIONISTIKA



Disertační práce

Mgr. Helena Dyndová

*ŠAMANSKÉ LÉČENÍ: ANALÝZA PROCESU LÉČBY A UZDRAVOVÁNÍ
V SOUČASNÉM ČESKÉM ŠAMANISMU*

*SHAMANIC HEALING: AN ANALYSIS OF THE PROCESS OF HEALING AND
RECOVERY IN CONTEMPORARY CZECH SHAMANISM*

Vedoucí práce: doc. Mgr. Radek Chlup, Ph.D.

Rok odevzdání: 2021

Prohlašuji, že jsem disertační práci „Šamanské léčení: analýza procesu léčby a uzdravování v současném českém šamanismu“ vypracovala samostatně pouze s využitím pramenů a literatury v práci uvedených. Tato práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Mgr. Helena Dyndová

Wirklich ist, was wirkt.

ANOTACE

Předkládaná disertační práce se zabývá procesem šamanského léčení a uzdravování s důrazem na pohled klienta a nabízí interpretační rámec, ve kterém může být této pacientově zkušenosti porozuměno. Práce je založena na terénním výzkumu a hlubinných rozhovorech s klienty a klientkami šamanského léčení. Na základě jejich výpovědí práce ukazuje, jak šamanskou léčbu vnímají, popisují a zažívají a následně se snaží odpovědět na otázku, jakým způsobem vlastně šamanská léčba léčí a uzdravuje.

Svou strukturou výkladu postupuje práce od obecného ke konkrétnímu. První kapitola se zabývá definováním a zařazením současného šamanismu do prostředí současné alternativní religiozity. Tu – skrze definici zaměřenou na náboženskou praxi – chápe jako náboženství a šamanismus jako její „konfiguraci“. Druhá část práce se týká historické analýzy diskurzivního pojetí slova „šaman“ a ukazuje, jak se v průběhu doby význam tohoto slova měnil až k dnešnímu populárnímu chápání šamana coby léčitele.

Další kapitoly se zabývají již přímo šamanským léčením. Třetí kapitola se zabývá šamanismem z pohledu etnomedicínské klasifikace a skrze koncepty, které šamani používají při léčení, ať už se jedná o pojmy implicitně předpokládané a spřízněné s alternativní spiritualitou nebo o pojmy z vlastní kosmologie. Dochází k závěru, že šamanismus je personalistický medicínský systém, jehož pointou je být v neustálém napojení na „nevšední realitu“.

Čtvrtá část popisuje léčebná sezení z perspektivy klientů a klientek, které podrobněji představuje. Všímá si průběhu sezení i nejčastějších typů léčebných technik. Poslední tři kapitoly se věnují interpretaci šamanského léčení, jak bylo zažíváno pacienty a to ze tří teoretických hledisek. Za prvé se jedná o teorii symbolického léčení, při kterém šaman/ka a klient/ka hledají pro nemoc smysluplný narativ, který nemoc či obtíž zasadí do širších psycho-sociálních, ale i spirituálních souvislostí. Druhou teorií je teorie rekonstrukce Self, která si všímá změny „sebe-pochopení“ a „sebe-zažívání“ vyvolané pomocí dvou šamanských technik. Třetí je teorie embodimentu a bioloopingu, která se snaží zaměřit na tělesnost a tělesné prožívání při šamanské léčbě, jelikož tělo je klíčový arbitr pro posuzování „skutečnosti“ šamanského léčení i mediátor důležitých informací pro ty, kteří se rozhodnou šamanismu více věnovat.

Z celé práce vyplývá, že za popularitou a účinností šamanského léčení stojí průsečík několika aspektů, které se v šamanismu setkaly, a že cílem šamanského léčení není pouhé vyléčení jednoho konkrétního neduhu, ale že šamanské léčení je mnohem spíše duchovní cesta, jejíž součástí je proces uzdravování skrz práci sama na sobě.

ANNOTATION

This dissertation examines the process of shamanic healing and recovery with an emphasis on client's perspective and offers an interpretive framework within which patients' experience can be understood. The thesis is based on field research and in-depth interviews with clients of shamanic healing. Based on their accounts, the thesis examines, how they perceive, describe and experience shamanic healing. Then seeks to answer the question of how and what shamanic healing "really" heals and cures. This thesis first examines the broader topics and then proceeds into deeper detail.

The first chapter deals with defining and situating contemporary shamanism within the milieu of contemporary alternative religiosity. It understands "alternative spirituality" - through a definition focused on religious practice - as a "religion" and shamanism as its "configuration". The second part of the thesis undertakes a historical analysis of the discursive understanding of the word "shaman" and shows how the meaning of the word "shaman" has changed over time to the contemporary popular understanding of the shaman as a healer.

The following chapters deal directly with shamanic healing. The third chapter deals with shamanism in terms of ethnomedical classification and through the concepts that shamans use in healing. These concepts are implicitly assumed and related to alternative spirituality as well as concepts from their own cosmology. The chapter concludes that shamanism is a "personalistic medical system" and the point of contemporary shamanism is to be in continuous connection with "non-ordinary reality."

The fourth chapter describes detailed healing sessions from the perspective of the clients, which are presented in more detail. It looks into the course of the healing sessions as well as the most common types of healing techniques. The last three chapters are devoted to an interpretation of shamanic healing as experienced by clients, from three theoretical perspectives. First, there is the theory of symbolic healing. The shaman and the client seek a meaningful narrative for the illness that places the client's suffering in a broader psycho-social as well as spiritual context. The second theory is Self-reconstruction theory, which underlines the change in "self-understanding" and "self-experience" brought by two shamanic techniques. The third is the theory of embodiment and biolooping, which focuses on the corporeality and bodily experience in shamanic healing. Body is a key arbiter for judging the "effectiveness" of shamanic healing as well as a mediator of important information for those who choose to pursue shamanism in more serious way.

The work concludes that the popularity and effectiveness of contemporary shamanic healing is due to its intersection of several aspects that have come together in shamanism. That the goal of shamanic healing is not mere curing of one particular ailment, but rather it

is much more of a spiritual journey that involves a process of healing through working on oneself.

KLÍČOVÁ SLOVA

šamanismus; neošamanismus; šamanské léčení; symbolické léčení

KEYWORDS

Shamanism; Neo-shamanism; Shamanic healing; Symbolical healing

OBSAH

Anotace.....	4
Annotation	5
Klíčová slova	6
Keywords.....	6
Poděkování.....	1
Úvod	3
Účinnost šamanského léčení.....	6
Reflexe mé badatelské a osobní pozice.....	10
Metodologie.....	12
Získávání primárního materiálu.....	13
Výzkumné cíle, struktura práce a interpretační aparát	16
I. Obecný teoretický rámec uchopování šamanismu	18
Je šamanismus jev sui generis?	19
Šamanismus jako součást širší tradice alternativní spirituality.....	24
Shrnutí.....	37
Obraz šamana v západní kultuře: od bláznů k léčitelům.....	39
18. století a 19. století	39
20. století	42
Éra šamanovelistů a šamantropologů.....	45
Shrnutí.....	55
Šamanská konceptualizace zdraví a nemoci	57
Dva etnomedicínské modely	58
Šamanské léčení z pohledu etnomedicínské klasifikace.....	61
Kontext šamanské kosmologie	64
Šamanská kosmologie	70
Shrnutí.....	78
Šamanské léčení z perspektivy léčených.....	80
Klienti šamanského léčení.....	82

Průběh léčebné seance	85
Nejčastější typy nemocí a léčebných technik.....	87
Analýza šamanského léčení I: Symbolické léčení	91
Teorie symbolického léčení.....	92
Praxe symbolického léčení	94
Analýza šamanského léčení II: rekonstrukce „Self“	103
Teorie rekonstrukce „Self“	105
Praxe rekonstrukce „Self“	107
Analýza: silnější „Me“ a celistvější „I“	110
Šamanské léčení, psychoterapie a medicína	114
Šamanské léčení a západní biomedicína	114
Šamanské léčení a psychoterapie	115
Analýza šamanského léčení III: embodiment a biolooping.....	119
Vtělená léčba	121
Na šamanské cestě	124
Shrnutí.....	128
Závěr.....	133
Bibliografie	138
Primární	138
Sekundární.....	140

PODĚKOVÁNÍ

První poděkování patří mému školiteli, doc. Radku Chlupovi, Ph.D. Chtěla bych mu poděkovat za vedení této práce, za všechny diskuse nad hledáním jejího tvaru i limitů, za pročitání jejích různých vývojových fází, za podnětné připomínky a inspirativní vhledy.

Tato práce vlastně v jistém smyslu rámcuje a zakončuje jednu etapu cesty, kterou jsem nastoupila před deseti lety s přijetím na obor Religionistika. A právě pro toto formativní období jste mi byl, pane docente, jedním z největších inspirátorů, jak se na náboženské jevy (a svět okolo sebe) dívat, jakým způsobem je uchopovat, analyzovat a tuto znalost předávat dál, aniž byste jim při tomto nereduktivním „překladu“ upřel jejich nesamozřejmost, mnohvrstevnatost nebo paradoxnost.

Děkuji za všechn Váš vklad a čas (šamani by řekli energii), který jste dal do příprav skvělých přednášek a plodných specializovaných seminářů i do vytvoření doktorandského semináře, který funguje jako dobrá platforma pro připomínkování naší vědecké práce. Děkuji také za všechnu pomoc a konzultace všeličných záležitostí, které mě během studia potkaly a s nimiž jsem si nevěděla rady, i za nevídanou reflexi návrhů a připomínek, které k Vám studenti vznášeli, včetně těch mých.

Možná to jsou drobnosti, ale jsem si skoro jistá, že bez Vaší kontinuální pedagogické prozřetelnosti bych dnes pravděpodobně nebyla schopná napsat kloudnou větu, nebo bych naopak na každé pyšně lpěla, cesta k tématům, která mě zajímají, by byla mnohem osamocenější a zdlouhavější, o diskusích a promýšlení jednotlivých religionistických témat nemluvě.

Dále bych ráda poděkovala i dalším lidem, kteří zásadním způsobem přímo či nepřímo podnítili vznik této práce. V první řadě patří mé díky všem, se kterými jsem se o jejich šamanském léčení mohla bavit. Antropologie tyto osoby stále nazývá ze setrvačnosti i absence lepšího termínu informátoři, i když ve skutečnosti paleta vztahů a interakcí, které jsme spolu během mého výzkumu navázali, tento výraz notně přesahuje. Děkuji vám všem za dlouhé a upřímné rozhovory, které jste se mnou na téma šamanského léčení vedli, za čas, ochotu, ale hlavně sdílnost a odvahu, s níž jste se se mnou podělili o své druhy intimní zážitky. Přeci jen – šamanské léčení jde často až na dřev vztahů, těla i duše.

Za druhé bych ráda poděkovala svým kolegům – religionistům. Jejich vliv na tuto práci sice nebyl tak bezprostřední, jako tomu bylo u mé bakalářské a diplomové práce, jelikož poslední rok a půl se nesl ve znamení sociálního distancování, ale bez vaší laskavosti, empatie, povzbuzujících slov, respektu, uznání, inspirujících vhledů a badatelského zápalu, které mě

zas a znovu dokázaly na dlouhé cestě mým studiem inspirovat, by tato práce pravděpodobně vůbec nevznikla.

Jmenovitě proto děkuji: Mgr. Zuzaně Kostíkové, Ph.D., Mgr. Lucii Valentinové (Ph.D. coming soon) a Mgr. Martinovi Pehalovi, Ph.D., kteří jsou živoucím důkazem, že i rodič (i žena!) může toto povolání se ctí vykonávat – děkuju, že jste mi zbořili stereotyp o monastickém charakteru akademické práce. Dále děkuji Mgr. Janu Kozákovi, Ph.D. za vervu, se kterou na sebe často bere roli ďáblova advokáta, a odvalu k impresionistickému myšlení v době, kdy jsou v módě spíše hyperrealistické miniatury, doc. PhDr. Zdeňkovi Vojtíškovi, Ph.D., jehož teoretický i praktický vhled do současné religiozity mi nadále zůstává nedostižným vzorem, a Mgr. Kláře Choulíkové, která celé práci udělala pečlivé korektury a zásobovala mě výbornou kávou.

Poslední, avšak neopominutelný dík zaslouží pak má rodina. A to nejen ta nejužší, jejíž nyní už tři členové jsou mou neutuchající inspirací a zdrojem radosti, ale i ta širší. Děkuju Ti, Májo, že jsi mě donutila přehodnotit si priority – snad jsem díky tomu míň malicherná. Eliško, děkuju Ti, že jsi na mě byla hodná a tvoje první měsíce na tomto světě nebyly plačtivá obžaloba tvého nového života. Děkuju také svojí mámě Zuzaně, že jsi mi poskytla čas na psaní a práci na úkor toho svého (a ne, neudělal by to každý). Dále děkuju svému tátovi Karlovi i své tchýni a tchánovi Ludmile a Petrovi, že mi vždy pomáhali, jak nejlépe v rámci svých možností uměli, s péčí o mé dcery. Bez vší této pomoci bych tuto práci nedopsala. O to víc si této pomoci cením, oč odcizenější a vzdálenější vašim světům vám má práce ve skutečnosti je.

Tato slova díků pak musí korunovat pocta mému muži, který je tím nejlepším, co se mi v životě mohlo stát. Děkuju Ti, Jirko, za všechno. A vida, nakonec jsme ty disertace opravdu dopsali!

Úvod

Tato práce vznikala ve zvláštních časech pandemie SARS CoV-2 / Covid 19, která zachvátila a paralyzovala celý svět. Pracně vydobyté volno k shromažďování materiálu na disertaci smetla první vlna koronavirové krize. Zatímco jsem přes léto 2020 sbírala poslední podklady pro tuto práci a moje tělo se mi měnilo před očima, moje těhotenství i narození druhé dcery zůstalo mým přátelům a kolegům jaksi skryté až utajené – videohovory, které nahradily lidská setkávání, se omezily jen na snímání obličeje a po jejich skončení prostor na neformální konverzace jednoduše nebyl.

Šestinedělí se pak prakticky krylo s kulminující druhou epidemickou vlnou, která Česko v říjnu zachvátila. Pandemie tak neopustila ani podzimní analýzu materiálů, ani zimní a jarní psaní, neboť se do práce na disertaci neustále promítaly nové a nové problémy, které postupně přinášely jak vlna třetí, tak čtvrtá.

V rámci bilancování, kterým si zřejmě prošel každý, kdo zůstal zavřený mezi čtyřmi stěnami buď sám, nebo nepříjemně natěsno se svými blízkými, jsem si i já kladla otázky (krom jiných, mnohem existenciálnějších), proč by mělo kohokoli zajímat symbolické léčení, když beztak celý svět rok vzhlíží k vakcíně a vše svědčí o mocném triumfu západní medicíny, která nabídne lidstvu tonoucím v bažinách pandemie koronaviru záchranné lano upletené z exaktních poznatků nejmodernější vědy a vytáhne ho za něj zase zpátky na pevnou zem.

Jenže život je samozřejmě pestřejší než oficiální rétorika a naděje s ní spjaté. Celá epidemie koronaviru se dá bez argumentačních faulů interpretovat i přesně opačně – tedy jako jedno velké selhání západní medicíny, protože si s virem vlastně moc neví rady, léčí pouze symptomaticky a jen doufá (a my všichni s ní), že se virus nevyvine, nezmutuje do nějaké nebezpečnější a odolnější varianty a nezabije ještě řádově více lidí, než kolik dosud zabil.

Zároveň z diskusí o původu viru, o „rozumných“ a „správných“ protiepidemických opatřeních, o očkovacích strategiích apod. vysvítá, že světonázory – vycházející z žité zkušenosti a emocí, které se na ni nabalují – se mohou dramaticky různit, nálada ve společnosti se může velmi rychle měnit a že symbolické myšlení i jednání je klíčové i pro naši postmoderní společnost. A jelikož je duchovní život neoddělitelnou součástí života každodenního, „profánního“, pandemie v neposlední řadě zasáhla i jej – a to nejen ve smyslu zákazu stýkání se, ale především výzvou na zodpovězení „smyslu“ či „pravé příčiny“ celé této globální katastrofy. V rámci různých výkladových rámců tak zazněla např. přesvědčení, která

celou tuto krizi vnímají jako trest či odplatu, konspiraci, ale i příležitost k duchovní transformaci.¹

Pandemie – jako každá jiná krize – donutila zastavit stávající řád světa, poukázala na jeho slabiny a vynutila prostor pro přehodnocování. A tak není ani vyloučeno, že tato krize podlomí důvěru v současný, oficiální systém západní medicíny, jehož oslabením se ještě více etablují jiné, alternativní způsoby léčby, nebo že z této krize povstane jako nový hegemon (české) náboženské krajiny alternativní spiritualita – podporující holistický přístup k léčbě.

Jinými slovy řečeno, zdá se mi, že i to, co by se dnes snad mohlo zdát jako marginální a neaktuální téma, se může postupem doby důležitým stát. Úkolem religionistiky (jako ostatně humanitních věd obecně) však není dávat predikce, jaké otázky budou či nebudou v horizontu několika let aktuální, ale poskytovat rozumějící přístup, analytické a teoretické nástroje, jak chápat minulé i stávající náboženské fenomény. Jisté je jen to, že svět po této pandemii již nebude tím světem, kterým byl, a že religionistika má řadu teoretických nástrojů, jak paradigmatické změny v symbolických systémech uchopit, popsat a porozumět jim – duchovně motivované léčení nevylučuje.

Doufám, že tomuto rozumějícímu přístupu se mi podařilo v předkládané disertaci dostat, když jsem si zvolila za cíl analýzu mechanismů šamanského léčení a uzdravování, porozumění významu tohoto léčení pro klienty a snad i pochopení důvodů jeho popularity a potenciálu. Důvod, proč jsem si vybrala právě je, je vcelku jednoduchý: Šamani i šamanky, které jsem mohla vidět při práci, vést s nimi rozhovory nebo jsem o nich, jejich myšlenkách a příbězích četla v knihách, jsou pro mě nadále zdrojem velké inspirace a neutuchajícího zájmu. Jejich duchovní život, alespoň z mé zkušenosti, je bohatý, možná snad až přebujelý „Smyslem“,² jejich spirituální kosmos umí být rafinovaný, promyšlený, fraktálovitý. Šamani srší originálními nápady, jejich vhledy spojují nespojitelné, jejich asociativní myšlení proniká napříč různými patry významů, jejich buben unáší člověka mimo tuto realitu...

Jenže těchto šamanů je v porovnání s jejich klienty, účastníky seminářů, sympatizantů, žáků apod. vlastně jen hrstka. A přitom jim pod rukama projde každoročně

¹ Více o různých náboženských interpretacích koronavirové epidemie např. třídílná série populárně naučných článků religionistky Zuzany Kosticové, „Náhody neexistují, aneb o koronaviru perspektivou religionisty“, *Náboženský infoservis* [online], 30.3. – 3.4.2020, dostupné z: <https://info.dingir.cz>, citováno 8.6.2021.

² Strukturální antropolog Claude Lévi-Strauss rozlišuje ve své stati o šamanském léčení *myšlení patologické*, kterým disponuje šaman a které „překypuje interpretacemi“, a *myšlení normální*, které „se na věcech dožaduje smyslu, ale ty mu jej odmítají poskytnout.“ Ačkoli se z dnešního pohledu volba slov nezdá příliš vhodná, oprostíme-li se od pejorativního vyznění, jedná se stále o velmi užitečný koncept. Claude Lévi-Strauss, „Čaroděj a jeho magie“, in *Strukturální antropologie*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2006, s. 161.

nemalá řádka lidí – mnoho z nich se vrátí, mnoho z nich však nikoli. Při všech těchto setkáních jsem se musela opakovaně sama sebe ptát: Co jsou tito lidé zač? Proč přicházejí na semináře a individuální sezení? Co si z nich odnáší? Vráť se? Změní se? Pomohlo jim to? Proč? Jak?

Abych si byla s to alespoň na část svých otázek odpovědět, zúžila jsem pole svého výzkumu na individuální léčebné seance, které současní čeští šamani a šamanky poskytují. Toto zúžení jsem si vybrala jednak z čistě osobního zájmu o alternativní způsoby léčby, a za druhé proto, že tento materiál není zatím příliš zpracovaný. Většina antropologických prací zkoumá spíše pohled samotných léčitelů, protože ti jim jsou s to poskytnout koherentní a symbolicky pestrý kosmologický obraz, který se k různým analýzám přímo sám nabízí. Ty práce, které interpretují šamanismus z pohledu „laiků“, zas provádí terénní výzkum na různých víkendových workshopech a povaha těchto kolektivních rituálů se od těch individuálních z podstaty věci liší.³

S již získaným vhledem, jak léčbu vnímají sami šamani,⁴ jsem se tedy zaměřila na druhou stranu tohoto procesu, na to, jak tuto léčbu vnímají, popisují, zažívají sami klienti a klientky. Jsem přesvědčena, že právě tato komplementární sonda do šamanského léčení umožní ukázat další fazety celého léčebného procesu v jeho mnohohrstevnatosti.

Obdobně jako při návštěvě u doktora, běžný pacient nemá valnou představu, podle jakého klíče doktor stanoví diagnózu nebo jaké symptomy bere v potaz coby relevantní. Povětšinou nerozumí ani doktorské zprávě o svém zdravotním stavu, ani složení či způsobu medikace, která je mu předepsána. Přestože se léčba odehraje, pohled doktora a pacienta na tu samou událost se mohou velmi různit, a je zřejmé, že každá strana při interpretaci léčby bude používat jiný slovník a mít jiné zkušenosti.

³ Takovými autorkami jsou např. antropoložky Galina Lindquist, Denise Lombardi, Merete Jakobsen, Nofit Itzhak nebo v československé oblasti Tatiana Bužeková či Kateřina Horská. Galina Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, 1997; Galina Lindquist, „Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-Shamanism“, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 48, 2004: 157–173; Denise Lombardi, „Neo-Chamanismo: el ritual transferido“, konferenční příspěvek přednesený na *XI Coloquio Internacional sobre Otopames*, Tlaxcala [online], 2010, dostupné z: https://www.academia.edu/10303152/Neochamanismo_el_ritual_transferido; Merete Demant Jakobsen, *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York: Berghahn books, 1999; Nofit Itzhak, „Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing“, *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 43, 2015: 286–310; Tatiana Bužeková, „The Shaman's Journey between Emic and Etic: Representation of the Shaman in Neo-Shamanism“, *Anthropological Journal of European Cultures* 19, 2010: 116–130; Kateřina Horská, „V šamanském stavu vědomí: technika neo-šamanského cestování v kontextu okultury“, *Biograf* 65–66, 2017: 51–68.

⁴ Tematicke současného českého šamanismu se věnuji delší dobu, viz kap. „Metodologie“.

Analogická situace nastává při léčení šamanském. Velká část klientů, kteří šamanské léčení vyhledají, o šamanismu nemá příliš informací, spíše sdílí podobné, obecné světonázorové naladění, např. že nemoci mají hlubší příčiny, během sezení na sebe nechají šamanovu léčbu „působit“ podobně, jako na sebe necháváme působit léky, a když s výsledkem léčby nejsou spokojeni, hledají pomoc jinde – stejně, jako když nám nesedne jeden specialista západní medicíny, tak se jednoduše obrátíme na někoho dalšího.

Tím nechci říct, že západní medicína a šamanské léčení jsou totéž, ale že pohled profesionálů jednoho systému a jejich klientů či pacientů se různí z logiky věci. Zároveň se domnívám, že hovořit o šamanském léčení bez pozornosti k oné „laické“ zkušenosti vede ke zkreslení či přehlížení dalších rovin léčby. Pacientský pohled na západní biomedicínský systém je koneckonců v medicínské antropologii již pevně ustálen a svůj hlas má⁵ a je potěšující, že proniká i do prostředí komplementární a alternativní medicíny.⁶

Jelikož je šamanské léčení alternativní či komplementární k oficiální a mainstreamem preferované západní medicíně a ani první řádky této disertace se „tradičnímu“ a „alternativnímu“ medicínskému systému ve svých úvahách nedokázaly vyhnout, domnívám se, že ještě před celým korpusem textu bude třeba tyto dva systémy alespoň základně k sobě souvztažnit a zároveň vymezit, jak se stavím k otázce účinnosti šamanského léčení, která tuto problematiku nutně doprovází. Poslední kapitola úvodu pak bude věnována reflexi mého osobního přístupu, který svými motivacemi, animozitami i preferencemi celý text ovlivnil.

ÚČINNOST ŠAMANSKÉHO LÉČENÍ

Jakkoli se budu různými interpretačními přístupy k systémům a klasifikacím zacházejícími s pojmy jako „nemoc“, „zdraví“, „uzdravení“ a „léčba“ zabývat mnohem podrobněji především v druhé polovině této práce, celý text by již teď měl být čten s myšlenkou, která specifikuje a komentuje dva stěžejní přístupy k nemoci a od nich následně odvozené chápání účinnosti léčby. Tato úvaha staví na slavné knize amerického antropologa a psychiatra Arthura Kleinmana *The Illness Narratives: suffering, healing, and the human condition*, který

⁵ V medicínské antropologii je například silně tematizována zkušenost žen-pacientek s porodem v nemocničních zařízeních. Např.: Ema Hřešanová, *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2008 nebo Magdaléna Ezrová, „S bolestí roditi budeš: slasti a strasti rození“, in Martin Soukup et al. (eds.), *Tělo 2.1: bolest v proměnách času a kultur*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.

⁶ Komplementární a alternativní medicína (angl. zkratka „CAM“) je označení pro ty léčebné systémy a techniky, které nejsou součástí tradiční západní medicíny.

předkládá užitečný heuristický model přístupu k nemoci coby „illness“, „sickness“ a „disease“.⁷

Ve zkratce lze tyto termíny chápat tak, že pojetí nemoci coby „disease“ odpovídá popisu nemoci na úrovni fyziologických změn a biologických procesů v těle. Nemoc je popisována špatným fungováním jednotlivých orgánů těla.⁸ Naopak nemoc ve smyslu „illness“ se soustředí na individuální pacientovo prožívání nemoci, resp. žití s nemocí, s jejími symptomy a omezeními a přidruženým diskomfortem, jako jsou vnímání bolesti, strachu, vyčerpanosti, frustrace apod. Pro léčbu nemoci ve smyslu „illness“ je tedy důležité vypořádat se především s pacientovým zakoušením této nemoci.

Přístup k nemoci ve smyslu „sickness“ pak značí „pochopení zdravotní potíže v jejím generickém smyslu napříč populací ve vztahu k jejím makrokosmickým (ekonomickým, politickým, institucionálním) silám.“⁹ Nemoc – „sickness“ – pak můžeme v tomto ohledu zkoumat např. vzhledem k dopadům životního prostředí na lidské zdraví nebo – jako v případě šamanů – vzít v potaz i duchovní dimenzi celé nemoci.

Co z tohoto rozlišení vyplývá? Především to, že šamanismus a západní medicína pracují s jiným typem přístupu k nemoci. Zatímco dominantní pohled západní medicíny je zaobíráni se nemocí ve smyslu „disease“, šamanismus pracuje s druhou a třetí kategorií – tedy s pacientovým individuálním prožíváním a chápáním nemoci („illness“) a se společenskými a duchovními konsekvencemi, které z faktu onemocnění pro pacienta vyplývají („sickness“) – tuto poslední komponentu pro tento moment nebudu dále již rozvádět.

Z tohoto rozdílného přístupu k nemoci vyplývají (mimo jiné) i odlišná kritéria účinnosti. Zatímco západní medicína za účinnou léčbu považuje tu, při které se uzdraví nemocná část těla, šamanské léčení bude naopak za úspěšnou léčbou chápat celkové pociťované zlepšení na straně pacienta. Bylo by však nešťastné, kdyby na tomto místě došlo k nějaké karikatuře: západní medicína samozřejmě také reflektuje pacientovo rozpoložení a do jisté míry ho vnímá jako důležité pro samotný proces uzdravování, např. dětským pacientům povoluje přítomnost rodičů v nemocnici. A ani šamani nejsou naivní a nemyslí si, že by např. žaludeční vředy přestaly zázračně po léčebné seanci existovat. Toto dělení je významné hlavně pro ty situace, ve kterých se chápání nemoci coby „illness“ a „disease“ v jednom pacientovi míjí.¹⁰ A těchto situací existuje celá řada, např.: pacient se nadále necítí

⁷ Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: suffering, healing, and the human condition*, New York: Basic Books, 1988.

⁸ V tomto zjednodušujícím popisu hovořím o orgánech těla, ale ve skutečnosti tím myslím i všechny další komplexnější soustavy lidského těla.

⁹ Kleinman, *The Illness Narratives*, s. 3–8.

¹⁰ Názorně tuto situaci popisuje Laurence Kirmayer „The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience“, *Medical Anthropology Quarterly* 6, 1992: 161–196.

„ve své kůži“ navzdory tomu, že výsledky všech možných testů mu vycházejí skvěle, nebo naopak – klient se cítí tak dobře, jako dlouho ne, ačkoli žádný z pozorovatelných ukazatelů jeho zdravotního stavu se nezměnil.

Právě v těchto „nerozhodných“ případech se dostává ke slovu otázka účinnosti, respektive nastavení parametrů, podle kterých se účinnost léčby bude posuzovat. Je krevní obraz nebo rozbor moči autoritativnějším měřítkem než pacientovo sebe-zažívání? Je psychosociální nastavení pacienta pro nemoc klíčový, nebo marginální aspekt? Západní medicína, která je dítětem moderní vědy, má v této otázce jasno – účinnost podléhá vědeckým pravidlům opakovatelnosti a verifikovatelnosti. Léky jsou účinné, pokud opakovaně léčí symptomy nemoci na vymezené skupině pacientů, projdou přesně popsáním schvalovacím procesem a dvojité zaslepenými klinickými studiemi atd., pacient je uzdraven, pokud je uzdraven „orgán“, který nemoc – „disease“ – způsobil. Ostatní parametry (rodiče se ke mně chovají s větší péčí, víc si věřím apod.) tímto kritériem nutně propadají a jako takové působí nevěrohodně, protože nejsou v tomto systému vykazatelné.

Z tohoto úhlu pohledu je léčba zaměřená na pacientovo zakoušení nemoci „nevědecká“ a „pověřivá“, a dojde-li přeci jen ke zlepšení, dojde k němu z pohledu západní medicíny spíše mimochodem, náhodou, na psychické úrovni (tedy ne „doopravdy“) nebo na základě placebo efektu. Navzdory tomuto přehlížení a bagatelizování, které je na straně západní medicíny k té alternativní patrné, existuje mnoho antropologických studií, které alternativní medicíně (jistou) účinnost přisuzují a snaží se tuto účinnost teoreticky zachytit,¹¹ všímají si vlivu symbolů na psychiku a fyzický stav člověka,¹² na roli změny společenských vztahů v průběhu rituální léčby s ohledem na zdraví pacienta,¹³ a v otázce o účinnost alternativní medicíny tak úspěšně vyzdvihují i neopominutelnou důležitost aspektů nemoci coby „illness“ a „sickness“.

Je tedy šamanské léčení „účinné“? Domnívám se, že na tuto otázku neexistuje jednoduchá odpověď – a ani tato disertační práce si její zodpovězení neklade za svůj cíl. Předkládaný text zůstává ohledně otázky účinnosti metodologicky neutrální, tedy neřeší, *jestli* symbolická

¹¹ Např. antropolog James Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“, *American Anthropologist* 88, 1986: 56–69.

¹² V češtině vyšly oba Lévi-Straussovy stěžejní eseje o šamanismu a symbolickém léčení: „Čaroděj a jeho magie“ (pův. *Sorcerer and His Magic*, 1963): 149–164 a „Účinnost symbolů“ (orig. *The Effectiveness of Symbols*, 1949): 165–181 ve sborníku *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2007.

¹³ Např. Victor Turner, „A Ndembu Doctor in Practice“, in Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1989 nebo William S. Sax, „Heilen Rituale?“, in Axel Michaels (ed.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Winter, 2007.

lčba „ve skutečnosti“ funguje, protože skutečnost chápe jako kulturně a sociálně konstruovanou.¹⁴ Toto zřeknutí se vynášení soudů nad „opravdovostí“, verifikovatelností či „šarlatánstvím“ symbolické léčby by však, jak věřím, mělo přinést benefit pochopení, jak symbolické léčení funguje, jakým způsobem je jako platné a účinné zažíváno klienty a jakým způsobem se změna a zlepšení stavu dostavují. Ale i vzhledem k metodologické povaze výzkumu, který neměřil somatické změny během léčení, mohu tuto změnu konstatovat pouze na úrovni „illness“, tedy zakoušení celého procesu léčby a uzdravování. Je to málo?

Osobně se domnívám, že nikoli. Člověk má velký sebe-uzdravovací potenciál a jeho tělo je schopno vytvořit nezanedbatelné množství látek, které uzdravení signifikantně podporují i blokují,¹⁵ jak dokládají i závěry ze zkoumání placebo a nocebo efektu¹⁶ či závěry psychoneuroimunologie.¹⁷ Tato (de)regenerativní schopnost může být podpořena zásahy z vnějšku (léky, operace, dietetická omezení, byliny), ale stejně tak i změnou psychického naladění – v určitém ohledu lhostejno, zda pomocí duchovního přesahu nebo sekularizované psychoterapie.

Alternativní medicínské systémy, které chápaly nemoc v kontextu „illness“, vždy existovaly, a kdyby byly jakýmkoli způsobem fatálně disfunkční, ihned by zanikly. Na určité úrovni tedy všechny medicínské systémy člověka uzdravují. Je samozřejmě otázka, jak moc jsou úspěšné, co je to vlastně úspěšná léčba a co znamená být zdravý, ale tyto parametry jsou opět ve finále kulturně podmíněné, nejsou to věčné konstanty snášející se odkudsi z ontologického absolutna.

Z rozhovorů i zúčastněných pozorování vyplývá, že šamanské léčení mnoha lidem pomohlo, a není mým úmyslem tyto výpovědi jakkoli zpochybňovat. Osobně si také nemyslím, že by mnohost různých medicínských systémů musela implikovat konflikt, naopak – každý systém má svá omezení, a pokud by si jednotlivé systémy přestaly konkurovat, mohla by i léčba pacientů, kteří by nebyli postaveni před výběr „buď-anebo“, být možná posledku „účinnější“, protože by obsáhla víc aspektů, které mají uzdravovací potenciál.

¹⁴ Mé chápání kulturní podmíněnosti a konstruovanosti společnosti je nejvíce ovlivněno dílem sociologů Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii věděni*, přel. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (1966¹).

¹⁵ Jak ve svém článku shrnují Ismael Apud a Oriol Romaní, „Medical Anthropology and Symbolic Cure: From the Placebo to Cultures of Meaningful Healing“, *Anthropology and Medicine*, 2019: 1–16.

¹⁶ Daniel E. Moerman., „Explanatory Mechanisms for Placebo Effects: Cultural Influences and the Meaning Response“, in Harry A. Guess et al., *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, London: BMJ Books, 2002; Matthew D. Lieberman et al., „The Neural Correlates of Placebo Effect: A Disruption Account“, *NeuroImage* 22, 2004: 447–455.

¹⁷ Robert Ader a Nicolas Cohen, „Behaviorally Conditioned Immunosuppression“, *Psychosomatic Medicine* 37, 1975: 333–340.

Na tento záměrně neautoritativní tón, který jsem volila ohledně otázky po účinnosti šamanského léčení, naváže i poslední kapitola úvodu, ve které se vyrovnávám se svým vlastním předporozuměním šamanismu a šamanského léčení, jak na badatelské, tak osobní úrovni.

REFLEXE MÉ BADATELSKÉ A OSOBNÍ POZICE

Při popisu jakéhokoli jevu, který jako religionistka zkoumám, se snažím o metodologický agnosticismus – záměrně se zříkám soudů o tom, zda určité religiózní jevy (Bůh, bohové, čarodějnice, silová zvířata, energetická pole) „ve skutečnosti“ existují, nebo ne. Zároveň se vždy snažím volit respektující přístup, který není motivován ani neproblematickým přitakáním a zopakováním emického diskurzu, ani vypichováním a shazováním citlivých a slabých míst, ale snahou danému tématu za pomoci teoretického aparátu, kterým disponuji, porozumět a toto porozumění zprostředkovávat dál.

Z tohoto důvodu jsem se mezi mnohými možnostmi, které jsem musela zohlednit, rozhodla například navzdory zažitému úzu nenazývat současné šamany a šamanky „neošamani“, neboť tento termín referuje k jejich domnělé neautentičnosti nebo plastičnosti a je jimi samými vnímán pejorativně, na druhou stranu v této práci (kap. „Šamanismus jako součást širší tradice alternativní spirituality“) označuji šamanství za náboženskou konfiguraci, s čímž by pravděpodobně těžko souhlasili.

Cesta badatele současných jevů je nejspíš vždy lemována nesouhlasem těch, kterých se to týká, a tak nezbyvá než doufat, že se mi komentář a interpretace emických výpovědí do etického diskurzu daří vyvažovat a že jsem smysl těchto výpovědí příliš nezkreslila. Toto neustálé usouvztažňování dvou rovin výkladu má také konsekvence pro stavbu celého textu: neustále je zde veden dialog výpovědí aktérů mého výzkumu (rovina emická) a teoretických komentářů, analýzy a interpretace (rovina etická).

To, že hlas účastníků a účastnic výzkumu v textu zaznívá pravidelně, v sobě nese však další problém, na který bych zde ráda upozornila – šamanská praxe i zkušenost s ní je velmi variabilní, ale každá citovaná výpověď tuto zkušenost v nějakém smyslu unifikuje, kodifikuje a slouží jakožto exemplární model pro výpovědi další. Ráda bych proto upozornila, že mé religionistické interpretace se sice snaží popsat nějaké obecnější principy šamanského léčení, ale konkrétní citace tuto obecnou úroveň „pouze“ ilustrují bez nároku na to ji celou obsáhnout.

Jelikož je jedním z ústředních témat otázka dopadu prožívání a zkušenosti na naše jednání, ráda bych ještě v krátkosti zmínila svůj osobní postoj k předmětu svého bádání –

k současnému šamanismu a lidem, kteří se o něj zajímají. Ráda bych zopakovala,¹⁸ že můj prvotní zájem o šamanismus byl od začátku motivován pozitivně a můj počáteční kladný vztah k šamanům, šamankám ani k jejich klientům a klientkám se v průběhu výzkumu nezměnil, naopak, mnohé, co jsem se za dobu svého bádání o šamanismu dozvěděla, mě inspirovalo a o mnohých tématech jsem začala přemýšlet v nových souvislostech. Přes výše řečené jsem se šamankou nestala a myslím, že ani šamanské léčení není cesta, kterou bych se nyní chtěla vydávat. V rámci svého výzkumu jsem se sice snažila inkorporovat různé prvky šamanských technik do svého života a některé z nich mi po jistou dobu pomáhaly nebo pomáhají doteď (např. různé vizualizace), ale při mé badatelské práci mě vždy více zajímaly jiné věci než mé osobní duchovní obohacení, a proto z tohoto badatelského terénu, myslím, opět časem vystoupím – pozměněná, jistě, jako šamanka nebo šamanova učednice však nikoli.

¹⁸ Srov. s kapitolou „Badatelka v rozhovorech“ v mé knize *Český šamanismus v rozhovorech*. Helena Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir, 2018, s. 78–80.

METODOLOGIE

Tato disertační práce v jistém smyslu završuje můj výzkum v oblasti současného českého šamanismu. Během této doby jsem se snažila porozumět tomuto stále velmi oblíbenému duchovnímu směru v prostoru současné české i euroamerické religiozity, a to z více různých perspektiv: své bádání o historii představ o šamanech a šamanismu v akademickém a populárním diskurzu a o vnitřní různorodosti jednotlivých konkrétních realizací jsem se pokusila zprostředkovat v knize *Český šamanismus v rozhovorech*,¹ tématům duchovní komunikace,² šamanských rituálů,³ léčebných aspektů šamanismu,⁴ vztahu k současné spiritualitě⁵ či zasazení do českého prostředí⁶ jsem se pak věnovala v dalších článcích, přednáškách a konferenčních příspěvcích, ať už odborných, nebo populárně-naučných.

Tento text tedy na jednu stranu navazuje na již dříve započaté bádání a na vhodných místech jen s malými úpravami používá už jednou zformulované a publikované úvahy, na stranu druhou přináší i nové vhledy – a ty se týkají především změny perspektivy, přenesení důrazu od „profesionálů“ k „laikům“. Během celého mého odborného zájmu o šamanismus jsem se totiž stýkala s šamanismem povětšinou z perspektivy „profesionálních šamanů“ – tedy osob, které se šamanismem živí, které ho učí či jsou jiným způsobem formativními osobnostmi. V této práci jsem se pak rozhodla ohnisko své pozornosti přesunout a dvě kapitoly této metodologické sekce se tedy věnují tomu, jak jsem tento pohled na šamanské léčení očima pacientů získávala, konkrétněji, jakým způsobem jsem postupovala při sběru dat a jak jsem s nimi nadále pracovala.

První podkapitola se zaměří na zhodnocení práce v terénu, druhá, závěrečná podkapitola patří popisu struktury celé disertace, v níž se proplétají výzkumné otázky, které

¹ Helena Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, 2018.

² Helena Exnerová, „Šamanská komunikace: od představ akademiků k její reflexi u současných šamanů“, *Dingir: religionistický časopis o současné náboženské scéně* 3, 2018: 91–93.

³ Helena Exnerová, „Neošamanský rituál: mezi individualistickou spiritualitou a communitas“, předneseno na *Olomoucké religionistické konferenci*, Olomouc, 4.–5. 10. 2018.

⁴ Helena Dyndová, „Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing“, *Český lid* 2, 2020: 149–166.

⁵ Helena Exnerová, „The Significance of Shamanic Orthopraxis in Creating Neoshamanic Identity“, předneseno na *ISARS Conference 2017: Expanding Boundaries: Ethnicity, Materiality and Spirituality*, Hanoj, 1.–4. 12. 2017.

⁶ Helena Dyndová, „The Reflection of Carlos Castaneda and His Work in the Milieu of Contemporary Czech Shamanism“, *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, 2019: 75–90; Helena Exnerová, „Reflexe Castanedova díla v současném českém šamanismu“, předneseno na konferenci HTF UK, *Carlos Castaneda: antropolog, filosof a duchovní vůdce*, Praha, 12. 9. 2018.

jsem si pokládala, s komentářem k obsahu a teoretickému aparátu, se kterým jsem k interpretaci dat přistupovala.

ZÍSKÁVÁNÍ PRIMÁRNÍHO MATERIÁLU

Tématem šamanismu se střídavě teoreticky, střídavě prakticky zabývám soustavně od roku 2017, kdy jsem díky finanční podpoře vnitřního grantu FF UK „Medvědi, lišky a jaguáři – religionisticko-antropologická analýza podob současného městského neošamanismu“ mohla rok navštěvovat různé šamanské semináře a kurzy a získat tak cenná data ze zúčastněných pozorování, množství různě strukturovaných rozhovorů i kontakty pro další spolupráci.

Na toto počáteční mapování výzkumného terénu pak navázaly rozsáhlé a detailní hloubkové rozhovory („in-depth interview“) s českými šamany a šamankami, ve kterých jsem se zajímala o různost jejich prožívání šamanismu, síť technik, ze kterých je jejich duchovní život upleten, i praktické dopady, které učení a provozování šamanismu má pro jejich každodenní život.

Na základě těchto rozhovorů také vznikla v roce 2018 kniha *Český šamanismus v rozhovorech*, kterou jsem opatřila úvodní teoretickou studií. Ta obsahuje nejdůležitější poznatky o diskurzivní historii pojmů „šaman“ a „šamanismus“ v populární kultuře a současné alternativní spiritualitě, dále se snaží umístit obraz šamanů v českém prostředí do celkového rámce české religiozity a v neposlední řadě načrtává důležitá témata se současným šamanismem spojená, jako jsou šamanská rituální praxe, její terapeutické a léčebné efekty nebo cesty do jiných světů.

Po téměř roční pauze, ve které jsem kvůli rodičovským povinnostem neměla na další výzkum příliš času, jsem se ke svému výzkumnému tématu šamanismu vrátila v této disertační práci. Mým původním plánem bylo najít si pro výzkum klienty a klientky šamanů či šamanek, kteří se u nich léčí s různými obtížemi, a zaměřit se s nimi na prožívání této alternativní léčby v jejich běžném životě za pomoci zúčastněného pozorování a různých typů rozhovorů.

Bohužel, kvůli pandemii koronaviru SARS-CoV-2 se v roce 2020 až na pár letních měsíců, ve kterých se mi narodila má druhá dcera, zastavil a znehybněl téměř celý svět, dění v Česku včetně šamanských aktivit nevyjímaje. Proto jsem byla nucena počet svých „informátorů“ omezit na osm a místo výzkumu v terénu jsem se raději soustředila na hloubkové rozhovory.⁷

⁷ Tabulka všech účastníků a účastnic výzkumu viz Tabulka č. 1.

Právě pro tento relativně malý, i když nikoli nevypovídající vzorek⁸ se celá práce soustavně opírá o teoretický aparát a argumentaci vystavuje obezřetně tak, aby bylo její jednotlivá tvrzení možno podepřít nebo komparovat s již probádanými či diskutovanými oblastmi. Proto je také tolik prostoru věnováno konstruování obrazu šamanismu, jeho vnímání v současném duchovním prostředí nebo zaobírání se šamanskou kosmologií a konceptualizací pojmů zdraví a nemoci, jak podrobněji ukážou řádky následující kapitoly.

Pokud bych se však ještě měla v krátkosti vrátit k účastníkům mého výzkumu, pro tento moment snad postačí informace, že drtivá většina – sedm z osmi – jsou ženy, polovina aktérů výzkumu se setkala s šamanským léčením poprvé a druhá polovina klientek tuto léčbu vyhledává nebo sama praktikuje opakovaně. (Podrobnější popis i s přehledovou tabulkou je k nalezení v kap. „Klienti šamanského léčení“).

To, že jsem se až na jednu výjimku bavila se ženami, může být zapříčiněno dvěma důvody: Za první (1) se může jednat o zkreslení, které zapříčila skutečnost mého genderu – přeci jen šamanské léčení se druhdy dotýká intimních věcí, ke kterým mám coby žena přístupnější pozici vzhledem k ženám, a naopak obtížnější vyjednávací pozici vzhledem k mužům. Za druhé (2) jak si všímají i další badatelé, oblast alternativní spirituality přitahuje více ženy než muže (nikoli z pozic učitelů, guruů či šamanů, ale z pozic klientů a klientek) a toto tvrzení platí pro alternativní léčení, kterým šamanské je, dvojnásob.⁹

Všechny rozhovory jsem po souhlasu těch, se kterými jsem je vedla, nahrávala, tyto rozhovory následně přepsala a upravila do spisovné češtiny, anonymizovala všechny postavy i místa, o kterých jsme spolu hovořili, a tento text jsem dala všem účastníkům a účastnicím k dispozici, aby ještě měli možnost korekce, pokud by něco nevyznělo tak, jak si přáli, a práva veta, pokud by si některé informace nepřáli publikovat.¹⁰ S odstupem čtyř měsíců jsem pak ještě ty z nich, kteří se zúčastnili šamanského léčení poprvé, kontaktovala a doptávala se, jak se šamanské léčení projevilo v jejich životě. Tyto výpovědi jsem zaznamenala do podkapitoly „Dovětek – dva příběhy“.

⁸ Pro takto specializované kvalitativní výzkumy jsou podobné, nízké počty informátorů relativně běžné, srov. Karel James Bouse, *Neo-shamanism and Mental Health*, Camden: Palgrave Macmillan, 2019 nebo Ellie Hedges a James A. Beckford, „Holism, Healing and the New Age“, in Steven Sutcliffe a Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 169–187.

⁹ Srov. Hedges a Beckford, „Holism, Healing and the New Age“; Malcolm Hamilton, „An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London“ in Sutcliffe a Bowman (eds.), *Beyond New Age*, s. 196 nebo starší studie Rose Stuarda, „An examination of the New Age movement: who is involved and what constitutes its spirituality“, *Journal of Contemporary Religion* 13, 1998: 5–22.

¹⁰ Právo nenechat něco zaznít je, domnívám se, základním právem účastníků výzkumu, zvláště když se jedná o hloubkové rozhovory na citlivá témata. Ve finále této možnosti využila pouze jedna účastnice v pasážích o svém spirituálním životě, protože se jí zdálo, že by z rozhovoru vyšla jako „ezo“.

TABULKA Č. 1: TABULKA VŠECH ÚČASTNÍKŮ A ÚČASTNIC VÝZKUMU

JMÉNO	VĚK	VZDĚLÁNÍ	POVOLÁNÍ	DATUM ROZHOVORU
Blanka	44	VŠ	Administrativa	7. 8. 2020
Dita	31	VŠ	Učitelka na SŠ	3. 8. 2020
Ema	31	VŠ	Archeoložka	29. 7. 2020
Hedvika	30	VŠ	Performerka	31. 7. 2020
Jáchym	30	SŠ	Ilustrátor	11. 8. 2020
Marta	57	SŠ	Účetní	10. 8. 2020
Meda	48	VŠ	Ped.-psych. poradenství	31. 7. 2020
Veronika	40	VŠ	Barevné poradenství	28. 7. 2020
Jarmila	cca 35	VŠ	Koučing/terapie	31. 10. 2017
Zlata	cca 40	VŠ	Psychoterapeutka	13. 10. 2017
Evžen	cca 40	SŠ	Skladník	22. 5. 2017
Magda	cca 40	VŠ	Učitelka MŠ	22. 5. 2017
Jeroným	43	VŠ	Šaman	23. 5. 2017; 17. 7. 2017 ; 29. 7. 2020
Richard	cca 50	VŠ	Šaman	22. 4. 2017

VÝPOVĚDI ŠAMANŮ Z KNIHY ČESKÝ ŠAMANISMUS V ROZHOVORECH

Jaroslava "Namu" Fialová

s. 85-100

Věra "Erinti" Hamtilová

s. 115-128

Marie Kostihová

s. 143-158

Jiří Libánský

s. 159-172

Ivo Musil

s. 173-188

Jan Šmejkal

s. 205-221

VÝZKUMNÉ CÍLE, STRUKTURA PRÁCE A INTERPRETAČNÍ APARÁT

Tato práce je psána se zřetelem k vícero teoreticko-metodologickým přístupům, které však nikdy nechápe reduktivně – jako jedinou správnou nebo možnou interpretaci daného jevu. Metoda je z mého pohledu funkční, nikoli paradigmatický nástroj poznání, a naopak jsem přesvědčena, že právě intencionálně zvolená multimetodologičnost dovolí podívat se na jedno a to samé téma šamanského léčení různými pohledy, z nichž vyvstávají nové informace.

Jak již bylo hned v úvodu řečeno, celá práce se snaží zprostředkovat perspektivu šamanského léčení v dialogickém procesu šaman – klient s důrazem na pohled klienta, resp. nabídnout interpretační rámce, ve kterých může být této pacientově zkušenosti porozuměno. Zároveň se snaží postupovat od obecného ke konkrétnímu, od teoretických vymezení „velkých pojmů“ jako „náboženství“, „spiritualita“ nebo „šamanismus“ k analýze konkrétních zkušeností jednotlivých aktérek a aktérů, se kterými jsem vedla rozhovory.

První část práce („Obecný teoretický rámec uchopování šamanismu“) si klade obecnou otázku: „Co je to šamanismus?“ a vypořádává se s různými pojetími a definicemi šamanismu a alternativní spirituality, ve které současný šamanismus působí. Mnou navrhovaná definice umožní fungovat i tomu současnému šamanismu „autenticky“ bez neustálého nutkání sebeobhajoby, a načrtnutí prostředí, v němž šamanismus působí, zas pomůže při pochopení diskurzu i léčebných technik, které šamanismus používá.

Druhá část („Obraz šamana v západní kultuře“) odpovídá na otázku: „Proč jsou šamani léčitelé?“, a to z pohledu historicko-diskurzivní analýzy slov „šaman“ a „šamanismus“ v maistreamové kultuře. Tato kapitola ukazuje, jak se emoční i významový náboj slov „šaman“ a „šamanismus“ měnil, jakým dobovým trendům podléhal a jak se postupně z šamana – primitiva, psychotika a podvodníka stal ustálený obraz šamana – léčitele ztracené západní duše a z šamanismu osobní cesta bezprostředního kontaktu s duchovním světem.

Třetí část („Šamanská konceptualizace zdraví a nemoci“) se v první polovině zaměřuje na etnomedicínskou klasifikaci šamanismu podle různých parametrů, se kterými šamanismus přistupuje ke klasifikaci zdraví, nemoci a k léčbě (např. co je to nemoc, co je jejím jádrem, kdo a proč zapříčinil onemocnění a jaký podíl zodpovědnosti na něm nese). Druhá polovina pak představuje koncepty, se kterými šamani při léčení pracují, ať už v obecnějších, nebo konkrétnějších konturách. Doufám, že tento přístup umožní čtenáři z různých úhlů pohledu poskládat obraz možných odpovědí na obecněji položenou otázku „Jak šamanismus chápe nemoc?“.

Čtvrtá část, jak její název „Šamanské léčení z perspektivy léčených“ již napovídá, stáčí pozornost ke klientům šamanského sezení. Její hlavní otázkou je „Jak šamanské léčebné sezení probíhá?“ a v odpovědi se zaměřuje na klienty šamanských sezení, na popis průběhu

léčebného sezení a na typologii tří nejčastějších šamanských léčebných úkonů, které z rozhovorů s klienty a klientkami vyplynuly. Sedmá část „Šamanské léčení, psychoterapie a medicína“ pak tvoří jakési intermezzo a soustředí se na zodpovězení otázky „Jaký je vztah šamanismu k psychoterapii a západní medicíně?“

Pátá, šestá a osmá část předkládané disertace je klíčová, jelikož z různých úhlů pohledů analyzuje zkušenost klientů a klientek se šamanským léčením a tím se snaží odpovědět na stěžejní otázku: „Jak klienti a klientky vnímají šamanskou léčbu a jak na ně působí?“ A to z pohledu:

1. teorie symbolického léčení (kap. „Analýza šamanského léčení I“), při kterém šaman/ka a klient/ka hledají pro nemoc smysluplný narativ, který nemoc či obtíž zasadí do širších psycho-sociálních, ale i spirituálních souvislostí,
2. teorie rekonstrukce Self (kap. „Analýza šamanského léčení II“), která si všímá změny „sebe-pochopení“ a „sebe-zažívání“ vyvolané pomocí dvou šamanských technik, a
3. teorie embodimentu a bioloopingu (kap. „Analýza šamanského léčení III“), která se snaží zaměřit na tělesnost a tělesné prožívání při šamanské léčbě, jelikož tělo je klíčový arbitr pro posuzování „skutečnosti“ šamanského léčení i mediátor důležitých informací pro ty, kteří se rozhodnou šamanismu více věnovat.

Každá z těchto hlavních částí končí „Shrnutím“, které v kostce probírá nejdůležitější argumenty a závěry, které v jednotlivých kapitolách zazněly. Poslední, devátá část „Závěry“ pak ještě jednou v krátkosti tyto výsledky celé diskuze okomentuje.

OBEČNÝ TEORETICKÝ RÁMEC UCHOPOVÁNÍ ŠAMANISMU

Následující řádky jsou věnovány klasifikaci šamanismu z pohledu religionistického uchopování, tedy otázce, jak lze současný český šamanismus popsat, k čemu usouvztažnit a kde se na mapě současné religiozity nachází. Tato snaha by sice snad mohla být chápána jako další z mnoha rozprav nad definičními otázkami, co je to vlastně šamanismus a potažmo co je to vlastně náboženství, spiritualita, duchovno či religiozita, nicméně se domnívám, že v tomto případě má smysl promýšlet i obecnější rámec, do kterého současný šamanismus zasadit, z více důvodů:

1. Současný šamanismus vzniká jako rekonstrukce nebo vzkříšení dávné či vzdálené tradice, k jejímuž odkazu se současní šamani hrdě hlásí. Při bližším pohledu zjistíme, že do rodiny „tradičního šamanismu“ byly postupně přibrány velmi rozličné náboženské tradice z celého světa, a je proto více než žádoucí alespoň naznačit, jaký vztah k nim současný šamanismus má.
2. Současný šamanismus sám sebe nechápe jako náboženství, ale jako „duchovní“ či „spirituální“ cestu nebo praxi, a naopak, proti pojmu „náboženství“ se celkem důsledně ohrazuje. Toto emické sebepochopení tak vzbuzuje v religionistovi hned dvojí otázku:
 - a. Do jaké míry je šamanismus spjatý s proudem současné západní religiozity, dnes již snad konsenzuálně nazývané „alternativní spiritualita“, která se chápe obdobně?¹
 - b. Jak se šamanismus má k pojmům „spiritualita“ a „náboženství“ v etickém diskurzu religionistického bádání?

Bez zodpovězení těchto otázek, a tedy bez základního teoretického vymezení současného šamanismu by se totiž velmi dobře mohlo stát, že bychom po celou dobu práce zaměřovali emické výpovědi s etickými a tím i přijímali implicitní předporozumění, které se s těmito pojmy pojí, a tak (1) považovali současný šamanismus za moderní ekvivalent (pra)dávných technik a (2) vnímali ho jako něco zcela odlišného od „náboženských“ projevů jiných tradic.

¹ Srov. názory předních odborníků ve sbornících Steven Sutcliffe a Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000 a Steven Sutcliffe a Ingvild Saelid Gilhus (eds.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge 2013 nebo článek Zuzany Marie Kostičové, „Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses: Revisiting the Term ‚Spirituality‘ as Opposed to ‚Religion‘“, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2, 2018: 81–97.

I k takovému závěru by bylo jistě legitimní dojít, musí se tak však díť, domnívám se, až na základě komplexnějších úvah.

Při hledání odpovědí tak šamanismus usouvztažním se svým prostředím pomocí dvou definičních strategií, z nichž každá má svou vnitřní logiku a běžně se také v akademickém prostředí používají: první možností je kráčet po vyšlapaných stezkách různých typů definic tradičních šamanismů, které poskytli předchozí badatelé, druhou možností je zasadit současný šamanismus do kontextu současné západní alternativní religiozity.

JE ŠAMANISMUS JEV SUI GENERIS?

Slovo „šaman“ – původně šamán či hamán – je převzato z jazyka Tunguzů (Evenků) a Evenů, dvou „úzcе spřízněných národů mandžusko-tunguzské jazykové rodiny“ obývajících území střední a východní Sibiře.² První evropské zmínky o sibiřských šamanech pochází z přelomu 17. a 18. století z expedičních zpráv nizozemských cestovatelů, kteří se na Sibiři potkali s domorodými kulturami.³ V očích dalších objevitelů se coby prototyp domorodého sibiřského obyvatelstva ustálili Tunguzové, snad pro svou kočovnickou povahu, díky které se pravidelně střetávali s různými expedicemi po celé Sibiři, či snad pro své krásné a nápadné oblečení a tetování.⁴

Tak se také tunguzské označení pro jeden typ náboženského specialisty – „šaman“ – postupně dostalo do evropských folkloristických a etnografických slovníků coby reprezentace náboženství obyvatel Sibiře, ačkoli se nejedná o obecně používaný pojem. Většina sibiřských národů používá slovo „kam“ a „šamani“ samotní představují i mezi Tunguzy jen jedny z mnoha náboženských specialistů, kteří se v tomto etniku vyskytují.⁵

Poměrně záhy si však tento emický výraz pro specifický typ náboženského specialisty začal žít svým vlastním životem a slova „šaman“ a „šamanismus“ začala sloužit jako označení pro různé nativní náboženské tradice, se kterými se první etnografové, kolonizátoři či

² Piers Vitebsky, *Sobí lidé: život se zvířaty a duchy na Sibiři*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) ve spolupráci s Českou asociací pro sociální antropologii (CASA), 2009, s. 26.

³ Americký historik ruského původu Andrei Znamenski tvrdí, že slovo „šaman“ poprvé použil badatel Nicolaes Witsen v roce 1692; Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 5. Naopak antropolog Jeroen Boekhoven jako prvního uvádí Adama Branda v roce 1698; Jeroen W. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Groningen: Barkhuis, 2011, s. 32.

⁴ O tom, proč se do dějin zapsalo zrovna tunguzské etnikum, existuje vícero hypotéz, viz Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 5–7.

⁵ Ronald Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London: Hambledon Continuum 2007, s. 115.

objevitelé po celém světě setkávali. To jejich epistemologický potenciál značně problematizuje, protože se od začátku jedná o umělou kategorii, která je ovšem zatížená svým původním, tedy regionálním a emickým významem, a která navíc v průběhu své dlouhé historie byla různými badateli používána velmi rozličným způsobem, a tak do rodiny šamanismu (šamanismů) za historii užívání tohoto pojmu v posledku mohlo, ale nemuselo, spadnout prakticky cokoli.

Jak z této palety různě se překrývajících definic vybrat? V tomto ohledu se ztotožňuji s názorem norského religionisty Larse Pharo, který se ve svém zásadním a obsáhlém článku *Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts „Shaman“ and „Shamanism“* vymezením tohoto pojmu podrobně zabýval.⁶ Vyplývá z něho pro tuto práci několik důležitých závěrů:

(1) V první řadě zřejmě nemá smysl pojem dekonstruovat úplně a ze slovníku sociálně-vědních disciplín ho škrtnout. Jednak je na to již příliš pozdě – tento pojem se už vkořenil příliš hluboko a bude se používat nezávisle na osobním názoru badatele – jeho odmítnutí by v tuto chvíli znamenalo pouze odmítnutí zúčastnit se vědecké diskuse.⁷ Za druhé jeho odstraněním bychom přišli o byť jen hypotetickou možnost nějaké širší komparace mezi jednotlivými náboženskými tradicemi.

Pharo poznamenává, že toto z dnešního pohledu neuvážené přejímání emických výrazů do etického diskurzu se do dvacátých let dvacátého století sice běžně dělo (viz pojmy jako melanéska „mana“ nebo polynéska „tabu“),⁸ ale dodává, že pokud tyto kategorie budeme chápat analyticky a dobře si jejich význam nastavíme, mohou stále být k užitku (obětujeme-li tedy na oltář komunikace námitku, že se jedná o vědeckou ignoraci lokální diverzity a unikátnosti, která však jakoukoli komparaci apriori zakazuje).

(2) Dále se zdá nešťastné uvažovat nad šamanismem lokálně – tedy jako nad náboženskou tradicí sibiřských národů.⁹ Logika proponentů tohoto názoru spočívá v tvrzení, že Sibiř je koneckonců *locus classicus* šamanismu, kde se tento termín používal emicky. Tento argument je však děravý v tom smyslu, že šamanismus reprezentuje pouze jednu část těchto

⁶ Viz Lars Kirkhusmo Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‚Shaman‘ and ‚Shamanism‘“, *Numen* 58 (2011): 6–70.

⁷ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 26–27.

⁸ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 14.

⁹ Jak si přál např. antropolog, Sergej M. Shirokogorov, *Psychomental complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935 nebo jak prosazuje Alice Beck Kehoe, *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove: Waveland Press, 2000.

náboženství Sibiře, a jen zřídka tu dominantní.¹⁰ Z tohoto úhlu pohledu pak není vůbec zřejmé, proč by se badatelská pozornost měla poutat právě k tomuto fenoménu a vyzdvihovat ho, když je jen jedním z mnoha – ačkoli jistě mohl působit v daném náboženském kontextu nejbizarněji a přitahovat tak zvýšenou pozornost.¹¹

(3) Souhlasím s Pharem, že nelze uvažovat o šamanismu jako o náboženském systému. Pharo velmi důkladně argumentuje, že „šamanismus“ neznamená „indigenní náboženství“. Šamanismus není náboženstvím prvobytně-pospolných společenství, která (ještě) nemají hierarchizované náboženské instituce, které by generovaly „kněze“. Šamanismus není jakési pradávné (archaické) náboženství, které by pak upadlo a zůstalo jako relikt v jiných náboženských systémech – jak navrhuje např. Mircea Eliade ve své slavné knize *Šamanismus a archaické techniky extáze*.¹²

Šamanismus byl vždy „pouze“ typem náboženské praxe v rámci nějakého systému. Šamanismus nikdy nebyl „dominantním“ náboženským směrem, vždy koexistoval s jinými náboženskými praktikami či systémy nezávisle na době, kultuře či sociální organizaci a paralelně s náboženskými tradicemi, ať těmito tradicemi byly lokální, kmenové náboženské praktiky, nebo hegemonizující náboženské systémy (buddhismus, křesťanství).¹³ Nelze tedy opomíjet kontext, ve kterém se šamanismus vyskytuje, a dělat z něj náboženský systém *sui generis*, který se pak mezi sebou bude navzájem srovnávat, protože je vždy do nějaké náboženské tradice neoddělitelně vkořeněn.

Jak tedy uchopit pojem šamanismu analyticky? Ve světle těchto námitek by vlastně bylo nejrozumnější tvrdit, že šamanismus je nějakou pozoruhodně rozšířenou „technikou extáze“, jak navrhovali i oba nejslavnější autoři píšící o šamanismu, religionista Mircea Eliade¹⁴ nebo později americký antropolog a posléze „profesionální“ šaman Michael Harner, který ve stopách Eliada vnímá šamanismus jako metodu či techniku přechodu z „obvyklého stavu vědomí“ do „šamanského stavu vědomí“.¹⁵

¹⁰ Jak argumentuje Hutton, *Shamans*, s. 115.

¹¹ Znamenski, *Beauty of the Primitive*, s. 5–7.

¹² Mircea Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, přel. Jiří Vacek, Praha: Argo, 2017, fr. orig. 1951, angl. překl. 1964.

¹³ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 60–61.

¹⁴ Mircea Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, 2017.

¹⁵ O šamanismu coby univerzální duchovní technice píše Michael Harner hned v úvodu své knihy *Cesta šamana: jak probudit svůj vnitřní potenciál*, přel. Gato, Praha: DharmaGaia, 2010.

Jenže tyto slavné přístupy skrývají háček: Eliade ani Harner se neudrží, aby hned po této funkcionalistické definici nesáhli k tomu, že zbytek svých knih popisují jakýsi „univerzální typ“ šamanismu včetně detailů typu, kam šamani touto technikou „cestují“, pro koho a za jakým cílem tuto techniku užívají či jakými prostředky se do tohoto stavu dostávají. Jenže takto koncipované univerzalistické úvahy o šamanismu se nakonec rozpadají pod množstvím empirického materiálu, který se vzpírá přizpůsobit univerzálním a syntetizujícím kategoriím „horní“ a „dolní“ svět, ukazuje nekonečné množství rolí (medicinman, médium, věštec, učitel) a společenských konfigurací (uvnitř nebo na okraji společnosti, pro jednotlivce nebo pro společenství), ve kterých šaman může svou úlohu naplňovat, rituálních parafernálií, iniciace šamanského adepta apod... Pharo také upozorňuje, že velká diskuse byla také věnována již výše zmíněnému „změněnému stavu vědomí“, který může kulturně libovolně variovat co do projevu i intenzity – od extatického tance a zpěvu přes snění až po použití entheogenů.¹⁶

Proto se mi zdá nejrozumnější chápat šamanismus jako reprezentanta „jednoho aspektu nebo ‚konfigurace‘¹⁷ uvnitř náboženského systému kultury.“¹⁸ Tedy nemyslet pojmem šamanismus nějakou náboženskou tradicí, ale chápat šamanismus jako typ duchovní práce, jako jakýsi „ideální typ“,¹⁹ který se bude tvarovat v každé nábožensko-kulturní oblasti trochu jinak. Tak bychom mohli zachovat společnou kategorii „šamanismus“, v rámci které bychom mohli tyto konfigurace komparovat, aniž bychom se snažili nalézt nějakou společnou základnu šamanských představ nebo technik. Lars Pharo navrhuje následující definici:

„Šaman“ je náboženský specialista, který je v rituálním kontextu schopen [opakovaně a intencionálně, pozn. H. D.] cestovat do ne-lidského (nadpřirozeného) světa, tam být v přímé komunikaci s nadpřirozenými bytostmi (božstva, duchové atd.) a zase se vrátit zpět do lidského světa. Nadpřirozený svět představuje prostor, který je obyčejným lidským bytostem, tedy jedincům bez speciálního daru a esoterické znalosti, za jejich života běžně nepřístupný. Nadpřirozený (ne-lidský) prostor automaticky nepředstavuje horní a dolní svět – může také odpovídat jiným, kulturně definovaným prostorovým kategoriím, ke kterým lidé běžně nemají přístup. Nicméně „šamanismus“ předpokládá, že „duše“ nebo nějaký typ substance sídlící v lidském těle může opustit tělo, aby do těchto nadpřirozených oblastí cestovala. To se děje během různých typů bezvědomí

¹⁶ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 38.

¹⁷ Åke Hultkrantz, „Ecological and phenomenological aspects of shamanism“, in: Vilmos Diószegi and Mihály Hoppál (eds.), *Shamanism in Siberia*, Bibliotheca Uralica I, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978, s. 11.

¹⁸ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 11.

¹⁹ Max Weber, „Objectivity in Social Science and Social Polity“, in Edward A. Shils a Henry A. Finch (eds.), *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, s. 95–96, citováno z Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 15.

(sen, spánek nebo nemoc). [...] Nadpřirozené putování šaman tedy podstupuje jakožto pomoc jednotlivci nebo komunitě.²⁰

Pharova definice tedy činí šamana „přímým mediátorem mezi bohy, duchy, předky a lidskými bytostmi,“²¹ zároveň ovšem dodává, že se tyto cesty odehrávají za nějakým účelem – jako pomoc jednotlivci nebo komunitě. Na takovém uchopení šamanismu je především důležité, že se nesnaží např. definovat nějakou „šamanskou techniku“ nebo nějak určitěji načrtnout „šamanskou kosmologii“, „šamanské rituály“, „šamanské stavy vědomí“, „šamanské parafernálie“ apod., ale tyto jednotlivé aspekty šamanské praxe chápe jako kulturně podmíněné.

Ale hlavně – do takto pojatého šamanismu se pohodlně vejde i šamanismus současný, o který nám v této práci jde především. Z tohoto úhlu pohledu pak současnému šamanismu můžeme dát stejnou validitu a vážnost jako šamanismu v jiných náboženských systémech a nemusíme složitě obhajovat jeho právo na „autenticitu“,²² zkoumat přesvědčivost jeho způsobu „transu“²³ či přemítat nad tím, zda má nebo nemá být brán vážně,²⁴ protože nepůsobí v tajze či džungli, ale ve městě, nebo nikoli v rámci pevně uspořádané (ideálně „primitivní“) společnosti, ale jako jedna z nepřebírných možností postmoderní společnosti „tekuté“.²⁵

Následující kapitola se tedy bude podrobněji zabývat náboženským kontextem, ke kterému se současný šamanismus vztahuje, a tím, jaký vztah k tomuto prostředí má. Pharo je přesvědčen, že každý šamanismus se nutně inspiruje kulturně-náboženským prostředím, ve kterém je praktikován, to však neznamená, že by s tímto prostředím úplně splynul a jeho techniky a symbolické představy byly identické.²⁶ Je na místě tato tvrzení podrobněji prozkoumat.

²⁰ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 10–11. Zbytek definice zní: „Toto cestování je nebezpečné, neboť ten, kdo není náboženský specialista, nezná geografii nadpřirozeného světa a může být chycen nepřátelskými nadpřirozenými bytostmi, a jeho ‚duše‘ se proto nemusí už vrátit. V těchto případech musí být ‚duše‘ zachráněna z této nadpřirozené krajiny náboženským specialistou, to jest šamanem.“ Takové pojetí se ale již, domnívám se, příliš zaměřuje na jednu konkrétní techniku – záchranu duše; šamani ovšem mohou dělat mnohem více věcí.

²¹ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 63.

²² Susannah Crockford, „Shamanisms and the Authenticity of Religious Experience“, *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 12, 2010.

²³ Miroslav Horák, *Ayahuasca v České republice*, Brno: Mendelova univerzita v Brně, 2017.

²⁴ Robert J. Wallis, *Shamans/Neoshamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London and New York: Routledge, 2003.

²⁵ Zygmunt Bauman, *Tekutá modernita*, přel. Lubomír Drozd, Praha: Portál, 2020.

²⁶ Pharo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction“, s. 60–61.

ŠAMANISMUS JAKO SOUČÁST ŠIRŠÍ TRADICE ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITY

Šamanismus bývá přiřazen do široké rodiny nebo proudu religiozity, jejíž název se pomalu ale jistě ustavuje pod termínem „alternativní spiritualita“. Tento stále populárnější proud religiozity bývá však nazýván a chápán různými badateli, kteří se jím zabývají, různě. Často se tak můžeme potkat s termíny jako: hnutí New Age (česky hnutí Nového věku), západní spiritualita, nenáboženská spiritualita či alternativní religiozita.

Jelikož se domnívám, že právě toto je kontext, ve kterém se současný šamanismus nachází a jehož je jednou z „konfigurací“, je zapotřebí zaměřit se na prostředí alternativní spirituality pozorněji.²⁷

PŘEDCHŮDCI ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITY

Hnutí New Age je chápáno jakožto předchůdce alternativní spirituality. Jako samostatný duchovní proud bylo svými tradenty formulováno v šedesátých letech dvacátého století v USA, tedy v letech bouřlivých společenských změn, které se odrazily i v masivním kvasu religiozity alternativní – ve smyslu ne-mainstreamové. Tento boom duchovního experimentování se záhy promítl jak do vzniku mnoha nových náboženských hnutí, tak – o pár desetiletí později – i do celkového průniku této alternativní religiozity do mainstreamové kultury.

Myšlenkově čerpalo hnutí New Age z tradic esoterismu a spiritismu, které kombinovalo s dálně-východními náboženskými koncepty, jež v té době zažívaly svou obrovskou vlnu popularity.²⁸ Někteří badatelé dokonce hovoří o hnutí New Age jako o reinterpretaci tradice západního esoterismu tradicemi dálněvýchodními (i jinými – např. nativními).²⁹ Religionista Zdeněk Vojtíšek se domnívá, že za tímto propojením stojí především

²⁷ Srov. např.: Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden — New York: Brill, 1996; Sutcliffe a Bowman (eds.), *Beyond New Age*; Sutcliffe Gilhus (eds.), *New Age Spirituality*; Paul Heelas, „The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs“, *Nordic Journal of Religion and Society* 19, 2007: 1–28 nebo pro české prostředí Zdeněk Vojtíšek, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál, 2004 či Zuzana Marie Kostičová, *Současná alternativní spiritualita: vznik, vývoj a základní rysy*, skript pro kurz „Náboženství v postmoderní společnosti“, Praha: HTF, 2020.

²⁸ Dobrý úvod do tradic západního esoterismu představuje kniha Nicholase Goodrick-Clarkea, *The Western Esoteric Traditions: A Historical introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

²⁹ Srov. Andrea Grace Diem a James R. Lewis, „Imagining India: The Influence of Hinduism on the New Age Movement“, in James R. Lewis a J. Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, New York: SUNY Press, 1992: 48–58.

schopnost esoterismu „toto bohatství [jiných tradic] do sebe pojmout, vysvětlit jeho různost a převést na společného jmenovatele.“³⁰

Západní esoterismus je obrovský konglomerát na sebe navzájem odkazujících představ, které své inspirační zdroje čerpají až z gnostických a novoplatonských představ (o poznání božské jiskry v každé lidské bytosti, o astrálním těle apod.), z renesančních divinačních technik (tarot, astrologie, kabala) a praktik (magie, alchymie). Tato různá mystická učení do sebe hnutí New Age inkorporovalo a demokratizovalo v tom smyslu, že dříve tajná (esoterní) učení, která se dostala jen ke kroužkům zasvěcenců, začala být běžně dostupná a komunikovaná pro všechny případné zájemce.

K dalším výrazným inspirátorům hnutí New Age pak jistě patří i romantismus, jehož důrazy na neoddělitelnou přítomnost posvátného v přírodě i běžném životě, osobní prožitky, imaginaci a jedinečnost každé bytosti nadále v celé západní religiozitě silně rezonují, a silné ekologické motivy současné spirituality jsou romantismem stále napájeny.³¹

Z výrazných předchůdců hnutí New Age nesmíme opominout zmínit hnutí mesmerismu (léčebná práce s „živočišným magnetismem“ – předchůdcem dnešního léčení pomocí hypnózy a harmonizace energií), hnutí spiritismu (práce s duchy zemřelých) a především Teosofickou společnost, jejíž zakladatelka, mystička a duchovní vůdkyně Helena Blavatská jako první předznamenala budoucí duchovní „dialog mezi Východem a Západem“.³²

Právě na současném západním šamanismu je tento eklektický či synkretický kvas vidět přímo ukázkově: jen málokterý praktikant současného šamanismu praktikuje jen šamanské techniky, aniž by znal nebo do tohoto učení inkorporoval ještě další prvky současné západní religiozity, ať jsou to již dálnévýchodní nauky o čakrách, aurách či tantře, různá meditační a jógová cvičení, výkladové techniky jako tarot nebo i-ťing, kombinování šamanismu s pohanskými spiritualitami od rekonstruované wiccy po staroseverské či slovanské obřadnictví, nebo jiné oblíbené léčebné techniky z oblasti alternativní medicíny a holistického přístupu – např. rodinné konstelace, homeopatie, čínská medicína nebo holotropní dýchání.

A nesmíme zapomenout ani na synkrezi s již existujícím křesťanským substrátem západní kultury, který se projevuje především v (samozřejmě neortodoxní) inkorporaci

³⁰ Vojtíšek, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, s. 283.

³¹ Stručný úvod nabízí např. kap. „Historické kořeny alternativní spirituality“, Kostičová, *Současná alternativní spiritualita*, s. 22–28.

³² Vojtíšek, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, s. 230.

postav Ježíše Krista nebo panny Marie a především andělů, kteří mohou sloužit jako ochránci, léčitelé i jako výkladové archetypy (andělské karty).³³

OD „NEW AGE“ K „ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITĚ“

Na své sociálně-organizační úrovni bylo hnutí New Age ve svých počátcích napájeno aktivistickými motivy americké kontrakultury, která reagovala na neuspokojivost neoliberálního kapitalismu a jeho tradičních autorit³⁴ a zvedla témata jako environmentální problematika, precarizace práce, sexualita, práva žen nebo otázka rasismu.

Tato kritika konzumentarismu a nedůvěra k vládnoucímu establishmentu, jeho normám i elitám se do hnutí New Age propsaly právě v důrazu na ekologickou udržitelnost, resp. citlivost ke krajině, propojení feminity s duchovností, resp. spirituální emancipaci žen (často vnímaných jako „duchovně nadanějších“),³⁵ v důrazu na důstojnost a jedinečnost každé lidské bytosti i hledání „alternativních zdrojů informací“ (ve svých vyhrocených podobách až v šíření fake news) apod. Na společenské úrovni se tato nechuť k vládnoucímu establishmentu projevovala v podobě zakládání komunit, z nichž některé přetrvaly do dnešních dob.³⁶

Tento komunitní a antisystémový aspekt („drop-out“) však během dalších desetiletí upadl – tak, jak myšlenky New Age pronikaly celou západní společností, byla jejich radikální protisystémovost neudržitelná. Ve svých počátcích, které přední badatel Wouter Hanegraaff označuje jako „New Age *sensu stricto*“, bylo tedy New Age chápáno jako kontrakulturní hnutí poznamenané silným mileniálním očekáváním nového věku – Věku Vodnáře.³⁷ Ten přichází po astrologickém Věku Ryb, který ztělesňoval vše, co hnutí New Age kritizovalo, tedy převahu racionality a poslušnosti směrem k autoritám světským i duchovním, důraz na asketičnost a puritánství, až po namyšlený antropocentrismus a scientismus. Toto mileniální očekávání se ovšem postupně vytratilo, ať již ve své katastrofické vizi živelných pohrom, nebo

³³ Více o andělské spiritualitě např. Marko Uibu, „Creating Meanings and Supportive Networks on the Spiritual Internet Forum ‚The Nest of Angels‘“, *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2, 2012: 69–86. Terhi Utriainen, „Angels, Agency, and Emotions“, in: Terhi Utriainen a Päivi Salmesvuori (eds.), *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*, New York: Palgrave Macmillan US, 2014: 237–254. České prostředí mapuje diplomová práce antropologa Jana Tesárka, *Poslové světla: Andělská spiritualita v českém kontextu*, Praha: Fakulta sociálních věd University Karlovy, 2019.

³⁴ Kostičová, *Současná alternativní spiritualita*, s. 32–33.

³⁵ Srov. Susan Greenwood, „Gender and Power in Magical Practice“, in Sutcliffe a Bowman (eds.), *Beyond New Age*: 137–154.

³⁶ Nejznámější komunitou zůstává skotský Findhorn.

³⁷ Nejslavnější proponentkou této mileniální představy je Marilyn Ferguson, *The Aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*, Los Angeles: Tarcher, 1980.

v očekávání duchovní transformace celého lidstva, a ve větší míře bylo oživeno až s mileniálními představami o konci světa v roce 2012.³⁸

Samotné hnutí New Age ztratilo v sedmdesátých letech na chvíli svou důležitost, až do osmdesátých let, kdy se dá hovořit o nové vlně popularity, která (s jistými přestávkami) stále roste. V této podobě však také přestává dávat smysl mluvit o „hnutí“ New Age, neboť jeho myšlenky prorostly celou západní alternativní religiozitou a jeho motivy, důrazy či myšlenky se objevily téměř všude – od filmů přes literaturu, léčitelská a duchovní centra po různé terapeutické směry apod.³⁹ A právě v této své nové podobě se s odkazem hnutí New Age setkáváme dnes a denně. Myšlenky hnutí New Age pronikly do všech odvětví lidské společnosti, například do škol a výchovy dětí,⁴⁰ top managementu,⁴¹ celé populární kultury,⁴² do poslaneckých sněmoven⁴³ a konečně i terapeutických poraden i medicíny.

Organizačně jsou pak tato místa řešena coby duchovní/spirituální centra či domy osobního rozvoje s fluktuující sítí klientů, kteří si volí frekvenci i míru těchto služeb, což opět odpovídá celkovému individualistickému a tržnímu duchu celé společnosti. Prototypem takového centra byl už od 60. let Esalenský institut, který navštěvovaly přední osobnosti této nově pojaté religiozity včetně zásadních zakladatelských postav současného šamanismu, jako byl Carlos Castaneda nebo Michael Harner, který později takové „duchovní centrum“ i sám založil.⁴⁴

Vzhledem k tomu, v jak širokou rodinu se toto hnutí rozrostlo, je však třeba přehodnotit, zda se vůbec o hnutí New Age dá dnes mluvit kvůli jeho současnému pejorativnímu nádechu –

³⁸ Více o mileniálních představách roku 2012 viz Zuzana Marie Kosticová, 2012: *Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, Praha: Malvern, 2011.

³⁹ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, kap. „New Age sensu lato“, s. 103–110.

⁴⁰ Např. Waldorfské školy Rudolfa Steinera.

⁴¹ Tento průnik do top managementu ukazuje na příkladu hnutí mindfulness Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, London: Repeater, 2019.

⁴² Jeffrey J. Kripal, *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*, Chicago: Chicago University Press, 2011.

⁴³ Ronald Purser zmiňuje např. kolektivní meditace britské poslanecké sněmovny. Purser, *McMindfulness*, 2019. I v českém prostředí lze nalézt sice skromnější, ale přesto pozoruhodné výroky některých politiků, jak si všímá Zuzana Marie Kosticová, „Premiér Babiš a alternativní spiritualita“, *Deník referendum* [online], 9.7.2020, dostupné z: <https://denikreferendum.cz/clanek/31417-premier-babis-a-alternativni-spiritualita>.

⁴⁴ O kardinální roli Esalenského institutu pro formování alternativní spirituality viz Jeffrey Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2007; Jeffrey Kripal a Glenn W. Shuck (eds.), *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture*, Indiana: Indiana University Press, 2005; Marion Goldman, *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*, New York: New York University Press, 2012.

zatímco v šedesátých letech toto pojmenování sloužilo i emicky, coby vlastní sebeidentifikace v komunitách samých, dnes je označení „New Age“ vnímáno hanlivě coby povýšené odsouzení.

Přední badatel v této oblasti Wouter Hanegraaff nazýval tedy tento nový fenomén ještě v devadesátých letech minulého století hnutím New Age *sensu lato*,⁴⁵ čímž měl na mysli jeho nemileniální a všeprostupující charakter, ale v pozdějších dílech od něj sám upouští a přiklání se k pojmu „spiritualita“.⁴⁶ K tomuto termínu se nakonec přiklonila většina badatelů a doplnila ho o různá přídavná jména či přívlastky: jako západní, alternativní, nenáboženská, nemainstreamová spiritualita či spirituality života,⁴⁷ z nichž se kloním k výrazu „alternativní“.

DUCHOVNÍ PILÍŘE ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITY

Tato nová religiozita – jakkoli roztříštěně a neinstitucionalizovaně může působit – sdílí také několik společných myšlenkových a hodnotových inklinací (s ohledem na šamanské léčení budou později některé aspekty pečlivěji rozebrány v kapitole „Šamanská konceptualizace zdraví a nemoci“). Jsou jimi především důraz na jedinečnost každého jednotlivce, na jeho zkušenost a prožívání, které se také stává kritériem pro individuální duchovní směřování vůbec. K tomu se přidávají i již výše zmíněné motivy „posvátna“, které prostupuje celým světem – především je pak patrné v přírodě –, idea propojenosti makrokosmu s mikrokosmem, které se v sobě odráží a navzájem jsou propojené. Tato propojenost všeho se vším bývá vyjádřena v obrazech proudících energií. Tyto „energie“ jsou většinou chápány neutrálně, pokud však je jejich průtok omezen nebo znemožněn, může to vyvolat nežádoucí následky – např. onemocnění.

Dalším důležitým motivem je pak myšlenka, že člověk je schopen měnit svým myšlením realitu okolo sebe (v některých variantách pak dokonce tuto realitu, kterou žije, svým myšlením stvořil), nebo idea holismu – hledání celistvosti a komplexnosti.⁴⁸ Tato celistvost je pak nejčastěji realizována coby rovnováha dualit (tělo–duše, muž–žena, práce – volný čas apod.), nebo dokonce triadit (tělo–duch–duše).⁴⁹

Posledním důležitým momentem, který je poměrně často sdílen napříč různými směry této religiozity, je představa „božské jiskry“ v každém člověku, která je artikulována

⁴⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 98–110.

⁴⁶ Wouter J. Hanegraaff, „New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective“, *Social Compass* 46, 1999: 145–160.

⁴⁷ Paul Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Willey – Blackwell, 2009.

⁴⁸ Detailně např. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 113–180.

⁴⁹ Kostiřová, *Současná alternativní spiritualita*, s. 40–41.

v přesvědčení, že určitá složka lidské bytosti – může být nazývána mnoha termíny – přetrvává i po smrti fyzického těla a dále se reinkarnuje. Tato reinkarnace není však vnímána jako trest nebo kolo utrpení,⁵⁰ ale jako cyklus, díky kterému může každá „duše“ prožívat různé typy zkušeností, učit se z nich a díky tomu se i evolučně vyvíjet či transformovat do vyšších a vyšších stupňů.

SOUČASNÝ ŠAMANISMUS COBY „KONFIGURACE“ ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITY

Současný šamanismus je s alternativní religiozitou naprosto kompatibilní, ať už v oblasti *základního světónázoru*, tedy obrazu „toho, jak si [lidé] představují, že se věci skutečně mají, jejich nejkomplexnější představy o řádu“, *diskurzu*, tedy tím, jakým způsobem o věcech okolo sebe mluvit a myslet, nebo *étosu*, který představuje „základní vyznění, charakter a podobu jejich života, morální a estetický styl a náladu“.⁵¹

Současný šamanismus v tomto širokém poli alternativní spirituality existuje neproblematicky a s ostatními zmiňovanými proudy umí spolupracovat nebo je do sebe umí částečně inkorporovat, kreativně na ně navazovat a synkretizovat je se svým učením, vykládat je či převádět jejich výklad skrze svou interpretaci. Tato neutuchající synkreze různých duchovních proudů má pak za důsledek, že mnoho náboženských specialistů i tradentů této religiozity využívá šamanské techniky, ačkoli se za šamany nepovažují, nenazývají se tak a živelně je kombinují s jinými učenými. Přesto by nejspíše do mnou proponované definice šamanismu patřili, jelikož by jejich praxe spočívala v cestách do jiných světů, kde mají bezprostřední kontakt s ne-lidmi za nějakým účelem, shrnu-li stručně výše zmíněné vymezení šamanismu.

Tento rozpor mezi definicí šamanismu a obsahem mé práce je ovšem jen zdánlivý. V široké oblasti alternativní spirituality se jistě pohybují mnozí specialisté, kteří by se dali přes analytický konstrukt „šaman“ popsat. Na ty jsem se ovšem v této práci nezaměřila z velmi prostého důvodu, a tím jsou mé vlastní skromné limity badatelské práce. Pokud bych měla do ranku „šamanismu“ inkorporovat všechny specialisty, kterým tato definice také odpovídá, objem práce by byl nad mé síly. Proto jsem se při výběru a oslovování účastníků a účastnic výzkumu řídila kritériem ze svého předchozího bádání a volila jsem mezi klienty

⁵⁰ Jak je tomu ve východních naukách, srov. např. Paul Williams a Anthony Tribe, *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*, přel. Dušan Zbavítel, Praha: ExOriente, 2011.

⁵¹ Clifford Geertz, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, přel. Hana Červinková et al., Praha: Sociologické nakladatelství, 2000 (1973¹), s. 89.

a klientkami těch odborníků a odbornic, kteří se (1) sami šamani nebo šamanky nazývali, nebo (2) tak byli svým okolím chápáni a nazýváni.⁵²

Na druhou stranu se tato metodologická redukce etické kategorie na průsečík s emickým chápáním dá v budoucnu kdykoli odstranit, což by skýtalo možnost další expanze výzkumu směrem k jistě zajímavé komparaci. Pro tuto chvíli však musí stačit, že současní šamani v emickém slova smyslu (vývoj tohoto chápání reflektuje kap. „Obraz šamana v západní kultuře“) odpovídají „šamanům“ v etickém slova smyslu – tedy že jimi praktikovaný šamanismus je technikou, aspektem, konfigurací současné alternativní spirituality, na kterou jsou současní šamani kulturně navázáni, ačkoli si ponechali i svá specifika.⁵³ Poslední krok, který je v tomto teoretickém úvodu třeba udělat, je usouvztažnění této „alternativní spirituality“ k pojmům jako „náboženský systém“ či „náboženství“, jejichž konfigurací tedy šamanismus je.

SPIRITUALITA A NÁBOŽENSTVÍ

Alternativní spiritualita, resp. její tradenti a tradentky o sobě nemluví nikdy jako o náboženství. Naopak, proti pojmu „náboženství“ se vymezují, neboť ho chápou pejorativně – tedy jako zkosnatělou, rigidní, hierarchizovanou strukturu s úzkoprsmou, falešně moralistickou, ale především vyprázdněnou dogmatikou. V tomto kontrastu se pak alternativní spiritualita chápe jako svobodné a individuální hledání duchovna, které je hluboce naplňující, nemoralizující, nedogmatická a funkční praxe.⁵⁴ Jak tento známý fakt podtrhla i výpověď paní Blanky:

Velice mě [šamanismus] oslovil, byl mi nesmírně blízký, protože tím, jak to není vážně žádné dogma, není to žádné náboženství, není to žádné „musíš tohle a támhleto, musíš každé ráno vzývat já nevím pomalu co všechno a nosit obětiny“, tak mi to přišlo na jednu stranu takové jednoduché [...]. A je to vlastně fajn v tom, že tím můžeš relativně snadno pomáhat sobě i okolí, takže mi to přišlo hodně (*praktické? doplňuji*) praktické, přesně tak. A že se to dá do života vnést nebo s tím úplně normálně skloubit ten relativně běžný západní život, že nepotřebuji někde vyklepávat kobereček [...] nebo jít každou neděli do kostela a tam něco... ale že opravdu můžeš pracovat šamansky teď a tady.⁵⁵

⁵² To, že by klienti šli pro léčbu k „šamanovi“, který se ovšem tak sám přímo neprezentoval, se v tomto výzkumu stalo pouze jednou, a to u narátora Jáchyma.

⁵³ Více se těmito „specifikům“ věnuji v Dyndová, „Contemporary Czech Shamanism“.

⁵⁴ Srov. Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 51 nebo Zuzana Marie Kosticová, „Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs: spory o termín ‚náboženství‘ perspektivou diskursivní religionistiky“, *Dingir: religionistický časopis o současné náboženské scéně* 3, 2019: 74–76.

⁵⁵ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

Má tedy smysl o nějakém náboženství v souvislosti s alternativní spiritualitou vůbec uvažovat? Domnívám se, že ano, ale – obdobně jako u pojmu šaman – musíme velmi pečlivě rozlišovat mezi emickým a etickým chápáním tohoto slova. Pokud bychom rezignovali na to, v jakém smyslu by mohla být alternativní spiritualita chápána jako „náboženství“ v etickém slova smyslu, de facto bychom tak pouze přitakali jejímu vlastnímu sebepochopení, jelikož vědeckou obcí používané slovo „spiritualita“ je v kontextu současné západní religiozity emický termín – tedy, používají ho pro sebe sami tradenti a tradentky. Většinou v jeho adjektivní formě, tedy „spirituální cesta“, „práce na spirituální rovině“, „spirituální člověk“ apod.⁵⁶

Používání emických kategorií samo o sobě nevádí,⁵⁷ ale stejně jako u jiných emických kategorií přebraných do vědeckého (etického) úzu si musíme dávat pozor na to, abychom spolu s emickým pojmenováním nepřevzali i emický výklad správného přístupu k duchovnímu životu a nenechali si bez promyšlení vnutit jeho důrazy či kategorie. Za prvé, takové neuvážlivé přejímání působí nepříjemnosti a zmatky, jak bylo již demonstrováno na pojmu „šaman“, za druhé hrozí, že přejímáním emického diskurzu budeme zaměřovat svou badatelskou pozornost opět na emické kategorie, čímž bychom nutně ochudili své poznání. V případě alternativní spirituality bychom se tedy např. mohli zcela legitimně ptát, zda přeci jen k nějaké institucionalizaci, formalizaci, kanonizaci celého milieu nedochází.⁵⁸

Religionistika si už touto emicko-etickou pastí jednou prošla – to když si za základ ke komparaci různých náboženských celků vzala křesťanství a sebepochopení jeho intelektuálních elit nekriticky přejala jako závazné kategorie. Tyto koncepty – tedy otázky víry a její teologické reflexe, která se realizuje ve formalizovaných rituálech a institucionálních zřízeních – se pak snažila religionistika s větším či menším štěstím hledat

⁵⁶ V Česku lidé v souvislosti s označováním alternativní spirituality a jejích sympatizantů ještě používají slova „ezo“ nebo „duchovno“: slovo „duchovno“ spíše v adjektivní formě (duchovní cesta, duchovní člověk, duchovní zážitek), slovo „ezo“ občas pejorativně („Bylo to na mě moc ezo.“), ale i zcela neutrálně jako praktickou zkráceninu („ezokrámeček“).

⁵⁷ Jak trefně podotýká Kostičová, obdobně by si mohli stěžovat na etické kategorie v religionistice např. i křesťané, protože neodpovídají jejich emickému porozumění své vlastní náboženské tradici. Kostičová, „Religion, Spirituality, Worldviews, Discourses“, s. 94.

⁵⁸ K této formalizaci, institucionalizaci i kanonizaci dnes však již částečně dochází jak v prostředí alternativní spirituality, tak současného šamanismu. Ann Taves a Michael Kinsella, „Hiding in Plain Sight: The Organizational Forms of Unorganized Religion“, in Steven Sutcliffe a Ingvild Saelid Gilhus (eds.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge 2013: 84–98 a Tatiana Bužeková, „The ‚Dangerous Others‘: Spiritual Energy and Contagion“, *Český lid* 2, 2020: 123–147.

i v jiných náboženských oblastech, a dokonce je prezentovat coby průvodní jev náboženství jako takového.⁵⁹

Nejenže se jí to v mnoha případech nepodařilo,⁶⁰ ale alternativní spiritualita coby vážný konkurent křesťanství, na jehož tradičních državách se rozrůstá,⁶¹ se vůči tomuto pojetí rovnou vymezila a je tak nejen proti pojmu „náboženství“, ale i proti všem ostatním atributům, kterými se „náboženství“ chápané v křesťanských kategoriích tradičně definuje. Alternativní spiritualita je tedy proti jakékoli institucionalizaci, hierarchizaci, kanonizaci či jinému druhu identitní, materiální, institucionální či textové formalizace, neboť by např. samotná existence uceleného korpusu normativní literatury nebo jasná sebeidentifikace vlastně znamenala jakési „pokřesťanštění“.

Pokud se tedy budeme ptát, zda je alternativní religiozita „náboženství“, měli bychom znovu upřesnit, co touto kategorií vlastně myslíme. Jedině tak budeme s to odpovědět na otázku, zda stojíme před úplně novým jevem, který nelze s ničím jiným komparovat, nebo se naopak jedná o – sice velice mladé, ale i – nesmírně ambiciózní nové „náboženství“.

VERNAKULÁRNÍ NÁBOŽENSTVÍ A NÁBOŽENSKÁ PRAXE

Pojem „náboženství“ v religionistickém bádání dlouhou dobu splýval s termíny „ortodoxie“, tedy oficiální teologicko-filosofická reflexe náboženství, a „ortopraxe“, tedy oficiální liturgicko-rituální část náboženství.⁶² Ostatní, „neoficiální“ složky náboženského života byly do jisté míry přehlíženy a klasifikovány jako „lidové“ aspekty náboženství.

Tento způsob kladení důrazů se ve studiu náboženství začal výrazně měnit od druhé poloviny dvacátého století, kdy především v antropologii náboženství sílily hlasy, že i ona neoficiální složka je hodna pozornosti a měla by se emancipovat od svého etnografického zařazení coby marginálního, „lidového“ projevu (folk religion) i od křesťanských premis, pro

⁵⁹ Dodnes se s tímto křesťanským předporozuměním náboženství setkáme např. v zákoně 3/2002 Sb., „Zákon o církvích a náboženských společnostech“, který upravuje podmínky registrace nových náboženských společenství a např. sumarizaci „základních článků víry“ (§10: 3b) požaduje coby nutnou legislativní náležitost pro „Základní dokument církve“. Toho, že takové teologické vymezení vlastního náboženského života může být pro některá hnutí obtížné či dokonce nežádoucí, si všímá např. Zdeněk Vojtíšek, „Nový český konfesní zákon a právní postavení nových náboženských hnutí v České republice“, *Teologická revue* 74, 2003, s. 203–204.

⁶⁰ Antropolog Edmund Leach tuto intelektualizaci buddhismu a ostatních východních nauk kritizuje ve sborníku *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, srov. s Henry Steal Olcott, *Buddhistický katechismus*, Praha: Impreso Plus, 1996 (1881¹).

⁶¹ Srov. s vývojem české religiozity, která je alternativní spiritualitě nakloněna, Dana Hamplová, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013.

⁶² Marion Bowman, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, in: Steven J. Sutcliffe (ed.), *Religion: Empirical Studies*, London — New York: Routledge, 2004 (1992¹): 3–18.

něž jsou v rámci svého sebepochopení nejdůležitější primárně ony oficiální složky.⁶³ Z těchto a dalších důvodů⁶⁴ se akademická obec snažila nalézt historicky nezatížený a emočně neutrální pojem, který nakonec našla v termínu „vernakulární“ náboženství („vernacular religion“).

Ačkoli jsou přesné definice toho, co vlastně vernakulární náboženství je, rozrůzněné, obvykle se tímto pojmem myslí každodenní náboženská praxe jednotlivců i skupin lidí, respektive souhrn všech podob a praktik náboženství, které s tím oficiálním žije bok po boku (často i navzdory), je proměnlivé a místně podmíněné. Don Yoder k tomu ještě pro větší rozpracovanost podotýká, že toto vernakulární náboženství⁶⁵ obsahuje jak svou pasivní, tak aktivní fazetu, čímž myslí jak kulturní myšlenkový rámec, ve kterém se chování jeho členů pohybuje (víra v čarodějnictví, uhranutí), tak jeho konkrétní projevy (poutě, hudba, umění, zvyky...).

Často se tedy lze setkat s definicí, že vernakulární náboženství je „žité náboženství“ („religion as it is lived“),⁶⁶ tedy jako suma toho, „jak se lidské bytosti [s náboženstvím] setkávají, jak [ho] chápou, interpretují a praktikují.“⁶⁷ Osobně se kloním k tomu chápat vernakulární náboženství dynamicky a dialogicky – coby náboženskou praxi v její nekončící proměnlivosti, reagující na společenské změny a potřeby, jako inovativní a kreativní proces, který je v neustálém rozhovoru s výše zmíněnými oficiálními, teologickými či filosofickými reflexemi celého celku náboženství, které vernakulární praxe dotváří, komentuje, mění, interpretuje a přizpůsobuje se jim. Oficiální formu náboženství bych pak proto chápala jako časoprostorově omezený, legitimizovaný konsenzus na verbální, behaviorální a materiální expresi náboženství.

Tuto dialektiku oficiálního a vernakulárního je pak třeba pro úplnost ještě doplnit o poslední element, a tím je individuální náboženský prožitek, který v sobě zahrnuje přístup každého člověka při internalizaci a expresi náboženských úkonů. Zatímco osobní úroveň náboženského života bude u každého člověka naprosto unikátní a neopakovatelná, jiné

⁶³ Diskurzivní dějiny slova *folk religion* – „lidové náboženství“ – dobře shrnuje např. Don Yoder, „Toward a Definition of Folk Religion“, *Western Folklore* 33, 1974: 2–15.

⁶⁴ Jak však správně poznamenává religionista a folklorista Norman Primiano, nelze hovořit o pouhém pojmenovávání jevů, jelikož každé pojmenování v sobě obsahuje moc a privilegium vytvářet a měnit realitu v tom smyslu, že se pojmenováváním klasifikují a utvářejí sítě vztahů, podle kterých k pojmenovaným věcem pak přistupujeme, Leonard Norman Primiano, „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“, *Western Folklore* 54, 1995, s. 38.

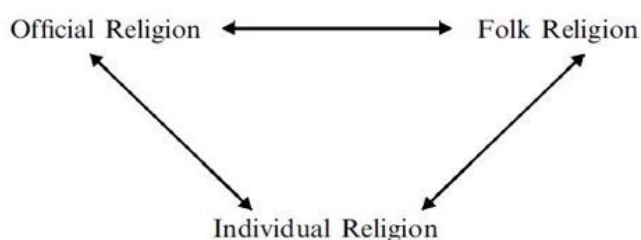
⁶⁵ Yoder ještě ve svém článku používá termín „folk religion“, jakkoli ho myslí již tak, jak ho později užívají propagátoři nového pojmu „vernacular religion“, Yoder, „Toward a Definition of Folk Religion“, s. 14.

⁶⁶ Bowman, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, s. 14.

⁶⁷ Primiano, „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“, s. 44.

momenty v rámci náboženského života se budou opakovat, splývat, navazovat, variovat či odkazovat se na sebe navzájem.

Religionistka a etnoložka Marion Bowman tuto vzájemnou interakci osobní, oficiální a vernakulární fazety náboženství načrtla do triangulačního modelu, ve kterém každá jedna složka ovlivňuje zbylé dvě (viz Graf č. 2).⁶⁸ Vzhledem k osobní úrovni pak náboženský život každého člověka bude dán internalizací (1) oficiálních i (2) vernakulárních náboženských projevů stejně jako (3) jeho osobní invencí. V opačném procesu však tento model umožňuje poukázat na působení individuálního prožívání a chápání na podobu vernakulární i oficiální praxe.⁶⁹



Graf č. 2: Marion Bowman, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, s. 6.

Toto přesunutí důrazu od oficiální fazety náboženského života k jeho vernakulárním projevům je klíčové, chceme-li teoreticky uchopit současnou alternativní spiritualitu. V běžném diskurzu o tom, co je spiritualita a co je náboženství, jsou totiž tyto pojmy velmi často chápány v opozici, jak již bylo naznačeno v kap. „Duchovní pilíře alternativní spirituality“, a zároveň se za „náboženství“ chápe právě jeho oficiální složka s celým svým teologicko-filosofickým aparátem, hierarchizovanými institucemi, materiálními projevy nebo ustanovenými rituály.

Jenže, jak pevně věřím, to, co dělá „náboženství“ náboženstvím, je především jeho praxe v široké paletě svých projevů, kterou více nebo méně rozvinutá intelektuální (teologická, filosofická, mystická...) reflexe komentuje a modifikuje. Tato praxe může být různě odstupňovaná, od oficiální k vernakulární, od obecné k ryze soukromé, od veřejně přijímané k neoficiální, hraniční s daným systémem, kulturně zakořeněná i inovativní, skromná až strohá i rozbujeľá, s globálními prvky i lokálními variantami, existující v rozporu, souladu či paralelně s oficiální praxí a její intelektuální reflexí. A tato náboženská praxe může probíhat s větší či menší mírou zájmu o svou reflexi.

⁶⁸ Bowman, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, s. 6.

⁶⁹ Tento proces osobních náboženských významů, které se mohou stát veřejnými, ještě dynamičtěji rozpracovává např. Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Toto konstatování se týká i křesťanství, které reflexi své víry postavilo jako základní kámen svého sebepojetí a samo sebe rádo chápe z pozice na začátku zmiňované ortodoxie. Jak ovšem poznamenává Graham Harvey, i křesťanství je náboženství „jako každé jiné“⁷⁰ v tom smyslu, že křesťanský náboženský život tvoří převážně praxe (ať už oficiálně schválená, či vernakulární), nikoli teologická reflexe této praxe. I křesťané tak „žijí podle svého vlastního vnímání náboženské tradice [...]“.⁷¹ A ta se může velmi různit.

Z tohoto úhlu pohledu, který klade důraz na žitou náboženskou zkušenost, je pak možné dokonce tvrdit, že i ona intelektuální reflexe může být chápána jako typ náboženské praxe. Stejně jako duchovní hudba může být chápána jakožto projev religiózního života skladatele, jako se prolíná náboženský život do umění, politiky či ekonomiky, může být i teologický či filosofický text o náboženství specifickým vyjádřením náboženské praxe intelektuála – obzvláště pak v prostředí, které je této intelektuální reflexi nakloněno a teology k této práci pobízí.

Avšak na druhou stranu, významnost či dokonce (ne)existence této intelektuální (teologické, filosofické...) reflexe nemůže být měřítkem pro platnost či (ne)existenci jakéhokoli náboženství. A právě a pouze v intencích těchto úvah může být alternativní spiritualita chápána jako „náboženství“, tedy jako komplex náboženské praxe, která se promítá do různých dimenzí lidského života, kde intelektuální reflexe činí pouze jednu z nich.⁷²

Nicméně i tento klíčový důraz na žitou zkušenost v rámci jakékoli náboženské tradice je třeba v rámci této argumentace ještě rozvést poukazem na nesmírně zajímavý proces „stávání se“ a „odstávání“ oficiálním, společensky závazným, přijatelným, stejně jako usouvztažnit tento proces s dynamikou společenské relevance hlasu těch, kteří nějakou představu o „správnosti“ svého náboženství mají a prosazují ji.⁷³

Proč je tato poznámka důležitá? Protože je na místě se ptát, zda v prostředí alternativní spirituality přeci jen k nějakému typu formalizace nedochází, navzdory oficiální

⁷⁰ Graham Harvey, *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion As Everyday Life*, New York: Routledge, 2013, s. 187–198.

⁷¹ Bowman v této citaci sice píše o věřících obecně, avšak není důvod z tohoto konstatování křesťany vylučovat, Bowman, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, s. 4.

⁷² Dalšími dimenzemi krom (1) doktrinální a filosofické jsou podle Niniana Smarta (2) mytická a narativní, (3) etická a legální, (4) rituální a praktická, (5) experimentální a emocionální, (6) sociální a institucionální. Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000 (1983¹).

⁷³ To, že by pojmy správnosti, kolem kterých se točí ortopraxe a ortodoxie, měly zmizet z religionistického etického slovníku, neznamená, že by musely zaniknout na úrovni emické.

deklaraci, která o ničem takovém nechce ani slyšet.⁷⁴ Jinými slovy, neplatí Harveyho tvrzení náhodou i opačně? Nemůže být šamanismus a potažmo celé prostředí současné alternativní spirituality „náboženství jako každé jiné“, jen s přesunutými důrazy?

Jak se v posledku ukazuje, i v prostředí alternativní spirituality přeci jen dochází k jakési unifikaci světonázorů, k ustálení „ověřených“ center⁷⁵ a „autoritativních“ charismatických osobností,⁷⁶ k projevům „vysoké kultury“ ovlivněné alternativní spiritualitou⁷⁷ i intelektuální reflexi. I sám šamanismus má za sebou svou historii toho, jak byl popisován, i jak tento obraz šamanismu, který s tím původním už mnohé nesdílí, byl postupně formalizován v obecně sdíleném korpusu literatury, a dokonce i částečně institucionalizován v podobě Harnerova šamanismu, který pro tuto konfiguraci šamanismu stanovil společnou kosmologii i portfolio rituálů, kterou většina současných šamanů i šamanek do své praxe přejímá.

Z této perspektivy snad tedy lépe vysvítá, že i přes živelnou a inovativní praxi jednotlivých šamanských společenství a realizací šamanismu může mít tato duchovní praxe styčné prvky nejen vzhledem k sobě sama, ale i v rámci duchovního prostředí, ve kterém se pohybuje.⁷⁸ Zároveň, jelikož se jedná o „konstelaci“ určitého „náboženství“, je šamanismus mnohem víc než duchovní praxe. Je to také způsob bytí ve světě, na který se napojuje jistá kosmologie pracující se svou sítí narativů a symbolů; od kterého se odvíjí různé druhy rituálů a touto spiritualitou motivovaného jednání. Šamanismus má svůj korpus doporučené literatury, svá menší i větší centra i svou sociální i individuální dimenzi – a co je pro tuto práci důležité: svůj způsob léčby, která je v něčem unikátní, v něčem ale naprosto podobná a blízká jiným typům léčby, které se v prostředí alternativní spirituality vyskytují.

⁷⁴ Důvodem může být např. diskurzivní vymezení se proti křesťanství, ale také relativní mladost tohoto hnutí, která na svou institucionalizaci teprve čeká, srov Kostičová, „Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses“, s. 91–92.

⁷⁵ Taves a Kinsella, „Hiding in Plain Sight“, s. 84–98.

⁷⁶ V Česku např. Jaroslav Dušek, John Hawken, manželé Uhlířovi z Benodis, Umay Yamuna Wolf, Petr Chobot aj.

⁷⁷ Např. kniha *Teorie podivnosti* Pavly Horákové, oceněná cenou Magnesia Litera za nejlepší prózu pro rok 2019. Pavla Horáková, *Teorie podivnosti*, Praha: Argo, 2018. Více viz recenze Zuzany Marie Kostičové, „New Age jako elitní náboženství: Teorie podivnosti Pavly Horákové“, *Náboženský infoservis* [online], 9. 4. 2019, dostupné z: <https://info.dingir.cz/2019/04/new-age-jako-elitni-nabozenstvi-teorie-podivnosti-pavly-horakove/>.

⁷⁸ Většina badatelů tomuto emickému diskurzu a důrazu na vernakulárnost však do jisté míry přitakává a formalizace si nevšímá. Obdobná situace platí pro současné pohanství, srov. Markus Altena Davidsen, „Review Essay: What is Wrong with Pagan Studies?“, *Method and Theory in the Study of Religion* 24, 2012: 183–199.

SHRNUTÍ

Tato kapitola se zabývala teoretickým úvodem uchopování současného šamanismu. Nabídla jeho základní definici a zasadila ho do širšího rámce „náboženské rodiny“ alternativní religiozity, kterou chápu jako svého druhu náboženství sebedefinující se přes náboženskou praxi.

Pokud bych se měla vrátit k nejdůležitějším myšlenkám celé kapitoly, pak první se týká definování šamanismu. Jsem přesvědčena, že navzdory krkolomné historii, již má tento termín za sebou, má stále smysl se ho držet coby analytické a komparativní kategorie, ačkoli je třeba s ním zacházet v jistém smyslu opatrně. Šamanismus je v tomto ohledu „konfigurací“ určitého náboženského, sociokulturního systému, ze kterého vyrůstá a je jím ve svých projevech ovlivněný – tedy, z této perspektivy neexistuje žádný univerzální šamanismus či univerzální šamanská technika, neboť ty jsou vždy kulturně podmíněné.

To, co různé šamanismy spojuje (a důvod, proč tuto kategorii vůbec zachovávat), je schopnost šamana se v určitém rituálním kontextu dostat do jiného světa (resp. nějaká kulturně specifická šamanova část – např. „duše“) a tam mít přímý kontakt s ne-lidskými či nadpřirozenými bytostmi. Šaman se následně z této cesty, kterou podniká pro benefit jednotlivce nebo komunity, vrací zpět. Tak ostatně funguje i současný šamanismus, který se různými nativními formami šamanismu inspiruje.

Současný šamanismus však pracuje v jiném časoprostoru a jako takový je „konfigurací“ jiného náboženského systému – ten jsem identifikovala jako alternativní spiritualitu, se kterou sdílí mnoho průsečíků. Alternativní spiritualita je zastřešující pojem („umbrella term“) pro syntézu mnoha duchovních proudů (gnosticismus, esoterismus, východní nauky, nativní spiritualita, křesťanství), které pronikly do celé euroamerické západní kultury a v šedesátých letech minulého století se formovaly do nového náboženského hnutí New Age, které se o pár desítek let později propilo do mainstreamové společnosti a dnes tvoří obrovský konglomerát různých, ale navzájem propojených duchovních směrů.

Pokud tento živý proud současné religiozity nazývaný alternativní spiritualita budeme chápat jako „náboženství“, je ještě třeba zodpovědět, v jakém smyslu toho slova, jelikož sama alternativní spiritualita se proti pojmu „náboženství“ vymezuje a samu sebe chápe v protikladu k němu. Proto jsem nabídla takovou definici náboženství, která neklade důraz na implicitně křesťanské kategorie ortodoxie a ortopraxe, ale soustředí se na jeho vernakulární aspekt – chápe náboženství jako žitou praxi. Současný šamanismus se tím usazuje do rámce alternativní spirituality, se kterou má společné body, světónázory, diskurz apod. V tomto prostředí spoluexistuje a pracuje, na něj se odkazuje, jeho klienti bývají klienty

i jiných duchovních technik této spirituality. Šamanismus se nezjevil z pradávna úsvitu civilizace, neexistuje paralelně bez vazeb na své okolí, není přesazen z dalekých krajín Latinské Ameriky či Sibíře.

Obdobně jako celá alternativní spiritualita i šamanismus přes neustále zdůrazňovanou duchovní praxi chtě nechtě k jisté formalizaci dochází, ať už se jedná o to, kdo to vlastně šaman je, čím by se měl zabírat, jakým kulturně přijatelným způsobem a jakými technikami se dostává do „jiných světů“, co jsou tyto světy zač. Tím, jak se tento populární obraz šamana, který alternativní spiritualita beze zbytku přijala, vyvinul a ustálil a kdy a jak se ze současných šamanů a šamaneček stali léčitelé a průvodci ztracené západní duše, se bude zabývat další kapitola.

OBRAZ ŠAMANA V ZÁPADNÍ KULTUŘE: OD BLÁZNŮ K LÉČITELŮM¹

18. STOLETÍ A 19. STOLETÍ

OSVÍCENSKÝ PROJEKT A KOLONIZACE SIBIŘE

Sibiřské oblasti, odkud se o existenci šamanů dozvídáme poprvé, se staly od 16. století svědkem ruské expanze, která probíhala za přítomnosti západních intelektuálů. Ti doplňovali stavy chybějících intelektuálů ruských a jejich kvalifikace byla využívána pro geografická mapování, budování správy i získávání informací (etnografický popis) o těchto hraničních oblastech.

Proto první setkání s domorodými obyvateli Sibiře – a šamany – známe z per osvícenců, dobrodruhů a misionářů. A tyto zprávy vypovídají o velké kulturní fascinaci, stejně jako o upřímném znechucení. O šamanech je v první dostupné literatuře referováno poněkud povýšeně a neempaticky jako o bláznech, necivilizovaných barbarech, manipulátorech, podvodnících, hochštaplerech bez velkého morálního kreditu, kteří lstí a klamem ukazují naivnímu obyvatelstvu laciné triky, jež jsou jak mizerně provedené, tak snadno prohlédnutelné.²

V tomto skeptickém a posměšném duchu psali o šamanech jak encyklopedista Denis Diderot,³ tak ruská carevna Kateřina II. Veliká. Její divadelní hra *Šaman Sibirskij* (Sibiřský šaman) byla uvedena v roce 1786 a postava šamana v ní představovala metaforu exemplárního nepřítel, vzor ignorance, pověr a zpátečnictví, které muselo být potlačeno v rámci jejího osvícenského programu na povznesení Ruska.⁴ Postava šamana se tak uvedla do západních dějin v lepším případě jako kuriozita, v horším případě jako jedno z ohrožení osvícenského projektu, protože v očích prvních badatelů ztělesňovala zpátečnické pověry a iracionální chování.

¹ Celý text je až na malé úpravy převzat z mé knihy *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 17–44.

² V tomto duchu referovali o šamanech první badatelé, jako byli např. Johann Gottlieb Georgi, Peter Simon Pallas, Gerhard Friedrich Müller, či Johann Georg Gmelin.

³ Viz heslo „Schamans“ v jeho encyklopedii. Denis Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* 14, Paris, 1765.

⁴ O této hře více např. Kocku von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven: Peeters, 2003, s. 58–66 nebo Lurana D. O'Malley, „The Monarch and the Mystic: Catherine the Great's Strategy of Audience Enlightenment in The Siberian Shaman“, *The Slavic and East European Journal* 41 (2), 1996, s. 224–242.

V 19. století mnoho dalších antropologických studií dále reinterpretuje již sebraný materiál „divošských“ posedlostních stavů. Vzhledem k původní povaze těchto dat nepřekvapí, že se v očích některých akademiků šamani postupně stávají epileptiky či „mentálně narušenými“ osobnostmi. Polská kabinetní antropoložka⁵ Maria Antonina Czaplická – jedna z významných představitelk tohoto trendu psychiatrizace šamanů – dala pak ve své knize *Aboriginal Siberia (Domorodá Sibiř)* podnět ke zrodu dodnes známé hypotézy o „arktické hysterii“.⁶ Podle ní jsou šamani do značné míry produktem svého extrémního prostředí, ve kterém spojení nehostinnosti krajiny a dlouhé solární deprivace způsobuje u slabších jedinců šamanskou iniciaci. Na rozdíl od běžných lunatiků však šamani podle Czaplické své záchvaty umí do jisté míry kontrolovat, jelikož jim povolují uzdu jen během šamanských seancí.

Na počáteční osvícenský despekt navazuje i britská kabinetní antropologie ve snaze popsat jako šamanismus „divošské kultury“. Tím ale chtě nechtě vymezuje především svou „civilizovanost“.⁷ Mezi badateli zůstává tedy nadále vědecký pohled na šamanismus skeptický, což se odráží i na různých tehdy populárních evolučních žebříčcích, jež šamanismus stavějí na velmi nízký vývojový stupeň.

Neuplyne ovšem ani sto let a znaménko se přehodí. Šamanismus, který byl ještě v 70. letech 19. století vnímán klasikem religionistiky a propagátorem kulturního evolucionismu Edwardem Burnettem Tylorem jako jedna z nejnižších forem vývoje lidstva,⁸ bude za několik dekád vnímán jako duchovně vyspělý a neposkvrněný stav harmonie, idylického souznění člověka a přírody. V dějinách šamanismu ještě uteče mnoho vody, ale jedním z prvních zdrojů, kterým bude tento inspirační pramen napájen, je literárně-kulturní hnutí romantismu.

⁵ Antropologové vyrazili do terénu až v průběhu 20. století. Do té doby převážně reinterpretovali materiály, které sesbírali jiní. V češtině ucelený úvod do dějin antropologie a jejích metod představuje kniha Václava Soukupa, *Antropologie: Teorie člověka a kultury*, Praha: Portál, 2011.

⁶ Maria Antonina Czaplická, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1914. Kniha by se datem svého vydání měla řadit do 20. století, ale svou koncepcí završuje myšlenky století předchozího.

⁷ Toto nadřazené chování vůči „jiným“ kulturám se zrcadlí i na rovině antropologického výzkumu – úvod do tematiky nabízí např. kapitola „Antropolog na verandě“, Martin Soukup, *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, Praha: Karolinum, 2014, s. 55–60. Tvrdou kritiku dalších koloniálních aspektů antropologie představuje i sborník Jamese Clifforda a George E. Marcuse, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.

⁸ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London: John Murray, 1903, s. 121. O evolucionismu u Edwarda Burnetta Tylora srov. Daniel Pals, *Osm teorií náboženství*, přel. Lucie Valentinová, Praha: ExOriente, 2015, s. 36–50.

V romantismu (a u jeho předchůdců, jako byl Johann Gottfried Herder)⁹ šamanismus poprvé zaznamenává významnější sémantickou proměnu. S romantiky se totiž rozvíjí první větší snaha o přehodnocení pohledu na nezápadní duchovní směry. Se svým důrazem na spiritualitu, mystičnost a imaginaci, s citlivostí k individualitě člověka a idealizujícím vztahem k přírodě viděl romantismus v šamanovi nikoli podvodníka, ale nadanou a výjimečnou osobnost, vizionáře a umělce.

I když většina romantických autorů nadále předpokládala, že sibiřský šamanismus (nikoli šamani sami) je degenerovanou formou původních orientálních (indických, tibetských) tradic,¹⁰ jelikož tak zaostalé regiony si v jejich očích nemohly vytvořit vlastní náboženství a musely si pomoci výpůjčkami, v literatuře ovlivněné romantismem nacházíme první snahu o restauraci postavy šamana.

Tyto motivy se odrazily i v americké literatuře 19. století, která pod vlivem kontinentálního romantismu a amerického transcendentalismu také kladla důraz na intuici, snění, vhledy, osobní svobodu, individualitu a předpokládala inherentní božskou přítomnost v přírodě, jež se stala důležitým motivem mnoha knih.¹¹ Jejich hrdinou, tedy nezkaženým individuem, který by takovým kritériím dostal a zároveň by byl s krajinou bytostně spjat, se v americké literární imaginaci začal pomalu stávat severoamerický indián.¹²

A tak začali američtí intelektuálové rozpoznávat v průběhu 19. století již romantizovaný obraz šamanismu ve zbytcích původního domorodého obyvatelstva Severní

⁹ Vliv německého romantismu na obraz šamanismu podrobně analyzuje von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik*, s. 66–115.

¹⁰ Literatura o šamanismu dodnes občas pracuje s hypotézou o etymologickém propojení původního pojmenování buddhistického mnicha, které zní v sanskrtu „sramana“ a v pálijštině „samana“, se sibiřským „šamanem“. Tuto teorii podpořila i v 19. století vzniknuvší indoeuropeistika, tedy věda, která předpokládala původně lingvistické a později i etnické příbuzenství různých národů sahající od Indie do Evropy. Toto jazykové spojení je však nepodložené, jak upozornil již Berthold Laufer, „Origin of the Word Shaman“, *American Anthropologist* 19, 1917, s. 361–371. V lingvistice se tento jev nazývá „falešný příbuzný“ („false cognate“). Tato slova se zdají být podobná, ale ve skutečnosti si nejsou etymologicky příbuzná.

¹¹ Šamanismus s ideou „Naturphilosophie“ srovnává von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik*, s. 190–210. Propojení šamanismu a transcendentalismu analyzuje Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 24–25. Mezi důležité postavy transcendentalismu se zapsal Ralph Waldo Emerson svými esey z let 1836–1841 a Henry David Thoreau, jehož dílo bylo přeloženo do češtiny. Naposledy *Walden aneb Život v lesích*, přel. Josef Schwarz, Praha—Litomyšl: Paseka, 2006.

¹² Dobrým příkladem této idealizace indiána je v Česku známá a populární kniha Forresta Cartera, *Škola Malého stromu: skutečné události*, přel. Lubomír Miřejovský, Praha: Kalich, 2012, byť je její datum vydání mnohem pozdější (angl. orig. 1976). Komentovanou bibliografii autorů píšících o indiánech napsala např. Shelley Anne Osterreich, *Native North American Shamanism: An Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood, 1989.

Ameriky (další vývoj viz kapitola Americká antropologie). Touto představou podpořili i projekt budování americké identity, která měla být protiváhou identitě evropské. Jak k tomu dodává religionista Jeroen W. Boekhoven: „Ve svém kulturně-nacionalistickém projektu američtí etnografové 19. století pozvolna adoptovali indiány jako své klasické dědictví, jako americkou alternativu k Řecku a Římu... [představu,] okolo které může být vystavěna identita bílého národa.“¹³

20. STOLETÍ

S jakou výbavou tedy vstupuje šamanismus do dvacátého století? Za prvé se tento termín navzdory své problematičnosti již bezpečně zabydlel v encyklopediích a slovnících a začíná se chápat univerzálněji – jako typ domorodé magie a léčitelství.¹⁴ Za druhé, negativní chápání šamanismu coby primitivní a barbarské praktiky, nižší vývojové formy či psychické poruchy je stále silné, avšak během 20. století bude postupně slábnout, až se z psychické poruchy v poválečných letech stane spirituální příležitost a z barbarských technik primitivů dědictví archaické moudrosti.

Za třetí, díky romantizujícím a patriotickým představám na obou stranách Atlantiku zároveň sílí hlasy, které v šamanech vidí svobodomyšlná a vznešená individua a v šamanismu prvpočátek, ze kterého lze formulovat národní identitu. Za čtvrté, vlivem zájmu americké beletrie a antropologie o vlastní indigenní (tj. původní, domorodé) kultury se pozornost začíná přesouvat k severoamerickým indiánům, u nichž je šamanismus rozpoznáván. A tam také nakonec ona pozornost zůstane, jelikož ve 20. letech 20. století Sovětský svaz uzavře své hranice a poslední sibiřští šamani tak na dlouhá desetiletí zmizí pod tíhou sociálních experimentů a v mlze marxistických interpretací.¹⁵

¹³ Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s. 55. Toto chápání severoamerických indiánů bylo však zatím spíše intelektuálním literárním obrazem, který neměl reálný dopad. Americká společnost se dále k živým indiánům chovala krutě. Obraz americké národní identity stojící na obdivovaných i vyvražďovaných a vykořisťovaných indiánech je ve své podstatě paradoxní. Srov. s výbornou studií Philipa Jenkinse, *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

¹⁴ Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s. 53.

¹⁵ Sovětská etnografie se dál vyvíjí samostatně, odděleně od antropologie euroamerické. Práce sovětských autorů jako Leonida Vasiljeviče Potapova, Dmitrije Konstantinoviče Zelenina nebo Gavriila Vasiljeviče Xenofontova nemají na současné české šamany velký vliv, proto se jimi dále nezabývám. Více o ruských badatelích a šamanismu např. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 39–78 a 321–362. Do češtiny je pak přeložena práce Gavriila Xenofontova, *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství*, přel. Vladimíra Daňková, Praha: Argo, 2001 (fr. orig. 1992).

Jak již bylo naznačeno, koncept šamana se začal přesouvat pomalu ale jistě ze Sibiře na americký kontinent. Velkou zásluhu na tom měla především práce zakladatele moderní americké antropologie Franze Boase. Ten mezi lety 1896–1902 vedl slavnou Jesupovu Severopacifickou expedici, která mapovala především etnika v oblasti okolo Beringova průlivu.¹⁶

Výsledkem této expedice byla mimo jiné hypotéza, že šamanismus vznikl kdysi dávno v Severní Asii, odkud se procesem kulturní difuze přesunul do Severní Ameriky.¹⁷ Sibiřský šamanismus se tedy začal již standardně chápat jako příbuzný k domorodým severoamerickým praktikám.¹⁸ Toto spojení se ve 20. století utužilo a do příbuzenské rodiny k nim postupně přibyly ještě spirituální praxe latinskoamerických etnik, a u některých badatelů nakonec i kultury Dálného východu,¹⁹ Austrálie či šamani společností dávno minulých (předkolumbovští Mayové, středověké čarodějnice).

Severoameričtí indiáni – a jejich šamani – se zároveň v první polovině 20. let stali atraktivními pro americké umělce i moderní antropology,²⁰ a to v době, kdy americká kulturní antropologie zažívala velkou společenskou prestiž a zároveň chápala samu sebe jako do jisté míry kreativní disciplínu, jejíž práce stojí na pomezí vědy a literatury.²¹ Šamanismem se tak zabývali všichni důležití antropologové a antropoložky této doby, jako Ruth Benedict,²²

¹⁶ „Jesup North Pacific Expedition“ byla klíčová pro formování americké antropologie i spojení americké a sibiřské domorodé religiozity, více Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 63–72.

¹⁷ V roce 1914 proběhla v Americkém přírodovědném muzeu (American Museum of Natural History) výstava, která zobrazovala šamanismus jako „celosvětovou archaickou víru, dokonce starší než judaismus“, Jenkins, *Dream Catchers*, s. 57.

¹⁸ Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s. 71–78.

¹⁹ Dnes se běžně mluví o šamanismu japonském, vietnamském nebo korejském. Srov. témata časopisu *Shaman*, který vydává sdružení „šamanologů“ ISARS – Mezinárodní společnost pro akademický výzkum šamanismu (International Society for Academic Research on Shamanism). Dostupné z <http://www.isars.org>.

²⁰ Slavné dílo na pomezí antropologie a literární fikce je např. dílo Johna G. Neihardta *Black Elk Speaks* z roku 1932, do češtiny naposledy přeložené coby *Mluví Černý jelen: životní příběh svatého muže z kmene Sioux Oglala*, přel. Jan Ullrich, Praha: Volvox Globator, 2014. Pozdějším, již ryze umělecký dílem, je např. vlivná kniha Franka Waterse, *Book of the Hopi: the First Revelation of the Hopi's Historical and Religious World-view of Life*, New York: Ballantine Books, 1963.

²¹ Toto chápání svým způsobem dovedl do dokonalosti Carlos Castaneda, jehož literární um s vědeckou prací splynul do té míry, že jeho smyšlené literární dílo bylo nějaký čas respektováno jako vědecká práce. Viz kap. „Carlos Castaneda“.

²² Ruth Benedict, „The Vision in Plains Culture“, *American Anthropologist* NS 24, 1922: 1–23.

Alfred Kroeber,²³ Robert Redfield,²⁴ Edward Sapir či Elsie Parsons.²⁵ Mnoho z těchto antropologů bylo navíc ovlivněno mysticismem (např. Teosofickou společností)²⁶ a poznatky z psychoterapie (C. G. Jungem).²⁷

Sémantické znaménko se tak pod vlivem tvorby těchto autorů u termínu „šaman“ (od této doby již navždy s ustáleným pravopisem „shaman“) začalo přehazovat. Šamani severoamerických indiánů začali být chápáni jako charismatičtí spirituální vůdci, kteří svým uměním přispívali blahobytu svého společenství. Jako inteligentní, kreativní a výjimečné osobnosti, které žily duchovně i fyzicky zdravý, nezkažený a autentický život. V této době je také zaznamenáno první propojení šamanů s užíváním entheogenů, které se stane populárním tématem v 60. letech 20. století.

KONTINENTÁLNÍ VÝKLAD ŠAMANISMU

Co se týče změny obrazu šamana v evropském badatelském prostředí, nelze nezmínit klíčovou postavu ruského badatele Sergeje Michajloviče Širokogorova, který před svou emigrací prováděl terénní výzkum u Evenků.²⁸ Širokogorov se ostře vymezil vůči těm badatelům, kteří viděli v šamanismu degenerativní formu „vyspělejší“ tradice buddhismu a usuzovali na psychopatologii či arktickou hysterii šamanů. Z jeho terénních dat vysvítá, že šamani jsou zdraví lidé, jejichž (pro nás) podivné extatické stavy jsou především zprávou jejich komunity, pro niž toto chování představuje – jak sami Evenkové Širokogorovi vysvětlovali – zvyk a obyčej.²⁹

²³ Alfred L. Kroeber, „The Religion of the Indians of California“, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 4, 1907: 319–356.

²⁴ Robert Redfield, *Folk culture of Yucatan*, Chicago: The University of Chicago Press, 1941.

²⁵ Elsie Worthington Clews Parsons dokonce iniciovala sborník *American Indian Life*, do kterého přispěli nejvýznamnější antropologové své doby fiktivními příběhy a eseji o indiánech a šamanech. Elsie Worthington Clews Parsons (ed.), *American Indian Life: Customs and Traditions of 23 Tribes*, New York: SNOVA, 2020 (1922¹).

²⁶ O vlivu Heleny Petrovny Blavatské, zakladatelky Teosofické společnosti, na chápání šamanismu viz Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s. 57–62.

²⁷ O zásadním vlivu psychologie Carla Gustava Junga na chápání šamanismu obsáhle Daniel C. Noel, *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York: Continuum, 1997, s. 106–138.

²⁸ Sergej Michajlovič Širokogorov sice v roce 1922 emigroval do Číny, svou slavnou knihu *Psychomental complex of the Tungus* (1935) však publikoval v angličtině – pro evropské (americké) čtenáře.

²⁹ Širokogorov tak i jako jeden z prvních dává ve své práci prostor pro domorodou, „emickou“ interpretaci šamanismu. Dále také považoval šamanismus za kulturní jev. Dle jeho výzkumu „trpí“ šamanskými stavy šilenství jen dospělí muži (nikoli děti nebo starci) a ve stavech opravdové nouze se chovají naprosto racionálně. Více o tomto pozoruhodném badateli Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 83–101.

Na tuto linku výkladu navázal pak ve 40. letech otec strukturalismu Claude Lévi-Strauss.³⁰ Pod jeho významným vlivem začal být šaman chápán coby léčitel mluvící symbolickým jazykem své společnosti. Právě pro schopnost symbolické reinterpretace nemoci je podle Lévi-Strausse šamanská léčba úspěšná i účinná, i když její působnost není primárně na fyzické rovině.

Lévi-Strauss přirovnal také šamanskou metodu k západní psychoanalýze, která obdobně jako šamanismus vynáší na povrch témata odehrávající se na nevědomé úrovni a artikuluje je.³¹ „Jak víme, abreakcí se v psychoanalýze nazývá onen rozhodný okamžik v léčbě, kdy nemocný znovu intenzivně prožije počáteční situaci, jež způsobila jeho poruchu, nežli se jí definitivně zbaví. V tomto smyslu je šaman profesionálem abreakce.“³²

V návaznosti na jeho dílo začínají být šamani chápáni ne jako psychotici performující svou nemoc, ale především jako vyléčení léčitelé – ne ti, kteří nemocí trpí, ale ti, kteří ji prodělali a uzdravili se, což z nich dělá svým způsobem ideální lékaře.³³ Šamanská práce je navíc podle Lévi-Strausse v určitém ohledu srovnatelná s prací psychologa při psychoterapeutickém sezení, jelikož je jejím strukturálním opakem. Zatímco při šamanském léčení hledá léčebný narativ šaman a pacient je jeho pasivním příjemcem, při psychoterapeutickém sezení je narativ utrpení odvyprávěn pacientem, zatímco terapeut mu „jen“ zručně napomáhá onen vhled najít.

ÉRA ŠAMANOVELISTŮ A ŠAMANTROPOLOGŮ

ZÁPADNÍ KULTURA POZNÁVÁ ŠAMANISMUS

Ačkoli byl šamanismus (a jeho chápání) v období od svého prvního uvedení do západní euroamerické civilizace inspirativním a fascinujícím tématem dobrodruhů, misionářů, intelektuálů, psychologů, religionistů, etnografů, antropologů, umělců a literátů, stále se jednalo v celkovém měřítku spíše o marginální projevy pozornosti. Jinými slovy, šamanismus na svůj objev mainstreamovou kulturou ještě čekal.

³⁰ Viz již jeho dvě zmiňované studie „Čaroděj a jeho magie“: 149–164 a „Účinnost symbolů“: 165–181 ve sborníku *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2007.

³¹ S tím rozdílem, že šamani mluví, zatímco psychoterapeuti naslouchají, což je koneckonců jen jiný konec téhož dialektického procesu. Lévi-Strauss, „Účinnost symbolů“, s. 176.

³² Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*, s. 161. Podrobnější paralely mezi šamanismem a psychoanalýzou pak především od s. 174.

³³ Srov. Erwin Ackerknecht, „Psychopathology: Primitive Medicine and Primitive Culture“, *Bulletin of the History of Medicine* 14, 1943, s. 46. Tuto teorii „zraněného léčitele“ rozvedla např. i šamanka Joan Halifax, *Shaman: the Wounded Healer*, New York: Crossroad, 1982.

Svého uvedení na populární duchovní scénu, kde už následně zůstal, se šamanismu dostalo v díle religionisty Mircei Eliada. Jeho kniha *Šamanismus a archaické techniky extáze*³⁴ se stala přelomovou publikací o šamanismu, knižním bestsellerem a do dnešních dnů citovaným autoritativním textem, který formoval a formuje představy o šamanech a šamanismu. Počínaje Eliadem tak můžeme počítat novou éru šamanismu, bádání o něm a snahu o jeho restauraci, která se zhmotnila v hnutích popsanych jako „novošamanismus“ či „core (jádrový) šamanismus“.

Pro tato hnutí je charakteristický především stěžejní význam obrovského množství knižních titulů, které téma šamanů a šamanismu s různou dávkou originality, literární zručnosti a kreativní představivosti dál rozpracovávají. Autorům, kteří aktivně obraz šamanů tvořili a tvoří, říká šamanolog Daniel C. Noel s jistou mírou nadsázky „šamanovelisté“.³⁵ Jelikož významnou podskupinu těchto spisovatelů tvoří antropologové, kteří se pod vlivem svého terénního výzkumu sami stali šamany, vysloužili si i oni speciální označení „šamantropologové“.³⁶

Následující kapitola se tedy chce věnovat především těm autorům, kteří se na formování současného šamanismu nejvíce podíleli, ať už je jejich tvorba spíše literární, nebo vědecká. Jelikož nelze vyjmenovat všechny autory, bude jejich výčet obsahovat především nejvýznamnější autorský trojlístek (tj. Mirceu Eliada, Carlose Castanedu a Michaela Harnera) a jejich následovníky, s přihlédnutím k českým překladům těchto děl. Začneme náš další výklad tím chronologicky nejstarším, religionistou a spisovatelem Mirceou Eliadem.

MIRCEA ELIADE (1907–1986)

Mircea Eliade bývá po právu označován za otce západního šamanismu. Jeho úctyhodná komparativní studie z 50. let³⁷ dala západnímu pojetí šamanismu velkou část jeho dodnes platné podoby a ve své době se setkala s masovým úspěchem u americké kontrakultury. Ta byla velmi příznivě nakloněna nezápadním formám spirituality, pochybujíc o výhodách kultury své, kterou chápala jako mechanizovanou a vyprázdněnou.

³⁴ Poprvé vyšla francouzsky s názvem *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* v roce 1951. Do angličtiny pod názvem *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* byla přeložena v roce 1964 a do češtiny v roce 1997 (*Šamanismus a nejstarší techniky extáze*), nově pak i v roce 2017 (*Šamanismus a archaické techniky extáze*).

³⁵ Slovní hříčka z angl. „shaman“ (šaman) a „novelist“ (novelista, romanopisec), kap. „Lying with Shamanovelists“, Noel, *The Soul of Shamanism*, s. 63–82.

³⁶ Podobná hříčka z angl. „shaman“ (šaman) a „anthropologist“ (antropolog), kap. „Studying with Shamanthropologists“, Noel, *The Soul of Shamanism*, s. 83–105.

³⁷ V ní čerpal mj. už ze zmíněných autorů jako Radlov, Czaplická či Širokogorov. Eliade jakožto kabinetní vědec sám nikdy žádný terénní výzkum mezi šamany nepodnikl.

Euroamerickou spirituálně naladěnou částí společnosti od té doby pozitivně rezonují Eliadovy představy o šamanech jakožto posledních strážcích dávné, nám již ztracené moudrosti a přirozenosti, kterou bychom se od nich měli učit.³⁸ Také pojetí šamanismu coby univerzální archaické techniky, která se soustředí na bezprostřední kontakt s „posvátnem“, geniálně zapadlo do „ducha doby“.³⁹

Tyto obrazy si našly své následovníky (mezi nimi i Michaela Harnera), kteří začali hledat a objevovat šamanismus po celém světě. Mezi tyto badatele patří např. Peter Furst (šamanismus u Olméků),⁴⁰ David Friedel, Linda Schele a Joy Parker (šamanismus u starých Mayů),⁴¹ Barbara Myerhoff (eliadovský šamanismus u indiánů Huichol)⁴² či Carlo Ginzburg (šamanismus ve středověké Evropě).⁴³ Dopad Eliadovy práce byl dokonce takový, že šamanismus je dodnes rozpoznáván především v těch oblastech, kde působili Eliadovým přístupem ovlivnění vědci. Tam, kde se jeho dílu takové pozornosti nedostalo, badatelský diskurz nadále popisuje domorodou magii či čarodějnictví bez univerzálnějších nároků.⁴⁴

Po prvotní vlně nadšení se začaly ozývat i kritické hlasy, jejichž nejtvrdší proponenti označili Eliadovo dílo za „sugestivní literární fikci“.⁴⁵ Kritika Eliadova díla je vícerozměrná, proto si pojďme projít některé její aspekty ve světle Eliadova výkladu šamanismu.

³⁸ Srov. Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Garland Pub., 1998. Od stejného autora lze doporučit i starší analýzu *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Hague: Mouton, 1978.

³⁹ Tímto „duchem doby“ je míněno prostředí severoamerické kontrakultury 60. let, které dalo vzniknout např. hnutí hippies. Tato kontrakultura také dychtivě hledala duchovní seberealizaci, proto v této době můžeme registrovat i boom zájmu o východní nauky, seberozejové programy i zrod mnoha nových náboženských hnutí.

⁴⁰ Do češtiny přeložena kniha z roku 1976, Peter Furst, *Halucinogeny a kultura*, přel. Alexandr Neuman, Praha: DharmaGaia, 1996.

⁴¹ Tito tři badatelé spolu napsali slavnou knihu *Maya Cosmos*. David Friedel, Linda Schele a Joy Parker, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: Quill William Morrow, 1993.

⁴² Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

⁴³ Do češtiny přeložen např. Carlo Ginzburg, *Noční příběh: sabat čarodějnic*, přel. Josef Hajný, Praha: Argo, 2003 (it. orig. 1989).

⁴⁴ Ilustrativním příkladem je v tomto ohledu Afrika, jejíž status je po celou dobu v definicích šamanismu nejistý. Ačkoli na africkém kontinentu žilo ve 20. století nejvíce domorodých společenství nezasažených kontaktem s „vyspělým světem“, antropologové u nich popisují čarodějné systémy a magii, nikoli šamanismus – a to přesto, že se u nich ona Eliadova „archaičnost“ nabízí (srov. Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, New York: Clarendon Press, 1937). Je zkrátka možné, že se britští antropologové, kteří v této oblasti nejvíc působili, „nenechali svést Eliadovými formulacemi,“ jak si myslí Hutton, *Shamans*, s. 124–125. Tuto myšlenku přebírá od antropologa Iona Lewise, který šamanismem chápe i nekontrolované, posedlostní stavy afrických náboženských specialistů. Srov. Ioan Lewis, *Ecstatic Religion, An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin, 1971.

⁴⁵ Jak velmi podrobně argumentuje Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, s. 129n.

Podle Eliada je šamanismus (1) *archaická technika*, díky které šaman jakožto (2) *mistr extáze a výjimečná lidská bytost* podniká výpravy do (3) *horního (a dolního) světa*, ze kterých dostává (4) *vyšší vědění*. Pojďme si bod po bodu tuto definici šamanismu projít.

1. *Šamanismus je archaická technika extáze*. Mircea Eliade byl povahou svého přístupu komparatisticky přemýšlející člověk, kterému bylo bližší uvažovat v makroměřítku lidských kultur a dějin lidstva a hledat v nich univerzální vzorce a souvislosti než brát příliš v potaz historicko-kulturní podmíněnost těchto jevů. Z tohoto pohledu pro něj šamanismus není nějaký konkrétní duchovní systém a šaman sociální role, ale celkově technika, metoda, která se opakuje napříč všemi kulturami, resp. se podle něj jedná o nejstarší, „archaickou“ duchovní techniku vůbec.

Kritici mu oponují, že šamanismus je vždy včleněn do svého kulturního prostředí, ze kterého jej nelze extrahovat, a proto se ani nemůže jednat o stále stejné techniky, nehledě k tomu, že o prapůvodnosti či univerzálnosti šamanismu nemáme doklady, jelikož písemné prameny nesahají o moc dále než do vrcholného středověku.⁴⁶ V archeologii sice existovala „šamanská teorie“ skalního umění, která se snažila univerzálnost a archaičnost šamanismu (resp. šamanského transu) dokázat i v materiální kultuře pravěkých společenství, současný výzkum se však od ní distancuje.⁴⁷

Největší problematičnost Eliadova přístupu k šamanismu však nespočívá v komparativním přístupu, který nezohledňuje unikátnost lokálních tradic, ale v jeho zpětné aplikaci na samotný předmět bádání. Eliade jde ve své práci totiž dál než za pouhé srovnávání a abstrahování podobných jevů – on tuto svou ideální formu od jednotlivých tradic vyžaduje a na základě podob s tímto abstrahovaným „čistým“ či „původním“ šamanismem domorodé tradice porovnává.

Tak, i když Eliade věděl o nesrovnalostech své teorie s etnografickými daty, na své transkulturní definici trval – snad až příliš tvrdošijně. Dokonce neváhal ty praktiky, které neseseděly do jeho představy „archaické techniky“ (tj. např. ty, jež používaly entheogeny či podnikaly málo cest do nebes) označit za „vlivy zvenku“, „nedávno zavedené“ či rovnou „úpadkové“ formy.⁴⁸ „Jak jsme již zjistili, příznačné pro šamanismus není pojímání duchů

⁴⁶ Respektive, úplně první zmínky o šamanismu pocházejí z čínských pramenů ze 16. století, Hutton, *Shamans*, s. 113.

⁴⁷ „Šamanskou teorii“ skalního umění razil např. archeolog Andreas Lommel, její kritiku pak nabídli např. Henri-Paul Francfort a Paul Bahn. Více k diskuzi Henri-Paul Francfort a Roberte N. Hamayon, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.

⁴⁸ Příkladem může být následující Eliadovo tvrzení: „Sestupy do podsvětí, boj proti zlým duchům, ale také stále důvěrnější styky s duchy [...] jsou inovace – k nimž většinou došlo poměrně nedávno –, kterým lze přičítat

šamanem do vlastního těla, ale extáze vyvolaná výstupem na nebe nebo sestupem do podsvětí [...]. Z tohoto hlediska nelze současný evenčský šamanismus považovat za ‚klasickou‘ formu šamanismu, a to právě kvůli zásadnímu významu přisuzovanému pojmání duchů do vlastního těla a nepřiliš výrazné úloze výstupu na nebesa [...].“⁴⁹

2. *Šaman je mistr extáze, výjimečná bytost.* Eliade s konečnou platností resuscitoval postavu šamana, kterého odmítl vnímat jako psychicky nemocného člověka. V linii svých předchůdců argumentoval, že šaman má nad duchy kontrolu, ovládá je. To z něj činí elitní spirituální bytost, která je ke svému účelu vyvolena a prodělá šamanskou iniciaci.⁵⁰

Kritici však v linii předchozí argumentace připomínají, že šamanem se může stát člověk i jinými způsoby než Eliadem podrobně popsanou šamanskou nemocí, např. tento „úřad“ může být dědičný, člověk vstoupí k někomu do učení apod.⁵¹

3. *Šaman putuje do horního (a dolního) světa.* Mircea Eliade systematizoval šamanskou kosmologii, pro niž stanovil tři světy (tento, horní a dolní), které jsou prostupné v „ose světa“ (axis mundi), jež se podle něj manifestuje nejčastěji jako kosmický strom či hora. Šaman se pak do těchto světů vypravuje v extatickém vytržení.

Zde si nelze nepovšimnout velké problematičnosti Eliadovy systematizace, která je sice přehledná, ale opět neodpovídá realitě. Různá sibiřská společenství mají různý počet světů, do kterých cestují, a různé symboly, se kterými pracují.⁵² Za mnohem větší badatelský prohřešek jsou však považovány Eliadovy všudypřítomné křesťanské metafora, které jsou chápány jako nepřiměřené zásahy do popisu nativní symboliky. Eliade velmi často propojuje dolní svět s peklem: „Zásadní význam má a všeobecně rozšířen je šamanův boj proti tomu, co bychom mohli nazvat ‚mocnostmi Zla‘. [...] Kromě bohů a nadpřirozených bytostí [...] existují ‚odborníci na posvátno‘, lidé schopní ‚vidět‘ duchy, vystupovat do nebe a setkávat se s bohy,

celkové přeměny náboženského komplexu“, Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 426. Či jinde: „Můžeme si položit otázku, zdali vedle možných ‚historických‘ vysvětlení zmíněných technik (úpadek způsobený vnějšími kulturními vlivy, míšením atd.) nelze uvedené techniky interpretovat rovněž v jiné rovině [...], zdali konečně takovéto projevy chování nejsou nevyhnutelným důsledkem naléhavé touhy žít, tj. zakoušet na úrovni tělesné to, co je dnešnímu člověku dostupné jen na úrovni ‚ducha‘“, tamtéž, s. 412. Srov. Hutton, *Shamans*, s. 121–125.

⁴⁹ Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 422–423.

⁵⁰ Ne snad, že by Eliade o jiných způsobech zasvěcení šamana nevěděl, ale pravděpodobně se o ně příliš nezajímal, neboť je v celém textu téměř nezohledňuje. Těmto případům je věnováno pouze pár stránek (s. 35–37), zatímco individuálním iniciačním příběhům celá druhá kapitola (s. 48–69) a část kapitoly třetí (75–101).

⁵¹ Tvrdou antropologickou kritiku představuje kniha antropoložky Kehoe, *Shamans and Religion*.

⁵² Srov. kap. „Shamanic Cosmologies“, Hutton, *Shamans*, s. 59–68.

sestupovat do podsvětí a bojovat s démony, s nemocí a smrtí.“⁵³ V tomto ohledu je Eliadovi též vytýkáno, že nepřiměřeně vyzdvihuje význam horního světa, který ve svém výkladu naplňuje křesťanskou nebeskou symbolikou.⁵⁴

4. *Šaman dostává vyšší vědění.* V Eliadově pojetí šamanova váženost neplyne z jeho umění (např. přivolávat déšť či léčit), ale z bezprostředního kontaktu s duchovním světem, jehož zprávy předává svému společenství.⁵⁵ Tímto úkonem udržuje podle Eliada šaman svou komunitu v kontaktu s „posvátnem“, světem nevšedního, hluboce smysluplného světa bohů, hrdinů a mýtů, které zpětně dává význam běhu každodenního života.⁵⁶

Jak však velmi podrobně a přesvědčivě argumentuje šamanolog Andrei Znamenski, Eliadova představa šamana coby mediátora „posvátna“ je prodchnuta (Eliadovým) křesťanským mysticismem. Eliade např. tvrdí, že „[s]ymbolika Středu světa rovněž souvisí s mýtem o období na počátku světa, kdy spojení mezi nebem a zemí, mezi bohy a lidskými bytostmi bylo nejen možné, ale přímo snadné a dostupné všem. Mýty [...] předpokládají, že určití vyvolení či privilegovaní jedinci se mohou vrátit na počátek Času, znovu najít onen bájný, rajský okamžik [angl. orig. ‚paradisal moment‘] předcházející ‚pádu‘, tj. přerušení spojení mezi nebem a zemí.“⁵⁷

⁵³ Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 431. Je ovšem pravda, že současní čeští šamani Eliadovo rozdělení nepoužívají. Dolní svět vnímají často psychoterapeuticky – jako sestup do svého nitra (více v kap. „Jiné světy“).

⁵⁴ Daniel Noel udělal lingvistickou analýzu Eliadovy knihy, ze které vyplývá, že počet referencí vztahujících se k „hornímu světu“ převyšuje počet referencí vztahujících se „k dolnímu světu“ v poměru 2,5:1. Noel, *The Soul of Shamanism*, s. 34. Jako důkaz Eliadovy fascinace výstupy do nebes srovnává Noel Eliadův *Šamanismus* s jeho románem *Forêt interdite* (*Zapovězený les*), který psal paralelně se studií o šamanismu. Let vzhůru je pro tuto knihu ústřední téma. Mircea Eliade, *The forbidden forest*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978 (1951¹); Noel, *The Soul of Shamanism*, s. 30–34. Srov. Kocku von Stuckrad, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2014, s. 162–166.

⁵⁵ Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 171.

⁵⁶ Srov. vnímání posvátného, onoho času (illud tempus) v Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, přel. Eva Strebingarová, Praha: OIKOYMENH, 2009 (fr. orig. 1949) a vnímání dichotomie posvátné a profánní v Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, přel. Filip Karfík, Praha: OIKOYMENH, 2006 (něm. orig. 1957).

⁵⁷ Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 411. Jinde pak: „Zásadní význam má skutečnost, že mytologie a rituály šamanů a čarodějů vztahující se ke kouzelnému letu potvrzují a hlásají jejich duchovní nadřazenost pouhému lidství; tím, že šamani vzlétají do vzduchu [...] svým způsobem vyjadřují úpadek člověka, protože, jak už víme, řada mýtů se zmiňuje o prvotním čase, kdy na Nebesa mohli vystupovat všichni lidé [...]. Úpadek lidstva na příště zabránil většině lidí v letu k nebi a jejich původnímu stavu je (a ještě ne všechny!) navrací jen smrt – jen tehdy mohou vystoupit do Nebe a létat jako ptáci atd.“ Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 404.

Eliade tedy předpokládá jakýsi posvátný čas, „illud tempus“,⁵⁸ ve kterém lidé žili v harmonii s přírodou. Od tohoto stavu se ovšem – až na šamany – lidé odchýlili a tuto schopnost ztratili (srov. s biblickým pádem, Genesis 3). Archaická společenství však díky šamanům nikdy tento kontakt s prvotním rajským stavem neztratila. Na rozdíl od západní společnosti, kterou spolu se ztrátou těchto prostředníků čekal druhý pád – pád do civilizace a následné sekularizace. Z ní jí podle Eliada může pomoci napojit se na původní čas hluboké smysluplnosti jen moderní verze šamanismu – křesťanský mysticismus.⁵⁹ „V šamanově extázi jsme opakovaně rozpoznali jakousi ‚nostalgii po ráji‘, připomínající jeden z nejstarších typů mystické zkušenosti křesťanské.“⁶⁰

To je tedy v kostce Eliadova vize šamanismu, která díky jeho literárnímu umu, vědecké erudici a spirituální vizi zajistila šamanismu nevídanou pozornost veřejnosti, která dodnes často chápe šamanismus jako „nejstarší“ a „univerzální“ duchovní techniku, která má předem nastavené parametry i cíl své práce.

Jak však běh dějin ukázal, ne všechny Eliadovy myšlenky se nakonec ujaly. Západní člověk totiž nevybředl ze zkažených vod západní civilizace únikem do imaginace, mýtů, umění či mysticismu. Svou cestu k „původní“ spiritualitě si našel nalezením „původních“ nositelů této moudrosti.

CARLOS CASTANEDA (1925–1998)

Antropolog (a později duchovní guru) Carlos Castaneda si jako první našel vlastního žijícího tradenta archaické moudrosti – šamana dona Juana Matuse – a stal se jeho učedníkem. Do světa současné šamanské imaginace se zapsal především jako autor dekalogu rozhovorů s tímto „čarodějem“,⁶¹ indiánem z kmene Yaqui (i když později je jeho identita rozmělněna v panindiánské spiritualitě).

První knihy jeho příběhů s donem Juanem se nesou v duchu antropologických prací – sestávají z rozhovorů s donem Juanem⁶² a popisů Carlosových změněných stavů vědomí po

⁵⁸ Srov. s Mircea Eliade, „The Yearning for Paradise in Primitive Tradition“, *Diogenes* 1 (3), 1953, s. 18–30, a komentář k této esaji od Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 175.

⁵⁹ Tamtéž, s. 175.

⁶⁰ Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 431. Jedná se sice o doslov, takže autor volí odlehčenější a polemičtější tón, ovšem na druhé straně není důvod se domnívat, že jen explicitněji nevyhlíčil své předporozumění, se kterým celou knihu psal.

⁶¹ Castaneda dona Juana nazývá španělským slovem „brujo“ (čaroděj).

⁶² První kniha Carlose Castanedy, *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*, přel. Miroslav Krůta, Praha: Volvox Globator, 1997 (angl. orig. 1968), je Castanedova diplomová práce, za třetí knihu *Cesta do Ixtlanu*, přel. Lily Sekytová, Praha: Volvox Globator, 1996 (angl. orig. 1972), získal titul Ph.D. z antropologie.

použití halucinogenů.⁶³ Také díky velké mediální pozornosti, kterou jeho knihy vzbudily, se však jeho dílo dostalo pod drobnýhled a revizi, ze které postupně vyvstalo, že jeho rozhovory jsou fikce, etnografické falzum.⁶⁴ Don Juan je postava pravděpodobně poslepovaná z několika informátorů a Castanedovy fantazie, kniha obsahuje řadu geografických,⁶⁵ chronologických⁶⁶ i faktických⁶⁷ přešlapů, jež sám Castaneda nikdy uspokojivě nevysvětlil ani přesvědčivě nevyvrátil.

Ačkoli se Castaneda coby antropolog s konečnou platností zdiskreditoval,⁶⁸ pokračoval se psaním příběhů o donu Juanovi dál a později mu jeho slavné expoé sloužilo jako výklad vlastního učení (mj. tensegrity),⁶⁹ které rozpracoval již coby charismatický duchovní vůdce.⁷⁰

Carlos Castaneda byl Eliadovou koncepcí univerzálního šamanismu nesporně ovlivněn.⁷¹ Jeho spolužáky byli koneckonců i výše zmiňovaní Barbara Myerhoff a Peter Furst, kteří údajně Castanedu seznámili se svým huicholským informátorem – šamanem. Ten před nimi měl performovat slavné balancování nad vodopádem, které si pak Castaneda vypůjčil do svých knih, což dodnes slouží jako jeden z důkazů jeho neautentičnosti.

Castaneda se však stal jedním z nejčtenějších autorů knih o šamanismu proto, že šamanismus přiblížil modernímu západnímu člověku. To, že se jeho dílo později ukázalo být fikcí, většině jeho šamanských čtenářů nevadí, protože inspirativnost jeho příběhu je pro ně podstatnější. Vždyť pokud bylo možné, aby se stal čarodějovým učněm akademik, ne-

⁶³ Šťastné ruky ve volbě témat si všímá Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 198.

⁶⁴ Castanedův plagiát svou detektivní prací odhalil Castanedův „dvorní kritik“ Richard de Mille, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*, Santa Barbara: Capra Press, 1976. Tuto kritiku rozvádí a komentuje dále v knize *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*, Santa Barbara: Ross-Erickson, 1980. Srov. také s prací Jay Courtney Fikes, *Carlos Castaneda: Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Victoria: Milenia Press, 1993.

⁶⁵ Nesedí místopis, Castaneda popisuje rostliny a živočichy, kteří se v oblasti nevyskytují, nepoužívá yaquiské názvy... Srov. Muriel Thayer Painter, *With Good Heart: Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village*, Tucson: University of Arizona Press, 1986.

⁶⁶ Nesedí data odjezdů a příjezdů, srov. kap. 3, Richard de Mille, *Castaneda's Journey*, s. 33–63.

⁶⁷ Richard de Mille se pozastavuje např. nad tím, jak si mohli Carlos a don Juan celý den jen tak vykračovat po nejteplejší poušti na Zemi? Richard de Mille, *The Don Juan Papers*, s. 35.

⁶⁸ I když ne zcela, Castanedovy knihy inspirovaly v roce 1974 např. vznik „Society for the Anthropology of Consciousness“, více viz Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 210.

⁶⁹ Tensegrita je systém cvičení, magických pohybů. V Česku se stále omezeně praktikuje. Centra tensegrity jsou volně sdružena pod oficiální castanedovskou společností ClearGreen.

⁷⁰ Víc o proměně díla a osobnosti Carlose Castanedy Zuzana Marie Kostičová, „From Academic Anthropology to Esoteric Religion: the Development of Carlos Castaneda's Writings“, *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, v recenzním řízení.

⁷¹ Castaneda studoval antropologii na *The University of California, Los Angeles* (UCLA), kde učil mj. i Carlo Ginzburg. Velmi detailně o společenském nastavení Castanedovy doby a jeho práci srov. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, s. 93–197.

domorodec, člověk moderní doby, pak se tímto čarodějovým učněm může stát kdokoli – to je hlavní zpráva Castanedova díla.

Po příkladu Castanedových knih také vznikl celý nový žánr šamanské literatury se stejným iniciačním příběhem: běloch, který se cítí ztracen ve své domácí kultuře, se střetává s domorodým mudrcem, jenž mu ukáže bláznivost jeho povýšenosti a odhalí mu pravdu o světě, kterou po různých nezdarech a zkouškách běloch pochopí. Dokonce se vyjeví, že on je tím vyvoleným, který se může vrátit zpět, aby tuto moudrost šířil ve své západní civilizaci, a tak ji uchránil před duchovní smrtí a uzdravil. Takovými autory kráčejícími v Castanedových literárních šlépějích jsou např. Lynn Andrews,⁷² Taisha Abelar,⁷³ Florinda Donner,⁷⁴ Jeremy Narby,⁷⁵ Charles Hyemeyohsts Storm⁷⁶ a svým způsobem i Michael Harner.

MICHAEL HARNER (1929–2018)

Michael Harner je jednou z nejvlivnějších postav současného šamanismu jak ve světovém, tak českém měřítku. S Castanedou ho nepojí jen dlouholeté přátelství z Esalenu,⁷⁷ ale i podobná šamantropologická životní dráha, která začala antropologickým zkoumáním užívání entheogenů v domorodých kulturách (v Harnerově případě reálným výzkumem účinků ayahuascy u amazonského kmene Jívaro)⁷⁸ a pokračovala příklonem k samotnému praktikování šamanismu a k jeho systematizaci ve svébytné učení.

Zájem o antropologovy znalosti domorodého šamanismu dal podnět k vyučování šamanských technik, které Harner v 70. letech pro zájemce pořádal. Tyto původně neformální semináře se pod vlivem stále rostoucí popularity institucionalizovaly roku 1979 v Centru pro šamanská studia („The Center for Shamanic Studies“), v roce 1987 přejmenovaném na Nadaci pro šamanská studia („Foundation for Shamanic Studies“), zkráceně FSS.

⁷² Lynn Andrews, *Medicine Woman*, San Francisco: Harper & Row, 1981.

⁷³ Do češtiny přeloženo: Taisha Abelar, *Přechod čarodějů: zasvěcení ženy*, přel. Zuzana Hulvová, Praha: Rybka, 1999 (angl. orig. 1985).

⁷⁴ Do češtiny přeloženo: Florinda Donner, *Sen čarodějky*, přel. Gato, Praha: Levné knihy, 2011 (angl. orig. 1985), *Shabono: magické rituály amazonské kultury*, přel. Gato, Praha: Dobra, 2002 (angl. orig. 1982), či *Bytí ve snění: zasvěcení do světa čarodějů*, přel. Kateřina Zusková, Praha: DharmaGaia, 1998 (angl. orig. 1991).

⁷⁵ Do češtiny přeloženo: Jeremy Narby, *Kosmický had*, přel. Zuzana Talířová, Praha: Rybka, 2006 (angl. orig. 1998).

⁷⁶ Hyemeyohsts Storm, *Seven Arrows*, New York: Harper & Row, 1972.

⁷⁷ Esalen je s trochou nadsázky mekka hnutí Nového věku, kde mj. působil i českými šamany vzpomínaný Stanislav Grof. Srov. s pronikavou studií Marion S. Goldman, *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*, New York: New York University Press, 2012.

⁷⁸ Michael Harner, *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*, Berkeley: University of California Press 1972.

Tato organizace dodnes úspěšně školí a předává Harnerem vypracovaný systém šamanské praxe zájemcům všude po světě. Vyučování nabízí různě pokročilé workshopy od Základního semináře, ve kterém se probírají základy šamanské práce, až po pokročilá studia, po jejichž absolvování se člověk může stát certifikovaným lektorem a učit Harnerův šamanismus dál.

Harner při výstavbě učení jádrového šamanismu vychází z Eliadova univerzalizmu,⁷⁹ konceptů tří světů, do kterých šaman putuje,⁸⁰ středu světa i jeho symbolických manifestací.⁸¹ Na rozdíl od Castanedy však podává svým žákům nejen popis „domorodé praxe“, ale i jasné instrukce, jak do šamanského světa proniknout. Ve své slavné knize *The Way of the Shaman (Cesta šamana)*⁸² Harner uvádí přesnou metodiku, jak pomocí bubnů vstoupit do jiného stavu vědomí, jak cestovat po horním a dolním světě a nalézt si tam spojence – silové zvíře a učitele.⁸³

Harner jím vyučovaný šamanismus nazval „jádrový šamanismus“ (core shamanism). Ideou tohoto přístupu je, že nezprostředkovává žádnou konkrétní formu šamanismu, ale extrahuje ze všech společnou metodiku (jádro). Jádrový šamanismus má být odnativizovanou kostrou spirituální praxe, léčitelskou technikou zbavenou masa kulturních symbolů, interpretací a mytologií. A tak se jeho učení stalo nakonec jakousi univerzální bránou pro kontakt s „nadpřirozenem“ jako takovým.

Harnerovi kritici však tvrdí, že na odnativizovaný šamanismus lze ve skutečnosti sotva myslet. Argumentují, že i Harnerův konstrukt – nakolik se tváří „jen“ jako technika abstrahovaná z tradičních šamanismů – je sám zasazen do západního předporozumění tématu. Harnerem a jeho žáky vyzdvihovanou nad-kulturní syntézu chápou jako jasnou ukázkou kulturní apropriace – přivlastnění jiné tradice pro své vlastní potřeby a představy o ní.⁸⁴

⁷⁹ Když Castanedův dvorní kritik Richard de Mille obvinil Castanedu, že plagiuje Harnerovy etnografické záznamy o Jíbarech, Harner se ho zastal s vysvětlením, že se není čemu divit, že Castanedovi vychází stejné věci, když si je přeci šamanismus v primitivních společnostech „velmi podobný“. De Mille, *The Don Juan Papers*, s. 40.

⁸⁰ Ačkoli z dolního světa vymizely v Harnerově podání Eliadovy „démonské“ konotace. Viz kapitola Mircea Eliade.

⁸¹ Srov. s představami děr, tunelů, hor a stromů. Michael Harner, *Cesta šamana*, převážně do s. 62. Harner také Eliada hojně cituje.

⁸² Michael Harner, *Cesta šamana: jak probudit svůj vnitřní potenciál*, přel. Gato, Praha: DharmaGaia, 2010 (angl. orig. 1980).

⁸³ Podrobněji viz kap. „Spojenci“.

⁸⁴ Kritikové poukazují např. na to, že Harner šamanismus kvůli svému publiku ořezal, odstranil z něj všechny jeho zneklidňující aspekty, jako je práce se zlými silami. Soustředil se jen na léčení a důležitou roli entheogenů u různých kultur nahradil přijatelnějším bubnováním apod. Více např. Florian Gredig, *Finding New Cosmologies: Shamans in Contemporary Europe*, Berlin: LIT, 2009, s. 40–44, a Robert J. Wallis, *Shamans/neo-shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London–New York: Routledge, 2003, s. 53–54.

Zdá se, že právě Harnerův šamanismus by mohl být dobrým adeptem na rodící se institucionalizovanou formu současného šamanismu, který by mu vtiskl kulturní a náboženská specifika. Těmi se pro současný šamanismus již v podstatě stala Harnerem navržená a jeho žáky přes workshopy šířená kosmologie, soubor rituálních praktik popsanych v *Cestě šamana*, ale i étos, který klade důraz na praktičnost, jednoduchost, funkčnost či odmítnutí v západní kultuře problematických entheogenů a nalezení alternativy v bubnování.

Pro tuto práci je pak podstatné, že Harner s konečnou platností zaměřil pozornost šamanské praxe na její léčivý aspekt (i když to, co je léčení, je pojato velmi široce).⁸⁵ Jak píše Harner v *Cestě šamana*: „Šamanismus představuje nejrozšířenější a nejstarší metodologický systém léčení těla a duše, který lidstvo zná.“⁸⁶

SHRNUTÍ

Předchozí výklad dějin bádání o pojetích šamanismu, ze kterých se splétá naše dnešní pochopení tohoto slova, se snažil především zpochybnit, dekonstruovat jakési samozřejmé předporozumění, s nímž se k šamanismu obvykle přistupuje. To, jak se na šamanismus dnes nahlíží, totiž není nic samozřejmého. Spíš naopak – je to výsledek dlouhé diskuse autorů, z nichž většina své bádání neopírala o vlastní terénní výzkum či pozorování. Tak je studium dějin šamanismu především studiem dobových interpretací a reinterpretací často již od počátku zkreslených dat a rozkrýváním metafor a obrazů, které se k představě šamanismu pojí.

Obecně se snad dá shrnout, že obrazy šamanismu se v průběhu posledních tří staletí změnily od veskrze záporných na pozitivní. Šamanismus se stal z okrajového intelektuálního zájmu populárním duchovním směrem euroamerické kultury a z jednoho typu praxe jednoho sibiřského etnika univerzální technikou přístupu ke spirituálnímu zážitku. Emoční konotace slova šaman se převrátila od psychicky narušených barbarů k zdroji autentické spirituality.

Nejvlivnější slovo při formování současného šamanismu měli zejména tři šamanovelisté (dva z nich byli také šamantropologové). Význam Mircei Eliada tkví především v systematizaci (vytvoření) šamanské kosmologie a univerzalizaci šamanismu, který postuloval jako archaickou techniku extáze. Carlos Castaneda k tomuto přispěl sugestivním

⁸⁵ I když např. šamanka Angeles Arrien nabízí více „šamanských archetypů“ než léčitel, vždy se jedná o práci na sobě a tyto archetypy vždy svým způsobem pomáhají svému okolí. Angeles Arrien, *Archetypy šamanské tradice: duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele, vizionáře a učitele*, přel. Hana Kašparovská, Praha: Portál, 2000.

⁸⁶ Harner, *Cesta šamana*, kap. „Šamanismus a stavy vědomí“, s. 63.

příběhem čarodějova učně a Michael Harner završil vývoj návodem, jak tuto techniku předat co nejvíce lidem, a vtiskl tak současnému šamanovi jeho nejčastěji přijímanou podobu léčitele.⁸⁷

⁸⁷ Srov. Gredig, *Finding New Cosmologies*, s. 38.

ŠAMANSKÁ KONCEPTUALIZACE ZDRAVÍ A NEMOCI

„V šamanismu je nemoc cokoli, co brání žít radostně a naplněně. Když nemůžu najít zaměstnání, je to nemoc a je to léčitelné, když nemám žádnou partnerku, nemůžu se seznámit, je to nemoc a je to léčitelné.“

šaman Ivo Musil¹

Na otázku, co může být v kontextu šamanské léčby vnímáno jako nemoc, lze jednoslovně odpovědět: cokoli. Jako nemoc může být totiž klasifikován jakýkoli diskomfort či – řečeno z druhé strany – odklon od ideálního harmonického stavu těla a mysli, ve kterém je člověk „radostný a šťastný“. Že je tato koncepce zdraví spíše neutuchající prací sama na sobě, která ze své podstaty nemůže být nikdy dokončena, je zřejmé i šamanům. Jak tuto myšlenku shrnula šamanská učitelka paní Veroniky: „Nikdy nebudeme připravení“, ve smyslu: „Když člověk začne mít dojem, že už je připraven, tak je připraven na to umřít.“²

Kdybychom současným šamanům předložili definici zdraví podle Světové zdravotnické organizace, umím si představit, že by s ní rámcově souhlasili. I v ní se totiž praví: „Zdraví je stav úplné tělesné, duševní a sociální pohody („well-being“) a nejen nepřítomnost nemoci nebo vady.“³ Nestačí tedy jen nebýt viditelně nemocný (nemít nemoc – „sickness“), stejně podstatné je i podle této definice subjektivně zažívaný pocit nejen fyzické, ale i psychosociální vyrovnanosti (nemít nemoc – „illness“). A v tomto ohledu jsou šamani – na rozdíl od specializovaných odborníků západní medicíny – prakticky univerzální léčitelé, neboť z šamanského pohledu v posledku neexistuje nevyléčitelná nemoc a zároveň šamani disponují paletou rozličných technik, jak různé nemoci těla, ducha i duše diagnostikovat a léčit.

Jelikož je však šamanismus především duchovním směrem, i výše zmíněná definice zdraví by mu byla při bližším ohledání vlastně těsná. Do hry o celkovou „pohodu“ („well-being“) ještě signifikantně zasahuje také „pohoda“ duchovní; se svébytnou kosmologií, která pracuje např. s koncepty energie a silových zvířat a která má v celém léčení speciální

¹ Rozhovor s Ivem Musilem v Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 185.

² Paní Veronika, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.

³ Preambule dokumentu „Ústava Světové zdravotnické organizace“, přijata na *International Health Conference*, New York: World Health Organization, 19.–22. června 1946.

Dostupné z: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf.

postavení.⁴ To vše celou definici zdraví rozšiřuje o duchovní aspekt a přidává jí mnoho dalších rozměrů co do explikace nemoci či praktické implikace.

V šamanském kontextu se tak jako nemoc běžně vnímají nejen fyzické či psychické nemoci, ale i rozpadlé či nefunkční vztahy nebo například pocit ustrnutí a prázdna. V polostrukturovaném rozhovoru o léčení se šamanem Jeronýmem jsem se dozvěděla, že tento typ zakázky je u klientů prý dokonce i velmi častý: vše jim v životě fungovalo a teď mají najednou prázdno a neví, proč je nic nebaví.⁵

A tak nejčastějším typem léčení, kterým se šamani ve své praxi zabývají, jsou ve finále nemoci či nepřízně vyvolané problémem na duchovní úrovni – ať už se jedná o duši klienta, nebo o jiné entity. Takové strádání může mít příčinu např. ve ztrátě části duše, v opanování části těla cizí entitou nebo v energetickém bloku či karmickém zatížení.

Zatím však tato specifika šamanského léčení nechám stranou a budu se dále soustředit na obecný popis toho, co vlastně znamená dualita nemoc–zdraví z pohledu současného šamanismu. V první části této kapitoly zasadím současný šamanismus do klasifikační rodiny symbolického léčení. V druhé podkapitole se budu zabývat obecnými premisami, které stojí za šamanským chápáním zdraví (nemoci) člověka, a ve třetí kapitole ukážu, s jakými motivy a symboly současní šamani při své léčbě pracují.

DVA ETNOMEDICÍNSKÉ MODEL Y

Klasifikace je pro léčbu podmínkou *sine qua non*. Při léčení jde vždy o to rozpoznat, co se děje, proč se to děje a co vede k uzdravení. A každá klasifikace nemoci ze své podstaty již musí být kulturně podmíněná, protože odráží lidské představy o kauzalitě, těle, „žádoucím stavu“ apod. Proto když medicínská antropologie mluví o různých medicínských systémech, tuto kulturní podmíněnost uchopování lidského zdraví, nemoci a léčení naznačuje pojmem „etnomedicína“.⁶

Coby základní rozlišovací schéma různých entomedicín se mi v mé badatelské práci osvědčil heuristický model antropologa George M. Fostera.⁷ Ten ve svém článku *Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems* o komparativní medicíně rozpoznal dva základní

⁴ Více viz kap. „Kontext šamanské kosmologie“.

⁵ Šaman Jeroným, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

⁶ Dřív se tento pojem vztahoval jen na „domorodé“, „primitivní“ kultury, s reflexivním obratem v antropologii se vztahuje i na naši západní biomedicínu.

⁷ George M. Foster, „Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems“, *American Anthropologist* 78 1976: 773–782.

přístupy k samotnému faktu nemoci, podle kterých se nemoc diagnostikuje a následně i léčí (viz Tabulka č. 3) a které nazval: naturalistický a personalistický medicínský systém („naturalistic/personalistic medical system“). Tento systém klasifikuje jednotlivé etnomedicíny s ohledem na:

1. aktéry způsobující nemoc
2. příčinu nemoci
3. odpovědnost
4. léčbu

Naturalistický medicínský systém je podle Fostera takový klasifikační rámec, který vidí nemoc jako (1) výsledek neosobních sil a kauzality. V rámci tohoto systému nemoc nastala vlivem působení okolního světa a jeho zákonitostí, které nemají žádnou osobní agendu. Nemoc působí horko, chlad, vlhko a v neposlední řadě nerovnováha sil v člověku, ať jsou jimi tělesné šťávy, dóši, energie nebo síly jing a jang.⁸ Religionista Geoffrey Samuel ve svém článku *Healing, Efficacy, and The Spirits* nazývá tuto relativně nekomplikovanou kauzalitu „lineární“.⁹

Jelikož je celý systém spíš než na rafinovanou mnohaúrovňovou diagnostiku příčin zaměřen na samotnou léčbu, (2) na odhalení spleťtějších kauzalit nemoci zde není místo, a tak ani vysvětlení nemoci nemá logicky velkou analytickou váhu. Jinými slovy řečeno, v tomto systému je relativně jedno, proč se nemoc stala zrovna teď a zrovna tomuto pacientovi, respektive je toto vysvětlení na úrovni kauzality odvozené z chodu tohoto světa.¹⁰

Obdobně je to u (3) odpovědnosti za nemoc – nemoc není morální kategorií, může se stát naprosto bezpříčinně a zdravotní stav každého člověka je v jeho rukou v tom smyslu, že pokud se mu povede vyhýbat se nepříznivým vlivům na své tělo a posilovat ty příznivé, zůstane zdravý. Léčba (4) se pak tedy soustředí na eliminaci nežádoucích vlivů a posílení přirozené schopnosti regenerace lidského organismu pomocí bylin, léků, dietetických pravidel nebo práce s tělem.

⁸ Foster, „Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems“, s. 775.

⁹ Geoffrey Brian Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, *Journal of Ritual Studies* 24, 2010, s. 8.

¹⁰ Např. jelikož s věkem stoupá „váta“ (jedna ze tří dóš), je třeba si dávat pozor na průvan, protože člověk může rychleji onemocnět, Alžběta Wolfová, „Dělání ájurvédských těl“, *Cargo Journal* 15, 2017, s. 60–61.

Druhý model, *personalistic medical system*, naopak chápe nemoc jako (1) zásah nějaké síly s vlastní vůlí. Tou může být bytost lidská (čaroděj), nehmotná (duch předka) nebo nadpřirozená (bohové).¹¹ (2) Kardinální důležitosti zde nabývá schopnost etnomedicínského specialisty diagnostikovat příčinu nemoci, která může být velmi komplikovaná, neintuitivní a nesamozřejmá. Nemoc je v tomto pojetí pojímána holisticky – na pacienta je pohlíženo v jeho sociokulturním kontextu a pokřivení tohoto kontextu může být klasifikováno jako pravý zdroj nemoci.

(3) Příčina nemocí se pak rozeznává v úmyslném či neúmyslném narušení mravního či společenského „řádu věcí“, které způsobil nemocný člověk nebo jeho okolí (společenství). Nemoc je v tomto pojetí morální kategorií, a je proto klíčové odhalit její pravou příčinu a přijmout za ni odpovědnost, jelikož pacientovo zdraví je odvislé od změny na této úrovni: tou může být změna vztahů společenství k pacientovi,¹² odhalení čarodějnictví nebo náboženská iniciace. Teprve po odhalení příčiny může nastat léčba (4), která spočívá v nápravě narušeného „řádu věcí“, které přinese vyléčení (např. vypuzení zlého ducha, usmíření božstev, znovuoobnovení sociální hierarchie v rodině...).¹³

Ačkoli je Fosterův model inspirativní pro prvotní uchopení problematiky, je třeba i vzhledem ke stáří článku udělat minimálně jeden retrospektivní korektiv, abychom jej mohli použít i na léčebné systémy naší společnosti.¹⁴ Při aplikaci Fosterovy klasifikace způsobů přístupů k lidské nemoci je třeba stále mít na paměti, že se přeci jen jedná o dělení binární, a tedy nutně schematické a svým způsobem i redukcionistické, jak si správně všímá např. Samuel.¹⁵

Spíše než o volbu „buď–anebo“ mezi dvěma systémy se – jak tomu bývá i u jiných širokých dělení¹⁶ – jedná o škálu možných interakcí s faktem nemoci a explikační inklinace společnosti. Často také oba tyto systémy existují nekonkurenčně vedle sebe, fungují

¹¹ Jak takový obraz nemoci může být utvořen u pentekostálních křesťanů popisuje kniha Thomase Csordase, *The Sacred Self*, Berkeley a Los Angeles: University of California Press, 1994.

¹² Srov. Turner, „A Ndembu Doctor in Practice“.

¹³ Foster, „Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems“, s. 775 a 777.

¹⁴ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, s. 9.

¹⁵ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, s. 8.

¹⁶ Srov. například Weberovo dělení „sekta – církev“ a diskuzi o užitečnosti takto širokého dělení náboženských společenství: Max Weber, *Sociologie náboženství*, přel. Jan Škoda, Praha: Vyšehrad 1998, s. 292–29.; Rodney Stark a William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkley: University of California Press, 1985, s. 20; David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha – Brno: Malvern – Masarykova univerzita Brno, 2007, s. 50.

situačně¹⁷ či jsou navzájem kombinované. V šamanismu například tuto syntézu vyjádřila paní Jarmila: „[...] můžu si uvařit na rýmu [čaj] a můžu jít do zahrady, tam požádat rostlinu, ať mi pomůže [...] a použít její sílu k tomu, by se mi udělalo líp. Můžu si ji nastříhat, zalít ji, pořád s vědomím zaměřeným na to, že si dělám čaj, aby mi pomohl s nemocí, a myslím si, že to má prostě větší účinek.“¹⁸

TABULKA Č. 3: FOSTEROVO SCHÉMA DVOU ETNOMEDICÍNSKÝCH SYSTÉMŮ

KLASIFIKAČNÍ KRITÉRIA	NATURALISTICKÝ MED. SYSTÉM	PERSONALISTICKÝ MED. SYSTÉM
<i>aktéři způsobující nemoc</i>	neosobní síla, kauzalita	zásah aktéra s vlastní vůlí
<i>příčina nemoci</i>	„lineární“, jednoduchá kauzalita	spletitá, komplikovaná, klíčová pro uzdravení
<i>odpovědnost</i>	nemoc není morální kategorií	nemoc je chápána v morálních kategoriích
<i>léčba</i>	eliminace nežádoucích vlivů, posílení regenerace těla	náprava narušeného "řádu věcí"

ŠAMANSKÉ LÉČENÍ Z POHLEDU ETNOMEDICÍNSKÉ KLASIFIKACE

Pokud bychom si prizmatem těchto dvou kategorií klasifikovali léčení v současném šamanismu, spadal by jasně na stranu personalistického medicínského systému:

1. AKTÉŘI ZPŮSOBUJÍCÍ ONEMOCNĚNÍ

Šamanský svět je plný aktérů s vlastní vůlí, kteří mohou úmyslně (zřídka), omylem (méně často) či bezděčně (často) způsobovat nemoci. Rejstřík těchto entit je potenciálně nekonečný, mohou se mezi nimi vyskytovat různí duchové zemřelých, mimozemské či multidimenzionální entity, duchové stromů, řek či hor, démoni, andělé, egregoři,¹⁹ postavy jungiánských archetypů, bájná zvířata atd. Ti všichni mohou zasáhnout do pacientova zdraví (více o různých typech setkání s těmito bytostmi viz kap. „Šamanské léčení z pohledu

¹⁷ Např. Roman Galovič, *Rituální léčba u Navahov*, bakalářská práce, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 55.

¹⁸ Paní Jarmila, rozhovor ze dne 31. 10. 2017.

¹⁹ Slovo „egregor“ se v esoterických učeních a magii používá pro označení nehmotné entity, energetický útvar s vůlí, který se vytvořil skupinovými představami, emocemi a pocity. Výraz je převzat z řečtiny, kde znamenal „pozorovatel“.

entomedicíny“). Navíc, tímto aktérem, jak ještě později uvidíme, může být i duše, respektive třeba i jen část duše klienta, která může prostřednictvím nemoci s pacientem komunikovat, může si s sebou nést z minulých životů různé handicapy nebo se její část může od pacienta rozhodnout odejít.

2. PŘÍČINA PROBLÉMU – DIAGNOSTIKA

Šamanova práce s klientem spočívá především ve správné diagnóze problému, který se mu ukáže prostřednictvím různých šamanských technik – typicky se však jedná o bubnování a cestu do jiných světů. Při hledání odpovědi se šamani aktivně vydávají ve změněném stavu vědomí do nevšední reality,²⁰ kde za pomoci spojenců příčinu nemoci zažijí, přesněji kde je jim sdělena, ukázána prostřednictvím spojenců apod.

Formulace v pasivu při popisu tohoto zření má zdůraznit důležitý fakt, který při samotném určování příčin onemocnění vyvstával z opakujících se shodných výpovědí šamanů a šamanek, se kterými jsem vedla rozhovory, a to, že diagnostiku vlastně neprovádí oni svou kontemplací nad problémem. Naopak, spíše se umí napojit na „úroveň reality“, ve které lze příčinu nemoci nazřít. Jeden šaman tuto zkušenost popisoval jako umění napojení se na kolektivní nevědomí.²¹ Druhý ji popisuje jako napojení se na „přesah“ sebe a klienta.²² Teprve když šaman toto napojení získá, může začít ke klientovi promlouvat, protože ví, že k němu přicházejí ty správné obrazy, které klientovi „zapadnou“. Tak je jednak zajištěno to, že si do pacientova problému šamani nic neprojekují, a jednak se ke klientům dostane jen to, co jsou schopni uslyšet, zpracovat či unést.²³

3. ODPOVĚDNOST

Nemoc se z šamanského pohledu nikdy neděje jen tak, vždy je to zpráva, která má být rozšifrována, jelikož něco děláme špatně. „Lidé, kteří nejsou úplně spojeni sami se sebou, se smyslem svého života, jsou častěji nemocní. Nemoci jsou ukazatele ‚tudy ne‘. [...] Čím slabší ukazatel, tím víc jdeme po správné cestě. Když jde člověk špatně, jako úplně špatně, pak ty nemoci nebo úrazy jsou většinou silnější a silnější. Stupňuje se to.“²⁴

²⁰ Netroufám si plošně tvrdit, kam šamani cestují, neboť to se může velmi různit, obvykle to bývá „dolní“ nebo „horní“ svět, ale rozhodně to není pravidlem.

²¹ Srov. rozhovor se šamanem Jiřím Libánským, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 163–166.

²² Šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

²³ Šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

²⁴ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

Jak je zřejmé z předchozí citace, do hry o zdraví a nemoc se dostává i pojetí nemoci v její morální kategorizaci – alespoň u vážnějších případů a zapeklitějších onemocnění. Etickou nárokovost si ovšem nesmíme představovat v tak širokém spektru jako u tradičního personalistického medicínského systému: upozorňování na překračování vztahů ke svému okolí by postmoderní člověk vnímal pravděpodobně jako nepřístupné moralizování. Maximální dosah nároků na vztahové normy se většinou týká pouze pacienta samého (resp. jeho vztahu k sobě samému), popřípadě jeho nejužších sociálních vazeb (rodičů, partnera či dětí).

Jazyk, kterým se příčina nemoci popisuje, je sice nárokový, ale zároveň je na hony vzdálený kulturně-křesťanskému popisu, který nemoc vnímá skrze termíny jako „hřích“ či „vina“. Těmto kategoriím se šamanské (i obecně současné „alternativní“) léčení v rámci alternativní spirituality obloukem vyhýbá a hovoří např. o „zvědomění si“ problému nebo „odpuštění“. Vztahové zátěže ze současného i minulého života („karmické zátěže“) stejně jako neduchovní průchod životem tak hrají svou podstatnou roli při hledání příčiny nemoci, avšak nejsou vnímány jako prohřešky, ale spíše optimisticky, jako příležitost, jak tento problém pochopit a oprostit se od něj.²⁵

4. LÉČBA

Šamanská léčba, kterou se tato disertace zabývá primárně, také spadá do výše představeného personalistického etnomedicínského modelu. Šaman se vydává při svém odhalení příčin nemoci do „jiných světů“,²⁶ kde nahlédne a vyřeší problém, kvůli kterému se pacientovi nemoc děje. Vzletnými slovy Michaela Harnera: „Šaman se pohybuje mezi realitami, je to magický atlet stavů vědomí, který vykonává mytické činy. Šaman je prostředníkem mezi obvyklou a neobvyklou realitou [...]. Šaman je také ‚zprostředkovatelem síly‘ v tom smyslu, že manipuluje spirituální silou, aby pomohl lidem a aby je uvedl do stavu zdravé rovnováhy.“²⁷ I v současném šamanismu tedy jde o nalezení rovnováhy, která značí zdravý stav.

Z předchozích řádků tedy vyplývá, že šamanismus je podle Fosterova pojetí personalistický etnomedicínský systém, který chápe nemoc holisticky – nemoc je zapříčiněna působením sil s vlastní vůlí a zároveň je při diagnóze brána v potaz pacientova psychosociální a duchovní situace – nemoc je chápána v kontextu „illness“.

²⁵ Viz kap. „Šamanské léčení, psychoterapie a biomedicína“.

²⁶ Viz kap. „Jiné světy“.

²⁷ Harner, *Cesta šamana*, kap. „Šamanismus a stavy vědomí“, s. 63–81.

Základním principem šamanské diagnostiky je pak premisa, že nemoc je důsledkem vychýlení z celkové rovnováhy. Tato nerovnováha může být způsobena pestrou směsicí aktérů a na šamanovi-léčiteli je pak umět tuto pravou příčinu odhalit a pomocí změn v „jiném světě“ ji odstranit. Lapidárně se dá říci, že buď se člověku „něčeho“ nedostává, nebo „něco“ přebývá. Při přebytku se provádí extrakce – lokalizace a odstranění: např. démona, špatné energie apod. Při nedostatku se naopak jedná o navrácení – typicky navrácení silového zvířete nebo části duše.²⁸ Jak již začíná být zřejmé, pod tímto zatím velmi zjednodušeným popisem vysvítá mnohem komplexnější metafyzický systém, o který se současný šamanismus při léčení opírá a jehož základnímu náčrtu se věnuje další kapitola.

KONTEXT ŠAMANSKÉ KOSMOLOGIE

Všechny tři zásadní premisy, které v této kapitole budou postupně vyloženy, tedy koncept holismu, energie a duše, jsou velmi obecné a při šamanském léčení se vyskytují spíše implicitně, na rovině předporozumění, které je ovšem pro léčbu klíčové. Zároveň se spíše než o šamanskou specialitu jedná o obecně sdílený diskurzivní prostor současné alternativní religiozity, který je široce přijímaný.

Tato převoditelnost pak na deklarativní úrovni umožňuje stoupenci současné alternativní spirituality mezi jednotlivými konkrétními realizacemi přecházet, objevovat je a syntetizovat je. I to je jeden z důvodů, proč je současný šamanismus populárním proudem v současné alternativní religiozitě,²⁹ a konkrétní doklad tvrzení z kap. „Šamanismus jako součást širší tradice alternativní spirituality“, že šamanismus je „konfigurací“ alternativní religiozity, která přes důraz na zkušenostní aspekt náboženského života světonázory disponuje a v různých podobách je opakovaně manifestuje.

Zároveň jsou tyto koncepty stále s jistou samozřejmostí spíše předpokládáné a volně interpretovatelné než jasně kodifikované, a tak se jejich konkrétní obsah může ve velkém měřítku lišit. To platí nejen pro jednotlivé proudy současné spirituality, ale výklad bude různý i uvnitř jedné podobné skupiny – v tomto případě v současném šamanismu. Proto jsou následující řádky spíše skicou, která má čtenáři předat náhled na obecnější vnitřní nastavení těchto metafyzických principů, než aby předestřela jasný výčet bodů, na kterých se všichni shodnou.

²⁸ Kurz *Cesta šamana*, terénní poznámky z kurzu pořádaného FSS, 22.–23. 4. 2017; srov. Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 185.

²⁹ Srov. Dyndová, „Contemporary Czech Shamanism“, s. 161–163.

Při vnějším popisu současné šamanské kosmologie se můžeme uchýlit k tvrzení, že šamanský světonázor je holistický a v tomto ohledu je v plné shodě s diskurzem současné alternativní spirituality. Jak si všímá religionista Wouter Hanegraaff, holismus alternativní spirituality spíše s doktrínou, čím on sám je, přichází s kritikou dualismu a redukcionismu karteziánského a žido-křesťanského modelu nazírání světa, a to především ve lpění na rozdílech mezi (1) Stvořitelem a stvořeným, tj. mezi Bohem a přírodou či Bohem a člověkem, mezi (2) člověkem a přírodou, kterou má člověk právo si podmanit, a mezi (3) duchem a hmotou.³⁰ Tyto distinkce současná alternativní spiritualita popírá, a naopak hranice stírá.

Ve svém pozdějším textu si Hanegraaff všímá nesporných (novo)platónských a gnostických inspirací světonázoru alternativní spirituality. Velmi zjednodušeně a obecně se dá říci, že kosmologie alternativní spirituality předpokládá platónskou *scala naturae* (angl. „the great chain of being“, možný český překlad „hierarchie bytí“), ve které z božského zdroje emanují všechny bytosti.³¹ S tím rozdílem, že v alternativní spiritualitě by neplatil závěr vyplývající z tohoto hierarchického pojetí, tedy že čím blíže tomuto zdroji se stvořené nachází, tím více božského v sobě má. V alternativní spiritualitě je božské totiž omniprezentní a všichni na něm participujeme podobným dílem.

Když to převedu na tu energii, tak ať už jí říkáme jakkoli, ať už říkáme universum, ať už říkáme bůh, ať už říkáme energie, tak já prostě vnímám, že existuje nějaká jednotná energie, ze které my se vyčleňujeme, takže zároveň ji v sobě všichni máme. V nás je nějaká božská energie, v rostlinách, ve stromech, ve všem je prostě ta původní energie a všichni jsme nějakým způsobem propojeni.³²

Hanegraaff si dále všímá, že toto gnostické poznání „božské jiskry“ v každém člověku neústí povětšinou do „metafyzického radikalismu“, který by odmítal svět stvořený „démurgem“ a ovládaný „archonty“ a ze kterého by se člověk toužil askezí vymanit. Ačkoli jak ukazuje relativně nedávný sňatek alternativní spirituality a konspiračních teorií, i tato poloha je v současné alternativní spiritualitě možná.³³ Nicméně ve většině případů se bude spíše jednat o něco, co Hanegraaff nazval „alchymistickou přeměnou“ a religionistka Zuzana Kostíková „dualitou v rovnováze“.

³⁰ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 119.

³¹ Wouter Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury, 2013, s. 74.

³² Paní Jarmila, rozhovor ze dne 31. 10. 2017.

³³ Prolnutí alternativní spirituality a konspiračních teorií řeší např. nedávno vzniklá multioborová badatelská skupina. Texty k tomuto tématu i prezentace této skupiny jsou dostupné na webu <https://konspiritualita.ff.cuni.cz/>.

Co tyto termíny znamenají? Hanegraaffem navrhovaný alchymistický narativ vnímá prvopočáteční stav člověka nikoli jako hříšný, ale jak duchovní nezralost a spirituální ignorantství. Tento stav je nutné si uvědomit a přetvořit do stavu duchovně vyspělejšího, projít cestou „z temnoty do světla“.³⁴ Hanegraaff si půjčuje platónskou metaforu vozataje, který řídí vůz tažený dvěma koňmi: první táhne vůz nahoru za vznešenými a božskými cíli, druhý ho stahuje dolů ke světským choutkám.³⁵ V současné spiritualitě však tyto dvě metafory cesty životem ztrácejí svůj hodnotící charakter, a spíše než o umravňování se jedná o „mediaci“, vyvažování tužeb obou dvou koní, o život v harmonii.³⁶

Jak rozvíjí tuto myšlenku Kostičová ve své knize *2012: Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, materiální svět bez duchovního by se stal zkostnatělým odosobněným strojem, „v němž každá součástka musí donekonečna slepě vykonávat, co je jí uloženo, přičemž v tomto procesu postupně ztrácí svou individualitu.“³⁷ Na druhou stranu, žít pouze v duchovním světě je obdobně nežádoucí, protože člověk „uletí“ a ztratí kontakt s tímto životem. Jak sebeironicky zhodnotila svou náladu po různých sezeních paní Meda: „Já jsem odtamtud šla a byla jsem zase [připravená] nastartovat koště a odletět.“³⁸

Je tedy žádoucí, aby všechny složky já, kterých může být víc než jen duše a tělo, např. ego nebo srdeční mysl, byly v rovnováze a každá z těchto složek zastávala svou úlohu. Jak tento ideální stav popsala paní Blanka:

Nemůže vést jenom duše, to pak budeme létat někde v oblacích, budeme se vznášet na obláčku, pojedeme na fotosyntézu a budeme: „Hm... já jsem někde úplně jinde“ (*zasněně*) Já jsem tady a teď, takže to musí být v souladu a rovnováze. To znamená, že i to tělo má své potřeby. Má chuť se najít, má chuť se napít, má chuť se vyčůrat [...]. Dá se říct, že by všechny tyto části měly spolu spolupracovat [...]

Ale mělo by to být tak, že tělo podporuje duši. Kdyby se dostaly do konfliktu nebo do rozporu, tak je to duše, která rozhodne, protože duše ví, co tady má dělat, duše se potřebuje rozpomenout, duše se potřebuje najít. A když se najde a rozpomene se, tak ona je ten, kdo to tady kočíruje, protože duše ví, co tady má dělat, ví, jak to má dělat, ví, proč tu je, takže je na ní, aby v případě, kdy si nebudeme úplně jistí, rozhodla.³⁹

Tímto citátem se dostáváme k dalšímu ústřednímu tématu, kterým je koncept duše.

³⁴ Hanegraaff, *Western esotericism*, s. 84.

³⁵ Platón, *Faidros*, přel. František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2014, 246a–257b.

³⁶ Hanegraaff, *Western esotericism*, s. 75–76.

³⁷ Kostičová, *2012: Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, s. 211.

³⁸ Paní Meda, rozhovor ze dne 31. 7. 2020. Účastnice a účastníci šamanských seminářů bývají také varováni, aby nedělali náhlá rozhodnutí vlivem euforických stavů po semináři (např. odchod ze zaměstnání).

³⁹ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

Pojetí duše má v současné alternativní spiritualitě, a tedy i v šamanismu, svou specifickou úlohu. Duše je totiž vnímána jako ta část našeho já, která je nesmrtelná, která tu byla před naším životem a bude i po něm. Duše tedy vstupuje do lidského života už se svou vlastní historií minulých životů a karmických či rodových zátěží. Zároveň do tohoto života duše v interpretacích šamanů přichází za nějakým účelem – většinou proto, aby tu *zakusila nějaký typ zkušenosti*. Pochopení toho, co zde vlastně duše pohledává, jaký je její základní úkol („posvátný sen duše“ podle šamana Igora)⁴⁰ a co zde má prožít, mohou ti, co praktikují šamanské techniky, zažít např. na několikadenním rituálu „vision quest“ (hledání vize).

Ačkoli by měla být duše se svými potřebami s tělem v rovnováze, ve finále je to přeci jen ona, která má poslední slovo, jelikož je tu déle než my.⁴¹ Neuposlechnutí či přehlížení jejích tužeb se může podle těch, kteří se šamanskou praxí řídí ve svém životě, projevit fyzickými či psychickými problémy: vlivem traumatu nebo životního stylu od sebe můžeme kus své duše odehnat a místo ní se tam zabydlí něco cizího a nežádoucího; pokud duše v minulém životě udělala nějaký prohřešek, může ho řešit doted' a je zapotřebí vyjít v této snaze vstříc, jinak onemocníme, nebude se nám dařit apod.

Pokud bychom se na koncept duše podívali pomocí psychologických pojmů, se kterými alternativní spiritualita (a šamanismus) také často zachází, Wouter Hanegraaff ve své autoritativní studii *New Age Religion and Western Culture*⁴² představuje nesmírně užitečné schéma navržené Henrym Reedem (viz Graf č. 4).⁴³ Podle tohoto modelu bychom si mohli představit vztah člověka s tím, co bývá popisováno jako „božská esence“, „vnitřní božství“ apod. názorně na hvězdíkovitém útvaru: zatímco střed hvězdy je všem společný a reprezentuje ono „božské vědomí“, jeho jednotlivé cípy reprezentují jednotlivá lidská já.⁴⁴

⁴⁰ Viz např. text vysvětlující rituál „vision questu“, dostupný z: <https://www.samani.cz/hledani-vize-vision-quest/>.

⁴¹ Paní Veronika, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.

⁴² Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 205–206.

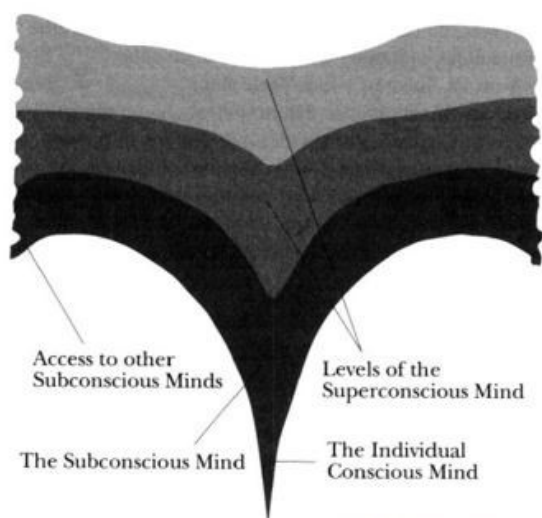
⁴³ Henry Reed, autor několika úspěšných titulů z oblasti alternativní spirituality. Česky vyšly knihy Henry Reed, *Edgar Cayce: tajemství channelingu*, přel. Milan Židlický, Bratislava: Eko-konzult, 2003 a Henry Reed, *Symboly a jak jim rozumět: o smyslu znaků a znamení*, přel. Veronika Volhejnová, Praha: Euromedia, 2018.

⁴⁴ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 205. Těchto cípů může být nekonečně mnoho.



Graf č. 4: Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 205.

Lidská duše by pak ležela někde v cípu hvězdy – těchto cípů je samozřejmě nekonečně mnoho – na pomezí těchto dvou vrstev, tedy mezi „božským vědomím“ a „individuálním vědomím“, a fungovala by pak jako Hanegraaffem analyzované „vyšší já“ (setkala jsem se i s termínem „nadjá“), které „funguje jako osobní propojení nebo most mezi člověkem a Bohem: „je víc osobní než Bůh, ale zároveň víc univerzální než člověk“.⁴⁵ (viz Graf č. 5).



Graf č. 5: Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 206.

Tento koncept funguje i v současném šamanismu, s tím rozdílem, že Hanegraaffovo pojmenování onoho zdroje „Bohem“ je v našem případě nevyhovující, protože současní šamani by tento termín pravděpodobně vůbec nepoužili. Mnohem spíše jsem se setkala s konceptem „(božské) energie“, který je posledním termínem, který zde bude podrobněji popsán.

⁴⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 211.

Slovo „energie“ a práce s energií je významnou součástí šamanského slovníku a rovněž v současném spirituálním prostředí se jedná o oblíbené slovo. Jeho uchopení je o to složitější, že vzhledem k četnosti používání je jeho sémantické pole široce rozkročené.

Podle šamanů, kteří o energii mluví, je práce s ní jednou z podstatných složek jejich praxe. Energie je často používána v kontextu životní vitality, osobní, duševní síly, ale i jako konečná podstata všech věcí, rostlin, zvířat, duchů předků, silových zvířat a koneckonců i každé individuální duše.

Životní energie člověka i ostatních bytostí je napojena na jakousi všeprostupující kosmickou energii, která je stejné podstaty. Všichni jsme součástí jednoho energetického celku, v celém šamanském prostředí silně rezonuje metafora energie coby „sítě“, kterou jsme všichni propojeni.

V čím těsnějším „napojení“ na tuto energii člověk žije, tím větší harmonii ve svém životě nachází. V ideálním případě je člověk na tuto kosmickou energii napojen zcela, je s ní v souladu. Tento stav je popisován jako čirá radost, zážitek rozpuštění ega, hlubokých vhlédů a pochopení podstaty. Tento mystický zážitek bývá prožíván v extatických či transovních stavech. V reálném životě lze úplného splynutí těžko dosáhnout, ale soulad s kosmickou energií a napojování se na ni je vnímán jako léčivý a regenerační akt.

Kosmická energie bývá často popisována akvatickými metaforami. Je jako voda, která „proudí“, existují „toky“ energie. Šamani se na ně umí napojit, přesměrovat je, čerpat z nich „informace“, vložit do nich přání, umí je „cítit“ a tuto zkušenost učí své žáky. Vzhledem k tomu, že proces vnímání energie je jiný než běžný typ percepce, převádí se vnímání energie na běžné smysly, přes které lze tuto informaci zachytit. Proto někteří šamani energii vidí, zatímco jiní cítí horko v rukou a jiným se promítá do příběhů.

Pokud se někde proudění energie zabrání, vzniká podle učení některých šamanů energetický blok, který způsobuje nemoc či jinou nepříznivě vnímanou okolnost. Šamanismus pak při léčbě tuto energetickou nerovnováhu napravuje, jak bylo již naznačeno v kap. „Energie“.

Povaha kosmické energie bývá vnímána jako neutrální, tak jako je neutrální síla nebo proud. To ovšem neznamená, že by tato energie neobsahovala informace (že by tato síť nemohla být informační sítí), ke kterým se šamani mohou dostat, nebo že by se na ni nemohly nabalit dobré nebo zlé záměry. Dobré mohou sloužit jako přání a modlitba, která mění svět a život konkrétního člověka k lepšímu. Zlé pak mohou přivolávat nemoc nebo prokletí a je

⁴⁶ Srov. s kap. „Energie a práce s ní“, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 69–70.

třeba z nich energii uvolnit a tím je neutralizovat. Tato praxe šamanského „čištění energií“ je velmi rozšířená.

V rámci energie samotné mohou také existovat různé vibrační kvality, které se dělí na jemné, řídké či vysokofrekvenční, jež jsou občas spojovány s horními světy a andělskými bytostmi, a nízké, těžké či hrubé vibrace, které jsou spojovány s dolními světy, archetypy či negativními vlivy.⁴⁷ Ohledně povahy a existence nejvyšší božské bytosti, která by stála za těmito silami a dávala smysl energetické podstatě vesmíru, se názory šamanů naprosto rozcházejí a jsou spíš záležitostmi hlubokých meditačních ponorů než každodenního uvažování.

ŠAMANSKÁ KOSMOLOGIE

Tato kapitola má za cíl představit čtenáři kosmologii šamanského světa, ve kterém šamani svou léčbu provádí. Mnoho motivů, symbolů i celkový étos (ve smyslu sdíleného emočního nastavení)⁴⁸ je prakticky identický s kosmologií alternativní spirituality, a tak se v rámci tohoto inkluzivního diskurzu dá šamanská praxe lehce přidat jako další část mozaiky do individuální duchovní cesty sympatizanta/praktikanta alternativní spirituality.

Navzdory této afinitě slovník alternativní spirituality nikdy šamanismus zcela nepohltil a ten dodnes disponuje i svými vlastními, originálními prvky. Často se zároveň jedná o termíny přejaté z etnografických popisů původního sibiřského šamanismu (např. horní a dolní světy, silová zvířata). Ty se svými původními významy však jen lehce inspirují a v současném duchovním prostředí přibírají obsahy nové. Jak uvidíme na následujících řádcích, všechny používané koncepty dovolují totiž své obsahy naplnit individuální duchovní zkušeností a výkladem, takže se, přesněji řečeno, jedná spíše o jakési zkušenostní rámce, ve kterých se jednotlivé symbolické výjevy interpretují.

JINÉ SVĚTY

Tento svět, jehož podstatou je energická propojenost všeho se vším (jak již bylo řečeno výše), přirozeně vnímáme našimi smysly. Avšak to, co vnímáme, podle (současných) šamanů není celé „pásмо bytí“, ale pouze jeho část – a to spíše ta menší a omezená. Za touto realitou hmotného světa se skrývají ještě další prostory, světy, které tuto realitu ovlivňují, často aniž bychom to tušili. Podle Eliadem a Harnerem ustálené tradice existuje v současném

⁴⁷ Srov. s pojetím vědy v hnutí Nového věku a přenášením vědeckých termínů jako „energie“ či „frekvence“ do tohoto typu religiozity. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 62–76.

⁴⁸ Více k „étosu“ viz podkapitola „Současný šamanismus coby ‚konfigurace‘ alternativní spirituality“.

šamanismu minimálně ještě horní a dolní svět, do nichž se lze dostat šamanskými technikami (nejčastěji bubnováním).⁴⁹ Bezpečně do nich vstoupit se učí na každém základním semináři.

V těchto dalších světech žijí jiné (nehmotné) bytosti, se kterými lze komunikovat, do těchto světů se dá dostat – šamani by řekli „cestovat“ – a lze v nich získat informace či radu. A protože jsou tyto světy s tím naším propojeny, platí, že jakákoli změna, která se odehraje na úrovni jiných světů, se promítne i do tohoto světa. Uvidíme, že tento poznatek bude hrát klíčovou roli v šamanském léčení.

Jak si tyto světy představit? Na základních kurzech Harnerovy FSS se učí, že si šamanský adept má nejprve zkusit vstup do nevšední reality tohoto světa, kde má nalézt své „výchozí místo“.⁵⁰ Nevšední realita tohoto světa se vlastně na vlas podobá tomuto hmotnému světu, akorát v ní již lze šamansky působit. Na kurzech i z rozhovorů jsem se následně dozvěděla, že v této vrstvě reality je potřeba pracovat obzvláště opatrně – mohou se v ní vyskytovat čarodějové a jiné bytosti s malevolentními úmysly.⁵¹ Proto se z čistě bezpečnostních důvodů začátečníkům nedoporučuje k delšímu pobytu.

„Výchozí místo“ je pak vlastně Eliadova osa světa, *axis mundi*, portál, kterým lze z nevšední reality tohoto světa vstupovat do horních a dolních světů. V obou žijí „spojenci“, o kterých bude následující kapitola. Ale – a to je podstatné – podoba těchto světů (topografie, barevný filtr), způsob, jak se do nich šamanský učeďník či šaman dostanou (po skluzavce, na pírku, myší dírou v zemi), typ činností, které tam budou dělat (léčit, hledat radu), typ vjemů, kterými budou tuto zkušenost zpracovávat (akusticky, vizuálně, taktilně); to vše se bude člověk od člověka lišit a plně záviset na jeho citlivosti tyto světy vnímat (o jejich ontologii bude pojednávat kap. „O realitě, intuici a cibuli“).

Kdo všechno se v těchto světech může vyskytovat? V dolních světech zpravidla sídlí „silová zvířata“ animálního vzezření, v horních světech „učitelé“ s vizáží humanoidní. Ale tím výčet bytostí rozhodně nekončí. V nevšední realitě všech tří světů lze komunikovat s mimozemskými či multidimenzionálními entitami, čaroději, božskými bytostmi, anděly, démony, ochrannými duchy, duchy hor, stromů, studní, dušemi zemřelých, vlastními spojenci, průvodci i spojenci klientů... Šamanský svět je tak bohatý a plný života, že výčet opět záleží na konkrétní zkušenosti každého, kdo se do těchto světů vypraví. Avšak s ohledem na fakt, že při léčbě se velmi často používá přivedení klientova spojence ke klientovi, budou další řádky věnovány právě jim.

⁴⁹ S tímto přístupem polemizuje např. Hutton, který ukazuje, jak jsou tyto jiné světy kulturně podmíněné a např. u sibiřských šamanů ustanovené úplně jinak, Hutton, *Shamans*, s. 115.

⁵⁰ Takový základní víkendový kurz jsem absolvovala i já 22.–23. 4. 2017.

⁵¹ Kurz *Medicine Wheel I*, víkendový kurz, terénní poznámky, 14.–15. 4. 2017.

Šamanismus se v akademických kruzích tradičně považuje za formu animismu, tedy představy, že každá věc, místo, živočich mají svou duši. To je také ústřední princip současného šamanismu, ačkoli vyznění tohoto poznatku se poněkud liší. V tradičním sibiřském šamanismu se totiž předpokládá, že celý svět okolo nás je živý a plný duchů, často mění v temnou zvěst, že „jsme odklopeni nepřáteli.“ Šaman sice také pracuje se svými pomocníky z jiných světů, než je ovšem zkrotí a ovládne, vede s nimi souboj a častokrát mu tito duchové i vyhrožují: „Jestli mě nebudeš poslouchat, zabiju tě.“⁵² Antropolog Piers Vitebski dodává, že „propůjčená moc přináší šamanovi po celý život duševní muka.“⁵³

Ještě v Castanedových knihách je setkání se spojencem finálním iniciačním rituálem *par excellence* – nebezpečný a s nejistým koncem. Ke kontaktu se spojencem dochází po dlouhé přípravě, člověk musí spojence slovy Castaneda šamanského učitele Genara „chytit a nepustit“ a snažit se toto setkání přežít, protože spojenec se ho bude snažit zabít.⁵⁴

V Harnerově učení se však ze spojenců již definitivně stávají nápomocní duchové, mentoři, průvodci a ochránci.⁵⁵ Jak to shrnula jedna šamanka na svých stránkách: „Podoba průvodců nezná hranic. Můžou vypadat jako zvířata, lidské bytosti, květiny, světelné bytosti, živly...“⁵⁶ Ze své podstaty neškodí, jsou „absolutně neškodní“.⁵⁷ Dokonce získání vlastního spojence je vůbec klíčovou podmínkou pro vstup do jiných světů a pohyb v nich a nalezení spojence je prvním milníkem na šamanské cestě, který se zájemce naučí na základních kurzech. Ačkoli jsou někteří spojenci určeni spíše „pokročilejším“, všichni beze zbytku přichází s dobrým úmyslem, jak toto pravidlo okomentovala paní Zlata:

Někteří spojenci bývají komplikovaní, ale před nimi tě šamanský učitel varuje. Třeba hadi bývají velmi komplikovaní spojenci, ale ti přijdou k šamanovi, až když je na ně připravený. Oni nejsou zákeřní, jen komplikovaní. Mají některé velmi zajímavé aspekty a nejsou snadno zvládnutelní, ale nejsou zlí. Spojenci nejsou zlí. [...] Setkání se spojencem je jako setkání s člověkem. Víš, kdo stojí před tebou.⁵⁸

⁵² Hutton, *Shamans*, s. 66.

⁵³ Piers Vitebsky, *Svět šamanů*, přel. Josef Hegner a Bohuslav Šnajder, Praha: Knižní klub – Práh, 1996, s. 57.

⁵⁴ Castaneda, *Cesta do Ixtlanu*, s. 197 a 250–252.

⁵⁵ Srov. kap. „Silová zvířata“, Harner, *Cesta šamana*, s. 82–85.

⁵⁶ Jak na svých stránkách píše „Šamanka z města“, která nabízí šamanské léčení. Martina Gita Pašingerová, „Jak se spojit se svým duchovním spojencem či průvodcem?“, *Šamanka z města* [online], dostupné z: <https://samanka-z-mesta.cz/spojenci/jak-se-spojit-se-svym-duchovnim-spojencem-ci-pruvodcem/>.

⁵⁷ Harner, *Cesta šamana*, s. 94.

⁵⁸ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

Silová zvířata jsou tedy pomocníci, průvodci na cestě po krajinách horních a dolních světů. Každý, kdo kráčí po šamanské cestě, se ke svým spojencům chová s respektem a úctou a dodržuje pravidla, která mu silová zvířata předávají, neboť „poslouchat svého spojence, to je základ šamanské etiky.“⁵⁹ Takto putování po jiných světech popsál pan Evžen:

Máš s sebou svoje silová zvířata, na která se obracíš, to jsou tvoji rádci, to jsou tvoji pomocníci, tvoji ochránci. Oni ti říkají, co je v dolním světě, třeba: „Na toho pozor“ nebo „Hele, s tím se nebav“ nebo „K tomu se nestav zády“ nebo „Pojď, jdeme pryč.“ Oni tam [v jiných světech] nějakým způsobem skutečně člověka hlídají. Nikdy jsem se jich neptal: „Proč? Co se děje?“ Ani mě to nenapadlo. On [silové zvíře] mi řekl: „Otoč se, jdeme.“ Tak jsem se otočil a šel jsem.⁶⁰

Na této ukázce je také dobře patrné, že navzdory prvotním proklamacím o bezpečnosti horního a dolního světa je přeci jen dobré mít se při těchto cestách na pozoru, být ostražitý a chovat se „bezpečně“ – obdobně jako v tomto světě, který je relativně bezpečný, pokud dodržujeme určitá pravidla. To samé platí pro vytváření spojenců – spojenci jsou v současném šamanismu přátelské ochranné bytosti, problém ovšem může nastat v tom, že spojence špatně odhadneme a do přízně se vlichotí někdo, kdo spojenec není. Na jednom kurzu pro pokročilejší zájemce o šamanismus jsem se také dozvěděla,⁶¹ že někteří spojenci mohou mít šprýmařskou, tricksterskou povahu, a je třeba vždy pečlivě uvážit, jaký problém s nimi řešit.⁶² S tím samozřejmě pokročilejší praktikanti šamanských technik počítají a mají různé mechanismy, jak prověřovat své spojence, a pravidla, jak se v těchto světech vůči jejich obyvatelům chovat (např. nepouštět si k sobě duše zemřelých).⁶³

Jak se tedy ukazuje, jiné světy a jejich obyvatelé mají trochu složitější povahu, než jak se mohlo na první pohled zdát. Na jednu stranu vše působí přehledně: trojvrstvý, relativně bezpečný svět, skrz který se dá pohybovat a potkávat se v něm s různými bytostmi. Na druhou

⁵⁹ Pan Evžen, rozhovor ze dne 22. 05. 2017.

⁶⁰ Pan Evžen, rozhovor ze dne 22. 05. 2017.

⁶¹ Jednodenní seminář „Ochrany a čištění“, terénní poznámky, 20. 7. 2020.

⁶² Jak v rozhovoru uvedla šamanka Namu: „Je ale důležité si uvědomit, že každé zvíře je určené pro něco jiného. Například, když mě bylo opravdu psychicky zle, ubřečeně a zoufale, šla jsem za orlem. To nebyl dobrý nápad, orel na mě koukal a tázavě se díval: „No a co chceš? Proč chodíš za mnou?“ Až mi došlo, že orel je pro duchovní věci, ale moje duše se ho netýká. Musela jsem jít za medvědicí, ta mě vzala do huňaté náruče a zabalila mě do ní. To jsem potřebovala, a to mi orel nemohl dát.“ Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 54.

⁶³ Paní Blanka: „Udělala jsem si takovou ordinaci, takový pohřební ústav [...], kde jsou čekající duše, které jsou připravené se vrátit [...]. Já je nevidím celé, neumím s nimi komunikovat, neslyším je, ale vím, že když se mi tohle začne dít (při meditaci vidí tváře lidí, pozn. H. D.), tak je čas do té Jeskyně duší zajít [...] a požádat Jednotu, aby je přijala. Je fakt, že někdy se stalo, že tam někdo nechtěl, držel se zuby nehty, snažil se na mě přilepit, tak od toho tam mám ty svoje spojence. Vlastně tam teď chodím i s tou zbraní, s tou holí, co mám.“ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

stranu se však dá na tuto triádu pohlížet i jinak – jako na stále přítomnou realitu, kterou je neustále třeba brát vážně a kterou obývají mnohá stvoření – některá dobromyslná, jiná s vlastními zájmy.

O REALITĚ, INTUICI A CIBULI

Při dalším zaobírání se šamanskou praxí jsem se u dlouhodobých praktikantů začala setkávat s dalším rozvíjejícím názorem na jiné světy, než jaký lze běžně získat na základních kurzech a ve shrnujících publikacích.⁶⁴ Těmto praktikantům se „jiné světy“ neodhalují jako cesty mimo tuto realitu (i když, samozřejmě, i takové cesty mohou praktikovat), spíš se jedná o jakési uvědomění, že tato jiná rovina reality je zde neustále, všude – a vždy – přítomná.

Svět je jenom jeden. Jenže my – náš mozek – to potřebujeme rozdělit. My jsme se naučili používat rozum a pojmy. Pojmy označují omezenou realitu. To realitu rozdělí na kousíčky, ale ta realita je jenom jedna. Přicházejí na to spirituální lidé a přicházejí na to fyzikové úplně stejně. Všechno je v důsledku jenom energie. [...] Ta energie je jenom jedna.⁶⁵

Pointa šamanské práce pak tedy není v cestování do jiných světů, ale v *akceptaci nadpřirozené reality v této realitě*. Jiné světy totiž nejsou „Jinde“, nejsou od této reality nikdy úplně oddělené. Představovat si je jako něco *ganz anderes* je bráno jako didaktická pomůcka pro začátečníky.⁶⁶ Mnohem častěji jsem se při výzkumu setkala s tím, že se spíše než o tři světy jedná o škálu, *modus operandi* v rámci jednoho světa, který má různé vrstvy,⁶⁷ jak dokládá i další výpověď šamanky Erinti:

[M]áme tento svět, Zemi, a ona má tuto realitu, kterou teď vnímáme. Ale má i další reality, které vnímáme při změně vědomí [...], ale pořád je to Země. Je to, jako bych si přeladovála kanály. [...] No pak se mi asi dvakrát podařilo zavnímat něco, co je úplně jinde. Co je jiný svět a nesouvisí se Zemí.

Země je jako cibule, ve které hledáte, putujete různými vrstvami a objevujete je. A v každé vrstvě můžete být někdo jiný. [...] Když půjdete do jiné vrstvy, tak tam máte úplně jiný příběh a jste někdo jiný. Půjdete do jiné vrstvy a jste třeba pták...⁶⁸

⁶⁴ Srov. na příklad Gredig, *Finding New Cosmologies*, s. 132–138.

⁶⁵ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

⁶⁶ Náboženský zážitek jako jev zcela jiné kvality, vymykající se běžnému životu, chápal např. Rudolf Otto, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. Jan Škoda, Praha: Vyšehrad, 1998.

⁶⁷ Srov. Gredig, *Finding New Cosmologies*, s. 126.

⁶⁸ Rozhovor s šamankou Věrou „Erinti“ Hamtilovou v Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 121.

Výše řečené evokuje tedy otázku: Co jsou tyto světy vlastně zač? Pravdou však je, že toto uvažování není žádnému z dlouhodobých praktikantů šamanismu, se kterými jsem se bavila, nijak zvlášť blízké. Spíše bychom se tedy měli ptát: Jak jsou tyto světy vnímány a jaký mají vztah k těm, kteří do nich cestují? Za prvé, je zřejmé, že tyto světy nevnímají šamani jako vymyšlené, imaginativní světy fantazie: „Jiný svět netvoříš svojí vůlí, existuje nezávisle na tobě.“⁶⁹ Skoro naopak, jedná se vlastně o reálnější realitu, než je tato běžná realita, jelikož tuto realitu ovlivňuje, interpretuje a mění.⁷⁰ Na rozdíl od této reality, jejíž jsme podle současných šamanů spolutvůrci, existuje tato „nevšední vrstva reality“ našim preferencím navzdory a – opět na rozdíl od běžně zažívané reality – obsahuje „pravdivé informace“, jakkoli zahalené do metafor či symbolického jazyka. Právě v ní lze získat znalosti, které jinak dostupné nejsou: o pravé povaze věcí, o původu nemoci, o skutečných motivacích.

Tato rovina je tedy zároveň pravdivá i autoritativní, jelikož informace a prožitky z této reality získané je třeba vzít vážně, jakkoli by bylo příjemnější „vysnít“ si něco jiného.⁷¹ Jak vysvětlila šamanka klientce Hedvice, která ji navštívila kvůli problémům v komunikaci s typem „macho“ mužů: „[Silové zvíře] není to zvíře, které chceš ty, ale zvíře, které ti chybí. [Šamanka] říkala, že ti chlapi, o kterých já mluvím, tak často přijdou a chtějí vlka a medvěda a jsou pak na ni hrozně naštvaní, protože mají třeba papouška, protože to je to, co jim chybí. Třeba nemají humor, krásu nebo styl a tohle jim chybí...“⁷²

Za druhé, jiné světy bývají občas vysvětlovány psychologicky tak, že se vlastně jedná o vnitřní dialog, na což navazují i sekundární etická vysvětlení, že jde o „topografie“ či „mapy“ duševních stavů:⁷³ „Já si to trošku nějakým způsobem zařazuji tak, že je to [horní a dolní svět] jiná vrstva vědomí, a ten spodní svět mi přijde spíš jako nevědomí a ten horní svět mi přijde jako kolektivní vědomí, vědomí nějakého vyššího celku. Ale to je můj koncept...“⁷⁴ Toto vysvětlení se však tváří jako protimluv k prvnímu, totiž, že pokud je jiný svět produktem našeho nevědomí, není přeci reálný a je spíš naší mentální projekcí.⁷⁵

⁶⁹ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

⁷⁰ Tento konstruktivistický pohled je formován názory sociologů Petera Bergera a Thomase Luckmanna, rozvinutý v jejich slavné knize Peter L. Berger a Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, přel. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (1966¹).

⁷¹ Např. šaman a věštec Vlastík Plamínek v rozhlasovém dokumentu *Pohřešovaná* vypráví, jak by pro něj bylo příjemnější si informace o ztracené dívce pro rodiče „vymyslet“, ale tím, že tyto informace získal pomocí duchovních technik, jim musel říct nepříjemnou „pravdu“, kterou tam našel. Více Petr Hátle, epizoda 4 „Slavnosti piva“, *Pohřešovaná* [audiodokument], 2020, dostupné z: <http://audionaut.cz/podcasty/pohresovana/>.

⁷² Paní Hedvika, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

⁷³ Srov. Vitebsky, *Svět šamanů*, s. 17 a 154–155.

⁷⁴ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

⁷⁵ Viz Gredig, *Finding New Cosmologies*, s. 128.

Pokud se však na tento antagonismus ohledně povahy jiných světů podíváme z perspektivy holismu a na něj navázaného pojetí duše, tyto dva pohledy mohou říkat tu samou věc ze dvou úhlů pohledu, kde psychologizující postřeh ztratí svůj reduktivní osten. Koncept nevědomí (nebo podvědomí, kolektivního vědomí, nadvědomí, „přesahu“) v populárně jungiánském smyslu slova v současné alternativní spiritualitě předpokládá určitou sdílenou vrstvu zkušenosti, ve které je naopak ukryto „pravé poznání“.⁷⁶

To, že naše já umí v tomto nevědomí pátrat, neznamená, že si něco vymýšlíme, ba právě naopak, znamená to, že jsme se „napojili“ na hlubší moudrost, kterou jsou propojeny všechny bytosti. Obdobná situace tak platí pro setkávání se s já při šamanských cestách, neboť právě ono vlastní já je v autentickém propojení s božským. Se zážitky z těchto cest do sebe či do kolektivního nevědomí lze tak pracovat obdobně jako s cestami do jiných světů: v obou případech se jedná o autentickou – a pro praktikanty tedy reálnou a pravdivou – zkušenost.

Naše nejniternejší introspekce tak může podat obdobně relevantní informace jako cesty do jiných světů, jelikož mikrokosmos se zračí v makrokosmu – obojí je napojené na tutéž (božskou) síť. Ve finále je tedy podle dlouhodobých praktikantů to podstatné, mít k této rovině reality neustálý přístup. Zprvu se tato jiná rovina reality dá nahlédnout šamanským cestováním, ale dlouhodobý praktikant se umí do těchto extenzí reality dostat „jen tak“, protože už své běžné vnímání rozšířil pomocí intuice, citlivosti apod. o vnímání nevšední. Jiné světy se mu staly nedílnou součástí jeho života. Obdobně jako Ludwig Wittgenstein odhazuje žebřík, po kterém argumentačně vylezl za poznáním,⁷⁷ i šamani mohou – chtějí-li – odhodit buben a ritualizované cestování ve změněných stavech mysli, jelikož je vlastně k praxi už nepotřebují:

Šamanka Erinti: Proto jsem třeba došla i k tomu, že už nepoužívám buben. Poznala jsem mnoho lidí, kteří se zajímali o šamanismus anebo i šamansky pracovali, ale jejich každodenní praxe byla vlastně hodně ztížená, protože si k ní museli brát atributy, buben... No zkuste si bubnovat uprostřed ulice jenom proto, že strom potřebuje léčit, to moc nejde. (*směje se*) [...]

Helena: Jak „jinak“ tedy pracujete?

Šamanka Erinti: Moje práce je se záměrem a s pozorností. Člověk jenom požádá o pomoc své spojence. Došlo to tak daleko, že já buben a všechny šamanské atributy používám minimálně, mám je doma, ale je to jako kdyby mezi mnou a tou skutečností byl nějaký mezistupeň, který to nakonec komplikuje. Přímé nahlédnutí na věci mi nakonec přijde jednodušší. Ale pro začátečníky je buben

⁷⁶ O inspiraci odkazu C. G. Junga na alternativní spiritualitu podrobně Robert A. Segal, „Jung’s Psychologising of Religion“, in Steven Sutcliffe a Marion Bowman (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 65–82.

⁷⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. Petr Glombíček, Praha: OIKOYMENH, 2017.

nápomocný, protože učí člověka jednu věc, a to je přeladování. Akorát že časem na to člověk ani to bubnování nepotřebuje.⁷⁸

Postupně s tím, jak se tato nevšední realita stává běžnou součástí každodenního života toho, kdo se šamanismem poctivě zabývá, tak se proměňují i obyvatelé nevšední reality. Harner vnímá silová zvířata jako zvířata, která mají lidské atributy – šaman může využívat jejich sílu, převtělit se do nich apod. „Šaman používá své metody a poznání tak, aby se podílel na síle zvířecí říše. Skrze svého ducha ochránce či svého silového zvířete se spojuje se silou zvířecího světa – savců, ptáků, ryb a dalších bytostí.“⁷⁹ Ale z výpovědí účastníků a účastnic rozhovorů vyplývá, že i tento popis je přeci jen trochu těsný. Silová zvířata mohou být vnímána např. jako hypostáze já nebo fungovat jako intuitivní či emoční amplifikátory.⁸⁰

Následující delší citace je dle mého názoru výmluvnou ukázkou toho, jak se ze silně vizualizovaných postav silových zvířat a ochránců, které jsou určeny především pro šamanské „začátečníky“ (a klienty), jimž pomáhají při nějakém určitém problému, stává postupně spíše reprezentace změny citlivosti k vnějším podnětům a důvěřování vlastní intuici. Paní Blanka mi popisovala své zděšení, se kterým šla za svým učitelem, když se jí najednou nedařilo své spojence „vidět“:

Igore [její šamanský učitel], já, když teď chodím na to svoje výchozí místo, já tam sice ty spojence vnímám, ale nevidím je tam. Najednou se mi špatně rozlišuje mezi obvyklou a neobvyklou realitou. Co to je? Blbnu? Rozbila jsem to? On se strašně smál [...] a říkal, že to vůbec ne, že prý naopak: „Teď se ti děje to, co by se ti dít mělo, to znamená, že integruješ šamanské způsoby cestování a fungování do této reality. Máš to vlastně tak půl na půl: vnímáš všechno a [zároveň] děláš to, co oni ti poradí a rovnou to uvádíš do praxe.“ [...] Pak na mě chvilíčku tak kouká a říká:

- „Jak ty to děláš dlouho?“
- „No, teď už to bude vlastně skoro pátým rokem.“
- „No, to by tak odpovídalo. [...] Víš, já pokud nedělám pro klienta, tak já ty svoje spojence taky nevnímám, že tady někde jsou, ale dělám to, co mám pocit, co mám intuici, co mi přijde.“

A je to tak, jak to má být, že se to vlastně integruje, že je to spojené. To je v pořádku. Takže stále naslouchat, vnímat, být naladěný na neobvyklou realitu. Člověk je trošku tady a trošku tam. Dokáže

⁷⁸ Nezačištěná verze rozhovoru se šamankou Věrou „Erinti“ Hamtilovou, srov. Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 126–127.

⁷⁹ Harner, *Cesta šamana*, s. 83.

⁸⁰ „Pro mě je [šamanismus] dobrý, protože mi pomohl jít v poznávání mé osobnosti do mnohem větší hloubky a pomohl mi najít části mé osobnosti, mé duše, o kterých jsem neměla ani ponětí, že je mám. [...] Nejenom zvědomit si části své osobnosti, ale i být s nimi v kontaktu a dojít si k nim, když je člověk potřebuje, a umět identifikovat, které člověk potřebuje, nebo která část tvé duše zrovna mluví.“ Paní Magda, rozhovor ze dne 22. 5. 2017.

to skloubit. Ono se to blbě popisuje, ale je to tak, že vnímáš všechny věci kolem sebe trošičku jiným stylem...⁸¹

SHRNUTÍ

Tato kapitola se již podrobněji zabývala konceptualizací šamanského léčení, a to ze tří rovin: z roviny klasifikace etnomedicínských systémů, z roviny implicitního světonázorového předporozumění, o které se současný šamanismus a jeho léčení opírají, a z roviny konkrétní šamanské kosmologie a žité praxe.

V první podkapitole jsem šamanismus již konkrétněji zařadila do rodiny personalistických medicínských systémů. Ty se od naturalistických medicínských systémů liší ve čtyřech klíkových bodech, jakkoli se v praxi tyto dva systémy mohou samozřejmě na různých úrovních prolínat nebo koexistovat vedle sebe a zároveň oba dva systémy mohou zacházet s nemocí coby „illness“.

Základní rozdíl mezi těmito dvěma systémy je v otázkách:

1. Kdo nebo co způsobil/o nemoc? V šamanském pojetí je to pestrá paleta různých aktérů s vlastní vůlí, v naturalistických systémech se jedná o vnější neosobní vlivy.
2. Jaká je příčina onemocnění? V šamanském prostředí je nalezení „pravé příčiny“ ústřední a šamanskou odbornost vyžadující otázka, neboť příčina onemocnění může být mnohého druhu, povětšinou rozhodně nejednoduše „lineárně“ kauzálního, jak je tomu v systémech naturalistických.
3. Kdo je za tuto nemoc odpovědný? Zatímco v personalistických medicínských systémech se do hry o pacientovu nemoc dostává jeho celé sociokulturní prostředí, současný šamanismus cílí odpovědnost především na pacienta samotného – nemoc pravděpodobně nastala z jeho zanedbání a v jeho moci je i náprava. Kategorie morální zodpovědnosti je tedy sice zjednodušena, přesto se s ní – na rozdíl od naturalistických systémů – přeci jen pracuje.
4. Jak se nemoc léčí? V současném šamanismu se šaman pro diagnózu vydává do jiných světů. Podle „skutečné povahy“ nemoci, kterou zde nazře, se odvíjí i léčba, která může zůstat na úrovni změny psycho-spirituálního sebe-zažívání klienta. Naturalistické medicínské systémy pak léčí eliminací vnějších symptomů nemoci či posílením přirozené regenerativní síly lidského organismu.

⁸¹ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

Druhá podkapitola opět zdůraznila návaznost současného šamanismu na prostředí alternativní spirituality, tentokrát rozvinutím tří klíčových konceptů, které jsou sice spíše implicitně předpokládáné, ale zároveň i široce sdílené, a proto dovolují klientům hledajícím léčbu volně přecházet od šamanismu k jiným typům alternativně-spirituálního léčení. Prvním konceptem je idea holismu (1), která programově stírá dualistické hranice vymezené modernitou a hledá mezi nimi rovnováhu, koncept duše (2), která je nesmrtelná, do tohoto světa přichází „na zkušenou“ a funguje jako prostředník mezi božským a lidským, a konečně koncept energie (3). Energie je v prostředí alternativní spirituality vnímána jako propojující podstata všech věcí, jako (informační) síť, životní vitalita, proud božské soupodstatnosti. Na tuto kosmickou, božskou energii se může člověk napojit, být s ní v harmonii, cítit ji a pracovat s ní. Zdraví je pak definováno jako stav harmonie, rovnováhy právě s touto energií.

Třetí podkapitola pak načrtla nejdůležitější body šamanské kosmologie, které jsou hojně v léčení využíváné, konkrétně topografii jiných světů (1) a jejich obyvatel (2). Bylo naznačeno, že navzdory prvotním proklamacím určeným pro šamanské „začátečníky“ nejsou tyto světy a jejich obyvatelé od této reality ani nijak zvlášť oddělené, ani naivně neproblematické. Jiné světy jsou především paralelně existující živé světy, které je třeba brát vážně, protože jsou v jistém smyslu pravdivější a autoritativnější než tato běžná skutečnost – na rozdíl od této reality je nelze tvořit vůlí a vyjevují „pravdu“.⁸²

Proto pointou šamanského přístupu k životu je naučit se tuto realitu i s jejími rozličnými obyvateli akceptovat a vycizelovat techniky, díky kterým s ní může šaman či šamanka zůstat v *neustálém* napojení (např. intuice). Tento posun se pak odráží i v chápání silových zvířat, která se ze silně personifikovaných a živě vizualizovaných průvodců postupně mění v latentně přítomný vnitřní dialog, v pocity, intuici či nápad.

⁸² Což je inverzní přístup k tomu, jak běžně svět zakoušíme.

ŠAMANSKÉ LÉČENÍ Z PERSPEKTIVY LÉČENÝCH

Následující část práce se věnuje šamanskému léčení, a to tak, jak je zažíváno samotnými pacienty. V této části práce vycházím přímo z informací, které jsem nashromáždila hloubkovými rozhovory. Tuto perspektivu jsem zvolila především proto, abych se vyhnula „intelektuální pasti“, do které bych mohla spadnout, pokud bych naslouchala pouze hlasu samotných šamanů. Jakožto profesionálové, kteří se svou prací živí, mají současní šamani-léčitelé samozřejmě mnohem promyšlenější a sofistikovanější představu o tom, co se vlastně během léčení děje, než drtivá většina jejich klientů, a pohybují se (jakkoli svobodně) přeci jen v rámci předem vytyčeného symbolického universa, jehož předpoklady i základní mechanismy jsem popsala v předchozích kapitolách.

Ačkoli jsem na hony vzdálena tomu považovat svědectví šamanských specialistů za jakýmkoli způsobem nezajímavá nebo méněcenná, v této práci jsem se soustředila především na pohled z „laické“ strany. Klienti, kteří šamana navštíví, totiž vůbec nemusí znát (a v praxi často ani neznají) základní koncepty šamanské práce. Premisy, které stojí na pozadí (např. holistický a energetický pohled na svět), budou vzhledem k rozšířenosti alternativní spirituality spíše jen intuitivně předpokládat než mít nějak rafinovaným způsobem zpracované a ujasněné, a léčba samotná se bude v jejich očích odehrávat pravděpodobně také jinak, jelikož tam, kde se šamani soustředí především na nalezení pravé příčiny problému a popisují cesty do jiného světa, vnímají pacienti ještě celou další škálu pocitů od kognitivní disonance (je to „pohádka“, nebo realita?), pocitu uvolnění, nervozity, euforie či strachu až po zvláštní fyzické projevy, které během sezení zažívají, jako je horkost, husí kůže či pocit „setkání s posvátným“.¹

K obdobně rozdílným výpovědím bychom však s velkou pravděpodobností dospěli pokaždé, pokud bychom se zeptali na popis jedné a té samé věci očima laika a profesionála – nejbližší analogií je v našem případě již v úvodu zmiňovaná návštěva pacienta u lékaře západní biomedicíny. Důvody, proč jsem si vybrala klientský úhel pohledu, jsou tedy:

1. Pohled klientů šamanského léčení je obecně mnohem méně zastoupen než pohled profesionální, a touto prací tak chci pohled na šamanské léčení ucelit i pohledem

¹ Spíše než o prožívání „posvátna“ bychom mohli psát o prožívání „jinakosti“, „jiných, než obvyklých stavů“ apod. Jak píše Csordas: „Alterity is the phenomenological kernel of religion.“ Thomas Csordas, „Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion“, *Current Anthropology* 45: 164.

z opačné strany a zároveň tak i v nějakém smyslu završit svou práci o současném českém šamanismu.²

2. Symbolické léčení (mezi které šamanské léčení patří, jak bude vysvětleno v kap. „Teorie symbolického léčení“) ve svých klasických teoretických pojednáních pracuje s narativní analýzou, která předpokládá transakci pacientova soužení do symbolického jazyka, se kterým je pak nadále ve prospěch pacienta manipulováno. Tento typ výkladu je velmi inspirativní a bude zde také zohledněn, nicméně při pohledu z laické strany se do popředí dostávají ještě jiné důrazy, které je třeba zohlednit a teoreticky uchopit.

V následujících kapitolách bude tedy podrobněji rozepsáno, jak šamani v praxi léčí, resp. jak jejich pacienti tuto léčbu popisují a prožívají. První pasáž bude věnována popisu účastníků a účastnic rozhovorů co se týče sociokulturního zázemí, krátkému popisu průběhu „ideálního typu“³ léčebné seance a nejčastějším typům šamanských diagnóz.

K těmto diagnózám a technikám šamanského léčení pak budou vztaženy tři teoretické koncepty, které snad umožní lépe analyzovat, jak na tuto léčbu klientky a klienti reagují a jak ji a sebe v ní prožívají. Těmito teoriemi jsou:

- (1) teorie symbolického léčení, která zdařile podchycuje barvitě a symbolicky nabitě příběhy šamanů o cestách za léčbou a její podmínky
- (2) koncept léčby coby restaurace poškozeného „Self“, skrz něž se daří zachytit důležitost techniky návratu ztracené části duše a přivolání silového zvířete
- (3) teorie embodimentu a bioloopingu, která si všímá tělesného vnímání a celkové proměny klientů.

To, že šamanské techniky budou pro přehlednost usouvztažněny k jednotlivým teoretickým konceptům, neznamená, že by se během šamanské léčebné seance neodvívjely všechny tři roviny výkladu zároveň nebo by koncepty a příklady z praxe nebyly navzájem převoditelné. Osobně se domnívám, že neexistuje jeden výklad, který by pokryl mnohost procesů, které se při šamanském léčení dějí, a tak každou z výše uvedených teorií chápu nikoli reduktivně, ale

² Šamanské léčení z pohledu šamanů se prolíná téměř všemi rozhovory v knize *Český šamanismus v rozhovorech*. Velmi ilustrativní je např. rozhovor se šamanem Janem Šmejkallem, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 205–221. Další práce na toto téma viz pozn. 3 v kap. „Metodologie“.

³ Podrobněji k pojmu „ideální typ“ coby analytickému nástroji viz Max Weber, „Objectivity“ of Social Science and Social Policy“, in Max Weber, *On the Methodology of the Social Sciences*, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949: 50–112; Helena Kubátová, „Ideální typy v díle Maxe Webera“, *Sociologie* 44, 2012: 158–178.

jako filtr, který nasvítí celý fenomén určitým světlem, pod nímž některé opakující se motivy vyvstanou v jasnějších a uchopitelnějších konturách.

KLIENTI ŠAMANSKÉHO LÉČENÍ

Jak již bylo řečeno v kap. „Získávání primárního materiálu“, až na jednu výjimku bylo všech mých osm informátorů ženského pohlaví.⁴ Jejich věkový průměr činí téměř 39 let (nejmladší bylo 30, nejstarší 57), poměr středoškolského ku vysokoškolskému vzdělání je 2:6. Povoláním se jedná o pestrou paletu různých profesí od uměleckých přes pedagogické, administrativní až po badatelské.

Přesně polovina mých informátorů byli klienti noví, druhá polovina vyhledala šamanskou pomoc opakovaně. Pět z osmi mých informátorů šamanismus ani jiné techniky alternativní spirituality nijak více nepraktikuje, zbylé tři informátorky naopak různé prvky alternativní spirituality včetně šamanismu do svého života inkorporovaly, a dokonce pro jednu z nich je šamanismus stěžejním bodem v jejím duchovním životě (viz Tabulka č. 6).

Ačkoli Samuel si všímá, že medicínská antropologie měla tendenci zkoumat především psychologické a společenské aspekty nemoci, komentovat změny ve vnímání nemoci⁵ a hodnotit symbolické léčení jako to, které ve výsledku pracuje s psychickými problémy, dnešní trend je brát symbolické léčení vážně, jako schopné léčit vážná, „opravdová“ fyzická onemocnění.⁶

Šamanská léčebná praxe tuto Samuelovu poznámku potvrzuje. Není totiž výjimkou, že šamani léčí i „fyzická“ onemocnění. Těchto případů je samozřejmě nepoměrně méně, což neznamená, že by je šamani v očích svých pacientů léčit neuměli, ale vypovídá to spíše o tom, že šamanští klienti si bez problému vyhledají pomoc i v klasické medicíně. Seznam trápení, se kterými mí informátoři šamany a šamanky navštívili, této pestré paletě odpovídá: od nemocí fyzických (nádorové onemocnění) přes onemocnění psychosomatická (bolesti zad a hlavy ze stresu) či autoimunitní (reaktivní artritida) až po problémy psychické (noční můra, arachnofobie) a vztahové.

Motivace pro návštěvu šamanského léčení byly u mých informátorů různé, od bezradnosti s probíhajícím trápením přes hledání doporučení až ke zvědavosti, jestli se

⁴ V této kapitole budu používat slovo informátor, jakkoli se mu v celém textu snažím vyhýbat. Zde by však jeho různé opisy byly neúnosné.

⁵ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, s. 9–10. Jinými slovy, medicínská antropologie si všímá především „illness“, řečeno Kleinmanovským slovníkem, Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: suffering, healing, and the human condition*, New York: Basic Books, 1988

⁶ Srov. Apud a Romaní, „Medical Anthropology and Symbolic Cure“, 2019 nebo Sax, „Heilen Rituale?“, 2007.

šamanským léčením jejich problémy napraví. Šamani stejně jako moji informátoři nejsou také většinou s klasickou západní medicínou v žádném velkém rozporu a chovají se inkluzivně. Tento trend je v alternativní spiritualitě obvyklý, jak konstatuje ve své knize *Alternativní medicína v České republice* socioložka Eva Křížová. Z průzkumu, který uvádí, vyplývá, že klienti, kteří navštěvují alternativní léčitele, nemají ani tak averzi vůči západní medicíně, jako spíš sympatie k medicíně alternativní: „faktory přitažlivosti [pull factors] jsou důležitější než selhání vědecké medicíny [push factors]“.⁷

Co se týče léčby, až na jednu výjimku se mí informátoři shodují, že jim léčba (alespoň částečně) pomohla. Zde se dostáváme k dalšímu důležitému aspektu šamanského léčení. Pro něj totiž platí to, co popsal antropolog Thomas Csordas ve své knize o pentekostálním léčení: spíše než o nějaké jednorázové uzdravení jde o postupný a pozvolný proces proměny.⁸

I podle šamanů samotných je ideální, pokud člověk šamanský náhled (nejen) na nemoc a zdraví přijme za svůj a postupně se z cesty uzdravení jednoho problému stane i cesta duchovní regenerace, když se z klientů stanou žáci a posléze třeba i kolegové a z šamanů se stanou učitelé a koučové. Těmto „pacientům, kteří se sami vydali na šamanskou cestu“, budou věnovány i poslední stránky této disertace.

⁷ Eva Křížová, *Alternativní medicína v České republice*; Praha: Karolinum, 2015, s. 109.

⁸ Csordas, *Body, Meaning, Healing*, s. 12.

TABULKA Č. 6: ÚČASTNICE A ÚČASTNÍK ROZHOVORŮ O ŠAMANSKÉM LÉČENÍ

JMÉNO	PRAKTIKOVÁNÍ ŠAMANISMU	NÁVŠTĚVY ŠAMANŮ/ŠAMANEK	PRVOTNÍ POTÍŽE	Typ PODSTOUPENÉ LÉČBY	ŠAMAN/KA	ŠAMANSÁ TECHNIKA	POMOHLA LÉČBA?	PŘÍBĚH NEMOCI?	VÝRAZNÉ FYZICKÉ PROJEVY?
Blanka	ano	2x soukromně, jinak kurzy	gynekologické problémy/slyšela cizí myšlenky	extrakce, návrat ztracené části duše/konzultace	šaman Igor	bubnování	ano	ano	pocit radosti a úlevy
Dita	ne	poprvé, ještě zkusí	reaktivní artritida	návrat ztracené části duše	šaman Radim	bubnování	ne (viz „Dovětek“)	ne	pocit rozpůlenosti
Ema	ne	poprvé a naposled	vztahy/arachnofobie	nalezení spojení a návrat ztracené části duše	šaman Jeronym	bubnování	ano i ne (viz „Dovětek“)	ano	intenzivní zážitek (horkost, mravenčení)
Hedvika	ne	poprvé	vztah k autoritativním mužům	nalezení spojení a návrat ztracené části duše	šamanka Markéta	bubnování	ano	ano	euforie, pocit péče
Jáchym	ne	poprvé, ještě zkusí	opakující se noční můra	extrakce	šamanka Radka	akupunktura a zaříkávání	částečně ano (viz „Dovětek“)	ano	relaxace
Marta	ne	pravidelně cca 1x/rok	vztahové problémy/vnitřní oslabenost	čištění/konzultace	šaman Jeronym	bubnování	ano	ano	nápor energie, úleva, "aha" efekt
Meda	ano	několikrát soukromě, teď kurzy	chronický stres/bolest zad a hlavy	čištění pomocí rukou	šaman Marián	přikládání rukou a zpěv	ano	ne	fyz. i psych. uvolnění
Veronika	ano	dřív soukromě i kurzy	halucinace	konzultace	šamanka Amalia	konzultace	ano	ano	"aha" efekt

PRŮBĚH LÉČEBNÉ SEANCE

Před samotným výkladem šamanského léčení bych ráda udělala ještě malou odbočku k popisu šamanského léčebného rituálu pro ty čtenáře, kteří se nikdy s individuálním šamanským léčením nesetkali. Tento popis bude samozřejmě velmi zevšeobecňující, jelikož každý šaman při každém jednotlivém setkání postupuje individuálně, na druhou stranu bez alespoň elementární představy o chronologickém průběhu takového sezení by nebyl obraz úplný. Jak tedy takové individuální léčebné sezení u šamana či šamanky probíhá?

Po domluvě s šamanem přichází klient/ka do šamanovy „ordinace“ či „pracovny“. Tou může být speciálně upravená místnost sloužící jen pro tyto účely, šamanův byt či dům nebo pronajatá místnost v budově centra alternativní medicíny. Samotné setkání trvá – dle mých informátorů – od 45 minut do dvou hodin a cena se pohybuje od 600 do 2000 Kč / sezení (záleží např. na celkové délce).⁹ Samotné sezení probíhá zpravidla tak, že klient popíše svůj problém, se kterým přichází, šaman či šamanka se případně ještě doptají na věci, které jim přijdou k této „zakázce“, jak klientův problém často nazývají, důležité. Potom už nastává samotné léčení, které se může velmi různit.

Šaman vyhodnotí, který postup pro danou nemoc zvolí. Pokud se jedná o šamana inklinujícího k Harnerovu šamanismu, bude pravděpodobně variovat postupy popsané Harnerem v knize *Cesta šamana*, tedy na začátku vlastního léčení se šaman či šamanka uvede pomocí bubnu do „šamanského“ či „změněného“ stavu vědomí¹⁰ a pak se vydá se na cestu do jiných světů, např. pro získání klientova silového zvířete.¹¹ Jelikož Harner dává celkem podrobný popis, jak při různých léčebných úkonech postupovat, současní šamani se jeho doporučeními inspiroují. Například technika přivádění silového zvířete je v kapitole „Cesta k obnově sil“ popsána následovně:

7. Až budete na podlaze, tiskněte své tělo k tělu pacienta – rameno na rameno, bok k boku, nohu k noze. Jste ponořeni ve tmě. Začněte bez prodlení třást chřestidlem nad svou hrudí. Jakmile začnete chřestit, bubeník začne tlouct na buben ve vámi udávaném rytmu.¹²

⁹ Relativně vysoké ceny za tyto služby však rozhodně nejsou české unikum, srov. ceny šamanských sezení u Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 18 nebo David Gordon Wilson, *Redefining Shamanism: Spiritual Mediums, and Other Traditional Shamans as Apprenticeship Outcomes*, London: Bloomsbury, 2013, s. 32.

¹⁰ Srov. Harner, *Cesta šamana*, s. 43–45.

¹¹ Vůči změněným stavům vědomí u současných praktikantů šamanismu byly antropology vzneseny mnohé námitky. Většinou argumentují tím, že se maximálně jedná o lehký trans, který se s hlubokým transem „tradičních“ šamanů nedá vůbec srovnávat. Srov. Kateřina Horská, „V šamanském stavu vědomí: technika neo-šamanského cestování v kontextu okultury“, 2017. Toto pozorování je jistě pravdivé, na druhou stranu, pokud budeme chápat šamanismus jako kulturně podmíněný, bude taková i jeho „transovní“ technika.

¹² Harner, *Cesta šamana*, s. 106.

Takto pak tuto realizaci popsali mí informátoři:

Já jsem si zavřela oči a lehla jsem si a ona [šamanka] začala dělat to samotné léčení. Dotýkala se mě hranou ruky, ležely jsem vedle sebe a pro mě to bylo zajímavé, protože mi vůbec nevadila. Hned jsem ji přijmula, a to já mám s dotyky od nových lidí problém a hodně je cítím.¹³

Nebo:

[...] pak si lehnul [šaman] s tím, že se vždycky ptá, jestli se může dotýkat ramenem a kotníkem, aby byl napojen na toho, koho léčí, aby na té šamanské cestě mohl jít za tím problémem v kontaktu s tím člověkem.¹⁴

Harner v knize jednotlivé techniky popisuje mnohem podrobněji, ale výpovědi klientů a klientek se o jejich přesném zopakování nikdy nezmiňují. Zároveň ze tří léčebných technik, kterým Harner věnuje v knize největší prostor – přivolání silového zvířete, posílání síly na dálku nebo vysátí nežádoucí entity ústy –, jsem se setkala pouze s praktikováním první řečené.

A tak, jak to v současném šamanismu bývá, konkrétní provedení a výběr léčebné techniky závisí především na kurzech (nejen šamanských), kterými si šamani prošli, literatuře, kterou četli,¹⁵ a vlastních postupech, které za dobu své praxe vyvinuli. Jak toto postupné mapování léčebných technik shrnul šaman Jan Šmejkal v jednom z našich rozhovorů:

Každý klient přinese příběh nebo výzvu, kterou pro něj musím překonat. Dostanu se k tématům, ke kterým bych vlastní meditací neměl vůbec důvod jít. Vypracovávám metody, které bych zase pro sebe vůbec nepotřeboval. A přitom když už takový nástroj jednou objevím, tak jej mohu dál používat pro sebe nebo s dalšími klienty.¹⁶

Po skončení samotného léčení šamani sdělí klientovi, co na svých cestách viděli, případně jak postupovali, a nechají klientovi prostor, aby se doptal a mohl na právě proběhnuvší léčbu reagovat. Antropoložka Galina Lindquist hovoří o tom, že její informátoři se v této části

¹³ Paní Hedvika, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

¹⁴ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

¹⁵ Česká šamanská scéna je například ovlivněná knihami Harnerovy žáčky Sandry Ingerman, která se věnuje návratu ztracené části duše. O její popularitě svědčí i množství přeložených titulů, výběrově: *Probuzení do duchovního světa: šamanská cesta přímého poznání*, Praha: Synergie, 2014; *Záchrana ztracené duše: uzdravování roztříštěného já*, Praha: Maitrea, 2015; *Vítej doma: po návratu duše domů; Šamanské cestování: průvodce pro začátečníky*, Praha: Maitrea, 2015.

¹⁶ Rozhovor s Janem Šmejkalem, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 211.

pouštěli spolu se šamanem do „archeologie paměti“, ve které pacient mohl získat nový náhled na své vzpomínky, a tak i novou historii svého příběhu nemoci.¹⁷

Pro následnou aktualizaci léčby občas šamani a šamanky nabídnou klientům i nějakou formu „instrukcí“, které k nim pro klienta přišly: jedná se např. o meditativní cvičení či připomínku pomocí předmětu (nejčastěji nějakého nerostu),¹⁸ který jim připomíná, že léčba úspěšně proběhla, a také pomáhá se s tímto novým stavem vyrovnat i do budoucna – jedna šamanka dokonce svým klientům po skončení léčby napíše jakýsi „výstup“ ze sezení.¹⁹ Paní Blanka své instrukce popisuje následovně:

Takže ji [ztracenou část duše] přivedl potom zpátky do toho břicha a dal mi [šaman] kamínek a já jsem ji přivítala zpátky, aby věděla, že je chtěná, že je potřebná, že tam má být. Takže tím kamínkem mi to zvědomil, aby se mi to líp připomínalo. A řekl mi, že je potřeba po tři týdny [...] si každé ráno vzít ten kamínek do ruky, dát si ho na břicho a vzpomenout si na to, že tam ta duše je, aby se ta částčka, to puzzlíčko, které tam patří, cítilo chtěné a aby neuteklo.²⁰

NEJČASTĚJŠÍ TYPY NEMOCÍ A LÉČEBNÝCH TECHNIK

Nyní, když už máme jasnější představu, jak takové šamanské léčení v hrubých obrysech většinou probíhá, ráda bych stejně krátce a obecně popsala i nejčastější léčebné postupy, se kterými se klienti šamanů setkávají – jejich konkrétní realizaci a interpretaci bude pak věnován zbytek této práce. Mezi zdaleka nejčastější typy šamanské diagnózy a léčby patří:

1. „EXTRAKCE“

K extrakční léčbě se šaman uchyluje, když zjistí, že v pacientovi „něco přebývá“, co není jeho. Jedná se tedy o vypuzení nežádoucí entity z těla pacienta, případně o energetické čištění. Tyto jiné entity nejsou v současném šamanismu chápány primárně jako zlé, spíše jejich vnímání morálky neodpovídá lidským standardům nebo je tyto kategorie vůbec nezajímají:²¹

¹⁷ Lindquist, „Bringing the Soul Back to the Self“, s. 160–163.

¹⁸ O duchovní síle kamenů viz Harner, *Cesta šamana*, s. 140–143.

¹⁹ Celý výstup ze sezení viz Příloha 1.

²⁰ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

²¹ Šamani se obecně o zlu nechtějí bavit. Buď ho odmítají s tím, že neexistuje, jelikož „není aktivní stín, tma je jen nepřítomnost světla“ (šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020), nebo protože nechtějí „dávat zlu prostor svou pozorností“ (jak řekla paní Veronice její šamanská učitelka Amalia, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.)

„To je, jako když máš zvíře. To tě neloví proto, že by ti chtělo ublížit, ale prostě proto, že má třeba hlad.“²²

Šaman Jeroným mi vyprávěl o entitě, bohyni – princezně Studeného potoka, od níž se náhodou dozvěděl, že zabíjí lidi.²³ Když se jí zeptal, proč to dělá, dozvěděl se od ní, že: „Vás lidi, když něco bolí, tak jste takoví zajímaví. Z vás jde taková silná energie.“²⁴ Dalo prý pak hodně práce jí vysvětlit, že to není legrace a ať tyto zbloudilé duše zabitých lidí pustí.

Jiný častý případ malevolentního působení cizí entity nastává, když člověk přijde o část své duše. Toto uvolněné místo pak jiné entity rády vyplňují, což způsobuje onemocnění. Proto před nalezením ztracené části duše šamani ono místo často také čistí. Posledním, byť nepříliš častým případem je čarodějnictví – tedy úmyslné nastrčení cizí entity na klienta za účelem mu ublížit. Takoví pacienti se pak stanou oběťmi klateb a magie svých nepřátel (mohou jimi být bývalí partneři, spolupracovníci apod.)

Posledním významným souborem tohoto typu léčení je energetické čištění – tedy zbavování se energií špatných a posilování příchodu energií dobrých. Ačkoli pojem energie je v prostředí současného šamanismu i alternativní spirituality chápán velmi různorodě, dalo by se snad bez větších sémantických přešlapů zopakovat, že každá část prostoru našeho vesmíru je zaplněná energií. Pokud se však tato energie někde zablokuje nebo pokud se na ní navážou negativní myšlenky či emoce, může se z ní stát energie negativní. Ta bývá občas popisována jako „shluk“, „chumel“ nebo „lepkavé stíny“ a způsobuje fyzickou i psychickou nepohodu. Šaman při své práci tuto energii odvádí pryč, aby se mohla proměnit opět v energii dobrou – při této práci bývá častá metafora kosmického stromu nebo – méně poetičtěji – kompostu.

2. NALEZENÍ SILOVÉHO ZVÍŘETE NEBO NALEZENÍ ZTRACENÉ ČÁSTI DUŠE

V tomto druhém případě pacientovi naopak „něco chybí“ a šamanovou úlohou je nalézt ztraceného spojence či část duše v jiném světě a navrátit ji klientovi zpět. Současný šamanismus předpokládá, že každý člověk má svého spojence – své silové zvíře (šamani jich mají hned několik). Silová zvířata dodávají lidem vitalitu a jsou jejich pomocníky v každodenním životě. Chrání je před různými neštěstími, strachy, negativními energiemi, pomáhají jim lépe zvládat obtížné životní situace, nepříjemná jednání, radí jim v rozhodování nebo v jejich dalším životním směřování. Silová zvířata jsou spíše situační pomocníci – během

²² Pan Jáchym, rozhovor ze dne 11. 8. 2020.

²³ Studený potok protéká Vysokými Tatrami na Slovensku.

²⁴ Šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

života mohou přicházet a odcházet podle potřeby. Sice chtějí pomáhat, ale stále mají svůj vlastní osud, příběh a temperament.²⁵

Jiná situace nastává při hledání ztracených částí duše. U nich je naopak žádoucí, aby se vrátily natrvalo, a klient se musí postarat, aby u něj zůstaly. Jakákoli necelistvost může totiž do budoucna vyvolat další sérii nepříjemností a onemocnění. Člověk o část své duše podle šamanů mohl přijít jak vlastní vinou, tak bez svého přičinění.

Mezi důvody exodu části duše může být zakázání si určité emoce: „Dřív to bylo tak, že malé dítě dostalo nařezáno, když se rozčilovalo [...] ‚Nesmíš se rozčilovat!‘ říkali mu. Když se nesmělo rozčilovat, tak rozčilující se část duše odešla“.²⁶ Duše také může podle šamanů odejít např. kvůli nějakému traumatu, které (většinou v dětství) klient prožil, ať už se jedná o necitlivou výchovu bez lásky, dopravní nehodu, fyzické zranění nebo neposlušání své duše. Nezřídka se také stává, že tato část duše se „zasekne“ v některé z předchozích inkarnací nebo si s sebou nese traumata, špatná rozhodnutí a činy z minulých životů – ty ji pak nepříznivě ovlivňují v tomto životě. Při léčení je pak důležité tuto příčinu v minulých životech vypátrat a uvést chod věcí do pořádku, jak tento způsob léčby vylíčil šaman Jan: „Tak ho například postavím před ten kříž, kde slíbil věčnou chudobu. On sám musí říct: ‚A už dost. Už po dvaceti životech v chudobě mám splněno, odbyto, vraťte mi smlouvu a já už zase budu bohatý.““²⁷

Nalezení spojence či ztracené části duše může klientům významně pomoci v řešení a léčbě jejich obtíží, avšak tato léčba je podmíněná jejich udržením. S oběma „entitami“ by měl po jejich přivedení klient mluvit, měl by se z jejich přítomnosti radovat, často si ji připomínat a být za ni vděčný. K této aktualizaci mohou pomoci již výše zmíněné kameny nebo jiné předměty, které klientovi znovunabyté pouto připomínají: může to být brož ve tvaru silového zvířete, soška, tapeta na počítači apod.

3. KONZULTACE

Jakkoli se tímto typem léčby nebudu podrobněji zabývat, protože není plnohodnotným ekvivalentem léčby, faktem zůstává, že čas od času šamani provádí i konzultace, když jsou jejich klienti na své duchovní pouti zmateni. Informátorka Veronika se například dlouho trápila neutuchajícími halucinacemi, až vyhledala pomoc šamanky, která jí vysvětlila, že se

²⁵ Alespoň podle Harnera, *Cesta šamana*, s. 126–128.

²⁶ Rozhovor se šamankou Jaroslavou „Namu“ Fialovou, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 90.

²⁷ Rozhovor se šamanem Janem Šmejkallem, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 90.

nejedná o posednutí, nýbrž dar, který by se měla naučit kultivovat, a Veronika k ní po tomto rozhovoru vstoupila „do učení“.²⁸

Paní Blanku zas velmi rušilo, že během seminářů slyšela v hlavě cizí myšlenky, a tak vyhledala pomoc svého šamanského učitele. Ten jí během rozhovoru řekl, že má dar empatie, a doporučil, jak pracovat, aby do budoucna uměla rozlišit své myšlenky a emoce od cizích a ty cizí se naučila odstiňovat.²⁹ Konzultace tak mají za cíl spíše usměrnit myšlenky a utišit obavy než přímo léčit.

²⁸ „A řekla mi [šamanka Amalia], že se chovám jako dítě, protože jenom děti se věcem vyhýbají nebo z nich mají strach. Dospělý člověk s tím prostě zachází uvědoměle a ví o tom. A řekla mi, že je to dar a že když ho nebudu používat a rozvíjet, budu si to plnit negativními emocemi a myšlenkami a zblázním se z toho. [...] A že potřebuji učitele, začít se učit a spojit se s tím, co se mi tím vlastně říká. Což bylo pro mě hodně důležité, a pak jsem začala chodit na její semináře a dozvídat se spoustu věcí a učit se s tím nějakým způsobem pracovat...“ Paní Veronika, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.

²⁹ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

ANALÝZA ŠAMANSKÉHO LÉČENÍ I: SYMBOLICKÉ LÉČENÍ

„Schopnost pracovat na svém vlastním životním příběhu nám umožňuje znovu otevřít srdce a napojit se na další univerzální léčivé prostředky. To nám pak dovoluje čerpat z lidského zdroje lásky, nejmocnější léčivé síly Matky Země.“

Angeles Arrien, *Archetypy šamanské tradice*, s. 56

První interpretaci šamanské léčby bych ráda provedla z pohledu teorie symbolického léčení. Symbolické léčení se z naratologické perspektivy chápe jakožto technika, která – obecně řečeno – pracuje s „psychologickou manipulací“ s nemocným orgánem, při kterém se uzdravení „očekává od této manipulace.“¹ Symbolické léčení nalézá pro nemoc narativní rámec, který zohledňuje pacientovu psychickou, sociální či duchovní situaci, a díky této reinterpetaci a „příběhu nemoci“ dochází k uzdravení.

Šamanské léčení, jak bylo podrobně probráno v předchozích kapitolách, je léčebným systémem personalistickým, tedy hledajícím příčiny nemoci v nějakém aktivním či intencionálním působení duchovních sil. Zároveň je také léčením symbolickým (*symbolical healin*), neboť tuto příčinnost popisuje jazykem metaforickým, který se opírá jednak o vlastní svébytnou šamanskou kosmologii, za druhé čerpá ve svých nejobecnějších premisách ze symbolického systému alternativní spirituality.

Ukazuje se, že právě pro artikulaci a interiorizaci složitých mezilidských (a transgresivních) vztahů se metaforický jazyk hodí nejlépe. Metafory totiž umí podle psychiatra Laurence J. Kirmayera prostředkovat mezi sociální rovinou komunikovanou v kolektivně sdílených mýtech a fyzicky zakoušeným stavem nemocného, a tím dokážou smysluplně (re)strukturovat lidskou zkušenost nemoci.²

Šamanské symbolické léčení – řečeno obecně – pomáhá těm, kteří se mu věnují, formulovat problematiku, která je trápí, a soustředit se na ni a prožít ji jiným než obvyklým způsobem. Vstupem do jiné reality se šamanovy informace o problému či trápení mění z jazyka analytického na jazyk snový, symbolický, odkazující a splétající asociace a vjemy, které jsou z perspektivy naší běžné reality hůře přístupné. Šamanská práce podněcuje holistickou interpretaci nemoci (coby „illness“), respektuje klientovu autodiagnózu i interpretaci léčby, ke které dochází během ritualizované šamanské práce.

¹ Lévi-Strauss, „Účinnost symbolů“, s. 169.

² Laurence Kirmayer „The Body's Insistence on Meaning“, s. 174–175. Do jisté míry je však každé léčení symbolické, protože je sociálně konstruované.

Samotné sezení či léčebný rituál a následná šamanská práce pak pomáhají klientovi nalézt smysluplný příběh, který zařadí jeho utrpení do celkového rámce jeho života. Šamanův klient je pak schopen nahlédnout nejen skutečnou povahu své nemoci (např. že jeho chronická bolest je ve skutečnosti obrazem jeho pošramocených vztahů), ale i prvotní příčinu. Ta může sahát do klientova dětství, častěji ale i do minulých životů, které slouží – řečeno psychologicky – jako metaforické projekční plátno.

V šamanském diskurzu jsou také koncepty jako minulé životy, spojenci či ztracené části duše naprosto reálné a jako s reálnými se s nimi pracuje, což jim opět přidává na naléhavosti, důležitosti a uzdravujícím potenciálu. Protože tyto příběhy či vhledy dovolují klientovi uvědomit si, odžít si – třeba jen pomocí symbolického jazyka – příběh svého trápení a pracovat s ním dál. To je šance, kterou také hodnotí klienti těchto sezení velmi pozitivně.

TEORIE SYMBOLICKÉHO LÉČENÍ

Strukturalista Claude Lévi-Strauss ve svých slavných esejích o symbolické léčbě³ postuloval několik zásadních poznatků, které dodnes rezonují literaturou o symbolickém léčení. Za klíčový prvek v symbolickém léčení se považuje léčitelova (šamanova) schopnost artikulovat příběh pacientovy nemoci a souvztažnit ji s jeho psychosociální situací.⁴ Při této asociativní práci s povahou nemoci přichází šaman s novými významy, které (spolu)vytváří příběh nemoci, díky kterému se může začít odehrávat léčba.

Teorie symbolického léčení předpokládá, že barvitá asociativní popisnost metaforického jazyka umí uchopit somatizaci problému. Symboly, se kterými náboženský specialista pracuje, předkládají před pacienta vějíř navzájem odkazujících významů, na které se může napojit – a to jak na úrovni intelektuální, tak mnohem zásadněji na úrovni tělesné – ; metafora velmi často vyvolávají silnou emoční, fyzickou odezvu. O jednom takovém propojení mi vyprávěla například paní Marta:

Jednou si pamatuju, že bylo to sezení pro mě takové hodně intenzivní, [...] úplně jsem zacítila nával energie. [...] Na léčebném sezení mi tehdy [šaman Jeroným] řekl, že moje hlava je změř, jako když máte korunu stromu propletenou suchými větvemi. Tak to byly ty zamotané myšlenky. A po tom sezení u něj se to najednou rozsvítilo, úplně se to vyčistilo, otevřelo. A tenkrát – myslím, že v roce 2018 [...] – to bylo hodně intenzivní. Na to si dodneška pamatuji, jak jsem se cítila a jak se mi strašně ulevilo. Já jsem odcházel, jako když se vznáším po chodníku, to se nedá ničím popsat.⁵

³ Jedná se o již zmiňované eseje „Čaroděj a jeho magie“: 149–164 a „Účinnost symbolů“: 165–181. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*.

⁴ Lévi-Strauss, „Čaroděj a jeho magie“, s. 159–162.

⁵ Paní Marta, rozhovor ze dne 10. 8. 2020.

Léčitelova práce tak poskytuje nemoci „řeč“ (byť symbolickou) nebo příběh, který může klient (re)strukturovat, znovu či jinak prožít, a tedy i přijmout zkušenost nemoci, a který může vést klienta k takovému průchodu nemocí či problémem, při kterém „konflikty probíhají v takovém pořadí a na takové rovině, které umožňují jejich volný průběh a vedou k rozuzlení.“⁶

Podle Lévi-Strausse v jeho nejslavnějším případě symbolického léčení se kunijská žena při zaseknutém porodu uvolní tím, že rituální expert naváže její problematickou situaci na mytologický příběh, ve kterém se šaman vydává do „světa dělohy, obydleného fantastickými monstry a divou zvěří“, aby přiměl zbloudilou duši dělohy *Muu* opět spolupracovat na porodu.⁸ Jak ovšem dle mého názoru správně podotýká Samuel ve svém článku *Healing, Efficacy and the Spirits*, je lépe se „na celou situaci dívat tak, že spíše než o rituál, který diktuje konkrétní sérii změn v ženěině těle, jde o to, poskytnout jí [rodící ženě] škálu představ, které jí mohou pomoci pozitivněji reagovat na svou složitou situaci.“⁹

Tuto spolupráci léčitele a pacienta na asociačním rámci, skrz který se nemoc smysluplně inkorporuje do života pacienta, dále rozpracoval antropolog James Dow. Ten ve svém slavném článku *Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis*¹⁰ tvrdí, že každé symbolické léčení kopíruje jakousi univerzální strukturu spolupráce mezi léčitelem a léčeným, kterou rozepisuje do čtyř kroků:

1. Léčitel i léčený spolu sdílí společnou, kulturně specifickou představu lidského světa (např. křesťanský model světa).
2. Pacient přijde za léčitelem, který jeho problém diagnostikuje v rámci tohoto „kulturního mýtu“ (např. nemoc je následek hříšného způsobu života). Pro další léčbu je klíčové ustanovení pevného vztahu mezi léčeným a léčitelem.
3. Léčitel napojí pacientovu zkušenost nemoci na část tohoto obecného mýtu, z které se stane „transakční symbol“ (např. boží milost dostupná skrze oběť Ježíše Krista). Vlastností tohoto transakčního symbolu je, že umí přecházet mezi různými úrovněmi hierarchie živých systémů. Dow rozpoznává tyto úrovně systémů: molekulární,

⁶ Lévi-Strauss, „Účinnost symbolů“, s. 175.

⁷ Tamtéž, s. 173.

⁸ Tamtéž, s. 168.

⁹ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, s. 12.

¹⁰ James Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“, *American Anthropologist* 88, 1986: 56–69.

somatický, já (Self), sociální a ekologický.¹¹ Transakční symbol v symbolickém léčení tak typicky umí přecházet z roviny kulturních mýtů (sociální systém) a působit přímo na somatický systém.

4. Léčitel s tímto transakčním symbolem pracuje tak, aby pacientovi pomohl se na něj napojit a restrukturalizovat svou zkušenost nemoci. (Díky síle nekonečné boží milosti se mohu uzdravit.)

Z tohoto modelu symbolického léčení tedy vyplývá nezbytná podmínka pro soukromé symbolické léčení, kterou Dow zdůrazňuje, a tou je sdílená množina náboženských symbolů. Ty se podle antropologa Clifforda Geertze vyznačují tím, jak již bylo řečeno v kap. „Současný šamanismus coby ‚konfigurace‘ alternativní spirituality“, že syntetizují světonázor, tedy „nejkomplexnější představy o řádu“, a lidský étos, tedy „základní vyznění, [...] styl a náladu“, jinými slovy základní zkušenostní nastavení, kterým je tato realita vnímána.¹²

Tato podmínka však v západních společnostech může být mnohem obtížněji splnitelná, než by se snad na první pohled mohlo zdát, jelikož i minimální společná symbolická základna může být v roztržité západní společnosti jen těžko k nalezení. Tento handicap je v současném šamanismu kompenzován třemi způsoby, které budou rozvedeny níže. První se týká vyvolání silné fyzické či emoční odezvy, která neoddiskutovatelně přispívá k přijetí celé léčby – tato pomoc s přijetím léčby přichází od šamana.¹³ Druhé vyvažování spočívá v postupné „akulturaci“ pacienta, který je silně motivován najít řešení své nemoci či svého problému, do celkového diskurzivního prostředí alternativní spirituality – tato pomoc přichází dialogickým procesem mezi klientem a prostředím, v němž se pohybuje. Třetím způsobem, který šamani a šamanky volí, je vypůjčování si metafor z popkultury, která v tomto smyslu slouží jako substrát sdílených metafor a mýtotvorných příběhů.

Před další analýzou bych ráda uvedla příklad takového hledání „příběhu nemoci“, jak ho popsala má informátorka Ema.

PRAXE SYMBOLICKÉHO LÉČENÍ

Ema se rozhodla podstoupit léčebné sezení u šamana Jeronýma kvůli urovnání si vztahů se svým partnerem, matkou a babičkou a pak kvůli své letité silné arachnofobii. Zatímco vztahová zakázka na Emu příliš nezapůsobila, léčení arachnofobie ji zasáhlo velmi silně.

¹¹ James Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing“, s. 62–63.

¹² Geertz, *Interpretace kultur*: s. 89; úprava českému překladu H. D.

¹³ Fyzické projevy u léčení budou podrobněji diskutovány v kap. „Analýza šamanského léčení III“.

Řešení vztahové problematiky Ema hodnotí takto: „Přišlo mi, že všechno, co se týkalo vztahů, tak že říkal věci, které jsou spíš obecné, ale pořád jsem měla hrozný problém...já jsem pořád bojovala [...] se svojí racionalitou a s tím, že tam sedíš v nějaké místnosti, přijde ti to trochu divné, ale zároveň strašně chceš, aby ses do toho dostala, ale to racionální nechce... No, myslím, že mě [racionálně] nutilo už v tu chvíli si to analyzovat, že on [šaman] vychází [při popisu situace] z prvního rozhovoru.“¹⁴ Co se týče arachnofobie, nechávám Eminu výpověď zaznít celou a použiji ji jako modelový příklad symbolické léčby:

PŘÍPADOVÁ STUDIE: ARACHNOFOBIE

Ema: A pak, že se podíváme na ty pavouky. To dost dlouho jen tak bubnoval a říkal, že se to snaží najít, ale že to je něco hrozně hlubokého a že se do toho snaží ponořit, ale vidí to hrozně nejasně. Že prochází minulými životy, ale necítí nic, co by se to k tomu upínalo, ale pak, že cítí, že je to mnohem dál, než jsou ty minulé životy. Tak jsem si říkala, ok... (*smějeme se*)

Helena: Tak to máš asi zaděláno na pěkný průšvih, ne?

Ema: No, já jsem se pak začala bát. A ještě, jak to viděl nejasně, tak jsem si říkala, tak to se asi budu bát pavouků pořád, když je to nejasné. Říkal, že se dostává pořád hlouběji a hlouběji a že začíná vnímat, co se to děje, ale že to vnímá v nejasných obrysech. Když jsem se pak bavili normálně, když to skončilo, tak [...] říkal, že tuhle část viděl jako by jely tři filmy přes sebe a hrozně se mu to prolínalo a vůbec se v tom nemohl vyznat a byla to změť [...].

A tohle trvalo docela dlouho, že on bubnoval a pak říkal, že mu to začíná být jasné, že je to nějaká doba-prostor bez časoprostoru, doba před tím, než vzniklo lidské pokolení, jako my v této hmotné formě. A že jsem tam byla já, to moje já. Ale my tehdy neměli žádná těla, byli jsme spíš jen takový žmolek energie, nevím čeho, a přesto jsme my lidi patřili k sobě – nebo, lidi, prostě ty bytosti. A v té době existovaly dvě rasy. Mezi nimi panoval boj, válka mezi rasami. A to jsem si říkala: „O, tak to už je nějaké fantasy, ale v pohodě, je to příběh. A když ti to na tom hezky vysvětlí, tak proč ne.“

Takže byl boj mezi těma dvěma rasami a já jsem byla v té utlačované a vlastně ta hlavní, ta velká manipulátorská rasa nás uváděla – on říkal, že to vidí jako Matrix – do jiné reality,¹⁵ o které si myslíme, že je to naše realita, ale nebyla. Oni nám narvali do hlavy nějaký svět, ve kterém byla jen nekonečná hrůza. Celou dobu nás drželi v hrozném strachu, hrůze, neopodstatněné, prázdné, čiré hrůze. Říkal, že to začíná vidět jasněji a že si to mám představit tak, že jsme na placce, planině, úplně prázdné zemi – já si myslím, že je to nekonečná země – ale on říkal, že to vidí z dálky a je to ohraničená placka, která má svoje hranice.

A na té placce jsou se mnou monstra, která ta manipulátorská rasa má jako svoje drony, které vysílá mně do té mojí reality na tu moji placičku. A tyhle drony mají podobu různých strojmonster, která vypadají trochu jako pavouci. Není to vůbec pavouk, ale monstrum, které mi sice neubližuje, ale nechává mě v hrůze celou dobu. Není to fyzická bolest, je to jenom strašná, nekonečná hrůza. Neopodstatněná, ale o to horší. A že vidí celou tu situaci tak, že já tam stojím na té placce úplně

¹⁴ Paní Ema, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

¹⁵ Aluze na kultovní americký film *Matrix*, Warner Bros. Entertainment, 1999, režie Andy a Larry Wachowští.

malinkatá a proti mně je tahle armáda monster a blíží se pomalu ke mně. (*směje se*) Mám teď z toho ještě úplně husí kůži.

A najednou, že vidí, že za těmi monstry, že se něco zvedne, vylítne, nějaké obrovské světlo – chvíli o tom přemýšlel, co to vůbec je – říkal mi nejdřív, že vidí, že to je moje hlavní já, moje vyšší já, a že to se vzdmulo za těmi monstry a je tisíckrát vyšší, zatímco oni jsou malinký u jeho nohou, úplně nic. A to se tam postavilo nahoru. Ale pak začal říkat, že to začíná vidět jasněji – [...] že se omlouvá, že to viděl blbě, ale teď vidí, že to je nějaký rytíř, který tam přichází. A já jsem si to, co popisoval, celou dobu představovala a nic jsem neříkala, protože jsem byla úplně soustředěná na to, abych si to dokázala představit.

A jak řekl, že tam něco vyrostlo, tak já jsem si to představila jako obrovské světlo, které tam vytrysklo, bylo takové [...] celé kulaťoučké a velké a nemělo to žádný tvar. A on říkal, že to vidí jako rytíře, který tam přijíždí. A že je to můj spojenec. A že tam vyletěl nahoru a rozdupal ta monstra, zašlapal je a vůbec nic z nich nezbylo. A ptal se mě, jak se z toho cítím. A já jsem mu říkala, že je mi jich strašně líto, těch monster, a fakt mi připadalo, že začnu brečet. Bylo to velice silné (*směje se*).

Přišlo mi, že jsem měla úplně horkou hlavu a fakt mi jich bylo strašně líto, proč kvůli mně – mému strachu – mají umřít. [...] Což převádím [ve skutečnosti] i do pavouků, když řeknu někomu, ať vyhodí pavouka, a on řekne: „Tak já ho zabiju.“ A to prostě ne! Nechci, aby zabil tvora kvůli tomu, že já se ho bojím. [...] Ale on říkal, že to nejsou pavouci. To jsou prostě odporná monstra, čiré zlo, to není nic, to není bytost, to je jen ztvárnění čírého zla. A pak říkal: „No, anebo si to představte tak – já to vlastně vidím –, že ten rytíř vytahuje obrovský biolit a celý to tam postříkal.“ (*směje se*) [...] Úplně takový vtípek. A že ten biolit narušil spojení mezi těmi drony–monstry a tou vyšší, manipulačnou rasou, a ona [ta monstra] se rozplynula, zmizela. A zůstala jsem tam jen já a ten rytíř. To mi pak zpětně říkal, jak ho viděl: byl to hrozný pohodář s rozčuchanými vlasy. [...] Já jsem si ho ale vůbec nedokázala představit, jak jsem tam viděla to bílé světlo, vůbec už ta podoba nešla změnit.

A pak jsme se přesunuli dál. Nechali jsme tu placku a říkal mi, že mi bylo dáno světlo a že si ho mám představit [...] jako to, co dostal Frodo od Galadriel – [...] takové to modrobílé světýlko.¹⁶ A že když budu chtít, tak ho můžu rozžehnout a že ho mám v místě, kde je srdce. Že si ho mám představit, že ho mám v sobě, a abych si ho nechala protýkat skrz sebe jako vodu. A různě mě nutil, abych si ho vizualizovala, asi abych si na něj zvykla. Že si ho mám nechat protékat nejdřív rukama, pak nohama, [...] pak říkal, že si mám zas představit, že skrz mě prosvítí, že ho mám v celém těle [...], a pak říkal: „A teď se s ním zkuste obalit, jako kdyby byla kolem vás koule... Tak a teď se s tou koulí zvedněte a odleťte zpátky na tu placku.“

Takže já jsem si to začala představovat a v tu chvíli ti jede v hlavě všechno možné, tak jsem si představovala, že letím černým vesmírem a viděla jsem v dálce tu placku a jak jsem se k ní blížila. A on říkal: „Tak tam sedí na zemi schoulená vy, úplně malinkatá, ta holčička. Tak k ní přileťte, dojeďte k ní s tou koulí.“ Tak jsem si tam přistála s tou koulí [...] a pak jsem pomalu dosedala, až jsem dosedla kousek od ní a on řekl: „A teď běžte pomalu k ní.“ A já jsem k ní přišla a on to popisoval tak

¹⁶ Aluze na knihu J. R. R. Tolkien, *Pán Prstenů: Společenstvo prstenu*, přel. Stanislava Pošustová, Praha: Mladá fronta, 2001 (1954¹). Jde o Světlo Eärendilovo, které zachycuje odraz jednoho posledního silmarilu (jenž ukradl Beren Morgothovi) a které si plavec Eärendil dal na čelo, aby na konci prvního věku našel Valinor, J. R. R. Tolkien, *Silmarillion*, přel. Stanislava Pošustová, Praha: Mladá fronta, 1992 (1877¹).

nějak dál, ale já vlastně v tu chvíli věděla úplně přesně, co mám udělat. Přišla jsem k ní a sedla jsem si – měla jsem furt tu kouli – do bobečku stejným způsobem jako ona [...] A v tu chvíli jsme obě dvě vyskočily nahoru, vytrysklo z nás hrozně moc toho modrobílého světla, které bylo v té kouli. Vyzvedlo nás to nahoru. [...] A to bylo nekonečné světlo, úplně, jak když se nadechneš.

[...] A teď šlo úplně stranou to, že to racionálně hodnotím, to mi přišlo, že to potřebuju prožít a děje se to. Tak to bylo dobrý a on mi řekl, že se máme kousek projít. Tak jsme šly po pláni a on to popisoval tak, že jí mám vzít kolem ramen a ať se procházíme v té kouli, ale já jsem věděla, že jsme se spojily a [...] byla v tom hrozná síla [...] a zároveň trochu strachu, který cítíš z toho člověka [...], protože ona úplně pořád neví, co se děje.

Helena: No jasně, když tam byla chudák sama schoulená.

Ema: Právě, a teď nějaké světlo! (*smějeme se*) Takže jsme takhle byly v sobě a on pak říkal: „A teď se v té kouli zvedněte a prostě odleťte pryč z placky, protože ta je úplně zbytečná, to je odepsaný, to neexistuje. Ty věci, co tam byly, už dávno nejsou, neexistují, už není potřeba tady zůstat.“ Takže jsem se zvedla, cítila jsem se bublinkově, [...] vylítly jsme nahoru a on říkal: „Tak leťte někam, kde je to příjemné, třeba do lesa,“ takže jsem přilétala k lesu a on řekl: „anebo někde jinde, kde to máte ráda.“ A mě napadlo: Ale já chci vlastně do hor.

Tak jsem začala stoupat do hor a tím jsem si to hodně zkomplikovala (*pobavený tón*), protože jsem chtěla někde přistát, ale napadlo mě: tady je moc kamenů, to ne, nějaké jiné hory. [...] A pořád to bylo blbý a on to pořád popisoval – já jsem mu nedokázala nic říct, jak jsem se soustředila – a on tím popisem byl už hrozně daleko, že tam jsou ty stromy. A já pořád řešila, kam přistanu. (*smějeme se*) A pak jsme někde přistály, u takového jezera, ale bylo to spíš nouzové přistání narychlo, protože on už se dostával dál. A já, jak jsem se tak soustředila, tak jsem mu nemohla říct: „Počkejte, ještě přistávám v horách, moment.“ (*smějeme se*).

Tak jsme přistály. A on to dál nerozebíral, co tam my dvě děláme, a říkal, že pomaličku cítí, že by se tohle sezení mělo přerušit. Pak se tam asi vrátíme na chvíli pro nějaké instrukce, ale že cítí, že tahle část je nějak uzavřená.

[...]

Pak jsme se tam ponořili ještě jednou pro instrukce. Takže znova se nalaдил tím bubnem, [...] říkal, že to bude už jen úplně rychlé a že vidí, že nejdůležitější věc je, že mám to modré světlo, které mám v oblasti srdeční čakry, a [...] že se mám postupně naučit ho rozsvěcet. Že ho tam mám pořád, ale že se mám naučit líp ho ovládat, a když budu někde sama nebo v pohodě, tak že se mám snažit si představit, jak skrze mě protéká, že mám okolo sebe tu kouli. A potom, až uvidím nějakého pavouka, tak že nikdy se ze mě nestane milovník pavouků, to rozhodně ne, ale že si mám od něj udržet odstup a sledovat ho a v klidu dýchat a začít si představovat, že vytvářím tu bublinu okolo sebe [...]. A to mi dá sílu a pomůže mi to rozpomenout se na to, že všechna ta monstra jsou dávno zapomenutá, že nic takového vlastně není.

A to mi vlastně ještě předtím vyprávěl, že ta druhá manipulátorská rasa dneska už vůbec není. Že v našich životech zmizela, je úplně zničená. Že zbylo pár jedinců, který už dneska dělají úplně něco jiného, už ani nevědí, že patřili k nim. [...] Protože to, co se dělo mezi rasami, si pak vzali na starost Spravedliví. A není třeba se tím vůbec zabývat. Má se na to zapomenout.¹⁷

¹⁷ Paní Ema, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

Pokud bychom se pustili do analýzy léčebného narativu, tak prvním významným krokem při této léčbě bylo převedení strachu z pavouků na jejich symbol – v tomto případě se jednalo o „strojomonstra“ zapojená do války dvou ras. Původní příčina arachnofobie se přesunula do příběhu z dávné doby před časem a prostorem, na kterou si Ema sice podvědomě pamatovala, ale jen v nejasné vzpomínce, která se tím pádem manifestovala v „iracionálním“ strachu z pavouků (viz Graf č. 7.1).¹⁸

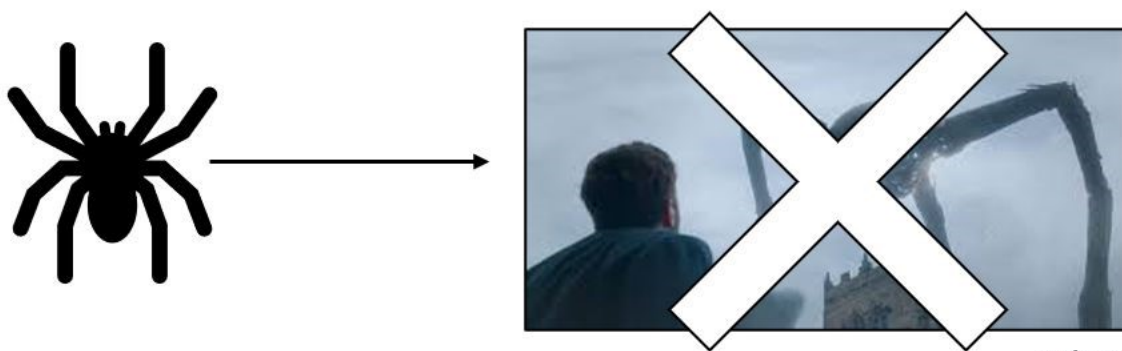


Graf č. 7.1.

S tímto převedením pavouků do příběhu o psychickém teroru jiné rasy přestal její strach být iracionální, naopak se ukázal jako logický důsledek celé situace. Zároveň se na tato „strojomonstra“ napojily i nové asociace: strojomonstra nejsou příčinou strachu sama o sobě, ale pouhým prostředníkem. Není tedy třeba se jich bát, protože sama o sobě jsou neškodná.

Strojomonstra jsou také především stroje, proto vyvolávají mnohem méně nežádoucích emocí: jejich způsob pohybu není odpor vzbuzující organické lezení, ale mechanické kladení noh, stroj nevyvolává panickou hrůzu, a je proto možné ho lépe zničit – nebo alespoň přerušit jeho spojení s velínem. To za Emu udělal její spojenec, kterého touto výpravou měla šanci potkat. Celá tato vzpomínka má navíc být zapomenuta, protože pro chod dnešního univerza je naprosto nepodstatná a nemá smysl jí věnovat pozornost (viz Graf č. 7.2).

¹⁸ Obrazy strojomonster jsou z filmu Davida Spielberga, *War of the Worlds*, Paramount Pictures and DreamWorks Pictures, 2005.



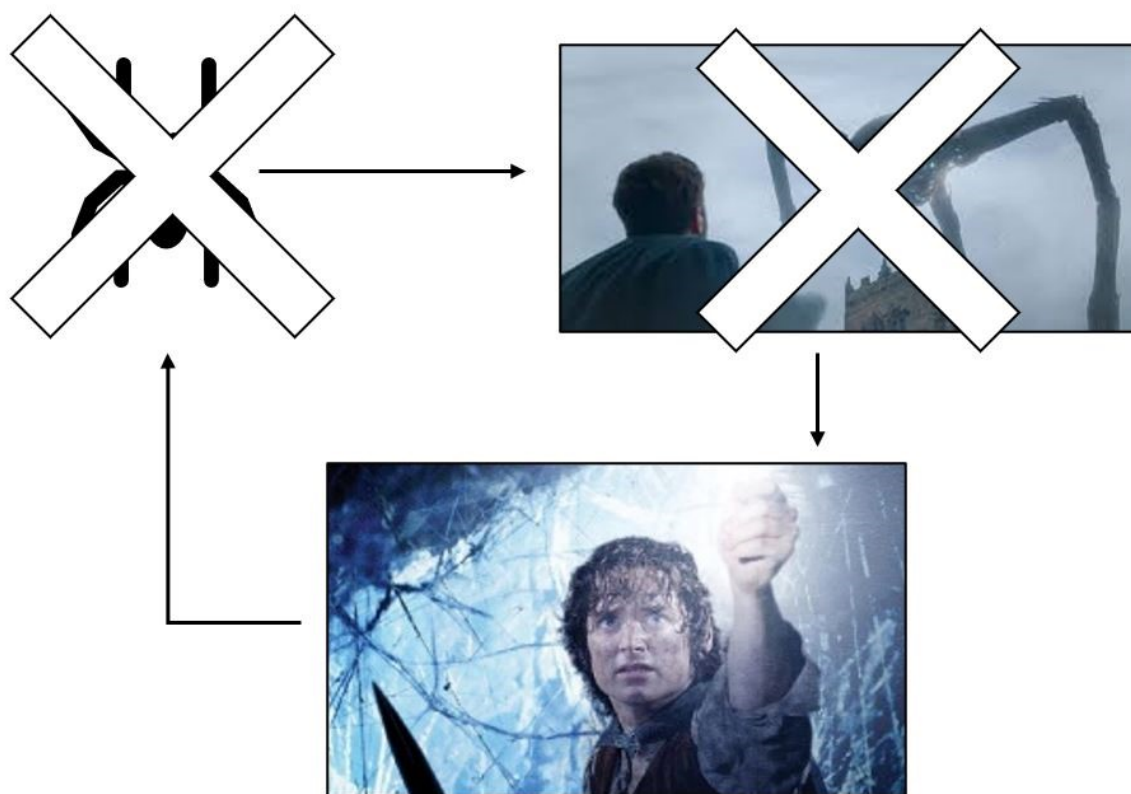
Graf č. 7.2.

Po tomto symbolickém vypřádání se s pavouky dostala Ema ještě dar – modrobílou lahvičku, která Emě asociovala popkulturně známý souboj Froda s obří pavoučicí Odulou.¹⁹ Ema v instrukcích, které následovaly po samotné cestě za pravou příčinou nemoci, dostala pokyny, jak s tímto modrým světlem – symbolem vítězství nad pavouky – pracovat, aby se v ní tento nově nabytý pocit ustálil a ona mohla v budoucnu pavoukům čelit. Tak během léčebného sezení byla (1) diagnostikována pravá příčina strachu a nalezen Dowův „transakční symbol“, (2) na této úrovni byl konflikt vyřešen, což přineslo úlevu, a (3) tento nový fakt šaman–léčitel pomohl klientce do budoucna internalizovat pomocí vizualizační techniky, která samozřejmě není jen o „představování“, ale naprosto fyzicky zažívaná ochrana, která klientkou „prostupuje“, „proudí“, „vyzařuje z ní“ a „dělá okolo ní ochrannou kouli“ (viz graf č. 7.3).

Zároveň se všechna bolest z Emina strachu zhmotnila do postavy Emy – malého děvčátka,²⁰ kterou Ema již chráněná modrobílým světlem přišla z krajiny strachu z pavouků vysvobodit, čímž na symbolické rovině došlo i k naprostému vítězství nad pavouky–strojomonstry a utěšení trpící části Emy. Zafungovala však tato léčba?

¹⁹ Ve světě J. R. R. Tolkiena se jedná o světlo pradávných silmarilů, odraz světla z primordiálních dob. J. R. R. Tolkien, *Pán Prstenů: Dvě věže*, přel. Stanislava Pošustová, Praha: Mladá fronta, 2002 (1954¹). Jeroným sám toto světlo asociuje s bohem Višnuou, který dle něj umí „online“ přepisovat strukturu vesmíru, šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

²⁰ O symbolu dítěte v šamanském léčení více viz kap. „Analýza: silnější ‚Me‘ a celistvější ‚I‘“.



Graf č. 7.3.

Galina Lindquist správně podotýká, že v případě šamanských setkání (mezi něž šamanské léčení můžeme jistě zařadit) se nejedná o postupnou internalizaci kultury, která by byla spojena s procesem socializace, jak se děje u malých dětí, naopak, „při vědomém hledání existenciálních alternativ přijdou tito dospělí lidé do kontaktu s určitými soubory představ („sets of meaning“) a kulturních schémat“ a následně „jsou vystaveni silným a neobvyklým emočním a senzorickým zážitkům.“²¹

V rámci této „zrychlené socializace“ mnozí tento nový diskurz odmítnou, jiní ho pak přijmou, ačkoli se tak může stát jen na chvíli, v rámci „jazykové hry“, kterou podstoupí na seminářích. Mezi nejdůležitější pilíře této nové socializační dynamiky řadí Lindquist (1) již předem získanou sadu předpokladů, se kterými současný šamanismus pracuje,²² a (2) zážitek komunikace pravého, autentického („real“) já s transcendentnem, božstvím („the Divine“).²³

Jak jsem již zmiňovala při popisu Dowova postupu symbolické léčby, v kolektivně sdílený rámec a étos náboženských symbolů (v dobře nastavený duchovní set) současní šamani u svých klientů nemohou příliš doufat – nebo minimálně se na něj nemohou spoléhat. Zároveň proti nim hraje faktor času a prostředí (setting individuálního léčebného sezení) –

²¹ Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 56.

²² Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 66.

²³ Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 67; srov. s Itzhak, „Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing“, s. 302–305.

na vybudování přijetí alespoň základního diskurzivního rámce nemají celý víkend, jak je tomu běžně na workshopech, a k dispozici jim není ani podpora či sociální tlak komunity, která se během víkendových workshopů sejde.

Šikovní léčitelé – kterými současní šamani bezpochyby jsou – mají však při soukromém sezení zas tu nespornou výhodu, že mohou „za běhu“ uzpůsobovat symbolický svět pacientovým potřebám a mají v podstatě volnou ruku ve vytváření metaforických obrazů, jejichž rezervoár jim často poskytuje popkultura. Ve výše popsaném případě tak spojenec pavouky–„strojmonstra“ nezabývá, ale použije biolit, který přeruší kontakt monster s manipulátorskou rasou. Ze situace, která je klientce Emě nepříjemná, se stane vtip, který je subverzí načrtnutého řádu událostí popisovaného pochmurnou metaforou války, a Ema dostane modré světlo, které se již jednou na filmovém plátně v boji s pavouky náramně osvědčilo. Tento významový, ale především emoční posun nakonec Emě dovolí v rámci sezení přijmout řešení této situace.²⁴

Dá se tedy shrnout, že má-li být léčba účinná, musí vyvolat adekvátní emoční obrazy, aby takto vzniklý transakční symbol obešel úroveň „Self“ a působil rovnou na somatický systém.²⁵ Osobně bych si netroufala jít tak daleko, abych tyto intenzivní momenty nazývala jako jakýsi typ setkání s „Posvátným“,²⁶ pravdou ovšem je, že některé obrazy klienty velmi zasáhnou, způsobí velmi silné tělesné prožitky, a tak v posledku působí transformativně.

Avšak i přes velkou citlivost šamanova popisu a jeho osobnostní přesvědčivost i zde může být rozkol mezi „kulturně sdílenou představou lidského světa“ šamana a jeho klienta tak signifikantní, že může bránit pacientovi v přijetí léčby – v Emině případě se jednalo o existenci minulých životů či obecně života před životem. Nakonec tedy to, jestli bude celé alternativní léčení zpochybněno, nebo přijato, nezávisí jen na fyzickém prožitku, který dokázal šaman-léčitel vyvolat, ale i na tom, zda je pro tento zážitek připraven alespoň minimálně sdílený rámec představ, ve kterém pacient dokáže příběh nemoci akceptovat. Jen tak se mohou tyto „syrové“ zkušenosti stát zkušenostmi „kulturními“ – tj. druhotně zpracovanými, zapojenými do našeho příběhu, majícími pevné místo v naší paměti.²⁷

Šamanské léčení bylo pro Emu sice velmi silným zážitkem, ale i silnou kognitivní disonancí pro její jinak racionální přístup k životu, k jehož reflexi se během rozhovoru stále

²⁴ O vtipu coby chvilkové subverzi řádu podrobně viz Mary Douglas, „The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception“, *Man* 3, 1968: 361–376.

²⁵ Praktické příklady takového obcházení kritické západní racionality nabízí např. Alexandro Jodorowsky, *Psychomagie*, přel. Matouš Jaluška a Michal Špína, Praha: Malvern, 2015 (2004¹).

²⁶ Pokud bychom chtěli použít slovník religionisty Rudolfa Otta, mohli bychom mluvit o posvátnu v módu *mysterium fascinans*. Rudolf Otto, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*.

²⁷ Srov. Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 78–79.

vracela. Ema se mi svěřila, že na tomto setkání si uvědomila, jak moc věří ve vědu a jen tomu, „co je ověřené vědou“, ať už v práci, nebo v každodenním životě. Reflektovala, že je to dost svazující postoj, ale že momentálně jí vědecká pravda o světě přijde jako ta „hlavní.“

Já jsem občas [během léčebné seance] otevřela oči a koukla jsem se na něj [na šamana], jestli se na mě kouká, nebo ne, ale on celou dobu jen bubnoval. Říkala jsem si, že ty moje fyzické [projevy] třeba viděl, když říkal, že se naladil na toho spojence. Ale on měl zavřené oči. Protože já jsem si všechno potřebovala racionálně obhájit. Jen chvíli potom, co řekl, že se to napojuje [na spojence], jsem cítila ten hrozný tlak [v hlavě]. Tak jsem si říkala, třeba to viděl, ale já sem na něj mrkla a viděla jsem, že nekouká. Já jsem nejspíš ani nic nedělala, mě jen přišlo, že mi pulzuje obličej.

[...]

No a pak na konci toho [sezení], když jsem se spolu bavili normálně, [...] mi ta situace přišla úplně bizarní. Povídali jsme si o tom rytíři a mně bylo hrozně divný o tom mluvit [...] a furt jsem na něj koukala, jestli na mě třeba mrkne, jakože taky ví, že to je blbost. Jakože přizná, že je to jenom pohádka. (*smějeme se*)

Helena: Ty by sis prostě přála, aby vypadl z role.

Ema: Ne, já bych to prostě chtěla jenom vědět, jestli to vidí, nebo si to jenom vymýšlí na základě toho, jak vnímá druhého člověka. [...] A myslím si, že i kdyby to bylo jenom takhle, tak to může plno lidem opravdu pomoci. [...] I kdyby to neznamenal, že se to nestalo v nějakém minulém životě, ale byl to jen smyšlený příběh, který on si vizualizuje na základě toho, jak vnímá druhého člověka, tak je to v pohodě. A přijde mi, že i tak je to to léčení. A je jedno, jestli ten minulý život je, nebo není, ale hlavně, aby to nějak fungovalo. Jenže to moje je právě, že chci vědět, vědět (*zdůrazňuje*), jestli to tak je, nebo není.²⁸

²⁸ Paní Ema, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

ANALÝZA ŠAMANSKÉHO LÉČENÍ II: REKONSTRUKCE „SELF“

„Tvým spojencem je krokodýl, který se jmenuje Karaj. Našla jsem ho nehybně stojícího ve vodě, nadnášely ho jemné vlnky, sám se vůbec nehýbal, vytvářel dojem naprostého bezčasí. Klidně se mi díval do očí, hypnotizoval, čas pro něj nic neznamenal. Chce Ti přinést tuto energii pozorovatele. Ubezpečit Tě, že máš nárok si nejdříve ujasnit situaci. Nemusíš nic vysvětlovat, ani se neočekává, že budeš hned reagovat. Bude ti pomáhat ve větším klidu. Rozvíjet intuici tak, že poznáš, kdy se začnou čerit vlny ještě dřív, než dojde k bouři.“

Šamanka Markéta, psaný výstup ze šamanského léčení pro Hedviku.

Druhým relevantním způsobem, jak pohlížet na šamanskou léčbu, je perspektiva rekonstruování Self ve smyslu sebe-pojetí. Podle slov šamana Jeronýma, se kterým jsem se o léčení bavila, jeho klienti často vyhledají šamanské léčení až jako jednu z posledních možností, když všechny ostatní léčebné metody selhaly.¹ Dalo by se tedy usuzovat, že problémy, se kterými se šamanovi klienti potýkají, jsou dlouhotrvajícího charakteru. A právě tento typ vleklých, chronických onemocnění může silně otrást konceptem já, jak si všímá antropoložka Rebecca Seligman ve své knize *Possessing Spirits and Healing Selves*.²

Zažívané psychické a fyzické utrpení si postupem času zabírá více a více pozornosti, takže vnímání vlastního já se pod náporu bolesti, strachu, vzteku, stresu či obav, které pacienta sužují, postupně změní. Trvá-li pak tento stav dlouho (ačkoli „dlouho“ může být vnímáno velmi individuálně), pak se prožívání já přeorientuje na to, čím se neustále zabývá, což zase zpětně vyvolá změnu vztahů pacienta s okolím, které ho také začne vnímat prizmatem jeho soužení.³

Problémy klientů tak mohou negativně ovlivňovat podstatnou část jejich života v určitých situacích, kterým se klienti musí naučit předcházet či vyhýbat. V případě mých informátorů by takové problémy mohly být např. již zmíněná arachnofobie nebo neúnosná psychická zátěž při konfrontaci s dominantními muži. Nebo může trápení gradovat a postupně získat všechnu pozornost, monopolizovat všechny myšlenky a prožívání „sebe

¹ Šaman Jeroným si myslí, že těmto lidem může šamanismus pomoci proto, protože ho vnímají jako takový „free ride“ bez pravidel. Tudíž šamanismus „vidí“ i to, co jiné „obory“ nevidí – ty pak přirovnává ke koním s klapkami na očích, zatímco šamanismus „vidí“ vše – i to, co se běžným konceptům vymyká nebo je „sprosté“ (sic) – ve smyslu sexuálně obscénní; šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

² Rebecca Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves: Embodiment and Transformation in an Afro-Brazilian Religion*, New York: Palgrave MacMillan, 2014.

³ Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 14.

sama“ – tak se stalo v případě mé informátorky Dity, u které se projevilo autoimunitní onemocnění:

Já jsem si toho vždycky strašně moc nakládala a neuměla jsem se zastavit a asi jsem si to [reaktivní artritidu] taky uhnala tady tím. [...] A to je právě tak divná nemoc, že každý to má jinak. Někdo to má v kloubech, já to mám ve šlachách, je pár lidí, co to taky mají ve šlachách. Někdo k tomu mívá různé záněty močového měchýře, což já vůbec nemám. Někdo k tomu mívá uveitidu [zánět očí, pozn. H. D.], to taky vůbec nemám. Nevím, já si někdy říkám, jestli to je vůbec ono. [...] Ale zase hromada věcí z toho popisu na to sedí. Tak nevím (*povzdechne si*), je to takové zvláštní.

A poprvé, když se s tím někteří doktoři setkají, co už o tom slyšeli, tak říkají: „Jo, ale tak ono to přejde za pár měsíců.“ No ale ono to nepřechází za pár měsíců, ono se s tím pak žije, ale většina lidí tohle neví. To mě mrzí na té západní medicíně, že je to jako v továrně, že zapláčneš jednu díru, druhá se ti objeví, víš, jako kdybys měla jednoho za druhým, jak na běžícím pásu, a vůbec neřešíš nějaké jejich interní potíže. Ta nemoc měla samozřejmě řadu dalších komplikací s sebou [...] po psychické stránce, nejen poté fyzické.

[... Dita vypráví o různých typech medikace, které podstoupila]. A pak mi to změnili z Prednisonu na Medrol, což je v podstatě to samé v bledě modrém, a tam jsem sice neměla tyhle psychózy, ale měla jsem deprese. Takže jsem ležela a nic jsem nechtěla. Čuměla jsem do zdi a to mi přišlo jako nejlepší věc, co můžu se svým životem udělat (*směje se*). Já! Člověk, který byl pro všechny kolem sebe symbolem veselosti a života, tak jsem čuměla do zdi.⁴

Šamanská léčba, na rozdíl od západní biomedicíny, vlastnímu prožívání nemoci v já naslouchá, neboť s faktem nemoci (či jinými obtížemi) pracuje ve smyslu „illness“ a „sickness“. Šamanismus, jak již bylo několikrát popsáno, podněcuje jak holistickou interpretaci nemoci v jejích všech možných dimenzích významu (v rámci vztahů, kosmologie apod.), tak zároveň respektuje autodiagnózu. Šaman nikdy neřekne: „Vám je něco jiného, než si myslíte, že vám je“. ⁵ Současní šamani disponují léčebnými technikami, které během rituálu mohou pomoci klientovi změnit svou „sebe-reprezentaci“ a svůj „sebe-narativ“ tak, aby odezněla nespokojenost se svým „sebe-prožíváním“. ⁶ Těmito technikami jsou „návrat ztracené části duše“ a „získání spojení“.

⁴ Paní Dita, rozhovor ze dne 3. 8. 2020.

⁵ Maximálně se stane, že před vyřešením původní „zakázky“ je třeba vyřešit jiný problém, který tomuto předchází – např. k vyřešení problematického partnerského vztahu je třeba nejprve vyřešit vztah k rodiči.

⁶ Srov. Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 10–14.

TEORIE REKONSTRUKCE „SELF“

Teoretických způsobů, jak nahlížet na já–„Self“ existuje v humanitních disciplínách nepřeberná řada,⁷ většinou se ale shodují na tom, že „Self“ ve skutečnosti netvoří nějakou pevně danou jednotu, ale že je fluidní, situační a relační.⁸ Ráda bych se však pro účely následujícího výkladu opřela o dialogickou perspektivu sociologa George Herberta Meada. Ten ve slavné knize *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* nabídl dodnes inspirativní pohled na vývoj já–„Self“, který se následně objevil i v antropologicko-religionistických pracích o léčebných rituálech.⁹

Tento přístup chápe já–„Self“ (ve smyslu sebe-uvědomění) jako výsledek neustále probíhajícího dialogu mezi vlastním já–„I“ a já, které je vnímáno společností jako objekt. Toto socializované já nazývá Mead „Me“. „Me“ jakožto výsledek socializace je naše představa, jak se na nás dívají ostatní. Tyto představy se formují v průběhu socializace u dětí při hraní („play“), při kterém děti podle Meada napodobují různé role, mezi kterými plynule přechází, a následně při hře („game“), při které je již třeba chápat a rozlišovat síť vztahů, postojů a motivací jednotlivých aktérů.

Z Meadovy perspektivy společnost předchází jednotlivce – ten se do ní rodí a v rámci ní se děje i jeho socializace. V tomto kontextu je důležité zmínit, že „I“ je sice chápáno jako vlastní identita, ale ta vyvstává až v odpovědi člověka – biologického organismu – na reakce ostatních.¹⁰ „I“ je odpověď na to, jak vnímám, že jsem vnímán. „I“ může pochybovat o své sociální roli, toužit a chtít něco jiného než „Me“, ale „I“ může být vnímáno jen v kontrastu k „Me“. „I“ je v neustálém dialogu s „Me“, „I“ je to, „co jste byli vy před vteřinou“.¹¹ Tyto neutuchající interakce mezi vnitřním „I“ a sociálním obrazem „Me“ vytváří já coby „Self“ – sebeuvědomění, které sociálně zakoušené já („Me“) a vlastní já („I“) vyvažuje.

⁷ Srov. např. Douglas Hollan, „Cross-Cultural Differences in the Self“. *Journal of Anthropological Research* 48, 1992: 283–300; Raymond D. Fogelson „Person, Self and Identity: Some Anthropological Retrospects, Circumspects, and Prospects“, in Benjamin Lee (ed.), *Psychological Theories of the Self*, New York: Plenum Press, 1979: 67–109.

⁸ Itzhak, „Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing“, s. 289. Seligman ještě upozorňuje na vnitřní rozpory v rámci Self, které nechápe coby jednotné, ale jako mající různé aspekty, které mezi sebou mohou být v rozporu (např. mezi kulturním očekáváním výkonnosti a realitou, ve které se pacientovi nedaří být výkonný). Právě tyto rozpory na úrovni Self jsou průvodním jevem nemoci, Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 9–10 a 15–16.

⁹ George H. Mead, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1934. Srov. Meadův koncept Self v článku antropologa Bruce Kapferera, „Mind, Self, and Other in Demonic Illness: the Negation and Reconstruction of Self“, *American Ethnologist* 6, 1979: 110–133.

¹⁰ Mead, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, s. 175.

¹¹ Tamtéž, s. 174. „I“ není neměnné, jak se domnívá Galina Lindquist v jinak výborném článku „Bringing the Soul Back to the Self“, s. 167.

Jinými slovy řečeno, já ve smyslu „Self“ může být chápáno jako vnitřní i vnější proces. Strana procesu, která je namířená od sociálního „Me“ k vlastnímu „I“, internalizuje kulturní a sociální vlivy, opačný proces od „I“ k „Me“ je pak výslednicí reakcí na tyto podněty. Jak si však všímají Berger a Luckmann,¹² tato internalizace (zvnitřnění) není nikdy úplná, vždy je pozměněna vlastním sebeuvědoměním, temperamentem apod. Já, které se vystavuje vnějšímu světu, je pak „médiem, skrz které projikujeme sami sebe do sociální sféry, způsob, jakým se reprezentujeme před ostatními, a sociální objekt, se kterým pak lidé a sociální instituce interagují“ a takto ho spolu-vytváří.¹³

Důležitým aspektem šamanského léčení nemoci, se kterou se zachází jako s „illness“, je pozměnění pacientova já v obou výše zmíněných smyslech – směrem dovnitř, ale i směrem ven. Změna prožívání nemoci, rámce, ve kterém se odehrává, formování nového vlastního narativu, převedení pozornosti na jiné důrazy nebo vyvolání jiných reakcí, asociací a nálad v souvislosti s prožíváním utrpení, to vše mění pacientův sebeobraz, např. z výchozího bodu „jsem nevyléčitelná troska“ na „už se chápu a vím, co mám dělat“.

Změna v běžném, každodenním životě se však projeví nejen tak, že léčený se po léčbě cítí „jako někdo jiný“, a tedy i jinak interaguje se svým okolím, ale že i okolí tuto změnu přijme a začne se chovat jinak – změní se jeho „Me“. Jenže proces změny já směrem „ven“ je v případě současných léčebných rituálů mnohem hůře proveditelný. Tento poznatek platí jak pro rituály soukromé – jeden na jednoho –, tak pro rituály kolektivní, jelikož do žádného z těchto rituálů nebývá zapojeno pacientovo reálné společenské okolí.

V současné západní společnosti se léčebných rituálů neúčastní pacienti „významuplní blízcí“ („Significant Others“),¹⁴ kterými jsou např. rodina nebo přátelé, a tak odpadá možnost spoluprožívat tuto změnu „Me“ spolu s pacientem – a když zde mluvím o spoluprožívání, nemyslím tím jen prožívání na úrovni psychických procesů uvědomění si změny, ale prožívání v tom nejfyzičtějším slova smyslu: antropolog William Sax například popisuje rituál, při kterém kněz soudržnost rodiny potvrdí svázáním rodiny provazem.¹⁵

Toto prožívání je v současných šamanských kolektivních rituálech částečně nahrazeno vytvořením „spontánní communitas“¹⁶ – bezpečného a intimního prostoru vzájemné důvěry, ve kterém se může léčebný rituál odehrát a při němž všichni jeho účastníci umožní pacientovi změnu (léčbu) přijmout a prožít i v interakci s ostatními.¹⁷ Jelikož je však

¹² Berger a Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, s. 126–170.

¹³ Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 12.

¹⁴ Mead, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, s. 152–164.

¹⁵ Sax, „Heilen Rituale?“, s. 225.

¹⁶ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: De Gruyter, 1969.

¹⁷ Srov. Dyndová, „Contemporary Czech Shamanism“, s. 159–161.

toto společenství jen dočasné – ohraničeno víkendovým seminářem nebo např. dvoutýdenním rituálem hledání vize či rituálem medicínského kruhu –, na úrovni běžného života s jeho starými sociálními interakcemi nezbyvá pacientovi než tuto změnu změnou svého přístupu iniciovat, jelikož chování pacientova reálného sociálního okolí se po rituálu automaticky nezmění.

Proto je tak často úspěšná léčba podmiňována vědomým posílením nového pacientova já–„Self“ pomocí různých cvičení a materiálních připomínek. Šamani sami často říkají, že léčení pouze naznačilo cestu uzdravení, pacient ale pro toto uzdravení musí také sám něco udělat.

PRAXE REKONSTRUKCE „SELF“

V následujících dvou případových studiích bych ráda dala prostor zaznít dvěma technikám, pomocí nichž současní šamani pacientovo já–„Self“ umí pozměnit. Jedná se o techniku „navrácení ztracené části duše“ a „přivedení silového zvířete“.

První technika je zastoupena případem Blanky. Blanka se k soukromému léčebnému sezení odhodlala poprvé po pár měsících docházení na šamanské workshopy kvůli postupujícímu děložnímu myomu (nezhoubný nádor). Ten jí šaman Igor léčil pomocí přivedení ztracené části duše – v tomto případě se jednalo o ztracenou duši nádorovitěho orgánu, ale, jak se později ukázalo, tento orgán vlastně zastupoval celé její ženství, tou dobou pošramocené těžkým obdobím rozvodu.

Od té doby se Blanka naučila ztracené části duše sama přivolávat. Při její šamanské práci je vnímá jako obláčky, případně motýly (jednou jako zrnko písku). Pocit, který po takové cestě nastane, popisuje euforicky: „Ten pocit je úžasný. Někdy si ani neuvědomím, která část se vrátila, ale asi to není podstatné. Vždycky je to ten pocit takové větší celistvosti, [...] že se ti najednou všechno poskládá.“¹⁸

Druhou výpověď, která reprezentuje techniku „přivedení silového zvířete“ a kterou nechávám také zaznít v celé úplnosti, je nalezení spojence pro Hedviku. Hedvika vyhledala pomoc šamanky, protože jí dělá problém konfrontace s dominantními muži. Tyto situace ji vždy velmi rozruší, sevře se jí hrdlo a nedokáže ze sebe vypravit hlásku. Výstupy končí většinou tím, že se nekontrolovaně rozbřečí. Při šamanském sezení jí šamanka přivedla coby silové zvíře krokodýla. Jeho šupiny ji budou chránit před slovními výpady a jeho predátorská povaha jí zajistí čas uklidnit se a opanovat situaci.

¹⁸ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

Blanka: Já jsem na šamanském léčení u Igora byla vlastně dvakrát. Prvotně jsem tam šla s ženským problémem: měla jsem problémy s nepravidelností, bolestivostí [...] a samozřejmě mi diagnostikovali myom. Takže jsem hledala příčinu proč, protože si myslím, že je blbost léčit důsledek, když neléčíš tu příčinu. První léčení bylo vlastně takového tělesného problému. [...]

A bylo to tak, že jsem přišla za Igorem a on individuálku dělá u sebe doma, [...] řekla jsem mu ten problém, s čím tam jdu po té tělesné stránce, a pak to fungovalo tak, že my jsme si poměrně dlouho povídali. Řešili jsme takový náhled, protože tou dobou jsme se s Igorem až tolik neznali, takže: Co třeba by mohlo být příčinou? Jak fungovalo moje manželství – tou dobou já byla čerstvě rozvedená, takže jsem řešila tyhle problémy. A bylo to tak, že nejdřív zjišťoval tyhle informace, a potom samotné to léčení probíhalo tak, jak klasicky šamanské léčení probíhá, to znamená na šamanské cestě.

[Blanka popisuje začátek léčby...] Igor se pak zvednul, chvíli bubnoval u mého břicha a pak si zase lehnul, vrátil se zpátky [z cesty] a vlastně když se končilo to bubnování, tak se posadil a dal mi na břicho kamínek, dal mi na něj moje ruce a říkal, že jsem měla ztracenou část duše – těch ženských orgánů. Takže ať ji přivítám zpátky. Našeptal mi i nějaká slova, já jsem měla pocit, že potřebuji říct něco jiného, takže jsem řekla, že ji vítám a že mám ohromnou radost, že se ke mně vrátila, a že doufám, že se mnou zůstane [...]

Takže jsem si tam držela kamínek – úplně jsem cítila teplo v tom břišku, jako by tam něco zapadlo, zacvaklo zpátky. [...] Igor] se pak vrátil, skončila celá cesta a pak jsem se posadila, on seděl vedle mě a ještě jsme si o tom povídali. [...] Vyprávěl mi, co viděl. A vyprávěl mi, že použil extrakční léčbu, to znamená, že použil to odvedení. Říkal mi, že v tom mém břišku, v těch orgánech, v té děloze viděl nějakou entitu – protože tam byla díra po duši. Jelikož tam chyběla část duše, tak tam bylo prázdné a té entitě se tam líbilo [...] A tím pádem se tam nemohla vrátit část té mojí duše a způsobovala mi tam tyhle opakující se problémy.

[Šaman Igor popisuje, jak entitu poslal pryč.] A když to tam celé vyčistil, tak s tím svým spojencem našel část té mé duše, která tam patřila a byla připravená se vrátit. Takže ji přivedl potom zpátky do toho břicha a dal mi ten kamínek a já jsem ji přivítala zpátky, aby věděla, že je chtěná, že je potřebná, že tam má být. [Blanka dostala instrukce, jak si má fakt vrácené duše připomínat] Takže jsem to dělala, aby se ta duše vrátila a bylo to v pořádku.

Dá se říct, že se to [její gynekologický problém] trochu pozastavilo. Ta duše, jak se tam vrátila, tak to bylo lepší, ale říkal, že tam je jeden zásadní problém, a to ten, že mám k tomu ještě hodně zraněné ženství po psychické stránce. Protože můj bývalý manžel byl alkoholik a psychický tyran, takže s tím byl trochu problém. Nebylo to úplně dobré. A než se mi podařilo to nějakým způsobem zpracovat po téhle psychosomatické stránce dostatečně dobře, tak holt to dopadlo tak, že jsem stejně musela na operaci.

Ale vlastně i po té operaci, aby se ta duše celého ženství vrátila, tak jsem si dělala cestu, kdy jsem si ji přivedla zpátky už jenom já, protože jsem byla na semináři Návrat ztracené části duše, takže jsem věděla, jak na to, abych si ji vrátila zpátky. Takže ta duše tam je, i když ten orgán tam chybí, [...] aby to bylo v pořádku, ale zaplať pánbůh od té doby já žádný z těch problémů nemám. Ono už ani není s čím, když to tam není (*směje se*), ale zase na druhou stranu, pořád by to mohlo způsobovat něco

[jiného], takže tím, že tam ta duše [...] je zpátky a je tam všechno, tak jak má být, alespoň po té psychické stránce, tak tím pádem na tom těle nezaznamenávám žádné problémy.

Všechno se vyhovilo v pořádku, jizva se zacelila, nebyl tam žádný druhotný problém. A to právě říkají [doktoři], že [...] se dost často stává, že tím, jak je tam takový veliký zásah, [...] že tam právě nějaké druhotné záněty probíhají, ale u mě všechno proběhlo v pořádku. I tím, že ta duše toho orgánu, všechno se tam vrátilo zpátky, tak s tím zaplať pámbůh nebyl vůbec žádný problém.¹⁹

PŘÍPADOVÁ STUDIE: SPOJENEC KARAJ

Hedvika: Ona si bubnovala to svoje a já jsem tam čekala a uvolnila se a prostě to bylo v pohodě. Pak jsme si sedly zpátky k tomu stolečku a ona mi říkala, že tam byly dvě zásadní věci: [první se týkala Hedvičina problému s dominantními muži] a potom druhá věc bylo, že se potkala s tím zvířetem a bylo to nakonec to samé, jako to, co se mnou přišlo. A je to krokodýl, který se jmenuje Karaj.

Helena: To jí řekl?

Hedvika: Jo. A já si ho představuju jako fakt velkého krokodýla. Ona říkala, že má taky krokodýla, ale že je úplně jiný. Že to nevychází z vlastností zvířete, ale každý zastupuje to, co je potřeba. A já jsem z toho měla strašnou radost, že je to krokodýl. Vůbec jsem to nečekala, nejvíc nepravděpodobné zvíře! Ale úplně jsem si říkala: „To je prostě skvělý.“ Jednak krokodýla skoro všichni nenávidí, což je to, co zrovna potřebuji, a zároveň mě spousta lidí taky nenávidí, takže si budeme rozumět. *(směje se)*.

A za druhý, krokodýl je to nejvyklidněnější zvíře na světě, co znám. Je mu všechno jedno. Prostě jenom leží a pak něco sežere a nic jiného nedělá. A všichni mají totální respekt z krokodýlů [...] Měla jsem z toho opravdu strašnou radost, ty jo, krokodýl, to by mě v životě nenapadlo! A ona říkala: „Krokodýl je prostě... jak má ty šupiny, tak to je to, co si můžete představovat. Ale není to to zvíře, které jste vy, ale to zvíře, které vám chybí.“ [...]

A pak mi radila, že se mám zaměřit hlavně na dýchání, když se mi stane, že nemůžu mluvit s nějakým tím chlapem, tak že se mám zaměřit na dech, že se můžu snažit o aktivaci tohoto energetického centra *(ukazuje na krk)* [...] a že vždycky, když budu v té situaci a bude mi nabíhat brečení, tak se mám úplně hrozně moc nadechnout a zkusit počkat jako ten krokodýl. Prostě jen koukat a čekat a pořádně se nadechnout, aby se to uvolnilo, a nemít pocit, že musím odpovědět hned, ale že mám čas a nikam to nespěchá. Takže to byly rady od ní. [...]

Ona se mě ještě hodně ptala, jestli [...] nenasávám emoce těch chlapů. Já jsem říkala, že nevím, ale že jsem citlivá, jak se ostatní cítí, docela dost, a ona říkala, že si mám představovat hodně ty šupiny, že to z nich steče a že se to nedostane vůbec dovnitř. Jako brnění. A energetická ochrana: vybrat si předmět, oblečení nebo krystal, který bude symbolizovat tu Karajovu sílu, a potom předmět poprosit, aby převzal část síly spojence a dělal mi ochranu. [...]

Helena: A udělala jsi to?

Hedvika: No teď na pozadí na počítači mám fotku krokodýla [...] a ona sama mi dala jeden krystal, [...] ale ten už jsem pravděpodobně někde ztratila, jak to tak se mnou bývá, když mi dáš kus kamene.²⁰

¹⁹ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

²⁰ Paní Hedvika, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

ANALÝZA: SILNĚJŠÍ „ME“ A CELISTVĚJŠÍ „I“

Antropolog Bruce Kapferer ve své slavné studii o léčebných rituálech na Srí Lance tvrdí, že výše popsaný Meadův model vyjednávání „Self“ se dá plodně použít pro vysvětlení posedlostních stavů. Posedlý pacient je diagnostikován tak, že není sám sebou – jeho „Self“ je opanováno démonickým světem, který přebírá hlavní slovo ve vytváření jeho sociálního já– „Me“, na které pak reaguje a přes které se projevuje i jeho vlastní já– „I“.²¹ Cílem léčebného rituálu je pak ustavení nového „Self“, ve kterém už pro demony není místo.

Šamanské techniky v tomto smyslu také nějakým způsobem manipulují se sebe-pochopením pacienta – výsledkem ovšem není restrukturalizace „Self“, která by některé aspekty coby démonické odmítla, ale naopak „Self“, které je obohaceno o nové prvky. V případě nalezení silového zvířete se dle mého názoru jedná o nový způsob realizace „Self“ na úrovni společenské interakce, v případě nalezení vlastní části duše pak o nové pochopení vlastní identity.

V Hedvičině případě nalezení silového zvířete způsobilo změnu v chování vůči okolnímu světu. Do tohoto sociálního obrazu totiž vstoupil další aktér – krokodýl Karaj, který, pokud by Hedvika měla dodržovat všechna šamančina doporučení, by se stal dalším důležitým, významuplným druhým („Significant Other“), vůči kterému by se sociální já mohlo formovat. Tím, že by Hedvika pravidelně vstupovala do kontaktu se svým silovým zvířetem, mluvila s ním, radila se s ním a „zažívala“ jeho přítomnost ve svém těle,²² vytvořila by tak vlastně nový sociální obraz sebe sama (nové „Me“).

To se Hedvice zdárně podařilo – coby performerka a vystudovaná mimka je zvyklá příliš nepřezkoumávat „reálnost“, ontologickou pravděpodobnost či dokonce „viditelnost“ jevů, se kterými pracuje, prizmatem vědeckého pohledu na svět (jak činila např. Ema). A zároveň umí tyto věci v sobě ztělesnit, aniž by se s nimi musela hned ztotožnit.²³

Interakcí s krokodýlem Karajem byl dán Hedvice prostor, jak bezpečně prožít přítomnost dominantního a neohroženého partnera, ale zároveň tuto dominanci, ochranu, neohroženost a klid na vlastní kůži pocítit. Díky tomu mohla začít jednat jinak v již zažitých sociálních situacích, kde byl její společenský obraz již předem dán – a to jak z její strany (očekávání další neúspěšné konfrontace), tak ze strany druhé (můžu si tento způsob konfrontace dovolit). Hedvika si nového spojence nemůže v rozhovoru vynachválit:

²¹ Kapferer, „Mind, Self, And Other in Demonic Illness“, s. 117.

²² Pro posílení vztahu spojenec – člověk se doporučuje „tanec silového zvířete“, kdy se člověk svým zvířecím spojencem stane.

²³ Seligman v této souvislosti zmiňuje fenomén „deep acting“, tedy takový způsob hraní, který emoce pouze nepředstírá („surface acting“), ale cítí a prožívá, Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 20.

Pro mne je to snadno pochopitelný nástroj. Když si představím, že za mnou je strašně velký krokodýl, tak jsem prostě v pohodě. [...] Pro mě to je skvělá představa a už jsem se našla v několika malých momentech, že na některé věci, na které bych dřív nic neřekla a odešla bych, tak najednou jsem mu na to něco odpověděla. [...] Samotnou mě to překvapilo. Možná jen propojila něco, co už tam dávno bylo, třeba tam ten krokodýl už byl dávno se mnou, ale vlastně to uvědomění [...] samo o sobě zapůsobilo na mojí psyché. Takže jsem to docela pocítila a teď si jen říkám, že to nechci ztratit, že na to nechci zapomenout.²⁴

V Hedvičině výpovědi zároveň dobře vysvítá ještě další, již zmíněný aspekt šamanského léčení coby procesu uzdravování (v tomto případě uzdravování Self). Při tomto procesu není nejdůležitějším ani očekávaným výsledkem, že se problematický stav ihned zlepší, ale že se klient/ka naučí zakoušet své já v nových situacích, které se v dlouhodobém horizontu mohou stát jeho či její přirozenou součástí.

V případě navrácení ztracené části duše je pacientovo „Self“ ze šamanského pohledu také o něco ochuzeno – avšak v tomto případě mu chybí část nesocializovaného já („I“), část vlastního sebepochopení a identity. Zatímco díky silovému zvířeti je posílána klientčina sebereprezentace v určitých sociálních situacích, v případě navrácení duše tomu tak není. Ke změně sice dochází, avšak v opačném pořadí: Klientka si nejprve musí připustit nové aspekty sebe sama, které její sociální já („Me“) ovlivní až následně. V Blančině případě se jednalo o její ženství, které utrpělo složitým vztahem s jejím bývalým manželem. Přijetí a znovuzačlenění duše dělohy, která ono ženství reprezentovala, tak znamenalo nejen větší pocit celistvosti a zpomalení probíhající nemoci, ale také výzvu do budoucna, jak své ženství opět realizovat. Blanka sama připouští, že se jí jen obtížně navazuje s některými muži (byť přátelský) vztah – tuto skutečnost se rozhodla řešit až o pár let později na vision questu.²⁵

Přišla jsem na to, kde mám bloky, strachy a obavy: můj bývalý manžel byl alkoholik a byl agresivní. Zjistila jsem, že v táboře [vision quest se odehrává v přírodě] jsou tři pánové, které už znám z minulosti, a ačkoli byli vždycky v pohodě, já se jich nějakým způsobem obávám [... Blanka následně zjistila, že každý z nich měl v minulosti problémy s alkoholem]. Tak jsem si říkala: „Aha, tak už vím, odkud vítr vane.“ [...] Tak jsem za nimi zašla a řekla jsem jim, že je mám ráda, ale že se v jejich přítomnosti cítím trochu nesvá, že se mi tam vrací tyhle obavy, a že bych byla docela ráda, pokud by se nezlobili, kdybychom se čas od času objali, nebo mě pohládili, dotkli se mě, promluvili na mě, nebo

²⁴ Paní Hedvika, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

²⁵ O rituálu vision questu viz rozhovor se šamankou Marií Kostihovou, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 143–158 nebo Helena Dyndová, „Indiánské léto“, *Náboženský infoservis* [online], 21. 7. 2020, dostupné z: <https://info.dingir.cz/2020/07/indianske-leto/>.

naopak, aby mi dovolili, abych udělala to samé já. Byli celí nadšení [...] a ochotně mou žádost o pomoc přijali [...]. Intenzivně jsme na tom pracovali těch deset dní, ze začátku to byla úplná tragédie, ve mně bylo všechno sevřené, ale ke konci pobytu už jsem zjistila, že mi to tolik nevádí, že je to vlastně v pohodě, a že už to dokážu nějakým způsobem zpracovat a že už to bude dobrý.²⁶

Jak si všímá i Lindquist, návrat ztracené části duše bývá prožíván jako návrat nesocializovaného, a tedy i čistého, autentického, normami a rolemi společnosti nezkaženého já, jehož příchod je radostně vítán.²⁷ Toto nové já bývá popisováno kladnými adjektivy a vnímáno pozitivně: je dynamičtější, silnější, aktivní, rázné, temperamentní, hravé, zdravější, důvěřivé... a dovoluje klientovi či klientce obohatit prožívání sebe sama.

Nezřídka se proto stává, že taková ztracená duše bývá šamany zahlédnuta v podobě „dítěte“. Dětství je v tomto ohledu geniální projekční plátno, jelikož práce s problémy plynoucími z doby před pamětí má podporu v západní psychologii a zároveň symbol dítěte má potenciál vytvořit silný sebenarativ: (ještě) na to nemáme vzpomínky, ale už jsme to v tomto těle zažili – v případě ztracené části duše bylo mladičké já od nás odtrženo před tak dlouhou dobou, že si na jeho přítomnost nemusíme ani vzpomenout.

Dítě je pro naši společnost univerzálním symbolem autentického prožívání reality, který navíc celou (i sekularizovanou) společnost naplňuje silnými sentimentálními emocemi. Děti jsou v milieu alternativní spirituality silně romantizovány a oceňovány pro svou bezprostřednost, která ještě není plně socializována, a jejich žití v přítomnosti. Jejich výchova by v ideálním případě měla směřovat k rozvíjení jejich jedinečné osobnosti a nástroje socializace (např. škola) jsou vnímány vesměs problematicky. K dětem se pro velkou část společnosti pojí pocity ryzosti, čistoty a neposkvrněnosti a děti vzbuzují emoce ochrany a lásky – a to i u lidí, kteří děti nemají. Vědomé ubližování dítěti je v naší společnosti ultimátní symbolické tabu.²⁸

Děti jsou tedy (krom všeho jiného) emočně nesmírně silně nabitý symbol, přes který se může šamanův klient dostat k sobě samotnému – všude tam, kde si jeho dospělé „Self“ zakazuje pochyby, vztek, smutek, sebelítost, nezodpovědnost apod., tyto nároky velmi rychle odpadnou, zahlédne-li sám sebe jako dítě, které tuto sérii emocí v exilu prožívá.

²⁶ Paní Blanka, rozhovor ze dne 7. 8. 2020.

²⁷ Lindquist, „Bringing the Soul Back to the Self“, s. 167.

²⁸ Srov. např. s mediálně známou Kuřimskou kauzou. Podobné tabu platí ale i pro matky, které jsou svázané oficiálním narativem o šťastném mateřství a těhotenství. Pokud prožívají v této roli něco jiného, jsou společností stigmatizovány, protože ve vztahu k vlastním dětem jsou negativní emoce svým způsobem nepřipustné. Srov. Michaela Sladká, „Lituji, že jsem se stala matkou“, *Heroine: způsobuje nezávislost* [online], 14.1.2021, dostupné z: <https://www.heroine.cz/rodina-a-vychova/3881-lituji-ze-jsem-se-stala-matkou>.

Symbol dítěte úspěšně obchází racionalitu a soustředí se na nové prožívání sebe sama. Inkorporace dítěte (stejně jako jiného nesocializovaného aspektu jako „ženství“ či „mužství“) tak může radikálně změnit pohled pacienta na sebe sama a vést k novým reakcím jeho „I“.

ŠAMANSKÉ LÉČENÍ, PSYCHOTERAPIE A MEDICÍNA

Po tomto výkladu začíná již být nezbytné alespoň v kostce zhodnotit, jaký je tedy vztah šamanského léčení k mainstreamové léčbě „těla“ a „duše“ v současné západní společnosti – tedy jak šamani a jejich klienti hodnotí západní biomedicínu a psychoterapii a vice versa.

ŠAMANSKÉ LÉČENÍ A ZÁPADNÍ BIOMEDICÍNA

V moderních západních společnostech opanovala explikační a klasifikační systém západní medicína (též „evidence-based medicine“, biomedicína, biochemická medicína), která by podle Fosterovy klasifikace spadala do naturalistického systému vysvětlení a zacházení s nemocí coby „disease“ v modelu Kleinmanově.¹ Tato západní biomedicína (dnes antropology také pokládána za etnomedicínu)² se od ostatních naturalistických systémů liší ještě specifickou důkazní metodou, kterou vypracovala západní věda – jak již bylo v kap. „Účinnost šamanského léčení“ zmíněno, za účinnou léčbu západní medicína považuje jen to, co lze testovat na základě přesně stanovených, objektivně pozorovatelných a opakovatelných kritérií. Za tento „biologický redukcionismus“³ či „scienticismus“⁴ bývá také antropology kritizována.

Výsledek tohoto lpění na důkazní metodě se v souvislosti s alternativními typy léčení projevuje především ve skeptickém až hostilním projevu k symbolickému, personalistickému, ale i jinému naturalistickému typu léčení (bylinky, čínská medicína).⁵ Např. biomedicína nevidí mezi zjištěním příčiny nemoci během šamanského léčení a samotným uzdravením žádnou opakovatelnou kauzalitu, která tam samozřejmě ani z podstaty věcí být nemůže, šamanovo nazření „pravé příčiny onemocnění“ a pacientovo subjektivní prožívání svého stavu „cítím se lépe“ nebo „cítím se hůře“ rovněž neuznává jako průkazný argument.⁶

¹ Foster, „Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems“, 1976. Foster se sice západní biomedicínou nezabývá, komparuje primárně nezápadní způsoby léčby, ovšem jeho model se dá dobře vztáhnout i na moderní západní společnost.

² Kleinman, *The Illness Narratives*, 1988.

³ Apud a Román, „Medical Anthropology and Symbolic Cure“, s. 4.

⁴ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, s. 9.

⁵ Alternativní spiritualita také zkoumá účinnost různých technik, studuje je a rozvažuje o jejich účinnosti, používá k tomu ale jiný důkazní aparát, jehož měřítkem je především vlastní zkušenost a prožitek.

⁶ Ráda bych tuto výkladovou zkratku alespoň základně korigovala. Neexistuje žádný monolit „západní biomedicíny“, spíše se jedná o zatím stále převažující diskurzivní trend, nakolik má již dnes výrazné trhliny.

Na druhou stranu, šamani ani jejich klienti se povětšinou k západní biomedicíně explicitně nepřátelsky nestaví, naopak, přiznávají jí velkou efektivnost v jejich úzce specializovaných zaměřeních ohledně léčení fyzických projevů nemoci. Zdraví chápané holisticky má i svoji velmi fyzickou složku a v péči o ni je třeba západní medicíně přiznat kredit – ne snad, že by se šamansky např. nedala léčit zlomená noha, ale ve výsledku je mnohem efektivnější jít s ní do nemocnice.

Na druhou stranu je však třeba jedním dechem dodat, že z pohledu současných šamanů a jejich klientů západní biomedicína ignoruje další důležité aspekty nemoci, a je tak značně limitovaná: omezuje se na fyzické symptomy nemoci, aniž by řešila jejich psychosociální (natož duchovní) aspekt – nemoc coby „illness“, z čehož vyplývá i ignorování pacientova prožívání a jeho role v celém procesu uzdravení. Západní biomedicína dále špatně zvládá léčbu psychosomatických či chronických obtíží a hlavně: neposkytuje žádný explanační rámec, ve kterém by se dala příčina nemoci smysluplně uchopit, jinými slovy, západní medicína nikdy vysloví odpověď na pacientovo tíživé „Proč se to stalo zrovna mě a zrovna teď?“⁷

ŠAMANSKÉ LÉČENÍ A PSYCHOTERAPIE

Šamanské léčení, které je holistické a chápe pacienta v jeho mikro i makro-psychosociálních vztazích se světem, má silný psychotherapeutický potenciál.⁸ Bylo by nejspíš velmi reduktivní a silové řešení shrnout všechny možné psychotherapeutické přístupy do jakéhosi jednoho oficiálního názoru na šamanismus, protože tyto názory se budou od sebe v mnohém lišit: od poukazů k nekvalifikovanosti šamanů přes akceptování „duchovního rozměru“ šamanismu pro terapeutovy klienty až k přejímání šamanských technik do vlastní psychotherapeutické praxe.

Samotní šamani a jejich klienti chápou psychotherapii – stejně jako další metody práce se „Self“ – inkluzivisticky, a nakonec mezi šamanismem a psychotherapií velký rozdíl nenacházejí, neboť obojí podle nich pomáhá klientovi v sebe-realizaci a kvalitnějšímu životu. Padla-li řeč na psychotherapii, pak různí účastníci mého výzkumu celkem shodně uváděli, že v rámci psychotherapie se člověk musí spolehnout na pomoc psychotherapeuta, zatímco šamanismus učí, jak si dojít pro radu a pomoc sám, a že psychotherapie se na některé typy problémů zkrátka nehodí.

⁷ Srov. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, 1937.

⁸ Viz kapitola „Psychotherapeutické aspekty šamanského rituálu“, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 66–67.

Jelikož vyčerpávající teoretická analýza rozdílů mezi psychoterapií a šamanským léčením by dalece přesáhla potřeby zaměření této práce, spokojím se při zhodnocení pouze se skromnými odpověďmi. V čem dle mého názoru spočívají hlavní distinkce?

(1) Na rozdíl od psychoterapie šamanské léčení nechápe symbolický jazyk symbolicky, jako ve skutečnosti popisující nějaké hlubší problémy, ale v určitém ohledu doslovně – a proto šamanská léčba interpretace problému hledá, nikoli roubuje na předem danou strukturu. Respektive, reálný pacientův problém se dá popsat mnoha obrazy a důležitý je ten, který se pacienta dotkne. Někteří šamani umí dokonce mezi symbolickými interpretacemi „přepínat“ a vybrat tu, která je pro jejich klientka nebo klientku nejrelevantnější.⁹

To, že šaman či šamanka bere klientův problém jako reálný sám o sobě, nikoli odkazující ke skryté psychologické příčině, může být motivací pro podstoupení léčby. Jak tuto skutečnost shrnul pan Jáchym, který vyhledal šamanskou pomoc kvůli opakující se noční můře, která dle jeho slov „neměla žádnou psychologickou příčinu“:

Jáchym: Ty bys to od toho psychiatra nebo psychologa třeba nevzala, protože on by ti řekl: „Víte, to je ve vaší hlavě.“

Helena: Ale vždyť je přeci hodně psychologů, kteří se sny pracují...

Jáchym: Se sny jo, ale oni je vykládají na základě nějakých praktických jevů, víš, oni je berou jako reflexi něčeho, co se stalo. Kdežto tihle léčitelé to berou jako reflexi něčeho, co se může dít paralelně. [...] Ne v tomhle hmotném světě, ale v tom spirituálním. Psychologie to [výklad snů] bere z toho materiálního světa.¹⁰

(2) Reálnost duchů, silových zvířat, špatných energií apod. umožňuje pacientovi své utrpení prožít jiným, novým způsobem. V tom mu pomáhá prostor léčebného rituálu, který je další klíčovou distinkcí mezi šamanskou léčbou a psychoterapeutickým sezením. Jak trefně podotýká antropoložka Mary Douglas, rituální prostor není „vizuální pomůckou, která znázorňuje slovní instrukce [...]“. Ve skutečnosti rituál neplní takovou druhořadou úlohu. Ve formulování naší zkušenosti může hrát i prvořadou úlohu. Umožňuje znalost toho, co by jinak zůstalo nepoznáno. Rituál pouze neexternalizuje zkušenost tím, že ji prostě přivede na světlo světa, ale modifikuje ji tím, že ji vyjadřuje.¹¹

⁹ Šamanka Markéta se například před začátkem sezení ptá klientů, jestli věří v minulé životy a anděly a podle jejich odpovědi s těmito koncepty pracuje, nebo ne.

¹⁰ Pan Jáchym, rozhovor ze dne 11. 8. 2020.

¹¹ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge, 1966, s. 65, s přihlédnutím k českému překladu *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*, přel. Marta Mills Fialová a Michaela Konopíková, Praha: Malvern, 2014, s. 106.

Ne snad, že by terapeutické sezení svou formalizovanou strukturu nemělo, rozhodně ji ovšem přinejmenším z pohledu klienta minimalizuje a tím se vlastně de facto celého důrazu na performativní stránku léčení vzdává.

(3) Finálním výsledkem psychoterapie je znovuzачlenění pacienta do mainstreamové společnosti, ze které trpící jedinec vypadl, normativizace potenciálně patologických jevů. Finálním výsledkem šamanské léčby je přijmutí tohoto vybočení a nasměrování na jinou cestu životem, která bude odpovídat duchovnímu nastavení světa současného šamanismu, který bude každou další léčbu rámcovat.

Cílem psychoterapie je uzdravení a propuštění klienta, který už psychoterapeuta nepotřebuje, cílem šamana je, aby se z jeho pacienta stal jeho žák, který se naučí léčit sebe sama, a šaman mu už jen ukazuje, kudy na duchovní cestě dál, nebo alespoň, aby se pacient „probral“ a začal se sebou alespoň elementárně duchovně pracovat.¹²

V tomto ohledu bych ráda oponovala jistému zevšeobecnujícímu tvrzení, že alternativní spiritualita, do které současný šamanismus spadá, je religiozita sobecká, zaměřená na sebe, na vlastní pohodu, pohodlí, spokojenost („well-being“) či majetnický individualismus.¹³ Jak upozorňují religionisté Ellie Hedges a James A. Beckford ve svém článku *Holism, Healing and New Age*, o alternativní spiritualitě se i v akademických kruzích hovořilo do konce 80. let v souvislosti s pojmy jako „psychoblábol“ či „narcisismus“.¹⁴ Dokonce i slavný teoretik této religiozity, Paul Heelas, mluvil v 90. letech o „náboženství já“ – „self-religion“, než se později přiklonil k pojmu „spirituality života“ – „spiritualities of life“.¹⁵ Jak to tedy s tímto údajným zahleděním na sebe je?

Hedges a Beckford provokativně konfrontují zavedený obraz alternativní spirituality coby sebestředného náboženského prožívání se závěry vlastního terénního výzkumu. Ten dokládá, že navzdory běžnému úzu jejich informátoři používali spirituální techniky nikoli ke svému obohacení, ale z altruistických důvodů, respektive jejich užívání je vedlo k větší empatii a soucítění. Konkrétně se jednalo o zdravotní sestry, které při „holistických

¹² Šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

¹³ Velmi to kritizuje Kehoe, *Shamans and Religion*, s. 86–89.

¹⁴ Jak si všímají Hedges a Beckford, *Holism, Healing and New Age*, s. 174.

¹⁵ Paul Heelas, „Cults for capitalism? Self Religions, Magic and the Empowerment of Business“, in Peter Gee a John Fulton (eds.), *Religion and Power, Decline and Growth: Sociological Analyses of Religion in Britain, Poland, and the Americas*, Twickenham: British Sociological Association, 1991; Heelas, *Spiritualities of Life*, 2009.

masážích“ a aromaterapiích užívaly metodu Lidského energetického pole („Human Energy Field“).¹⁶

Tato úvaha by se dala snadno shodit ze stolu argumentem, že již volba jejich práce je z oblasti pečujících povolání, ale závěry z mých pozorování hovoří podobně, ačkoli ti, se kterými jsem se o jejich životní dráze bavila, vyšli z naprosto rozdílných povolání. Ti, kteří se šamanismu a jiným duchovním praktikám z prostředí alternativní spirituality věnují, snad na začátku byli motivováni touhou změnit svůj život – ačkoli těžko ji nazvat sobeckou. S lety prováděné praxe však postupně, každý a každá svým způsobem, začali pomáhat lidem ve svém okolí. Toto jednání je motivované krom pomoci také touhou ukázat, že existuje kvalitnější způsob života, ve kterém se člověk může svobodně realizovat a který je zároveň duchovně naplněnější. Jak říká koneckonců i Michael Harner: „Cílem není to, abyste se stali puristy, ale abyste jakýmkoli praktickým způsobem pomohli druhým dosáhnout zdraví a štěstí a taktéž harmonie s Přírodou.“¹⁷

Šamani a šamanky tak například altruisticky pomáhají světu okolo sebe – vysvobozují duše, které v tomto světě po smrti uvízly, očišťují různá veřejná místa od negativních energií, pomáhají nespokojeným nehmotným entitám, které je často žádají o pomoc, a v neposlední řadě – požádá-li je člověk – vyslechnou ho, poradí mu, pomohou a vyléčí ho.

¹⁶ Hedges a Beckford, *Holism, Healing and New Age*, s. 177 s odkazem na Barbaru Brennan, *Hands of Light: A Guide to Healing through the Human Energy Field*, New York: Bantam, 1988.

¹⁷ Harner, *Cesta šamana*, s. 171–172.

ANALÝZA ŠAMANSKÉHO LÉČENÍ III: EMBODIMENT A BIOLOOPING

„Takže bubnoval a já jsem ležela, zavřené oči. A bylo to strašně hezký, bylo to příjemný, opravdu zajímavý. Nejdřív začal pomaličku a pak to bylo hodně, hodně silný a různě měnil rytmy a nápěvy. [...] nevím, jestli jsem si to nevsugerovala, víš, člověk prostě fakt neví, ale jakoby ke konci nebo od půlky toho bubnování dál, tak jsem tam ležela a měla jsem najednou pocit, že mi chybí pravá půlka těla.“

Paní Dita, rozhovor ze dne 3. 8. 2020.

Poslední analytický úhel pohledu na šamanské léčení se bude týkat teorií embodimentu a bioloopingu,¹ tedy principů, které se na celou problematiku dívají prizmatem prožívání tělesnosti a tělesné zkušenosti. Proponent přístupu embodimentu, antropolog Thomas Csordas, se ve svých knihách o symbolickém léčení snažil ukázat na prim těla, z něhož a skrze něž se tvoří naše vnímání sebe sama i zkušeností, a proto „slouží jako dobrý počáteční bod analýzy“.²

Tento teoretický náhled nebude mít v této práci své vlastní případové studie, neboť se vlastně celou prací prolíná a je obsažen v téměř každé výpovědi, kterou jsem zde dosud uvedla. Vždy, když mí informátoři uváděli, jak se před léčbou, během ní i po ní cítili, jaké emoce prožívali, jak na ně léčba působila – to vše jsou relevantní data, na která se teorie embodimentu soustředí především. Pokud bychom si představili šamanské léčení jako hudební stopu, byla by teorie embodimentu a bioloopingu ta frekvence ekvalizéru, která zdůrazňuje fyzické prožívání.

Zároveň se tato pozice přibližuje vlastnímu emickému chápání léčení, které samo sebe nechápe v intelektuálních popisech nacházení nových sebe-narativů nebo sebe-uvědomění. Kritériem úspěšné léčby je koneckonců to, jestli klienti po proběhnuté léčbě „cítí“ změnu, tedy žijí se změnou, stali se změnou. „To hlavní ti uniká“, řekla šamanka Elena antropoložce Nofit Ithak, „lidé se neuzdraví, protože změníme jejich vzpomínky nebo protože reinterpetujeme jejich trauma. Vyléčí se, protože před návratem duše v nich něco chybělo, a když tuto duši získali zpět, opět se *cítí kompletní*.“³

¹ Slovo embodiment se již zavedeně překládá jako „vtělenost“, ačkoli antropolog Jaroslav Klepal uvádí ve své práci zaměřené na teorie embodimentu i termín „ztělesnění“. Jaroslav Klepal, „*Nejsem toto tělo*“: tělo a posvátné já u členů hnutí Haré Kršna v České republice, diplomová práce, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2005, s. 29.

² Itzhak, *Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing*, s. 288, kurzívu v citaci doplnila H. D.

³ Tamtéž, s. 296–297.

Často bouřlivé a zvláštní pocity, které v klientech šamanské léčení zanechá, jsou významnou, ne-li nezbytnou součástí toho, že pacienti vezmou léčení vážně, protože cítí, že se „něco stalo“. Ithak ve svém článku o šamanském léčení během víkendového workshopu trefně píše, že transformační potenciál léčení lze nalézt ještě před samotným ustanovením léčení pomocí symbolů a jejich manipulací s nimi,⁴ tedy že k transformaci dochází v momentě, kdy je pociťována, nikoli kdy je zasazována do interpretačního rámce. Ani Ema, které příliš neseděl šamanův interpretační výkladový rámec její arachnofobie, nebyla s to ho šmahem odmítnout kvůli fyzickým projevům, které po celou dobu léčení cítila: „A kdyby se neděly ty fyzické projevy, které ti popíšu, [...] tak by mi to přišlo jako takové super fantasy. Ale právě tím, že jsem fyzicky cítila nějaké věci, tak...“⁵

Právě skrze prožívání se měníme a v jednání dochází k automatizaci této změny. Jak píše antropoložka Rebeca Seligman: „Vtělená (‘embodied’) vědomost je v tomto ohledu vědomost, která neprochází skrz vědomí, ale je naučená skrze interakce, chování a rutiny.“⁶ A udává příklad jídla – člověk, který jí přílborem u stolu, získá jinou manuální dovednost, jiný postoj, který se automaticky váže k jídlu; chuť k jídlu mu stimuluje jiný kontext než člověku, který jí hůlkami na zemi. Pokud bychom toto přirovnání převedli na svět šamanského léčení, pak člověk, který se každodenně radí se svými spojenci, cestuje do jiných světů za pomoci bubnu a komunikuje s předměty okolo sebe, bude mít časem úplně jiné tělesné i psychické asociace než ten, který chodí k doktorovi a bere léky.

Toto tvrzení by v určitém ohledu bylo snad banální, kdyby nemělo dalekosáhlé důsledky: to, co děláme, je totiž v posledku nejsilnějším nástrojem internalizace kulturně, společensky či nábožensky přijímaných standardů. V tomto ohledu pak získávají například klíčovou úlohu všechna šamanská doporučení ohledně různých cvičení, meditací, vizualizací a materiálních připomínek – jinak účinek léčby vyprchá, jak poznamenává má informátorka Marta, která sama šamanskou praxi neprovozuje, ale šamanskou konzultaci vyhledá vždy, když má „energii na nule“: „A ten pocit [po šamanské seanci] je první den super a určitě to ještě první týden doznívá. A nevrátí se to pak už na tu nulu, ale nějak se to stabilizuje. Pak si ještě umím zpětně vyvolat ten pocit, když jsem tam byla nebo co jsme si říkali, ale většinou [...] to postupně zapomenu.“ A na jiném místě našeho rozhovoru: „Intenzivní to může být první týden nebo dva tři dny, super. Pak to opadá a zase se vracíte sama k sobě.“⁷

⁴ Tamtéž, s. 304.

⁵ Paní Ema, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

⁶ Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 23.

⁷ Paní Marta, rozhovor ze dne 10. 8. 2020.

Již výše zmiňovaná vnímavost k faktu nemoci a nepříjemné prožívání, které na sebe může strhnout všechnu pozornost, se vlastně v posledku děje přes tělo.⁸ To, jak je nemoc zažívána, ovlivňuje pacientův psychický a sociální status a zároveň to, jak je nemoc kulturně klasifikována (je to posednutí zlými duchy, je to nedostatek správné životosprávy), ovlivňuje zpětně její vnímání (jak špatné/dobré to se mnou je, čemu mám věnovat zvýšenou pozornost apod.) Toto dialektické ovlivňování mezi zakoušením nemoci a její kulturní interpretací nazývá Saligman „biolooping“. Biolooping tak v nekonečné dialogické smyčce překonává otázku po příčinách a důsledcích nemoci, neboť z této pozice je nemoc stejně reálná jako sociálně konstruovaná.⁹

Pokud se tedy změní interpretační rámec, změní se i zakoušení utrpení a obráceně. To se děje i v případě šamanského léčení. Přesunutí důrazů klientovy pozornosti, vnímání toho, jakým způsobem tuto zakoušenou realitu popisuje, ukládá si ji do paměti a rozumí jí (v děloze mám díru po duši, kde teď sedí cizí entita) – to všechno předznamenává jiné fyzické prožívání. Tento prožitek je následně interpretován v novém rámci a tento nový rámec, na který se klient může začít soustředit, bude o to častěji opět zakoušet a tím tuto novou interpretaci potvrdí v nově transformovaném kole bioloopingu. Antropoložka a religionistka Tanya Luhrmann tento proces (z trochu jiné perspektivy) popsala podrobně ve své knize *Persuasions of the Witch's Craft*, ve které ukazuje, jak jsou nováčci iniciováni do magických obřadů a jak u nich postupně začíná magie „fungovat“.¹⁰

Při šamanském léčení se toto přesunutí pozornosti děje z mého pohledu na dvou úrovních – první úroveň pomáhá klientům zažít jiný typ zkušenosti již během šamanského léčebného rituálu,¹¹ druhá úroveň spočívá v mnohem pozvolnějším přijetí šamanského rámce světa. Šamanské léčení tak vlastně pomocí různých technik, které otřesou klientovým sebe-zakoušením a následně mu pomohou v zakoušení jeho trápení, může být v určitém ohledu iniciací do šamanského světa, ve kterém se časem významně mění nejen interpretační rámec (proč se mi děje, co se mi děje), ale i vnímání vlastního těla.

VTĚLENÁ LÉČBA

Samotná šamanská léčba je rámována prostředím, které vybízí k zažívání jiných-než-obvyklých tělesných pocitů. V průběhu sezení šaman či šamanka navodí tuto atmosféru

⁸ Seligman, *Possessing Spirits and Healing Selves*, s. 13.

⁹ Tamtéž, 117–122.

¹⁰ Tanya Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

¹¹ Douglas, *Purity and Danger*, s. 66.

různými způsoby, např. tím, že prostor zatemní, nechá klienta lehnout si a soustředit se na sebe, zapálí svíčku, ponechá ticho nebo začne bubnovat na buben, jehož rytmický zvuk dokáže klienty silně zasáhnout. Jak o této zkušenosti referovala paní Marta, která šamanské sezení absolvuje relativně pravidelně:

Takže není to určité o tom, že bych tam přišla, on zabubnoval a já jsem byla v nějakém transu a nevím o sobě. Takhle, jestli si to někdo tak představuje, tak takhle to nikdy neprobíhá. [...] Není to hypnóza, [...] jste to pořád vy, jste tady, vnímáte úplně všechno kolem sebe, ani tam nevidím žádné postavy. Cítím se při tom dobře, cítím se naprosto uvolněně a maximálně můžu říct, že mě někdy trošku brní ruce. Někdy. Ale to je tak všechno.

[...]

Pořád jsem to vždycky já, vidím tam [šamana] Jeronýma. Ale zároveň musím říct, že mám vždycky pocit, že jsme někde trošku jinde. Pořád jsem tam u něj v té místnosti. Ale pocitově jsme hození trošku v jiné dimenzi, to je pravda. [...] Mám pocit, že se mi lépe dýchá, že jsem úplně celá, jako když někdo vezme kartáč a všechno ve mě vyčistí. A ten pocit po návštěvě je skvělý, ten si hodně užívám. Akorát si říkám: „Škoda, že to nevydrží pořád.“ (*smějeme se*)¹²

V této linii různých nových vjemů je klíčové prožitek pokud možno zintenzivnit, což se většinou i bez většího šamanova přičinění daří, ale na druhou stranu, jelikož tyto prožitky musí zůstat stále kulturně relevantní, je zřejmé, že se při těchto sezeních klienti nebudou dostávat do žádných „silných“, expresivně vyjadřovaných nebo neovladatelných stavů mysli. Zažívané pocity během seance jsou sice klíčové, zároveň jsou vždy relativně subtilní – účastníci a účastnice rozhovorů popisovali celou sérii „zvláštních pocitů“, které se jim při léčebných seancích děly – od mravenčení přes návaly horka nebo energie až k pocitu rozpulenosti, prozření, světla či euforie.

Jak již bylo důkladně popsáno, mnoho z těchto pocitů bylo vyvoláno nějakou padnoucí metaforou, kterou šaman použil, mnoho z těchto pocitů však vzniklo samovolně, což je snad dáno tím, že klienti se během léčby opravdu mohou víc soustředit na prožívání svého těla (fyzických reakcí), protože šumy dne jsou odstíněny, a navíc jsou vrženi do úplně jiného kontextu, jelikož rytmické bubnování si umí celkem rychle celou situaci podmanit.¹³ Už jen tuto změnu běžného sebe-zažívání koneckonců mí informátoři popisují a hodnotí kladně.

Občas je tedy spouštěčem prožitku emočně silný symbol, občas neobvyklá tělesná zkušenost daná vlastní citlivostí a sebevnímáním v rituálním prostředí, často se však s kladným přijetím léčení pojí naprosto obvyklé emoce, jako je úleva, důvěra, ujištění, radost,

¹² Paní Marta, rozhovor ze dne 10. 8. 2020.

¹³ Za pozornost v této souvislosti stojí extatické bubnování hudebního tělesa „Létající koberec“. Dostupné z <http://letajickoberec.cz/>.

pocit péče a relaxace nebo vtip, jak dokládá příklad mé informátorky Medy, která vyhledala šamana kvůli nezvladatelnému stresu a psychickému vypětí z nadcházejících státnic:

Tak jsem tam u něj [u šamana] byla a byla jsem skeptická, protože on používá techniku přikládání rukou a zpívá takové (*zamyslí se*) mantry? [...] A myslím si, že jsem to zvládla díky tomu, že mě prostě držel. Tu energii, co vysílal. I to, jak o těch problémech mluvil. Protože první co řekl, když jsem tam k němu přišla, bylo: „Ty máš úžasnou ochranu, ty vůbec nic neřeš, nepřemýšlej o ničem. Ty jsi tak chráněná, hlídaná, vůbec nic neřeš.“ Já jsem byla taková, že všechno je špatně, v životě to [státnice] nemůžu zvládnout. Tak mně i tahle prostá věta neuvěřitelně pomohla.¹⁴

Toto pozorování stvrzuje i pozorování antropoložky Carol Laderman, která revidovala Lévi-Straussovou interpretaci zaseknutého porodu kunijské ženy:¹⁵ Tam, kde Lévi-Strauss viděl jako klíčové pro uzdravení pacientky napojení na symbolickou strukturu mýtu, upozorňuje Laderman na fakt, že kunijská žena šamanův zpěv, v němž popisuje svůj průchod dělohou, často nemusí ani slyšet. V první řadě totiž zpěv není adresován jí, ale dřevěným panenčkám umístěným pod její hamakou, které se mají o léčení postarat. Navíc zpívanému textu nemusí rozumět, jelikož se tento rituální jazyk liší od toho, kterým se běžně hovoří, a pravděpodobně ani není ve stavu, kdy by mohla nějak pozorněji naslouchat. To, co pak podle Laderman nakonec reálně pacientce pomáhá, je pocit důvěry k šamanovi, díky kterému se celkově zklidní.¹⁶

Tato důvěra v léčitelovu schopnost pomoci však není vůbec samozřejmá ani v případě šamanského léčení, ani v případě kunijského rituálního specialisty, ale naopak, její získání je klíčové. Laderman si např. všímá toho, jak je důležitý šamanův hlasový projev, jak rodička ve zpěvu čas od času zaslechne obrazné vyjádření, kterému rozumí, a tak ví, jak léčba postupuje apod.¹⁷ Teprve s důvěrou v šamanskou léčbu může začít léčba působit.

Smyčka prožívání a reinterpretace se tak dál protáčí sama v sobě. Na jednu stranu je pravda, že fyzické prožívání mohou klienti šamanské léčby brát jako důkaz, že se něco stalo – protože v časech postmoderní společnosti, kdy všechno může být relativní, je zakoušený tělesný prožitek posledním neoddiskutovatelným faktem. Západní člověk svůj svět vnímá jako neautentický¹⁸ a jediné, co stále neoddiskutovatelně bezprostředně a autenticky zažívá, jsou jeho vlastní emoce a prožitky. Jelikož ty se manifestují v těle, je tedy tělo zdrojem

¹⁴ Paní Meda, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

¹⁵ Carol Laderman, „The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing“, *Social Science and Medicine* 24, 1987: 293–301.

¹⁶ Laderman, „The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing“, s. 300–301.

¹⁷ Tamtéž, s. 294.

¹⁸ Crockford, „Shamanisms and the Authenticity of Religious Experience“, s. 147.

authenticity. A jelikož je kritériem pravdivosti autentická zkušenost, je tělo i arbitrem pravdivosti.¹⁹ Na druhou stranu, pokud klient nedokáže přijmout šamanovu interpretaci (neustaví se důvěra, necítí důvěru), není jeho prožitek ničím jiným než vlnkou na vodě. Avšak, jak ukáží následující řádky, i malé kamínky mohou strhnout lavinu.

NA ŠAMANSKÉ CESTĚ

V dnešní době není neobvyklé, že pacienti hledají vyléčení svých obtíží v alternativních vodách symbolického léčení, které nabízí alternativní spiritualita; často vyzkouší mnoho různých typů léčby, než jim nějaká skutečně pomůže. To se dá vysvětlit (1) hledáním takového symbolického rámce, který na pacienta silně zapůsobí,²⁰ či (2) hledáním léčitele, kterému klient či klientka důvěřuje a kterému se podaří nalézt a přesvědčivě zasadit transakční symbol do příběhu pacientových obtíží.²¹ Ani akt vybudování důvěry, ani „přesvědčivost“ opět neznamena jen rétorický um, ale celou paletu performativních, sugestivních a emočních podnětů, které na pacienta působí.

Je tu však ještě jedno možné vysvětlení. Domnívám se, že toto typické střídání různých léčebných metod může také znamenat (3) stadium postupné internalizace symbolického světa alternativní spirituality, bez níž není symbolické léčení možné, se kterým se pojí jiné zakoušení svého vlastního těla.²² A tak, obdobně jako při křesťanské konverzi, kdy je většinou pro náboženský zážitek nutná delší upřímná snaha o tento typ zkušenosti,²³ i v tomto prostředí je možná zapotřebí pobývat déle, nashromáždit dostatečné množství „zážitků“ (tj. významuplně interpretovaných zkušeností) a osvojit si symbolický systém, ve kterém je možné tyto zážitky mít, než se dostaví žádoucí účinky.

To ostatně potvrzuje i odpověď šamana Jeronýma na mou otázku, co se stane s těmi lidmi, kteří se závěry jeho léčení neřídí:

V mnoha případech je to také o tom, že člověk potřebuje navršíť jisté kvantum podobných zkušeností, a pak se mu to teprve umožní. Tady se mnou má jeden zážitek, naprosto neuvěřitelný, abstraktní, nějaký čas se tím zabývá, pak na to zapomene, ale pak si zobne támhle ayahuascy a bude mít něco podobného a v podstatě se mu to naskládá, a jakmile to přeteče jistou úroveň, jakmile tam

¹⁹ Např. koncept minulých životů se stane pravdivý v momentě, kdy se klient v takovém minulém životě ocitne a tuto zkušenost zažije.

²⁰ Csordas, *The Sacred Self*, 2002.

²¹ Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing“, 1986.

²² Lindquist, *Shamanic Performance of the Urban Scene*, s. 66.

²³ Srov. Len Oakes, *Prophetic Charisma: The Psychology of Prophetic Religious Personalities*, Syracuse: Syracuse University Press, 1997.

těch zážitků podobného ražení bude dost, tak už mu to umožní si to uvědomit. Do té doby [zážitky] vlastně skládá jako sbírku, [...] ale jakmile je těch zkušeností jisté kvantum, tak to udělá kvalitativní změnu i životě. Tohle je také docela častý princip.²⁴

Mé informátorky, které šamanismus (případně jiné konfigurace alternativní spirituality) praktikovaly již delší dobu, postupně změnily svůj vztah k interpretaci nemoci a tím i vlastní prožívání nemoci a důsledky, které z faktu nemoci začaly vyvozovat. Začaly samy sebe chápat v širších souvislostech svých rolí, přání a tužeb nebo životních posláních i možností, co s nemocí dělat.

V šamanském chápání léčení (ale toto tvrzení platí v alternativní spiritualitě i obecněji) v podstatě neexistuje bezpříčinné, fyzické onemocnění. Nebo jinak řečeno, všechna onemocnění jsou psychosomatická a naše tělo nám svými neduhy dává signály, které je třeba správně interpretovat a pochopit a následně se podle nich změnit. Teprve pak je možný návrat ke zdraví – a zdravím se pochopitelně nemyslí jednorázové odeznění symptomů. Pokud budeme mít několikrát do roka chřipku, které ne a ne se zbavit, nebo chronické bolesti hlavy, neklasifikuje se medikace symptomů (tj. léčba symptomů pomocí léků) jako vyléčení nemoci, ale přetrvávání nějakého problému, který chřipku či bolest hlavy způsobuje.

Ti z účastníků a účastnic mého výzkumu, kteří jsou v tomto typu smýšlení již zblhlí, proto při projevu libovolné nemoci již rovnou hledají její „pravou“ příčinu, která onu psychickou či fyzickou nepohodu způsobila – nezačnou automaticky „jen“ léčit symptomy, jak by činil naturalistický medicínský systém, ale nemoc interpretují a prožívají již z hlediska personalistického systému. Tyto odpovědi jsem dostala, když jsem se ptala po původu migrén, kterými trpí můj manžel:

Veronika: [Jde o to] přijít na to, proč má migrény, protože je důvod, proč má migrény. Většinou se to uvádí tak, že migrény mají lidé, kteří se na nějaké úrovni trestají. Jsou na sebe za něco naštvaní a ta bolest je způsob trestu. [...] Ale to je přesně ono, že tohle byste vyčetla v Lousie Hay nebo nějaké jiné knížce, tak je vlastně takový obecný směr, kam se dívat. [...] Ale najít v tom toho konkrétního člověka, to je pak už jeho příběh a jeho ochota spojit se s tou emocí, jeho ochota spojit se s tím, co se doopravdy děje, místo aby od toho, aby to odmítal.²⁵

Meda: Tam záleží, jestli to je opravdu jenom hlava, nebo jestli to je od krční páteře. Protože jestli to je od krční páteře, tak krční páteř je vlastně spojka mezi vrchem a spodem, mezi trupem a hlavou, to znamená mezi duchovnem a hmotnou. A jestli to tam on nemá srovnání, tak většinou se to

²⁴ Šaman Jeroným v neformálním rozhovoru ze dne 29. 7. 2020.

²⁵ Paní Veronika, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.

projevuje právě migrénami [...] Tudíž možná moc přemýšlí. [...] Měl by se] naučit relaxovat, meditovat, chodit hodně do přírody, vyčistit mozek. Ano, hodně lidí musí myslet, ale má to být vyvážené, protože když není, projeví se to bolestí hlavy.²⁶

ŠAMANSKÉ TĚLO: MEDIÁTOR POSVÁTNÉHO

Jak se to tedy má ze šamanského pohledu s tělem? Tělo je vnímáno jako jedna ze složek já, o kterou se má člověk starat a dopřát mu, co mu náleží – dostatek pohybu a spánku, zdravou stravu apod. Vzhledem k holistickému pohledu na skutečnost člověk musí pečovat o všechny svoje složky. Na druhou stranu, jak již bylo řečeno, tyto složky si ve finále nejsou rovné. Člověk totiž disponuje i nesmrtelnou duší, která udává, co se v tomto životě má stát, někteří šamani by řekli, že duše má pro tento život „vizi“. Duše do tohoto života přišla na zkušenou, má si zde něco odžít, uvědomit či pochopit. V tomto ohledu má hlas duše vždy přednost.

Kdo neposlouchá svou duši a její přání, ten si podle dlouhodobých praktikantů šamanismu zadělává na problémy, které mohou přejít až do onemocnění. Co víc, tělo se v tomto pojetí stává mediátorem, komunikačním prostředkem, interpretačním polem božského smyslu, který promlouvá skrz duši a manifestuje se v těle. Přání duše, která má přístup k „božskému“ (viz kap. „Duše“), se manifestuje v těle. Tělo nám podává zprávy o stavu duše, které je třeba rozklíčovat. Jak podotkla paní Veronika: „[Tělo] je tak úžasné, tak mě neuvěřitelně učí, je tak hrozně obětavé, protože tou bolestí, která se na něm projevuje, mně ukazuje, že nedělám to, co potřebuju dělat.“²⁷

Šamanský pohled na svět s sebou nese (krom jiného) i to, že se jeho praktikantům změní pohled na své tělo a jeho prožívání. Hranice těla se stávají mnohem propustnější,²⁸ jelikož tělo je mnohem víc součástí svého okolí a je také mnohem víc svázáno se svou duší. Tělo se stane médiem, přes které dostáváme vzkazy, které si musíme uvědomit: „Pokud s tím, že žijeme špatně, nebudeme nic dělat, naše duše nám bude dávat do cesty znamení, že něco děláme špatně.“²⁹

V šamanském pojetí se tak karteziánský dualismus myslí a těla rozplývá. Tělo se stává propustnější vertikálně, protože tělo je beze zbytku propojené s já, které je propojené s duší, která je v napojení na božský „přesah“ – ať už je nazýván jakkoli. Proto může Izhak hodnotit zážitek setkání se ztracenou částí duše jako intimní a transcendentní zároveň. Spolu s tím je hranice těla propustnější i horizontálně, protože tělo reaguje významuplnějším způsobem se

²⁶ Paní Meda, rozhovor ze dne 31. 7. 2020.

²⁷ Paní Veronika, rozhovor ze dne 28. 7. 2020.

²⁸ Srov. tuto uvědomovanou „polopropustnost“ těla v sekularizovaném kontextu Annemarie Mol a John Law, „Vtělené jednání, zjednávaná těla: Příklad hypoglykémie“, přel. Zdeněk Konopásek, *Biograf* 31, 2003: 53. odst.

²⁹ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

svým okolí, které je plné hmotných i nehmotných entit – tenze, které prožívá člověk se svým okolím, mohou tělu brát energii, způsobovat nemoci, a je proto třeba tyto hranice aktivně chránit (například pomocí čištění energií, vytváření energetických štítů apod.).

PROŽÍVÁNÍ LÉČBY

Jaký je tedy z tohoto úhlu pohledu étos léčby a nemoci? S jakými asociacemi, vtělenými vědomostmi, náladami atd. se pojí? Nemoci se v šamanském pojetí dává na jednu stranu velký prostor pro potenciální změnu a uzdravení, jelikož u drtivé většiny lze nalézt pravou podstatu neštěstí, která člověka během jeho života potkají. Nemoci a neštěstí jsou tedy nejen vnímány jako v podstatě léčitelné, ale také jako šance všimnout si, že něco je špatně, a změnit to – což je opět v lidských silách.

Nalezení smysluplnosti co se příčiny onemocnění nebo problému týče s sebou však nese obrovský závazek: Toto vysvětlení je na jednu stranu ulehčující, protože umí identifikovat příčinu téměř všeho zla a neštěstí na světě, ať už na biologické, psychologické, sociální, či dokonce spirituální a kosmické úrovni. Na druhou stranu je velmi nárokové, protože za svoje neštěstí si ve finále každý může sám. Nebo lépe: „Nemůžeš za to, že je [nemoci] máš, ale máš zodpovědnost za to, co s tím uděláš. [...] Některé věci vedou k uzdravení a některé do nemoci.“³⁰

Jsme tedy do jisté míry vždy spoluzodpovědní za to, co se nám děje, a můžeme si za to, jak (ne)šťastně žijeme. Koneckonců: „Ze šamanské perspektivy neexistuje nevléčitelná nemoc.“³¹ A nejen to. Pokud s tím, že žijeme špatně, nebudeme nic dělat, naše duše nám bude dávat do cesty stále větší překážky: „V mnoha případech komunikuji s duší klienta, protože ‚její člověk‘ jde jinou cestou, než by duše chtěla. Tím pádem mu hází klacky pod nohy, snaží se ho dokopat na vytyčenou cestu. A on vzdoruje a chce tady třeba vydělávat miliony, místo toho, aby meditoval v Himalájích. Tak se mu prostě zlomí noha a přijde o práci, a ono ho to do toho Tibetu pošle.“³²

Na druhou stranu, pokud člověk své duši naslouchá a chápe, že zde má nějaký záměr a plán, pak se nemoc odehrává v tomto kontextu – nemoc je někdy rámec naší zkušenosti v tomto životě. Jak říká šamanka Namu, která po tragické události skončila na invalidním vozíku:

³⁰ Paní Zlata, rozhovor ze dne 13. 10. 2017.

³¹ Rozhovor se šamanem Richardem, 22. 4. 2017

³² Rozhovor se šamanem Janem Šmejkalem, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 215.

„Nemoc je omezení. A to je hranice mého osudu, který mně dává konturu, abych byla to, co jsem. Abych použila přirovnání: hroch prostě nemůže mít křídla a nemůže sedět na stromě. To je jeho omezení. To je jeho ne-moc. Ryba nemůže jezdit na kole, prostě to nejde. A my lidi bychom měli také nějak fungovat, ale někdy duše řekne: „Ne. Ty potřebuješ zažít něco jiného.“

Třeba to, jak se o tebe někdo stará. Nebo někdo je ve vztahu, ve kterém vidí všechno iluzorně, a pak se dostane do nemoci a zjistí, jak se k němu jeho partner chová nemožně. A pochopí, že to není člověk na celý život. A to spolu málem mohli mít děti! Tak se s ním třeba rozejde. Ale rozhodně to má tolik vrstev důvodů, že se nedá jednoduše říct: „Jenom si to v té své hlavě přešroubuj a budeš v pořádku.“ Touto logikou by všichni ti, co jsou zdraví, byli v pořádku. To určitě.“³³

Tak je étos šamanského náhledu na léčbu lemován na jedné straně silnou nadějí a smysluplností, která dává každému do ruky velkou zodpovědnost za svůj život a pestrou sadu nástrojů, jak svůj stav změnit, na druhou stranu je v tom jistá (uklidňující?) definitivnost, že některé věci se musí stát, protože jsou součástí nezbytné zkušenosti. Ale protože smrtí v současném šamanismu většinou nic nekončí, je možné příčinu, kvůli které nemoc vznikla, napravit v příštím životě. Občas je proto nemoc vnímána jako určující zkušenost tohoto života, který nebyl ani první a nebude ani poslední.

SHRNUTÍ

Poslední část této disertační práce byla psána s ohledem na hledisko klientů a klientek šamanského léčení. V úvodních pasážích jsem podrobněji představila účastníky a účastnice svého výzkumu co do kategorií sociologických (pohlaví, věk, vzdělání) i individuálních (motivace, účinnost léčby). Ukázalo se, že závěry z mého výzkumu kopírují závěry jiných badatelů, totiž že šamani a šamanky léčí jak vztahové problémy a psychické problémy, tak autoimunitní, psychosomatické a „reálná fyzická“ onemocnění,³⁴ že jejich klientky a klienti si vybrali šamanskou léčbu spíše pro kladný vztah k alternativnímu léčení než z averze ke klasické biomedicíně³⁵ a že spíše než jako léčba jednorázového onemocnění je šamanské léčení koncipováno jako uzdravovací proces,³⁶ jako cesta holistické regenerace duše a těla, jejichž dobrá kondice je navzájem těsně propojena.

Další kapitoly se věnovaly popisu individuální šamanské léčebné seance co do průběhu a typologie nejčastěji zmiňovaných léčebných postupů – ty byly identifikovány jako (1) extrakce, čili vypuzení, zbavení se nežádoucí entity, (2) nalezení silového zvířete či ztracené

³³ Rozhovor se šamankou Jaroslavou „Namu“ Fialovou, Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 95.

³⁴ Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, 2010.

³⁵ Křížová, *Alternativní medicína v České republice*, 2015.

³⁶ Csordas, *Body, Meaning, Healing*, 2002.

části duše a (3) konzultace, která je však důležitá spíše v celkovém kontextu dlouhodobého uzdravování než akutního léčení, jako koučingové poradenství: klidní obavy a usměrňuje myšlenky.

Prvním důkladně probíraným filtrem, skrz nějž lze na šamanské léčení pohlížet, je teorie symbolického léčení. Šamanské léčení, které symbolickým je, pomáhá totiž klientovi vyjádřit metaforickým, symbolickým jazykem „příběh jeho nemoci“, který usouvztažní s jeho psychosociální i spirituální situací. Při symbolickém léčení šaman nalezne „transakční symbol“, skrz nějž je pacient schopen nově nahlédnout povahu své nemoci.³⁷

Teorie symbolického léčení předpokládá, že tělo umí na práci se symboly reagovat, jelikož samotné metafory vyvolávají silné emoční odezvy. Skrze symboly tak může klient svou nemoc znovu prožít, pozměnit přístup ke své nemoci a zasadit ji do smysluplného příběhu. Takový případ symbolického léčení byl ukázán na šamanské léčbě arachnofobie.

Při analýze této léčby se ukázala její silná i slabá místa: symbolické léčení je na jednu stranu účinné, protože silné a padnouce symboly umí obejít rovinu „Self“ a působit nezprostředkovaně na tělesné úrovni klienta (pocit úlevy, „aha efekt“), na druhou stranu je tato „kulturně sdílená množina symbolů“ velmi nesamozřejmá a pacienty není rozhodně automaticky přijímána. Tak je šamanova práce ztížena v tom smyslu, že nejenže musí nalézt „silné“ symboly, které by na klienta či klientku zapůsobily, ale zároveň musí této syrové zkušenosti nabídnout přesvědčivý rámec, skrz nějž může být interpretována. Tímto rámcem může být např. relativně sdílený zkušenostní substrát popkulturních motivů nebo obecně sdílené a rozšířené světonázory alternativní spirituality (např. minulé životy), na které se ale ani tak nedá stoprocentně spolehnout.

Druhý teoretický koncept se soustředí na prožívání léčby ve vztahu k rekonstrukci či restrukturalizaci vlastního sebe-pojetí, které působí léčivě. Je argumentováno, že naše já je fluidní, situačně podmíněné a relační, a dlouhodobá a chronická onemocnění stejně jako jiné problémy, se kterými klienti k šamanům a šamankám přicházejí, s tímto sebepojetím umí silně zatrást.

Naše sebe-zažívání („Self“) povstává z dialogického procesu mezi sociálním já („Me“), tedy tím, jak si myslím, že jsem vnímán, a vlastní identitou („I“), která je reakcí na „Me“. Změnou v sociální interakci nebo ve vnímání vlastní identity se může změnit i náhled pacienta na sebe sama, na svou situaci, což přispívá k uzdravení, jakkoli to se děje spíše v drobných krůčcích postupné internalizace nově zakoušené sociální skutečnosti.

³⁷ Podrobněji Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing“, 1986.

V kolektivních léčebných rituálech bývá tato změna podpořena oboustrannou změnou vztahu pacienta a jeho významuplných blízkých, v individuálním šamanském léčení je tato změna iniciována především samotným pacientem.

Konkrétní případové studie ze šamanské praxe se dotýkají dvou nejčastějších technik manipulace se „Self“ – jde o techniky nalezení ztracené části duše a nalezení klientova silového zvířete. Obě obohacují „Self“ o nové prvky, každá ale trochu jiným způsobem. Silové zvíře klientovi dovoluje novou realizaci „Me“, jelikož mu umožní nový druh komunikace, ztracená duše pak obohatí klienta o nový aspekt sebe sama („I“).

Silová zvířata bývají situační pomocníci s atributy, které klientům a klientkám schází (ať už se jedná o odvahu, humor nebo ladnost). Po léčebné seanci se stávají pro klienta novými významuplnými druhými, jelikož je žádoucí, aby s nimi klient začal aktivně komunikovat. Silová zvířata tak plní dvojí roli na úrovni nové sociální interakce – jednak nabízejí bezpečný prostor, ve kterém se nový typ komunikace může odehrávat (rozhovory se silovým zvířetem mohou být silným zážitkem např. tělesné převahy v bezpečném prostoru), zároveň klient tento nový aspekt sám v sobě i v sociálních interakcích zažívá (silové zvíře mu v krizových situacích přichází na pomoc).

Druhým typem nového sebe-pojímání je návrat ztracené části duše, která je v prostředí současného šamanismu vnímána jako část nesocializovaného já, které mohlo odejít např. vlivem vytěsněných emocí nebo traumat (přísná výchova, havárie). V tomto případě je žádoucí, aby klient/ka tuto ztracenou část duše bezpodmínečně přijal/a, a tak si vlastně připustil/a nové – často ambivalentní – aspekty sebe sama.

Návrat části vlastní identity („I“) je pravidelně vnímán přes symbol dítěte, jelikož děti jsou napříč celou západní společností chápány jako autentické a bezprostřední (a také zatím nesocializované). K dětství a dětem má západní společnost silné sentimenty, a tak děti fungují jako skvělý symbol pro přijímání aspektů sebe sama, protože dětem (nebo nám samým v dětské podobě) jsou všechny „zapovězené“, divoké, „neužitečné“, amplifikované a pohlcující emoce jako vztek, agrese, teatrálnost, smutek, sebelítost, bujaré veselí... mnohem více tolerovány.

Třetím analytickým nástrojem, který jsem pro uchopování dopadů šamanské léčby zvolila, je teorie embodimentu a bioloopingu, které se zabývají vnímáním tělesnosti během uzdravovacího a léčebného procesu. Teorie embodimentu si za svůj výchozí bod zvolila tělesné prožívání ne náhodou – jakoukoli změnu totiž nejprve „cítíme“, zažíváme svým tělem, a teprve pak ji myšlenkově zpracováváme, interpretujeme nebo reflektujeme. A zároveň aby jakákoli změna nastala, musí dojít k automatizaci nového chování vynuceného touto změnou. Co se týče nemoci, podle teorie bioloopingu je nemoc stejným dílem kulturně konstruovaná

jako reálná. To, jak je nemoc pacientem zažívána, ovlivňuje jeho okolí, a naopak – to, jak je nemoc klasifikována, se odráží v pacientově prožívání.

Šamanské léčení pak klade důraz na oba tyto aspekty. Během seance šaman dokáže pomocí bubnování i jiných technik vyvolat – pokud možno silné – fyzické prožitky, které byly všemi účastníky mého výzkumu pociťovány a kladně hodnoceny (od uvolnění, euforie přes bolest, tíži až po lehký trans). Tato zkušenost jednak otevře klientovu vnímavost k následnému symbolickému léčení, za druhé hraje klíčovou roli pro posouzení celkové věrohodnosti šamanské seance, jelikož tělo a tělesná zkušenost zůstává pro západního člověka poslední baštou autenticity.³⁸

Zároveň šamanské léčení nabízí i jinou klasifikaci nemoci, která dává obrovskou možnost pro zapojení pacienta do procesu léčby – popis jeho nemoci začne mnohem lépe odpovídat tomu, jak se sám cítí (byť je tento nový jazyk symbolický), a postupně vede k jinému zakoušení sebe sama. Aby však mohlo dojít k větší změně, musí být tato změna jak prožita, tak internalizována (na fyzické i intelektuální úrovni). Jelikož šamani nabízejí alternativní výklad příčin a povahy nemoci, je dalším důležitým prvkem role důvěry – zda klient věří tomu, jestli je ho šaman/ka s to vyléčit. Bez pociťované důvěry nemá druhotná interpretace fyzického zážitku autoritu a tento prožitek sám je časem zapomenut.

Je proto možné, že první návštěva u šamanského léčitele nebude mít velký úspěch. Na druhou stranu, střídáním různých léčebných metod z oblasti alternativní spirituality může klient nebo klientka dojít postupnou cestou „malých zážitků“, které budou otrásat zažitým (mainstreamovým) světonázorem, až k internalizaci symbolického světa alternativní spirituality, která nabízí nové konfigurace a interpretace při zakoušení vlastního těla a v jejímž rámci mohou být prožitky např. ze šamanské léčby umocněné či účinnější.

Ti, kteří se rozhodnou kráčet po šamanské cestě, začnou postupně i nově zakoušet své tělo – v prostředí šamanského léčení se tělo totiž stává významným mediátorem a komunikačním prostředníkem s duchovním i běžným světem. Ze šamanského pohledu jsou (téměř) všechny nemoci psychosomatického původu, nedějí se „jen tak“ a je třeba pochopit, co je špatně na jiné-než-tělesné úrovni, protože na těle se tato nerovnováha člověka s jeho nesmrtelnou „duší“, „božským přesahem“ apod. „pouze“ manifestuje. Hranice těla se směrem vertikálně rozpouštějí a tělo se stává přímým komunikačním kanálem s „posvátnem“.

³⁸ Většinová společnost také svou tělesnost vnímá jako poslední nefluidní kategorii v postmoderní době, viz Henrietta L. Moore, „Co se stalo se ženami a muži? Genderová a jiné krize v antropologii“, přel. Tereza Stockelová, *Cargo* 3, 2001: 174–196.

Zároveň je tělo prostupnější i horizontálně, neboť šamanovo okolí je plné hmotných i nehmotných aktérů s vlastní vůlí, které mohou nepohodu či nemoc zapříčinit, a tak je pozornost těch, pro které je šamanská praxe důležitým aspektem jejich života, ke svému okolí mnohem soustředěnější. Nemoc je pak v těchto kontextech prostupnějších hranic těla chápána tak, že každému člověku dává velký prostor na změnu sebe-zažívání a sebe-pochopení v tomto stavu, na druhou stranu současný šamanismus umí nemoc zasadit i do metafyzického rámce, ve kterém se onemocnění ukazuje jako klíčová zkušenost duše v tomto životě.

ZÁVĚR

Předkládaná práce „Šamanské léčení: analýza procesu léčby a uzdravování“ se snažila zodpovědět na otázky spojené se šamanským léčením, a to s primárním zaměřením na interpretaci léčby z pohledu klientek a klientů. Šamanismus je v Česku stále populární varianta alternativní medicíny, šamani jsou v těchto kruzích považováni za ty, kteří „umí“ léčit, a není ani málo těch, kteří se k šamanskému léčení uchylují coby k „poslední instanci“, když všechny předchozí pokusy zklamou.

Proč je tedy šamanské léčení úspěšné a čím je specifické? Domnívám se, že za popularitou a účinností šamanského léčení stojí průsečík několika aspektů, které se v šamanismu setkaly a které jsem v celém textu do detailu probírala. Předně, obraz šamanismu, jak je zakořeněn v současné západní kultuře, vybízí k takovému předporozumění, které mezi šamana, duchovního učitele a léčitele klade rovnítko. Šamani v průběhu 20. století začali být vnímáni jako léčitelé zraněné, neautentické a upadlé západní civilizace, zprostředkovatelé „Smyslu“, nositelé neposkvrněného, tedy bezprostředního kontaktu s „posvátnem“. Šamanismus je ve svém populárním chápání považován za archaickou techniku, s níž se pojí étos autentičnosti, sentiment k „primitivním“ či „přírodním“ národům, spojení s přírodou a distanc od institucionalizovaných forem náboženství, jakým by mohl být např. sdílený pantheon. Všechny tyto aspekty v současné alternativní spiritualitě silně rezonují a mají jednoznačně pozitivní konotace, které šamanismu dovolují alespoň určitou míru ritualizace, která se jinak váže s mnohem institucionalizovanějšími, ale také mnohem méně oblíbenými formami religiozity.¹

Každý šamanismus působí v rámci kulturně specifických podmínek, které ho spoluutvářejí a formují, co se týče kosmologie, étosu či technik. Domovské prostředí toho současného šamanismu je prostředí alternativní spirituality, se kterou sdílí mnohá implicitní předporozumění, která se přirozeně přelévají i do oblasti léčení. Tato koexistence je šamanismu však spíše k užitku, protože mnoho sympatizantů alternativní spirituality si k šamanismu umí snadno najít cestu.

Za druhé, šamanismus pracuje s relativně dobře přijímanou kosmologií i ritualizací, o které již byla v souvislosti s étosem „vznešeného divocha“ řeč. Co se kosmologie týče, současný šamanismus sice přejímá mnohou symboliku z prostředí alternativní spirituality (duše, holismus, energie), přichází však i s mnoha vlastními, Harnerem rozpracovanými koncepty (silová zvířata, průvodci, horní a dolní světy). Ty však nejsou nijak přesně danými

¹ Dyndová, „Contemporary Czech Shamanism“, s. 161–163.

kategoriemi s jasnou vizualizací, ale spíš „zkušenostními rámci“, ve kterých se mohou klienti i šamani pohybovat a do velké míry jejich konkrétní obsah spoluvytvářet. Šamanský svět je naprosto otevřený tolik žádané individualizaci, co do intenzity a způsobu prožívání, vizualizace, možných aktivit, typů bytostí, se kterými šaman/ka pracuje apod. Tyto rámce se dají v podstatě libovolně rozšiřovat (např. místo duchovních učitelů se v horním světě potkávat s anděly, zrušit představu horních a dolních světů apod.), případně uzpůsobit potřebám léčby tak, aby šaman/ka i pacient/ka našli společnou řeč.

Šamanské léčení je personalizované (svět je plný aktérů, kteří mohou nemoc způsobit), symbolické (pro vyjádření „příběhu nemoci“ volí jazyk symbolický) a nemoc chápe v pacientových socio-psychologických i duchovních souvislostech (nemoc coby „illness“). Během šamanského léčení šamani pracují tak, že se vypravují do „jiných světů“, kde vypátrají „pravou příčinu“ onemocnění a s tou potom pracují. Ukazuje se, že tělesné prožitky a emoce, které klient během sezení prožije – ať už je vyvolají padnouce šamanovy metafor, nebo rituální rámec celého sezení –, jsou jako voda a symbolický, narativní rámec, ve kterém se léčení odehrává, jako říční koryto. Bez silnějších pocitů, které klient či klientka během léčení zažívají a mezi něž se také řadí pocit důvěry k léčiteli, by samotný narativ příliš neobstál. Podobně by však dopadl i silný zážitek bez přesvědčivého interpretačního rámce. I kdyby otrásl klientovým sebe-zakoušením, není-li k dispozici přijatelný výklad, v jehož rámci by klient tento zážitek zpracoval, upadne postupně do zapomnění.

Šamanské léčení se odehrává na mnoha úrovních, od nalezení smysluplného narativu nebo padnoucího obrazu pro pacientovo trápení přes internalizaci nového sebe-pochopení ať už vzhledem ke svému okolí, nebo sobě samému, až po nové sebe-zažívání v nemoci, která jednak dostává nové významy, ale také jejíž průběh je mnohem více v rukou pacienta samotného.

Cílem šamanského léčení není však jen vyléčení jednoho konkrétního neduhu. Jak se mnozí šamani a šamanky shodují, šamanské léčení je mnohem spíše duchovní cesta, jejíž součástí je proces uzdravování skrz práci sama na sobě. A ti, kdo se po této cestě vydali, ve svých výpovědích uvádějí, že začali nejen jinak pracovat s faktem nemoci, ale začali i jinak, mnohem citlivěji zažívat sami sebe v tomto světě, ať už vzhledem ke svému okolí, nebo k duchovnímu přesahu. Vlivem této změny začali mnohem více věřit své intuici, svým emocím a dostali do rukou interpretační klíč k signálům, kterým jim tělo (přes nemoc) vysílá. A tak skrze léčbu nějakého trápení či nemoci našli nový, důležitý aspekt své religiozity.

Po čtyřech měsících od našeho prvního rozhovoru jsem znovu kontaktovala účastníka a účastnice výzkumu, kteří se zúčastnili šamanského léčení poprvé. Chtěla jsem vědět, jakou stopu, změnu v nich návštěva zanechala a zda se jejich zdravotní/psychický stav zlepšil.

Vzhledem k souběžně probíhající druhé vlně koronavirové pandemie však dvě mé respondentky na tuto časosběrnou otázku rovnou uvedly, že nic v této oblasti nepodnikly. Dita, která měla ze šamanské session velmi rozporuplný zážitek, chtěla na podzim vyhledat jiného šamana, ale to se jí vzhledem k státem nařízenému lockdownu nezdařilo.

Hedvika prodělala nemoc COVID-19 a byla tou dobou v rekonvalescenci. Její ochránce – silové zvíře, které jí šamanka přivedla na pomoc při jednání s „macho“ muži z její branže a ze kterého měla v létě povznesenou až nadšenou náladu, tak nedostal možnost v jejím běžném životě působit.

Zbylí dva informátoři mi poskytli obsáhlejší výpovědi, které bych na úplný závěr této práce ráda pro doplnění kontextu uvedla.

JÁCHYM

Jáchym vyhledal šamanskou pomoc kvůli znepokojivému, dlouho se opakujícímu snu, ze kterého se budil děsem.

Mně se zdál úplně živý sen, že ležím ve své posteli, je noc a někdo přichází do mého bytu, otevírá dveře a přichází do mého pokoje. Nikdy jsem neviděl kdo. Buď jsem byl tak paralyzovaný strachy, že jsem nevstal, anebo, když jsem řekl: „Stop!“, tak jsem se většinou probudil. [...] Po probuzení] jsem cítil, jako by někdo ležel u mě, těsně za mnou [...]. Ne tělesné teplo, ale jako když si k tobě třeba někdo lehne. Cítil jsem nějaký dotek. [...] Hrozně nepříjemný zážitek.²

Volala jsem si s Jáchymem, zda se svého snu zbavil. Jáchym mi vyprávěl, že po šamanském léčení se mu nějakou dobu nezdály vůbec žádné sny. Pak se mu postupně začaly zdát „normální“ sny, ale ten „jeho“ se stále nevracel. V poslední době se mu nakonec „jeho“ sen zdál dvakrát, ale úplně se změnil jeho průběh.

Jáchym v něm přestal hrát pasivní roli ležícího a čekajícího, ale vstal z postele a s vetřelcem se potkal. Ten také konečně po několika letech dostal identitu a přestal být stínovou postavou. Poprvé se ve snu potkal s bratrem, který ho chtěl ve snu udusit polštářem. Jáchym mu ale ruku zadržel. Při druhém opakování Jáchym vstal z postele a uviděl svého

² Pan Jáchym, rozhovor ze dne 11. 8. 2020.

bývalého kamaráda, kterého se zeptal, co tam dělá. Jáchym si neuvědomuje, že by měl s bratrem kdy nějaký velký konflikt, ačkoli přiznává, že jeho vztah k němu je spíš vlažný. S bývalým kamarádem se rozešli kvůli lásce ke stejné dívce.

Jáchym přiznává, že často přemýšlí nad tím, proč se mu tento sen opakoval a co se mu bude v noci zas zdát. Přiznává, že ho opravdu uklidnilo, když mu šamanka řekla, že se svého snu nemusí bát, protože se nejedná „o nic zásadního.“ A že i když se na něj pravděpodobně navázal nějaký „drobný démon“, šamanka ho tohoto démona zbavila a ujistila ho, že se spoustou z nich se dá rozumně domluvit, aby po dobrém odešli. Šamanka ho také poučila, že by se „jeho“ sen mohl párkrát vrátit, ale ať si z toho nic nedělá. Návrat starého snu tak Jáchym chápe jako residuum svého minulého problému, případně si výskyt snu vysvětluje tak, že se na něj možná „navázalo“ zase něco jiného. (shrnutí telefonického rozhovoru s Jáchymem, 25. 11. 2020)

EMA

Emina zakázka se týkala více problémů: jednak vztahů s partnerem a (pra)rodiči, jednak její arachnofobie:

[...B]abička nám deset let říká, že umře a máma začíná už být taky starší a my zatím nemáme děti, takže úplně cítím takový lehký tlak, že ony potřebují, aby pokračovaly generace. A máma vnímá, že je stará, a babička jí pořád říká, že umírá. Je mi z toho fakt úzko, protože je mám opravdu ráda a vůbec to poslední dobou nedávám.

No a to poslední, hlavní téma je moje fobie z pavouků, která je úplně totálně za hranicemi všeho. [...] Strašný, neopodstatněný strach, který se snažím racionálně vysvětlovat, říkám si, že jsou to zvířátka, ale nic nefunguje.³

Při online schůzce, kterou jsem si s Emou dala, mi Ema vyprávěla, jak se asi tři týdny po šamanském léčení sledovala a soustředila se na sebe s očekáváním nějaké změny. Pak jí ale začal výzkum v terénu (Ema pracuje jako archeoložka), při kterém zažila velmi traumatizující událost se smrtí jiného člověka, která „všechno přebila“.

Ema se z ní dodnes vzpomíná a stres, který v ní tato událost vyvolala, jí začal vracet „věci z minula“. Ema se v mladším školním věku stala účastnicí autonehody, po které se ocitla na několik týdnů v umělém spánku. Nyní si uvědomila, co za hrůzu nejistoty musela prožívat její matka a jak statečně nesla vážný zdravotní stav své dcery, a začala si jí proto

³ Paní Ema, rozhovor ze dne 29. 7. 2020.

mnohem více vážit. Ačkoli takové důvěrnosti nemají s matkou ve zvyku, Ema jí posléze napsala dopis, ve kterém svůj respekt formulovala. Dále si Ema uvědomila, že navzdory tomu, že její babička stále tvrdí, že umře, Ema se o ni přestala bát. Došlo jí totiž, že se tolik nebojí o ni, jelikož je babička se svým stavem vlastně smířená, ale o to, že ji ztratí, protože ji má moc ráda a takové obavy jsou podle jejích slov v pořádku. Ema dodává, že ve vztahu k matce a babičce vlastně intuitivně začala dělat to, co jí na sezení šaman doporučil.

Arachnofobie se Ema nezbavila. Bezprostředně po oné traumatizující události sice na krátkou dobu její strach úplně zmizel, ale s přibývajícím časem, kdy prvotní stres opadl, se arachnofobie opět vrátila.

Ema dle svých slov už žádné šamanské sezení vyhledávat nechce. Nemůže se totiž zbavit „iracionálního“ pocitu, jestli se jí to všechno náhodou nestalo právě proto, že setkáním s šamanem něco otevřela. (shrnutí neformálního online setkání s Emou, 27. 11. 2020)

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ

- ABELAR, Taisha, *Přechod čarodějů: zasvěcení ženy*, přel. Zuzana Hulvová, Praha: Rybka, 1999.
- ANDREWS, Lynn, *Medicine Woman*, San Francisco: Harper & Row, 1981.
- ARRIEN, Angeles, *Archetypy šamanské tradice: duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele, vizionáře a učitele*, přel. Hana Kašparovská, Praha: Portál, 2000.
- BRENNAN, Barbara, *Hands of Light: A Guide to Healing through the Human Energy Field*, New York: Bantam, 1988.
- CARTER, Forrest, *Škola Malého stromu: skutečné události*, přel. Lubomír Miřejovský, Praha: Kalich, 2012.
- CASTANEDA, Carlos, *Cesta do Ixtlanu*, přel. Lily Sekytová, Praha: Volvox Globator, 1996.
- CASTANEDA, Carlos, *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*, přel. Miroslav Krůta, Praha: Volvox Globator, 1997.
- DONNER, Florinda, *Bytí ve snění: zasvěcení do světa čarodějů*, přel. Kateřina Zusková, Praha: DharmaGaia, 1998.
- DONNER, Florinda, *Sen čarodějky*, přel. Gato, Praha: Levné knihy, 2011.
- DONNER, Florinda, *Shabono: magické rituály amazonské kultury*, přel. Gato, Praha: Dobra, 2002.
- ELIADE, Mircea, *The forbidden forest*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978 (1955¹⁾).
- FERGUSON, Marilyn, *The Aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*, Los Angeles: Tarcher, 1980.
- HALIFAX, Joan, *Shaman: the Wounded Healer*, New York: Crossroad, 1982.
- HARNER, Michael, *Cesta šamana: jak probudit svůj vnitřní potenciál*, přel. Gato, Praha: DharmaGaia, 2010.
- HORÁKOVÁ, Pavla, *Teorie podivnosti*, Praha: Argo, 2018.
- INGERMAN, Sandra, *Probuzení do duchovního světa: šamanská cesta přímého poznání*, Praha: Synergie, 2014.
- INGERMAN, Sandra, *Vítej doma: po návratu duše domů; Šamanské cestování: průvodce pro začátečníky*, Praha: Maitrea, 2018.
- INGERMAN, Sandra, *Záchrana ztracené duše: uzdravování roztříštěného já*, Praha: Maitrea, 2015.
- JODOROWSKY, Alexandro, *Psychomagie*, přel. Matouš Jaluška a Michal Špína, Praha: Malvern, 2015 (2004¹).
- NARBY, Jeremy, *Kosmický had*, přel. Zuzana Talířová, Praha: Rybka, 2006.
- NEIHARDT, John G., *Mluví Černý jelen: životní příběh svatého muže z kmene Sioux Oglala*, přel. Jan Ullrich, Praha: Volvox Globator, 2014.

- PARSONS, Elsie Worthington Clews (ed.), *American Indian Life: Customs and Traditions of 23 Tribes*, New York: SNOVA, 2020 (1922¹).
- PAŠINGEROVÁ, Martina Gita, „Jak se spojit se svým duchovním spojencem či průvodcem?“, *Šamanka z města* [online], dostupné z: <https://samanka-z-mesta.cz/spojenci/jak-se-spojiti-se-svym-duchovnim-spojencem-ci-pruvodcem/>.
- PLAMÍNEK, Vlastík, in HÁTLE, Petr, epizoda 4 „Slavnosti piva“, *Pohřešovaná* [audiodokument], 2020, dostupné z: <http://audionaut.cz/podcasty/pohresovana/>.
- PLATÓN, *Faidros*, přel. František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2014.
- REED, Henry, *Edgar Cayce: tajemství channelingu*, přel. Milan Židlický, Bratislava: Eko-konzult, 2003.
- REED, Henry, *Symboly a jak jim rozumět: o smyslu znaků a znamení*, přel. Veronika Volhejnová, Praha: Euromedia, 2018.
- SLADKÁ, Michaela, „Lituji, že jsem se stala matkou“, *Heroine: způsobuje nezávislost* [online], 14.1.2021, dostupné z: <https://www.heroine.cz/rodina-a-vychova/3881-lituji-ze-jsem-se-stala-matkou>.
- SPIELBERG, David, *War of the Worlds*, Paramount Pictures and DreamWorks Pictures, 2005.
- STORM, Hyemeyohsts, *Seven Arrows*, New York: Harper & Row, 1972.
- THOREAU, Henry David, *Walden aneb Život v lesích*, přel. Josef Schwarz, Praha—Litomyšl: Paseka, 2006.
- TOKIEN, J. R. R., *Pán Prstenů: Společenstvo prstenu*, přel. Stanislava Pošustová, Praha: Mladá fronta, 2001 (1954¹).
- TOKIEN, J. R. R., *Silmarillion*, přel. Stanislava Pošustová, Praha: Mladá fronta, 1992 (1877¹).
- WACHOWSKI, Andy a WACHOWSKI, Larry, *Matrix*, Warner Bros. Entertainment, 1999.
- WATERS, Frank, *Book of the Hopi: the First Revelation of the Hopi's Historical and Religious World-view of Life*, New York: Ballantine Books, 1963.

SEKUNDÁRNÍ

- ACKERKNECHT, Erwin, „Psychopathology: Primitive Medicine and Primitive Culture“, *Bulletin of the History of Medicine* 14, 1943: 30–67.
- ADER, Robert a COHEN, Nicolas, „Behaviorally Conditioned Immunosuppression“, *Psychosomatic Medicine* 37, 1975: 333–340.
- ALLEN, Douglas, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Garland Pub., 1998.
- ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Hague: Mouton, 1978.
- APUD, Ismael a ROMANÍ, Oriol, „Medical Anthropology and Symbolic Cure: From the Placebo to Cultures of Meaningful Healing“, *Anthropology and Medicine*, 2019: 1–16.
- BAUMAN, Zygmunt, *Tekutá modernita*, přel. Lubomír Drozd, Praha: Portál, 2020.
- BENEDICT, Ruth, „The Vision in Plains Culture“, *American Anthropologist* NS 24, 1922: 1–23.
- BERGER, Peter L. a LUCKMANN, Thomas, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, přel. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (1966¹).
- BOEKHOVEN, Jeroen W., *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Groningen: Barkhuis, 2011.
- BOUSE, Karel James, *Neo-shamanism and Mental Health*, Camden: Palgrave Macmillan, 2019.
- BOWMAN, Marion, „Phenomenology, Fieldwork and Folk Religion“, in: SUTCLIFFE, Steven J. (ed.), *Religion: Empirical Studies*, London — New York: Routledge, 2004 (1992¹): 3–18.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana, „The ‚Dangerous Others‘: Spiritual Energy and Contagion“, *Český lid* 2, 2020: 123–147.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana, „The Shaman's Journey between Emic and Etic: Representation of the Shaman in Neo-Shamanism“, *Anthropological Journal of European Cultures* 19, 2010: 116–130.
- Carol Laderman, „The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing“, *Social Science and Medicine* 24, 1987: 293–301.
- CLIFFORD, James a MARCUS, George E., *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- CROCKFORD, Susannah, „Shamanisms and the Authenticity of Religious Experience“, *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 12, 2010: 139–158.
- CSORDAS, Thomas J., *Body, Meaning, Healing*, New York: Palgrave, 2002.
- CSORDAS, Thomas, „Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion“, *Current Anthropology* 45: 163–185.
- CSORDAS, Thomas, *The Sacred Self*, Berkeley a Los Angeles: University of California Press, 1994.
- CZAPLICKA, Maria Antonina, *Aboriginal Siberia: a Study in Social Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1914.

- DAVIDSEN, Markus Altena, „Review Essay: What is Wrong with Pagan Studies?“, *Method and Teory in the Study of Religion* 24, 2012: 183–199.
- DE MILLE, Richard, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*, Santa Barbara: Capra Press, 1976.
- DE MILLE, Richard, *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*, Santa Barbara: Ross-Erickson, 1980.
- DELORIA, Philip. J., *Playing Indian*, New Haven: Yale University Press, 1998.
- DEMARIS, Richard E., *The New Testament in Its Ritual World*, London — New York: Routledge, 2008.
- DIDEROT, Denis, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* 14, Paris 1765.
- DIEM, Andrea Grace a LEWIS, James R., „Imagining India: The Influence of Hinduism on the New Age Movement“, in LEWIS, James R. a MELTON, J. Gordon, *Perspectives on the New Age*, New York: SUNY Press, 1992: 48–58.
- DOUGLAS, Mary, „The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception“, *Man* 3, 1968: 361–376.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge, 1966, s. 65–66.
- DOUGLAS, Mary, *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*, přel. Marta Mills Fialová a Michaela Konopíková, Praha: Malvern, 2014 (1966¹).
- DOW, James, „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“, *American Anthropologist* 88, 1986: 56–69.
- DYNDOVÁ, Helena, „Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing“, *Český lid* 2, 2020: 149–166.
- DYNDOVÁ, Helena, „Indiánské léto“, *Náboženský infoservis* [online], 21. 7. 2020, dostupné z: <https://info.dingir.cz/2020/07/indianske-leto/>.
- DYNDOVÁ, Helena, „The Reflection of Carlos Castaneda and His Work in the Milieu of Contemporary Czech Shamanism“, *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, 2019: 75–90.
- ELIADE Mircea, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, přel. Jiří Vacek, Praha: Argo, 2017, fr. orig. 1951, angl. překl. 1964.
- ELIADE, Mircea, „The Yearning for Paradise in Primitive Tradition“, *Diogenes* 1, 1953: 18–30.
- ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, přel. Eva Strebingerová Praha: OIKOYMENH, 2009.
- ELIADE, Mircea, *Posvátné a profánní*, přel. Filip Karfík, Praha: OIKOYMENH, 2006.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, New York: Clarendon Press, 1937.
- EXNEROVÁ, Helena, „Šamanská komunikace: od představ akademiků k její reflexi u současných šamanů“, *Dingir: religionistický časopis o současné náboženské scéně* 3, 2018: 91–93.
- EXNEROVÁ, Helena, *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir, 2019.
- EZROVÁ, Magdaléna, „S bolestí roditi budeš: slasti a strasti rození“, in SOUKUP, Martin et al. (eds.), *Tělo 2.1: bolest v proměnách času a kultur*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.
- FIKES, Jay Courtney, *Carlos Castaneda: Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Victoria: Milenia Press, 1993.
- FOGELSON, Raymond D. „Person, Self and Identity: Some Anthropological Retrospects, Circumspects, and Prospects“, in Benjamin Lee (ed.), *Psychological Theories of the Self*, New York: Plenum Press, 1979: 67–109.
- FOSTER, George M., „Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems“, *American Anthropologist* 78, 1976: 773–782.
- FRANCFORT, Henri-Paul a HAMAYON, Roberte, *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.
- FRIEDEL, David, SCHELE, Linda a PARKER, Joy, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: Quill William Morrow, 1993.
- FURST, Peter, *Halucinogeny a kultura*, přel. Alexandr Neuman, Praha: DharmaGaia, 1996.
- GALOVIČ, Roman, *Rituálna liečba u Navahov*, bakalářská práce, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016.
- GEERTZ, Clifford, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, přel. Hana Červinková et al., Praha: Sociologické nakladatelství, 2000 (1973¹).
- GINZBURG, Carlo, *Noční příběh: sabbat čarodějnic*, přel. Josef Hajný, Praha: Argo, 2003.
- GOLDMAN, Marion, *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*, New York: New York University Press, 2012.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas, *The Western Esoteric Traditions: A Historical introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GREDIG, Florian, *Finding New Cosmologies: Shamans in Contemporary Europe*, Berlin: LIT, 2009.
- GREENWOOD, Susan, „Gender and Power in Magical Practice“, in SUTCLIFFE, Steven a BOWMAN, Marion (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 137–154.
- HAMILTON, Malcolm, „An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London“ in SUTCLIFFE, Steven a BOWMAN, Marion (eds.), *Beyond New Age Exploring: Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 188–200.
- HAMPLOVÁ, Dana, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha: Karolinum, 2013.

- HANEGRAAFF, Wouter J., „New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective“, *Social Compass* 46, 1999: 145–160.
- HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden — New York: Brill, 1996.
- HANEGRAAFF, Wouter, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury, 2013.
- HARNER, Michael, *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*, Berkeley: University of California Press 1972.
- HARVEY, Graham, *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion As Everyday Life*, New York: Routledge, 2013.
- HEDGES, Ellie a BECKFORD, James A., „Holism, Healing and the New Age“, in SUTCLIFFE, Steven a BOWMAN, Marion (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 169–187.
- HEELAS, Paul, „Cults for capitalism? Self Religions, Magic and the Empowerment of Business“, in GEE, Peter a FULTON, John (eds.), *Religion and Power, Decline and Growth: Sociological Analyses of Religion in Britain, Poland, and the Americas*, Twickenham: British Sociological Association, 1991.
- HEELAS, Paul, „The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs“, *Nordic Journal of Religion and Society* 19, 2007: 1–28.
- HEELAS, Paul, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Willey – Blackwell, 2009.
- HOLLAN, Douglas, „Cross-Cultural Differences in the Self“, *Journal of Anthropological Research* 48, 1992: 283–300.
- HORÁK, Miroslav, *Ayahuasca v České republice*, Brno: Mendelova univerzita v Brně, 2017.
- HORSKÁ, Kateřina, „V šamanském stavu vědomí: technika neo-šamanského cestování v kontextu okultury“, *Biograf* 65–66, 2017: 51–68.
- HREŠANOVÁ, Ema, *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2008.
- HULTKRANTZ, Åke, „Ecological and phenomenological aspects of shamanism“, in: DIÓSZEGI, Vilmos a HOPPÁL, Mihály (eds.), *Shamanism in Siberia*, Bibliotheca Uralica I, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.
- HUTTON, Ronald, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London: Hambledon Continuum 2007.
- ITZHAK, Nofit, „Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing“, *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 43, 2015: 286–310.

- JAKOBSEN, Merete Demant, *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*, New York: Berghahn books, 1999.
- JENKINS, Philip, *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KAPFERER, Bruce, „Mind, Self, and Other in Demonic Illness: the Negation and Reconstruction of Self“, *American Ethnologist* 6, 1979: 110–133.
- KEHOE, Alice Beck, *Shamans and Religion: an Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Long Grove: Waveland Press, 2000.
- KIRMAYER, Laurence „The Body's Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience“, *Medical Anthropology Quarterly* 6, 1992: 161–196.
- KLEINMAN, Arthur, *The Illness Narratives: suffering, healing, and the human condition*, New York: Basic Books, 1988.
- KLEPAL, Jaroslav, „*Nejsem toto tělo*“: tělo a posvátné já u členů hnutí Haré Kršna v České republice, diplomová práce, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2005.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, „Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs: spory o termín ‚náboženství‘ perspektivou diskursivní religionistiky“, *Dingir: religionistický časopis o současné náboženské scéně* 3, 2019: 74–76.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, „New Age jako elitní náboženství: Teorie podivnosti Pavly Horákové“, *Náboženský infoservis* [online], 9. 4. 2019, dostupné z: <https://info.dingir.cz/2019/04/new-age-jako-elitni-nabozenstvi-teorie-podivnosti-pavly-horakove/>.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, „From Academic Anthropology to Esoteric Religion: the Development of Carlos Castaeda's Writings“, *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, v recenzním řízení.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, „Premiér Babiš a alternativní spiritualita“, *Deník referendum* [online], 9.7.2020, dostupné z: <https://denikreferendum.cz/clanek/31417-premier-babis-a-alternativni-spiritualita>.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, *Současná alternativní spiritualita: vznik, vývoj a základní rysy, skripta pro kurz „Náboženství v postmoderní společnosti“*, Praha: HTF, 2020.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana, „Náhody neexistují, aneb o koronaviru perspektivou religionisty“, *Náboženský infoservis* [online], 30.3. – 3.4.2020, dostupné z: <https://info.dingir.cz>.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana, „Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses: Revisiting the Term ‚Spirituality‘ as Opposed to ‚Religion‘“, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2, 2018: 81–97.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana, 2012: *Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, Praha: Malvern, 2011.

- KRIPAL, Jeffrey a Shuck, Glenn W. (eds.), *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture*, Indiana: Indiana University Press, 2005.
- KRIPAL, Jeffrey J., *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*, Chicago: Chicago University Press, 2011.
- KRIPAL, Jeffrey, *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- KROEBER, Alfred L., „The Religion of the Indians of California“, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 4, 1907: 319–356.
- KŘÍŽOVÁ, Eva, *Alternativní medicína v České republice*: Praha: Karolinum, 2015.
- KUBÁTOVÁ, Helena, „Ideální typy v díle Maxe Webera“, *Sociológia* 44, 2012: 158–178.
- LAUFER, Berthold, „Origin of the Word Shaman“, *American Anthropologist* 19, 1917: 361–371.
- LEACH, Edmund (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, „Čaroděj a jeho magie“, in LÉVI-STRAUSS, Claude, *Strukturální antropologie*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2007: 149–164.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, „Účinnost symbolů“, in LÉVI-STRAUSS, Claude, *Strukturální antropologie*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2007: 165–181.
- LEWIS, Ioan, *Ecstatic Religion, An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin, 1971.
- LIEBERMAN, Matthew D. et al., „The Neural Correlates of Placebo Effect: A Disruption Account“, *NeuroImage* 22, 2004: 447–455.
- LINDQUIST, Galina, „Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-Shamanism“, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 48, 2004: 157–173.
- LINDQUIST, Galina, *Shamanic Performance of the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*, Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, 1997.
- LOMBARDI, Denise, „Neo-Chamanismo: el ritual transferido“, konferenční příspěvek přednesený na XI Coloquio Internacional sobre Otopames, Tlaxcala [online], 2010, dostupné z: https://www.academia.edu/10303152/Neochamanismo_el_ritual_transferido.
- LUHRMANN, Tanya, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- MEAD, George H., *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MOERMAN, Daniel E., „Explanatory Mechanisms for Placebo Effects: Cultural Influences and the Meaning Response“, in GUESS, Harry A. et al. (eds.), *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, London: BMJ Books, 2002.

- MOL, Annemarie a LAW, John, „Vtělené jednání, zjednávaná těla: Příklad hypoglykémie“, přel. Zdeněk Konopásek, *Biograf* 31, 2003: 53. odst.
- MOORE, Henrietta L., „Co se stalo se ženami a muži? Genderová a jiné krize v antropologii“, přel. Tereza Stockelová, *Cargo* 3, 2001: 174–196.
- MYERHOFF, Barbara G., *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- NOEL, Daniel C., *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York: Continuum, 1997: 106–138.
- O'MALLEY, Lurana D., „The Monarch and the Mystic: Catherine the Great's Strategy of Audience Enlightenment in The Siberian Shaman“, *The Slavic and East European Journal* 41, 1996: 224–242.
- OAKES, Len, *Prophetic Charisma: The Psychology of Prophetic Religious Personalities*, Syracuse: Syracuse University Press, 1997.
- OBEYESEKERE, Gananath, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- OLCOTT, Henry Steel, *Buddhistický katechismus*, Praha: Impreso Plus, 1996 (1881¹).
- OSTERREICH, Shelley Anne, *Native North American Shamanism: An Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood, 1989.
- OTTO, Rudolf, *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. Jan Škoda, Praha: Vyšehrad, 1998.
- PAINTER, Muriel Thayer, *With Good Heart: Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village*, Tucson: University of Arizona Press, 1986.
- PALS Daniel, *Osm teorií náboženství*, přel. Lucie Valentinová, Praha: ExOriente, 2015.
- PHARO, Lars Kirkhusmo, „Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‚Shaman‘ and ‚Shamanism‘“, *Numen* 58, 2011: 6–70.
- PRIMIANO, Leonard Norman, „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“, *Western Folklore* 54, 1995: 37–56.
- PURSER, Ronald, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, London: Repeater, 2019.
- REDFIELD, Robert, *Folk culture of Yucatan*, Chicago: The University of Chicago Press, 1941.
- ROSE, Stuart, „An Examination of the New Age Movement: Who Is Involved and What Constitutes Its Spirituality“, *Journal of Contemporary Religion* 13, 1998: 5–22.
- SAMUEL, Geoffrey Brian, „Healing, Efficacy and the Spirits“, *Journal of Ritual Studies* 24, 2010: 7–20.
- SAX, William S., „Heilen Rituale?“, in MICHAELS, Axel (ed.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg: Winter, 2007: 213–236.

- SEGAL, Robert A., „Jung's Psychologising of Religion“, in Steven a BOWMAN, Marion (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 65–82.
- SELIGMAN, Rebecca, *Possessing Spirits and Healing Selves: Embodiment and Transformation in an Afro-Brazilian Religion*, New York: Palgrave MacMillan, 2014.
- SHIROKOGOROV, Sergej M., *Psychomental complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935.
- SMART, Ninian, *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000 (1983¹).
- SOUKUP, Martin, *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, Praha: Karolinum, 2014.
- SOUKUP, Václav, *Antropologie: Teorie člověka a kultury*, Praha: Portál, 2011.
- STARK, Rodney, a BAINBRIDGE, William Sims, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkley: University of California Press, 1985.
- SUTCLIFFE, Steven a BOWMAN, Marion (eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- SUTCLIFFE, Steven a GILHUS, Ingvid Saelid (eds.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge, 2013.
- TAVES, Ann a KINSELLA, Michael, „Hiding in Plain Sight: The Organizational Forms of ‚Unorganized Religion‘“, in SUTCLIFFE, Steven a GILHUS, Ingvid Saelid (eds.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge, 2013: 84–98.
- TESÁREK, Jan, *Poslové světla: Andělská spiritualita v českém kontextu*, magisterská práce, Praha: Fakulta sociálních věd University Karlovy, 2019.
- TURNER, Victor, „A Ndembu Doctor in Practice“, in TURNER, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1989.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: De Gruyter, 1969.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London: John Murray, 1903.
- UIBU, Marko, „Creating Meanings and Supportive Networks on the Spiritual Internet Forum ‚The Nest of Angels‘“, *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2, 2012: 69–86.
- UTRIAINEN, Terhi, „Angels, Agency, and Emotions“, in: Terhi UTRIAINEN a SALMESVUORI, Päivi (eds.), *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*, New York: Palgrave Macmillan US, 2014: 237–254.
- VÁCLAVÍK, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha – Brno: Malvern – Masarykova univerzita Brno, 2007.
- VITEBSKY, Piers, *Sobí lidé: život se zvířaty a duchy na Sibiři*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) ve spolupráci s Českou asociací pro sociální antropologii (CASA), 2009.

- VITEBSKY, Piers, *Svět šamanů*, přel. Josef Hegner a Bohuslav Šnajder, Praha: Knižní klub – Práh, 1996.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk, „Nový český konfesní zákon a právní postavení nových náboženských hnutí v České republice“, *Teologická revue* 74, 2003: 197–206.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál, 2004.
- VON STUCKRAD, Kocku, *Schamanismus und Esoterik: Kultur-und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven: Peeters, 2003.
- VON STUCKRAD, Kocku, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2014.
- WALLIS, Robert J., *Shamans/neo-shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London–New York: Routledge, 2003.
- WEBER Max, *Sociologie náboženství*, přel. Jan Škoda, Praha: Vyšehrad 1998.
- WEBER, Max, „Objectivity in Social Science and Social Policy“, in SHILS, Edward A. a FINCH, Henry A. Finch (eds.), *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, 1969: 49–112.
- WILLIAMS, Paul a TRIBE, Anthony, *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*, přel. Dušan Zbavitel, Praha: ExOriente, 2011.
- WILSON, David Gordon, *Redefining Shamanism: Spiritual Mediums, and Other Traditional Shamans as Apprenticeship Outcomes*, London: Bloomsbury, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. Petr Glombíček, Praha: OIKOYMENH, 2017.
- WOLFOVÁ, Alžběta, „Dělání ájurvédských těl“, *Cargo Journal* 15, 2017: 51–70.
- XENOFONTOV, Gavriil, *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*, přel. Vladimíra Daňková, Praha: Argo, 2001.
- YODER, Don „Toward a Definition of Folk Religion“, *Western Folklore* 33, 1974: 2–15.
- ZNAMENSKI, Andrei A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford: Oxford University Press, 2007.