

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2013

Michaela Sochorová

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta



Šamanismus z hlediska religionistických
teorií

Shamanism from the View of the Theories of Religious
Studies

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor:

Michaela Sochorová

Praha 2013

Poděkování

Touto cestou bych ráda poděkovala všem, kteří mi pomáhali s přípravou práce nebo mi poskytli tolik potřebnou podporu při jejím zpracování. Děkuji svému vedoucímu práce ThDr. Jiřímu Gebeltovi, ThD., za inspirativní rady a podklady, které mi během vytváření práce poskytl. Rovněž děkuji své rodině a příteli za podporu, kterou mi poskytli během celé doby studia.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Šamanismus z hlediska religionistických teorií* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně Husitské teologické fakulty v Praze.

V Praze dne 10. 3. 2013

Michaela Sochorová

Anotace

Tato práce se zabývá vznikem, vývojem a problematikou spjatou s pojmem šamanismus. Tento termín byl transformován z původní předmětové roviny do roviny vědeckého metajazyka a záhy se stal obecným pojmem, který je v rámci postmoderní tendence kritiky příliš generalizujících a nejasných termínů zavrhován jako prázdný a nicneřkající. Tato situace je důsledkem univerzalistických definic, které nejen že „šamanismus“ zpopularizovaly, ale rovněž podnítily zájem o tento fenomén u mnoha různých disciplín, které reflektují „šamanismus“ vždy poněkud odlišným způsobem. K tomu je třeba vzít v potaz fenomén neošamanismu a revitalizaci původních „šamanských“ tradic. Díky tomu je v dnešní době skutečně obtížné definovat význam tohoto pojmu.

Cílem práce je jednak představit formou typologie hlavní, tj. nejrozšířenější přístupy, které pracují s pojmem šamanismus, definují jej a zároveň poskytují návrhy na řešení výše zmíněné problematiky. Zároveň se pokusím zodpovědět otázku, zda je „šamanismus“ pro dnešní vědu nadále přínosnou kategorií.

Abstract

This work is concerned with the origin, development and problems connected with the concept of shamanism. The originally indigenous term was transformed from its objective level to the level of scientific metalanguage and soon after that became a universal concept, which according to the postmodern critics of too generalized and unclear terms was rejected as empty and meaningless. It is the consequence of universal definitions that not only made „shamanism“ popular, but also inspired the interest for this phenomenon among many different disciplines, which always reflect „shamanism“ in a number of various ways. The phenomenon of neoshamanism and the revitalization of the native „shamanic“ traditions also have to be taken into consideration. Thanks to that it is really hard to define the meaning of the term itself.

The aim of this work is at first to introduce – on the basis of a typology – the main, i.e. most widespread approaches working with the concept of shamanism, defining it and at the same time providing some propositions concerning the solution of the problems mentioned above. I also try to answer the question whether the „shamanism“ still represents a contributive category for contemporary science.

Klíčová slova

antropologický výzkum, dějiny výzkumu šamanismu, definice šamana a šamanismu, dekonstruktivismus, ideální typ, religionistický výzkum, šamanismus jako náboženský systém, změněný stav vědomí

Key words

anthropological research, deconstructivism, definition of shaman and shamanism, history of the research on shamanism, ideal type, science of religions research, shamanism as a religious system

Obsah

1	Úvod.....	8
2	Problematika pojmu šamanismus.....	12
	2.1 Etymologie pojmu	13
	2.2 Šamanismus jako pojem metajazyka.....	14
	2.2.1 Komparace jako předpoklad pro vznik vědecké terminologie.....	14
	2.2.2 Vztah předmětové roviny a metajazyka	15
	2.2.3 Šaman a šamanismus jako pojmy západní terminologie.....	16
3	Typologie religionistických a antropologických přístupů k šamanismu	20
	3.1 Šamanismus jako náboženství	20
	3.1.1 Šamanismus jako severo-arktický jev.....	22
	3.1.2 Šamanismus jako forma původního náboženství	23
	3.2 Šamanismus jako psychický jev.....	24
	3.2.1 Arktická hysterie.....	25
	3.2.2 Šamanismus jako projev změněných stavů vědomí (ASC).....	27
	3.2.3 Šamanismus v zorném úhlu kognitivních věd.....	28
	3.2.4 Exkurs: Jeskynní malby jako odrazy šamanské praxe v paleolitu.....	29
	3.3 Šamanismus v pojetí Mircea Eliadeho.....	31
	3.4 Šamanismus jako transcendentní fenomén.....	33
	3.5 Funkcionální definice šamanismu.....	36
	3.6 Definice lokálních šamanismů.....	37
	3.7 Definice na základě komparace s jinými náboženskými specialisty	38
	3.8 Dekonstrukce pojmů šaman a šamanismus.....	39
4	Neošamanismus jako příklad instrumentalizace kategorie šamanismu	45
	4.1 Kořeny neošamanismu.....	45
	4.2 Charakteristické rysy	48
	4.3 Instrumentalizace kategorie šamanismu	49
5	Závěr.....	51
6	Seznam použité literatury.....	53

1 Úvod

„V porozumění tomu, co šamanismus představuje, je chaos: většina autorů, kteří se jím zabývají, nikdy neposkytne žádné definice... a ti, co jej definují, se velmi rozcházejí.“¹

Pojem šamanismus dnes každému asociuje něco trochu jiného: od severoarctických magicko-rituálních praktik či nejstarší formy náboženství přes techniku extáze až po metodu sebezdokonalování. Pro jiné zase nepředstavuje šamanismus nic jiného než prázdnou, nicneřikající kategorii, pod kterou lze, zejména po obnově zájmu o šamanismus spojeným s rozmachem tzv. neošamanismu v 60. letech, zařadit téměř cokoli. Hranice toho, co badatelé nazývají šamanismem, jsou mnohdy nejasné, k čemuž přispívá i množství přístupů zabývajících se jednotlivými aspekty šamanismu (v rámci jejich vlastní reflexe daného fenoménu), relevantními k jejich předmětu výzkumu, na než pochopitelně kladnou větší důraz. Jde zejména o přístupy antropologické, etnografické, archeologické, sociologické, psychologické a religionistické, které shrnují výsledky všech dříve zmíněných.²

Jednotní přístup k fenoménu „šamanismu“ dnes neexistuje. K dispozici máme naopak – díky šíři přístupů – nepřehledné množství různě zaměřených definic, z nichž některé jsou řekněme populárnější než jiné.³ V literatuře bývá nejčastěji zmiňováno Eliadeho pojetí šamanismu jako *techniky extáze*, ačkoli mnoho odborníků v posledních několika letech kritizuje celý jeho vědecký přístup (3.3).

Na popularitu Eliadeho konceptu námi sledovaného fenoménu poukazuje i fakt, že bylo přijato do rozsáhlého kompendia *Encyclopedia of Religion*.⁴ Využijí zde

1 Citováno ze: SIDKY, Hodayun. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors [online]. *Asian Ethnology*. 2010, 69 (2), s. 221 Dostupné z: <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx012374363.pdf>

2 Pro více informací o zaměření nových trendů ve výzkumu šamanismu v rámci zmíněných disciplín doporučuji DUBOIS, Thomas A. Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*. 2011, 58 (1).

3 K problematice definic v religionistice viz ŠTAMPACH, Ivan O. *Náboženství v dialogu*. Praha: Portál, 1998, s. 27.

4 JONES, Lindsay, ELIADE, Mircea a ADAMS, Charles J., ed. *Encyclopedia of religion*. Vol. 12. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, 721 s.

uvedenou definici pro rozbor základních tezí a problematiky s nimi spojené. Šamanismus je zde charakterizován jako „v pravém slova smyslu náboženství Sibiře a Střední Asie.“ Dále je zmíněna etymologie slova, odkaz na Eliadeho vlastní *techniku extáze* a rovněž místní magicko-rituální projevy, které autoři pro šamanismus pokládali za typické. Je zde rovněž konstatováno, že sdílené charakteristiky, které byly objeveny badateli po celém světě, opravňují zkoumat tento fenomén jako celek.

Z rozboru této definice vyplývá následující: 1) V dnešní době je problematičtější již samotná klasifikace šamanismu jako náboženství. Mnoho badatelů jej jako náboženství nevnímá a uvádí pro to pádné argumenty. V této otázce je samozřejmě nutno nejprve definovat samotný pojem náboženství, s čímž jsou ovšem obdobné problémy jako s pojmem šamanismus. Tato problematika bude podrobněji rozebrána v rámci typologie jednotlivých přístupů k šamanismu. 2) Kritika Eliadeho přístupu je nastíněna již výše. Z důvodu jeho přetrvávající obliby a zejména vlivu, který měl na badatele 2. poloviny 20. století (a který má na některé dodnes), jsem se rozhodla věnovat mu samostatnou kapitolu. 3) Kritice jsou podrobovány i zmíněné *sdílené charakteristiky*. Mnoho badatelů, zejména z řad etnologů a antropologů podílejících se na partikulárních výzkumech jednotlivých kultur, kde se „šamanismus“ údajně vyskytuje, odmítá universalistické definice jako příliš zobecňující a nepřesné.⁵ Tento kritický postoj se vztahuje i na s tím spojenou tendenci badatelů přizpůsobovat výsledky svého výzkumu jimi vybrané univerzalistické definici, čímž mnohdy dochází k nevědomému zkreslení získaných dat.

Problematika pojmu šamanismus je reflektována již od počátku století, do centra živé akademické diskuze se však dostal až v 70. letech minulého století – jako důsledek popularity Eliadeho univerzalistického konceptu, který inicioval jak vznik tzv. neošamanismu, ale následně (již spolu s rozvojem neošamanismu) obnovil zájem badatelů o výzkum praktik, klasifikovaných jako „šamanské“.⁶ S definicemi a přístupy, zahrnujícími celou škálu rozdílných fenoménů, se záhy „roztrhl pytel“, což dle názoru badatelů zapříčinilo *rozmělnění* a *vyprázdňení* pojmu, pod nějž lze dnes

5 Srov. KLEIN, Cecilia. The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment [online]. *Current Anthropology*, 2002, 43 (3), 383 – 419. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/339529>

6 ATKINSON, Jane Monnig. Shamanisms Today [online]. *Annual Review of Anthropology*. 1992 (21), s. 307. Dostupné z: <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>

zahrnout v podstatě cokoli. Clifford Geertz například označil kategorii šamanismu za „suchý typ“ náboženské tradice, který etnografové zbavili jakékoli životnosti.⁷ Michael Taussig, profesor antropologie působící na Kolumbijské universitě, zase prohlásil, že „šamanismus je...smyšlená, moderní, západní kategorie, obratné zhmotnění nesrovnatelných praktik, úlomků lidové kultury a překlenujících folklorizací⁸, pozůstatek dlouho zavedených mýtů zkombinovaných se zájmy akademických odvětví, osnov, přednášek, časopiseckých soudů a článků, (a) příspěvkových organizací“.⁹ Nabízí se tedy otázka, je-li v současné době šamanismus nadále přínosnou kategorií, či zda se její obsah natolik vyprázdnil, že je třeba ji opustit. Cílem práce je, vedle předložení typologie přístupů, poskytnout odpovědi na tyto otázky: Má pojem šamanismus ve vědeckých kruzích stále své místo? Pokud ano, v jaké podobě?

Jednou z cest pro „záchranu“ pojmu šamanismus představuje dekonstruktivistický přístup. Jelikož se jedná v současné antropologii o nejdiskutovanější téma v souvislosti se šamanismem, rozhodla jsem se mu věnovat více místa a představit jej z pohledu dvou významných badatelů, jejichž přístupy se, ač oba „dekonstruktivistické“, poněkud odlišují. Reprezentují nicméně směr, kterým se současná věda v této problematice ubírá. Jiná řešení zmíním v rámci typologie u jednotlivých přístupů, z nichž vycházejí či s nimi souvisejí.

Na samotný závěr práce jsem se rozhodla zařadit kapitolu zabývající se instrumentalizací pojmu šamanismus na příkladu tzv. neošamanismu. Mým záměrem je zde ukázat, jakým způsobem lze využít potenciál univerzalistického konceptu, vyvodit z něj vhodné důsledky a učinit k něj nástroj k dosažení zamýšleného cíle - v tomto případě k osobnostnímu rozvoji.

Zvolená metodologie spočívá především ve shromáždění a případné komparaci názorů a přístupů renomovaných badatelů, kteří nějakým způsobem přispěli k výzkumu praktik, které rozpoznali a následně klasifikovali jako „šamanismus“. Za východisko jsem zvolila etymologii pojmu a stručný nástin jeho vývoje, který zahrnuje důležitý aspekt transformace pojmu z předmětové roviny do roviny vědeckého metajazyka. Původ pojmu v rovině předmětové do jisté míry

7 GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, s. 141-2.

8 Umělé ožívání prvků lidové kultury.

9 TAUSSIG, Michael. *The nervous system: Homesickness and Dada*. Citováno v: ATKINSON 2008, s. 307

determinoval následné porozumění a výzkum šamanismu (jako náboženství dané oblasti) a někteří badatelé se k němu odvolávají i dnes, kdy agitují pro návrat k této původní definici. Následné religionistické teorie jsou podány formou typologie, kterou jsem upřednostnila před chronologickým přehledem k důvodu lepší přehlednosti.

Je nutné mít na paměti, že religionistika čerpá poznatky o šamanismu primárně z antropologického výzkumu – mnoho zmíněných definic je stejně tak „antropologických“ jako „religionistických“. Rovněž většina zmíněných badatelů bude pocházet z řad antropologů či etnologů, neboť právě jejich data jsou východiskem zmíněných teorií. Výběr těchto badatelů je založen jak na mém osobním rozhodnutí, při kterém jsem vzala v potaz jednak autoritu badatelů v oboru, stejně jako míru, jakou zasáhli do výzkumu na poli šamanismu. Tento výběr je ovšem zároveň do jisté míry limitován dostupností relevantní literatury. V českém překladu toho z kvalitní literatury vyšlo poskrovnu – vedle Eliadeho klasického díla *Šamanismus a nejstarší techniky extáze* lze jmenovat ještě Vitebskiho *Svět šamanů*, překlad knih Lewis-Williamse či v nedávné době vydaný DuBoisův *Úvod do šamanismu*, který podává aktuální přehled současného stavu výzkumu. Východiskem mé práce je proto především cizojazyční odborná literatura.

V textu se mnohokrát vyskytne pojem šamanismus – není-li uvedeno jinak, je jím míněno konkrétní pojetí tohoto fenoménu badatelem (či v rámci konkrétního výzkumu), o němž je na příslušném místě řeč. Pokud tedy např. v textu popisujícím přístup Pierse Vitebskyho zmíním několikrát pojem „šamanismus“, jsou tím míněny praktiky (či techniky), které sám Vitebsky za „šamanismus“ pokládal.

2 Problematika pojmu šamanismus

Problematika pojmu šamanismus byla nastíněna již v *Úvodu*. Týká se zejména samotné hodnoty pojmu – první otázkou je, zda fenomén, který nazýváme šamanismem, vůbec existuje, a pokud ano, nakolik hodnověrně reflektuje skutečnost. Mnoho badatelů jej pokládá za vágní a prázdnou kategorii, neboť není dle jejich názoru ničím jiným než konstruktem západní vědy (stejně jako například pojem náboženství) a umělou kategorií (zde bývá často srovnáván například s totemismem). Považuji za nezbytné seznámit čtenáře s touto problematikou dříve, než přistoupím k samotné typologii teoretických přístupů, neboť je v nich svým způsobem vždy nějak přítomna – každá z definic je totiž odpovědí na domnělou nedokonalost definice předchozí.

Za východisko nám zde poslouží etymologie pojmu, jehož význam spolu s místem jeho vzniku a užívání udaly směr jednak jeho transformaci do vědeckého metajazyka, tak i určitému způsobu jeho definice. Problémy s tím spojené představují součást širší diskuze, která v religionistice i jiných humanitních vědách probíhá odjakživa, nicméně v posledních letech s rostoucí naléhavostí. Nakolik jsou tyto vědy schopny reálně popsat skutečnost, zabývají-li se ve své podstatě lidmi, jejichž víra, myšlenky či názory jsou nepostižitelné a nedefinovatelné? Je vůbec v jejich silách dosáhnout jediné platné definice? A pokud je odpověď záporná, jakým způsobem se mohou konstituovat jako hodnověrné a přínosné vědní obory srovnatelné s obory exaktními, jimž se od doby svého vzniku snaží vyrovnat? Nebylo by lepší, kdyby šly svou vlastní cestou? Hledání odpovědi na tyto otázky spadá spíše do filosofie, sémiotiky a do jisté míry i lingvistiky a není cílem této práce, nicméně je nutné mít je na paměti, neboť stav současných humanitních věd se bezesporu odráží na jejich sebereflexi, která je patrná v současných přístupech.

2.1 Etymologie pojmu

Pojem šaman (posléze šamanismus) má za sebou v západní terminologii dlouhou historii. Otázka po původu slova samotného se řešila téměř celé 20. století, přičemž nejpůvodnější byly dvě níže nastíněné teorie. Dnes je obecně akceptována pouze první z nich.

Termín šaman byl odvozen ruskými badateli ze stejně znějícího evenckého¹⁰ výrazu, kde lze jeho jazykový význam přirovnat k výrazu „vědoucí“¹¹, popř. „léčitel – čarodějný doktor“¹². Samotný původ slova hledají někteří právě v tunguzsko-mandžuských jazycích¹³, jimiž Evenkové hovoří, kde základ sa nebo sam znamená „třást se“, „chvět se“, přeneseně pak „tančit“. Termínem saman pak označují konkrétně toho, „kdo je v extázi, pohnutý či vyvýšený“¹⁴. Evenkové ho používají pro náboženské specialisty se schopností vstoupit do tranzu, během něhož mohou komunikovat s duchy.¹⁵ Evencký termín byl mezi všemi ostatními vybrán nejspíše proto, že evenčtí nomádi lovící soby pobývali ve všech koutech Sibíře, čímž si u ruských a posléze i evropských vědců získali značnou míru pozornosti na úkor jiných, méně rozšířených etnik.¹⁶ V ruské literatuře se tento termín záhy uchytil a značně rozšířil, aby byl posléze přejat západními badateli. Objevila se ovšem i domněnka, že evropská podoba slova šaman (zejména v Francii či Německu) pochází přímo z moderního, stejně znějícího perského pojmu.¹⁷

Jiný názor prezentovala skupina badatelů, která hledala původ tunguzského slova šaman v pálijském *samana* (v sanskrtu *šramana*) skrze čínské *sha-men*.¹⁸ Tento

10 Evenkové – sibiřské etnikum lovců a pastevců sobů.

11 ŠTAMPACH, Ivan O. Šamanismus a neošamanismus. *Dingir* 2008 (4), s. 120.

12 ZELENÝ, Mníslav. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha: Libri, 2007, s. 137.

13 Srov. VOIGT, Vilmos. Shaman – person, or word? In: HOPPÁL, Mihály. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, s. 15.

14 LEWIS, I. M. *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. New York: Routledge, 2003, s. 45.

15 BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, s. 184.

16 V mnoha publikacích je mylně uvedeno, že termín šaman pronikl do Evropy díky ruským badatelům. Ve skutečnosti jej zde poprvé použili němečtí cestovatelé (viz níže), kteří sami navštívili Sibiř. V ruské literatuře byl pojem šaman sice zaznamenán dříve, ale zmíněné manuskripty byly v podstatě neznámé až do konce 19. století. Více viz ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive: shamanism and the Western imagination*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 22 – 24.

17 VOIGHT 1984, s. 14.

18 Srov. LEWIS, I.M.: What is a Shaman? In: HOPPÁL, M.: *Shamanism In Eurasia*, s. 5.; VOIGHT 1984, s. 14.

pojem sloužil jako označení pro buddhistické mnichy, v dávných časech působících u sibiřských etnik.¹⁹ Za zastánce této teorie lze považovat i religionistu Mircea Eliadeho. Ten poukázal na některé prvky soudobého evenckého šamanismu, jejichž původ lze údajně vysledovat až do indické tradice.²⁰ Tato teorie byla na počátku 20. století podrobena kritice badateli J. Némethem a B. Lauferem, kteří poukázali na fakt, že tunguzské slovo původně patřilo do turko-mongolského jazyka,²¹ čímž se tato teorie ukázala jako nesprávná.²² Urputná snaha badatelů klást původ slova do indické oblasti podle něj souvisela s romantickým panindickým hnutím. Tato tendence však evidentně přetrvala až do konce 20. století, kdy k této etymologii stále odkazovalo mnoho autorů.²³

2.2 Šamanismus jako pojem metajazyka

Pojem šaman byl záhy po svém objevení vyňat z předmětové roviny, aby mohl sloužit jako termín pro označení náboženských specialistů ponejprv okolních či příbuzných kmenů, kteří na základě komparace vykazovali podobné vlastnosti jako náboženští specialisté z kmene Evenků. S ohledem na zásadní úlohu zmíněné komparace při tvorbě námi zkoumaného pojmu považuji za příhodné zmínit ve stručnosti její metody.

2.2.1 Komparace jako předpoklad pro vznik vědecké terminologie

K abstraktnímu pojmu, jakým se šamanismus stal, došli badatelé ve své době běžnou, ač nutno podotknout metodologicky nepropracovanou²⁴ komparativní metodou. Přehled komparativních metod v humanitních vědách přehledně podal českému čtenáři Dalibor Antalík.²⁵ Přirovnává konfrontaci daností, která každé komparaci předchází, k metafoře. Ta se zaměřuje na celkový obraz a upozorňuje na

¹⁹ ŠTAMPACH 2008, s. 120.

²⁰ ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997, s. 416.

²¹ VOIGHT 1984, s. 14.

²² Podle Voighta naopak nepředložili dost důkazů na to, aby přesvědčili jak lingvisty, tak i badatele v oblasti šamanismu, kteří se drželi původní teorie (tj. tunguzského původu slova). Srov. VOIGHT 1984, s. 14 – 15.

²³ ZNAMENSKI 2007, s. 16.

²⁴ Za první propracovanou komparativní metodu je považována až Max Müllerova tzv. onomastická komparace, představená v 80. letech 19. století.

²⁵ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: Oikoymenh, 2005.

souvislosti vzájemně zdánlivě nesouvisejících jevů, zároveň ale mnohdy záměrně upozaduje jednotliviny. Není schopna vytvořit kategorii absolutní shody pozorovaných podobností, nerozlišuje mezi konvergencí, paralelou, analogií apod. Hodnota výsledků konfrontace je pak spíše heuristická nežli důkazní²⁶ – vytváří pouze rámeček výzkumu. Účelem následné komparace je pak „identifikovat množinu rozlišujících znaků, jejichž výskyt se neomezuje na bezprostřední danosti a které jsou otevřené analýze či interpretaci. Rozpoznáním variací a hranic této množiny pak onomu detekování zaručuje platnost zcela přirozeným způsobem.“²⁷ Z dosažených výsledků komparace pak badatelé vytvářejí konceptuální konstrukty, které designují jako kategorie, formy, typy, vzorce, schémata apod., které mají u každého badatele trochu jiný význam. Povaha této konstrukce totiž závisí na apriorním výběru dat.²⁸ Tento poznatek považuji za zásadní pro pochopení problematiky definice pojmu šamanismus. Množství těchto definic, stejně jako neschopnost badatelů akceptovat jediný přístup, pramení právě z jejich osobní, apriorní intence. Ta je daná osobností a zkušenostmi badatele, jeho zájmy a oborem, skrze který se šamanismus pokouší uchopit. Je-li badatel například psycholog, bude vnímat šamanismus pravděpodobně jako jev psychický, současný antropolog zase bude nejspíš klást důraz na dekonstrukci pojmu apod.

2.2.2 Vztah předmětové roviny a metajazyka

Německý religionista Carsten Colpe velmi dobře vystihl skutečnost, že převedením pojmu z roviny předmětové na úroveň metajazyka v podstatě konstituujeme jeho obsah.²⁹ To je nutné mít vždy na paměti, neboť hovoříme-li o šamanismu, hovoříme o určité konfiguraci praktik, kterou my sami jako šamanismus rozpoznáváme a následně označujeme. Tyto praktiky zároveň naši představu šamanismu z předmětové roviny korigují a pozměňují, což by v ideálním případě mělo vést k jeho přesnější definici. Jelikož ale nežijeme v ideálním světě, je s tímto

26 Antalík připomíná i další funkce mezináboženské komparace – vysvětlující, rozumějící a dnes již víceméně odsuzované hodnotící. *Tamtéž*, s. 192.

27 *Tamtéž*, s. 188.

28 *Tamtéž*, s. 188 – 193.

29 Citováno v: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc: Nakl. Olomouc, 2001, s. 118 n.

procesem spjato několik komplikací.

V případě šamanismu spočívá jistá obtíž zejména v šíři a variabilitě fenoménu, který se snaží pojmout. Šamanismus je považován za komplexní fenomén, který lze zkoumat z mnoha hledisek. Většina badatelů navíc staví své definice na univerzálních charakteristických znacích, jakými jsou šamanova řízená extáze, podnikání cest do nadpřirozeného světa, sociální a léčitelská funkce šamana apod., což ovšem kritizují zejména antropologové podílející se na partikulárních výzkumech konkrétních etnik. Obviňují pak prvně zmíněné za redukcionismus, přehlížení místních specifik a zkreslování dat. Jejich námitky jsou navíc v poslední době podpořeny protesty etnik, které se ohrazují proti kategorizaci svých náboženských a rituálních praktik jako „šamanských“. K této problematice se již dříve vyjádřil Jacques Waardenburg následovně: *„Každý vědecký výklad faktů nějakého náboženství působí na stoupence tohoto náboženství jako kritika již proto, že vědecký výklad nikdy není totožný s výklady těchto lidí. Religionistika se například může pokoušet v teoretické rovině ukázat obecné pravidelnosti a podmínky, za nichž se náboženství objevuje, zatímco věřící musí usilovat o jeho vlastní specifický výklad a utoáření jeho tradice, k nimž mají zcela jiný vztah, než kdy může mít badatel.“*³⁰

Tento příklad nám může dobře posloužit jako názorná ukázka přetrvávající tenze mezi pojmem šamanismus na rovině metajazykové a předmětové. Západním badatelům však šamanismus slouží jen jako koncept, který jim pomáhá analyzovat data. Z roviny předmětové byl vyňat již dávno (viz níže) a dle mého názoru ho již nelze „vrátit“ zpět (tj. do hranic významu v době, kdy lze hovořit o šamanismu na rovině předmětové), přestože někteří badatelé (např. americká antropoložka Alice Kehoe) v tom vidí řešení aktuální problematiky s pojmem šamanismus spojené.

2.2.3 Šaman a šamanismus jako pojmy západní terminologie

Pojmy šaman a šamanismus se, stejně jako jejich obsahy, formovaly v průběhu několika staletí. Nahromaděním nepřehledného množství dat a jejich následnou komparací došli badatelé k závěru, že šamanismus není pouze lokálním jevem, nýbrž že je možné vysledovat podobné praktiky téměř po celém světě. Již z textů z počátku

³⁰ WAARDENBURG, Jacques. Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky. Vyd. 1. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997, s. 35.

20. století je patrné, že se jedná o pojem běžně využívaný. V této podkapitole se budeme zabývat obdobím, kdy byl pojem šaman prvně představen západním badatelům, postojům, kterými se tito badatelé vůči tomuto pojmu (resp. tomu, co představoval) vymezili a jak se tento jejich postoj vyvíjel do konce 19. století, kdy již byly ustanoveny nové vědní obory, které se záhy začaly šamanismem metodicky zabírat. Považuji za důležité seznámit se se zrodem pojmu a jeho intencemi v průběhu staletí, neboť představují základ pro pozdější pojetí šamanismu a problematiku s ním spojenou.

Byl to ruský kněz jménem Avvakum³¹, kdo jako první použil pro označení jím pozorované magicko-rituální praxe (divokého tance, svolávání démonů a hlubokého transu) evencký termín *saman* (ve smyslu slovesa). Učinil tak ve své autobiografii (*Život Avvakuma*, 1672),³² kde mimo jiné i poprvé definoval šamana jako „ničemného kouzelníka, který svolává démony“.³³ Termín poté (1692) do svého textu převzal dánský státník zajímající se o šamanismus sibiřských etnik Nicolas Witsen – tentokrát však již jako substantivum v podobě germanizovaného *schaman*. Zasloužil se tím o popularizaci termínu v Evropě a zároveň představil první obrázek šamana, kterého označil přídomek „kněze pekel“.³⁴

Významné dílo pro nás představuje *Lapponia* Johannese Scheffera, která vyšla roku 1673. Popisuje šamanské tradice Sámů, čítající seance, věštění pomocí bubnování apod. Schefferovi se zde podařilo vytvořit obsah toho, co bylo později chápáno jako klasický šamanismus. Popularita jeho díla mimo jiné napomohla k vytvoření západního pojmu „primitivní náboženství“.³⁵

V 17. až 19. století byl šamanismus zaznamenáván v rámci výzkumu tzv. primitivních náboženství. Dílčí zmínky o šamanských praktikách se objevují zejména v dílech evropských cestovatelů, misionářů či lékařů, pojednávajících o

31 Avvakum Petrovič Kondratěv (1621 – 1682) byl ruský duchovní, učenec, mystik a zakladatel náboženského hnutí starověrců.

32 Srov. VOIGHT 1984, s. 14.

33 NARBY, Jeremy, HUXLEY, Francis, ed. *Shamans through time. 500 years on the path to knowledge*. New York: J.P. Tarcher/Penguin, 2009, s. 2.

34 HUTTON, Ronald. *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. New York: Hambledon and London, 2001, s. 32.

35 DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator, 2011, s. 30.

náboženských praktikách původních obyvatel amerického kontinentu.³⁶ Ti na ně stále mnohdy nahlíželi sice s jistou mírou shovívavosti, netajili se však svými názory, které zmíněné praktiky označovaly za ďábelské, démonické, zcestné apod.³⁷ Šamani byli pokládáni za modloslužebníky a šarlatány³⁸ (kterýžto názor přetrvává u části veřejnosti dodnes). I přesto lze však v dochovaných textech zachytit jistou míru nepřiznané fascinace.³⁹

Během 19. století začali někteří badatelé po delší dobu žít spolu s domorodými kulturami, aby zachytili jejich kulturu, tradice a náboženství. Jelikož byla v tomto období věnována pozornost především dochovaným svatým textům, bylo na aliterární kultury pohlíženo jako na kultury, které stojí „před“ dějinami.⁴⁰ Z toho důvodu jim nebyla věnována dostatečná pozornost.

U ruských badatelů byla však situace jiná. Pojem šamanismus začal být záhy aplikován na praktiky sousedních kmenů, které byly s Evenky lingvisticky spřízněny či vykazovaly s praktikami evenckých šamanů jisté podobnosti – v rituálu, vystupování či sociální funkci.⁴¹ Množství materiálu, který byl během této doby v oblasti Sibíře a centrální Asie nasbírán, umožnilo V. M. Mikhailowskimu, viceprezidentovi etnografického oddělení Císařské společnosti přírodních věd, aby jej zahrnul do obecného přehledu toho, co začalo být známo jako *sibiřský šamanismus*.⁴² Partikulární antropologický výzkum vedený zejména ruskými badateli na Sibíři (W. Sieroshevski, W. Bogoras, W.I. Jochelson)⁴³ nerušeně pokračoval až do 1. světové války a Revoluce, kdy jej na nějakou dobu převzali Finové. V porevoluční liberálnější době se ruský výzkum opět vzepjal, zejména díky S. M. Shirokogoroffovi, ruskému antropologovi⁴⁴, který uspořádal své poznámky a vydal do té doby vůbec nejobsáhlejší dílo pojednávající o sibiřském šamanismu.⁴⁵ Díla ruských badatelů se

36 STONE, Alby. *Explore Shamanism*. Loughborough: Heart of Albion, 2003, s. 1.

37 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 28.

38 STONE 2003, s. 1.

39 Srov. NARBY 2009, s. 11 – 13.

40 HORYNA, PAVLINCOVÁ 2001, s. 64.

41 STONE 2003, s. 3.

42 MIKHAILOWSKI, V.M. *Shamanstvo*. Moskva 1892.

43 STONE 2003, s. 7.

44 Po roce 1922 emigroval do Číny.

45 SHIROKOGOROFF, Sergei Mikhailovich. *Social organization of the Manchus. A study of the Manchu clan organization*. Shanghai: Royal Asiatic society 1924.

dostala na Západ prostřednictvím Maďarska, které mělo jako člen Varšavské smlouvy snadnější kontakt se Sovětským svazem.⁴⁶

Poslední třetina 19. století je významná jako doba formování nových vědních oborů religionistiky a antropologie. Aby si tyto humanitní disciplíny mohly nárokovat status věd, bylo nezbytné propracovat metodologii, která byla mimo jiné spjatá s požadavkem vědecké objektivity. Výzkum šamanismu, který, jak bylo řečeno, v této době víceméně spadal pod výzkum tzv. primitivních náboženství, tak získal zcela jiný směr. Již před 1. světovou válkou byl termín šamanismus používán jako mnohovýznamový pojem západní antropologie a religionistiky, zpočátku zejména pro náboženské specialisty Severní Ameriky.⁴⁷ Brzy na to byly ale oba pojmy aplikovány v celosvětovém měřítku.⁴⁸ Jak bádání pokračovalo, jak se měnily koncepce a vnímání šamanismu ve 20. století, bude nastíněno v následující kapitole.

46 HUTTON 2001, s. 34 – 44.

47 STONE 2003, s. 3 – 5.

48 Srov. CZAPLICKA, Maria. *Aboriginal Siberia. A Study In Social Anthropology* [online]. Oxford: Clarendon Press 1914, s. 166: „*Shamanism is understood by some people to be a primitive form of religion or religio-magic practised by the aborigines of northern Asia as well as by all other aborigines in other parts of the world.*“ Tento názor zastával mimo jiné i výše zmíněný V.M. Mikhailowski, kdežto například badatelé Jochelson a Bogoras naopak považovali šamanismus za jev výhradně severoasijský. Dostupné z: <http://ia600401.us.archive.org/3/items/aboriginalsiberi00czap/aboriginalsiberi00czap.pdf%20166>

3 Typologie religionistických a antropologických přístupů k šamanismu

Vytvořit typologii vědeckých přístupů k tomu, co definují jako šamanismus, není jednoduché. Typologie by totiž měla zahrnout celou problematiku beze zbytku a jasně stanovit, který přístup spadá do které oblasti. Jednotlivé přístupy k tomuto fenoménu se však mnohdy natolik překrývají, že činí tento úkol téměř nemožným. V zásadě platí, že co badatel, to specifické pojetí. Přesto lze vysledovat určité společné tendence a prvky, které dovolují shrnout jednotlivá pojetí do „typů“ přístupů, což ovšem nevylučuje případy, kdy je nutné badatele zmínit na vícero místech.

Jak bylo řečeno již v *Úvodu*, východiskem této typologie je představení a případná komparace jednotlivých teoretických přístupů z oblasti religionistiky, antropologie, sociologie, archeologie a psychologie. Tyto disciplíny se při výzkumu fenoménu, který badatelé nazývají šamanismus, navzájem prolínají, typologii z toho důvodu nelze stavět na základě jednotlivých vědních oborů.

Vytvoření této typologie by mělo napomoci základní orientaci v dané problematice, seznámení s novými trendy ve výzkumu jednotlivých disciplín a v neposlední řadě v nastínění řešení v otázce hodnoty pojmu šamanismus v současné vědě.

3.1 Šamanismus jako náboženství

Obecně lze říci, že šamanismus bývá pojímán ponejvíce třemi způsoby. Jednak jako náboženství, poté jako konfigurace uvnitř jiného náboženství či jako psychická metoda navozování změněných stavů vědomí (za jakým účelem nyní ponechme stranou). Přístup pokládající šamanismus za náboženství převažoval do 60. let uplynulého století, přičemž jeho psychický aspekt rozhodně nebyl ignorován (jak bylo uvedeno již v předchozí kapitole, na šamany bylo od počátku pohlíženo jako na mentálně nestabilní jedince).

V 19. století evolucionista John Lubbock jmenoval šamanismus jedním ze stadií na vývojové škále náboženských idejí, E. B. Tylor jej zase klasifikoval jako aspekt animismu.⁴⁹ V této době byl sice ještě stále primárně vnímán jako fenomén severo-arktický (3.1), stále více se ale šířilo vnímání šamanismu jako obecného komplexu v lidské historii.

Někteří badatelé vidí v šamanismu počátek náboženství. Tato teorie nabyla popularity zejména s rozvojem archeologie paleolitických maleb a evoluční psychologie. Řeč o ní bude na příslušném místě (3.2.4)

Teorii pokládající šamanismus za nejstarší formu náboženství zastávají například dnes světoznámý badatel Piers Vitebsky. Považuje šamanismus za „pravděpodobně nejstarší formu náboženství na světě. Je to termín obecně používaný pro stovky, možná tisíce náboženství po celém světě. Věří se, že mají něco společného s náboženstvím tunguzských lovců a chovatelů sobů na Sibiři, odkud bylo slova „šamán“ či „hamán“ převzato“.⁵⁰ Tento postoj pak vysvětluje použití šamanismu v plurálu – podle Vitebskyho rozpoznáváme mnoho šamanismů (3.6).⁵¹ Výskyt šamanů po celém světě ho přivedl na myšlenku existence jakési všelidské formy raného náboženství, kterýžto přístup je jedním z tzv. transcendentních přístupů ve výzkumu šamanismu (3.5).

Dle mnohých autorů má šamanismus mnoho náboženských rysů – zkušenosti šamana jsou ve většině případů spjaty s výskytem duchů, duší či bohů, ať se jedná o jeho povolání, učení, iniciaci či samotné cesty do nadpřirozených světů. Klasický šamanismus je spjat s typickou kosmologií tří úrovní světa spojených Stromem či Sloupem i s často se vyskytujícím konceptem dvojí duše.⁵² Na základě těchto několika příkladů se může zdát oprávněné nazývat šamanismus nábožensko-magickým kulturním komplexem.

49 BOEKHOVEN, Jeroen. *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*. Eelde: Barkhuis Publishing, 2011, s. 50.

50 VITEBSKY, Piers. *Svět šamanů*. Praha: Knižní klub, 1996, s. 55 – 68.

51 Srov. ATKINSON 2001.

52 Srov. např. ELIADE 1997, s. 85-8, 150-5, 193-5, 231-4; HULTKRANTZ, Åke, 1984. *Shamanism and Soul Ideology*. In: HOPPÁL, Mihály a DIOŠZEGI, Vilmos, ed. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, s. 28 – 34.

Přesto mnoho badatelů šamanismus za takovýto komplex nepovažuje, neboť dle jejich slov postrádá jeho podstatný rys – institucionalizaci. Åke Hultkrantz vnímá toto rozhodnutí za „svévolné“, přičemž sám odděluje definici náboženství od socio-politických struktur. Za nejzásadnější charakteristiku náboženství považuje kontakt s nadpřirozeným světem, kteroužto podmínku šamanismus, tak jak jej Hultkrantz chápe, beze zbytku splňuje.⁵³ Přesto nezakládá náboženství *sui generis*, ale existuje jako konfigurace uvnitř jiného náboženského systému (3.4) Tento názor zastávají mimo jiné H. Findeisen, R. Gilberg a L. Pharo.

Hultkrantzem bych tento úvod uzavřela, neboť názorně ilustruje skutečnost, že klasifikace šamanismu jako náboženství závisí na tom, jak si daný badatel sám náboženství definuje.

3.1.1 Šamanismus jako severo-arktický jev

Jedná se v podstatě o původní definici, jejímž východiskem je etymologie pojmu šaman. Jak již bylo řečeno, pochází toto slovo z oblasti Sibiře, což je důvod, proč je tato oblast považována za kolébku šamanismu.⁵⁴ Ortodoxnější přístup dokonce považuje za „pravý“ šamanismus jen ten, který se praktikuje pouze zde, zatímco někteří pokládají Sibir za „kolébku šamanismu“, z níž se tento jev postupně rozšířil do jiných oblastí, aniž by však ztratil něco na své kvalitě – stále jde o šamanismus, ačkoli do určité míry transformovaný. Podstata je stále stejná.

Výhradně do severoarktické oblasti kladl výskyt šamanismu švédský religionista Å. Ohlmarks, neboť drsné podmínky této oblasti (klima, polární noc, nedostatek jídla a vitaminů) dle jeho názoru vytvářejí přirozené prostředí pro vznik arktické hysterie (tj. extáze, viz 3.3).⁵⁵ Ohlmarks vyzoroval, že rozšíření této mentální poruchy směrem na jih od polárního kruhu slábne, což chápal jako potvrzení své teorie. Arktická oblast je „doménou náboženského specialisty, kterého Ohlmarks nazývá velký šaman („*der grosse Schaman*“). „Velký šaman“ je schopen vstoupit do stavu extáze a jeho duše podniká cestu do jiného světa. Oproti tomu „malý šaman“ nemůže

53 HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp shamanism*. Stockholm: Almqvist, 1978, s. 37.

54 DEVLET, Ekaterina, 2001. Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism. In: PRICE, Neil S. *The Archaeology of Shamanism*. New York: Routledge, 2001, s. 43.

55 Tuto tezi převzal pravděpodobně od Czaplické, srov. HARVEY, Graham, WALLIS, Robert J. *Historical Dictionary of Shamanism*, Toronto, Plymouth: Scarecrow Press, 2007, s. 136.

*zakusit skutečný stav extáze, během rituálů jej pouze napodobuje, vstupuje do tzv. polotranzu, a to navíc s pomocí různých stimulantů (narkotik, tabáku apod.).“*⁵⁶

Na počátku 21. století se americká antropoložka Alice Kehoe rázně vyslovila pro definici šamanismu v tomto původním, severoarktickém významu, aby bylo zabráněno nekontrolovatelné univerzalizaci pojmu.⁵⁷

3.1.2 Šamanismus jako forma původního náboženství

Pojem šaman se v průběhu několika desetiletí antropologického a religionistického výzkumu vžil jako označení náboženského speciality tzv. primitivních, lovecko-sběračských kultur.⁵⁸ Tyto kultury byly pokládány za jakési relikty raných kulturních forem, které neprošly změnou kulturního a tím pádem ani náboženského paradigmatu v axiální éře (tj. 6. stol. př. n. l.).⁵⁹ Neexistují však žádná empirická fakta, která by mohla toto tvrzení jednoznačně potvrdit či vyvrátit.⁶⁰

Za formu původního náboženství považoval šamanismus i Mircea Eliade.⁶¹ Na vzdálené Sibiři, která neměla kontakt s okolním světem, pak mohla dle jeho slov tato forma původního šamanismu (resp. šamanismu „v pravém slova smyslu“) v téměř nezměněné podobě přetrvat až do dnešních dnů.⁶² Hultkrantz k tomu dodává, že ve složitějších zemědělských společnostech je šamanská praxe nutně nahrazována pokročilejšími náboženskými systémy, přičemž ve vysoce rozvinutých kulturách ideologický a rituální systém šamanismu zcela zaniká.⁶³

Dle některých badatelů (Hultkrantz, Paulson, Vitebsky) je šamanismus typický pro kultury, v jejichž náboženské tradici se vyskytuje koncept dvojí duše (tj. duše těla a volné duše, která může podnikat cesty do jiných světů); jedná se většinou právě o kultury primitivní. Ty jsou dle R. Gilberta také mnohem více než kultury vyspělejší odkázány na činnosti šamana, a to kvůli své závislosti na rozmarech

56 PHARO, Lars K. A Methodology for deconstruction and reconstruction of the concepts 'shaman' and 'shamanism'. *Numen*. 2011 58 (1), s. 28-9.

57 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 36.

58 *Tamtéž*, s. 18.

59 ŠTAMPACH 2008, s. 120.

60 HARVEY, WALLIS 2007, s. XV.

61 ELIADE 1997, s. 25.

62 ELIADE 1997, s. 25, 306 - 8.

63 HULTKRANTZ, Åke. *A Definition of Shamanism*. Citováno v: PHARO 2011, s. 19.

přírody. Z toho důvodu ztratil šaman ve vyspělejších společnostech svou ústřední roli a jeho funkce převzali jiní náboženští specialisté.⁶⁴

Proti této teorii stojí fakt, že i ve vyspělejších společnostech je možné najít prvky šamanismu. Eliade si je toho vědom, upozorňuje však, že tyto kultury nemohou být i přes přítomnost těchto prvků považovány za šamanistické, neboť šamani zde již nadále nepředstavují dominantní sílu konkrétního náboženského systému.⁶⁵ Anna-Leena Siikala, věhlasná finská folkloristka a antropoložka zabývající se šamanismem, přesto údajně našla prvky šamanismu i v zemědělských společnostech s komplexní sociální strukturou, kde šaman hraje úlohu obětního kněze.⁶⁶ Někteří badatelé však považují tuto roli náboženského specialisty za jednu z možných rolí šamana.⁶⁷

I přes množství badatelů, kteří šamanismus za nejstarší náboženství pokládají, je nutné si uvědomit, že se jedná o teoretické koncepce, které postrádají empirické podklady. Doposud neexistují žádná data, která by tuto teorii potvrdila,⁶⁸ ačkoli někteří považují za průkazné archeologické doklady v kombinaci s výsledky výzkumu kognitivní psychologie, o nichž bude zmínka později.

3.2 Šamanismus jako psychický jev

Zájem o mentální zdraví šamanů je jedním ze stěžejních témat ve výzkumu šamanismu již od počátku 20. století. Teorie považující šamany za jedince trpící psychickými poruchami je dnes již až na výjimky překonána.⁶⁹ Chování šamana bylo postupně přesunuto z kategorie abnormální psychologie do oblasti univerzálních psychobiologických schopností. Podnětem k tomu byla jednak Eliadeho populární kniha o šamanismu,⁷⁰ v níž odmítal zredukovat šamana na duševně nemocného

64 GILBERG, Rolf, 1984. How to Recognize a Shaman among Other Ritual Specialists?. In: HOPPÁL, Mihály. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, s. 23-25.

65 ELIADE 1997, s. 318-19.

66 SIIKALA, Anna-Leena, 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Citováno v: PHARO 2011, s. 21.

67 Srov. ELIADE 1997, s. 25: „U mnoha kmenů existuje vedle šamana také kněz obětní...“.

68 SIDKY 2010, s. 231.

69 Podle Atkinsonové se s ní lze ještě setkat u některých ruských badatelů.

70 Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Francouzský originál vyšel roku 1951, anglický překlad (z hlediska následného vlivu zásadní) roku 1964. V češtině je kniha k dispozici od roku 1997.

jedince už jen z toho důvodu, že dokáže své stavy extáze navozovat zcela vědomě a navíc má během nich neustálou kontrolu sám nad sebou. Navíc, „šamanismus nelze spojovat s nějakou vznikající či skrytou abnormalitou – nevzpomínám si na jediného šamana, jehož profesionální hysterie by se byla zvrhla ve vážnou duševní poruchu. Vlastní iniciace i vzdělání...je příliš složité na to, aby je mohl absolvovat nemocný. Šamany...ať už skutečnými záchvaty epilepsie či hysterie trpí nebo ne, zpravidla nelze považovat za pouhé nemocné: jejich psychopatologická zkušenost má určitý teoretický obsah. Protože jestliže uzdravili sebe a umějí uzdravovat i ostatní, je tomu tak mimo jiné proto, že znají mechanismus – či spíše teorii – nemoci“.⁷¹ Další významný faktor představovaly nové poznatky ve výzkumu změněných stavů vědomí v 60. letech, a to zejména díky angažovanému přístupu některých antropologů a entografů, kteří v rámci výzkumu neváhali vyzkoušet vliv psychedelických látek používaných šamany k navození změněného stavu vědomí na vlastní kůži. Tento trend byl postupně opuštěn. V dnešní době jsou psychické projevy šamanů zkoumány zejména na poli kognitivní archeologie, která kombinuje poznatky kognitivní psychologie s archeologickým výzkum paleolitických jeskynních maleb (viz 3.3.4).

V následujícím textu budou představeny hlavní trendy ve výzkumu šamanismu jako psychického jevu.

3.2.1 Arktická hysterie

Počátky teorie, která interpretovala činnost šamanů jako projev mentální dysfunkce, spadá již do poloviny 17. století.⁷² Na počátku 20. století ji zpopularizovala Maria Czaplická,⁷³ polská kulturní antropoložka zabývající se sibiřským šamanismem, vydáním své knihy *Aboriginal Siberia* (1914). Spojením typických psychologických rysů šamanů s etnogeografickými charakteristikami sibiřské oblasti došla k závěru, že šamanismus může představovat „přírodní produkt kontinentálního klimatu se svými extrémny chladu a horka...hladu a strachu, které se vyskytují během dlouhých zim.“ Arktická hysterie pak představuje základ jakékoli šamanského

71 ELIADE 1997, s. 42.

72 STONE 2003, s. 33. Srov. *Encyclopedia of Religion* 2005 (Vol. 12), s. 8269.

73 Vedle Czaplické zastávali stejný názor například i Jochelson, Bogoras aj.

povolání.⁷⁴ Šaman se však od běžného člověka trpícího arktickou hysterií odlišuje tím, že ovládá „extrémně velkou moc nad sebou samým v období mezi záchvaty, které se objevují během obřadů“.⁷⁵

Czaplická si ovšem byla vědoma toho, že se hysterie vyskytuje například i v rovníkových oblastech. Z toho důvodu nastínila domněnku, že původcem této mentální disfunkce může být jakékoli extrémní a nikoli výhradně jen arktické klima.⁷⁶

Na Czaplickou navázal ve 30. letech Ohlmarks, s jehož teorií arktické hysterie jsme se již seznámili (3.1). Ohlmarks chápe přítomnost arktické hysterie, která se projevuje především nervozitou, psychózou a abnormálními psychickými reakcemi, jako prvek pro šamanismus zcela typický. Od běžného člověka s nějakou mentální dysfunkcí se pak šaman liší tím, že je schopen vstoupit do transu vědomě a dobrovolně. Na základě tohoto pojetí pak Ohlmarks vytvořil klasifikaci typů šamanismu v závislosti na stupni šamanovy psychopatologie,⁷⁷ čímž docílil zakotvení této teorie v antropologických kruzích. Šamani byli od této doby diagnostikováni jako epileptici, schizofrenici, psychopati či jednoduše mentálně nestabilní či dokonce „vyšinutí“ jedinci.⁷⁸

Tento přístup měl až do 60. let minulého století mnoho zastánců,⁷⁹ nicméně již od počátku byl provázen i hlasy kritiků. Již ve 30. letech se proti němu například ohradil ruský antropolog Sergei Shirokogoroff, který byl přesvědčen o tom, že šamani musejí být fyzicky i mentálně silní, aby se vypořádali se svými povinnostmi.⁸⁰ Stejný názor zastával i Eliade.⁸¹

74 Srov. HARVEY, WALLIS 2007, s. 65.

75 CZAPLICKA 1914, s. 168.

76 *Tamtéž*, s. 169.

77 WALTER, Mariko Namba, FRIDMAN, Eva Jane Neumann. *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2004, s. 144.

78 STONE 2003, s. 34.

79 Srov. WALTER, FRIDMAN 2004, s. 144

80 *Tamtéž*, s. 144.

81 ELIADE 1997, s. 38 – 43.

3.2.2 Šamanismus jako projev změněných stavů vědomí (ASC)

Někteří badatelé definují šamany na základě jejich schopnosti vstupovat do tzv. změněných stavů vědomí,⁸² pro něž se i v česky psané literatuře užívá akronymu ASC (z angl. *Altered States of Consciousness*). ASC značí „jakýkoli duševní stav, jenž se radikálně liší od bdělého vědomí“,⁸³ zahrnuje tedy trans, extázi a podobné jevy. Během ASC lze údajně dosáhnout jistého psychologického potenciálu, který není v bdělém stavu přístupný.⁸⁴ Tento stav je však některými badateli považován za všelidský mentální fenomén, který může být snadno zahrnut do jakékoli definice šamanismu.⁸⁵ Z toho důvodu se s ním často setkáme v univerzalistických definicích transcendentního přístupu, s nímž se seznámíme na příslušném místě (3.5)

Dnes již bývalý antropolog a stěžejní osobnost neošamanismu Michael Harner hovoří o tzv. „šamanském stavu vědomí“ (SSC, z angl. *Shamanic State of Consciousness*), který vymezuje oproti tzv. „běžnému stavu vědomí“ (OSC, z angl. *Ordinary State of Consciousness*). Harner zavedl tento zvláštní termín na základě přesvědčení, že psychický stav, který zakouší šaman, je zcela jedinečný. Hlavním rozdílem mezi oběma stavy je dle něj skutečnost, že v SSC se věci, které se nám v OSC zdají neskutečné či iluzorní, jeví jako zcela reálné.⁸⁶

Oba koncepty jsou nicméně velmi problematické. Především neexistuje žádná shoda v otázce, co přesně skutečný ASC či SSC obnáší, nehledě k tomu, že je velmi obtížné odlišit určitý typ změněných stavů vědomí od jiných. Navíc, jak si povšiml Sidky při svém pozorování nepálských šamanů, je jejich psychický stav „mnohem více komplexní, než je naznačeno v existující literatuře týkající se šamanského transu.“⁸⁷ Z toho důvodu není vhodné redukovat jej pouze na ASC či SSC.

Během důkladného výzkumu změněných stavů vědomí zároveň vyvstala otázka existence jediného druhu náboženské a nezprostředkované zkušenosti.⁸⁸

82 HARVEY, WALLIS 2007, s. 17.

83 SIDKY 2010, s. 226.

84 *Tamtéž*, s. 226.

85 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 50.

86 HARNER, Michael. *Cesta šamana*. Praha: DharmaGaia 2010, s. 15-9.

87 SIDKY 2010, s. 228.

88 HARVEY, WALLIS 2007, s. 18.

Vitebsky zastává názor, že existuje mnoho různých šamanských stavů vědomí.⁸⁹ Tuto teorii rozvinuli antropologové Caroline Humphreyová a Urgunge Onon, kteří zaznamenali mnohem širší škálu změněných stavů vědomí, počínaje různými druhy snění přes vize a běžnou opilostí konče.⁹⁰ Podle obou posledně zmíněných vědců není důležité, jakého stavu vědomí šaman během rituálu dosahuje – podstatné jsou spíše jeho *doprovodné akty* či *představení*,⁹¹ jimiž rituál doprovází (třes, skřeky, které mohou znít jako hlasy duchů či představovat šamanovu přeměnu ve zvíře, mimika apod.), a zejména pak samotný *výsledek rituálu* – vyprávění o uskutečněné návštěvě nadpřirozeného světa, kontakt s duchy (či jinými bytostmi), který má na ostatní terapeutické účinky.⁹²

Na počátku 20. století se aspekt změněného stavu vědomí stal pro definování šamanismu tak zásadní, že ruský antropolog Vladimir Bogoraz označil šamanismus Čukčů za úpadkový z toho důvodu, že dle jeho názoru postrádal časté a „skutečné“ (šamani jej údajně mnohdy simulovali) stavy transu, jimiž jejich legendy překypují.⁹³

3.2.3 Šamanismus v zorném úhlu kognitivních věd

ASC byl zpočátku badateli vnímán spíše jako psychopatologický jev než jako duchovní zážitek. Toto pojetí dnes doznalo výrazné změny, zejména zásluhou kognitivních věd, které uznávají ASC jako zásadní prvek lidské religiozity.⁹⁴ Primárním cílem kognitivních studií obecně je „*snaha nalézt příčiny základních rysů lidského náboženského chování ve strukturách a fungování lidské mysli*“.⁹⁵ Kognitivní religionistika a antropologie se pak v oblasti šamanismu zaměřuje na vysvětlení jeho podstaty na základě vrozených struktur vědomí, které údajně umožňují či přímo způsobují změněné stavy vědomí. Ty produkují fyziologickou, kognitivní, osobní a sociální integraci skrze integrativní mozkovou činnost.⁹⁶

89 VITEBSKY 1996, s. 146 – 149.

90 HUMPHREY, Caroline., ONON, Urgunge, 1996. Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols, Oxford, 1996, s. 357-364. Přetisknuto v: HARVEY, Graham. *Shamanism: a Reader*, Oxford, 2002, s. 226 – 241.

91 *Tamtéž*, s. 228 - 230.

92 HARVEY, WALLIS 2007, s. 28.

93 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 134.

94 *Ibid.*, s. 135.

95 DUBOIS. Trends in Contemporary Research on Shamanism, s. 10.

96 WINKELMAN, Michael. Shamanism and Cognitive Evolution [online], s. 71. Dostupné z:

Šamanismus jako ryzí projev struktur lidského vědomí se ocitl ve středu zájmu i poměrně nového oboru kognitivní antropologie. Ta se zaměřuje na studium paleolitických jeskynních maleb, které pokládá za produkty šamanských rituálů a potažmo tak i změněných stavů vědomí.

Významným příspěvkem pro kognitivní studia se stalo Winkelmanovo vypracování fyziologie transu, které mapuje jeho průběh v mozkových centrech.⁹⁷ Na základě výsledků výzkumu je možné poskytnout vědecké vysvětlení pro pozorované stavy transu (nejen) u šamanů. Winkelman považuje fyziologické charakteristiky ASC jako „*prožitkový základ šamanské tradice po celém světě*“. Neméně zajímavý je také fakt, že dle Winkelmana nemusí šamanský trans, resp. šamanská tradice, nutně vykazovat historickou kontinuitu, neboť mohl být v průběhu dějin stále znovu objeven v důsledku přirozených tendencí lidského mozku.⁹⁸

Kognitivní studia šamanismu, které jej vysvětlují jako projev funkcí lidské mysli, jsou kritizována za svůj redukcionismus, neboť zcela opomíjí jeho sociální a kulturní podmíněnost a kontext.⁹⁹

3.2.4 Exkurs: Jeskynní malby jako odrazy šamanské praxe v paleolitu

Teorie o šamanismu jakožto o formě původního náboženství byla navzdory výše uvedené kritice revitalizována v 70. letech minulého století, kdy se šamanismus ocitl v zájmu některých badatelů, kteří na výzkum paleolitických jeskynních maleb aplikovali kombinaci poznatků z archeologie, neuropsychologie a kognitivních studií. Dle jejich interpretace tyto nejstarší doklady lidské tvůrčí činnosti znázorňují praktikující šamany, pomocné duchy či záznamy ze šamanských stavů transu.¹⁰⁰

Tento zájem archeologů o šamanismus byl podnícen vydáním knihy německého antropologa Andrease Lommela – *Šamanismus: Počátky umění*¹⁰¹. Lommel zde prezentoval domněnku, že skalní malby představují „*vizuální záznam transových*

<http://www.public.asu.edu/~atmxw/shamanismcognitive2.pdf>

97 WINKELMAN, Michael. Trance States: A Theoretical Model of Cross-Cultural Analysis. *Ethos*. 1986, 14 (2), s. 174 – 203.

98 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 139-141.

99 Srov. SIDKY 2010, s. 223; ATKINSON 1992, s. 310 – 311

100 WINKELMAN, Michael. Shamanism and Cognitive Evolution [online], s. 71 – 73.

101 LOMMEL, Andreas. *Shamanism the Beginnings of Art*. New York, Toronto: McGraw Hill, 1967.

zážitků“, což dokládá například interpretací slavné kresby v jihofrancouzské jeskyni Les Trois Frères. Tato kresba znázorňuje postavu, která je napůl zvíře, napůl člověk s jeleními parohy. Podle Lommela představuje transformaci šamana do zvířecí podoby.¹⁰² A to je jen jeden příklad z mnoha.

Blízký vztah skalních maleb a šamanismu se pokusil prokázat dnes asi nejznámější představitel kognitivní antropologie David Lewis-Williams na základě výzkumu afrického kmene San (Křováků). Sanské malby jsou údajně zobrazením šamanských vizí, které samy o sobě nesou určitou duchovní sílu.¹⁰³ Tuto hypotézu posléze aplikoval i na skalní umění v jiných oblastech, kdy již spojil své síly s archeologem Jeanem Clottesem. Šamanské vize by tak například mohly představovat i paleolitická malby ve Francii – mnohé z nich, stejně jako malby nalezené v oblasti Sanů, totiž odpovídají tzv. entoptickým jevům¹⁰⁴. Výraz entoptické jevy používá Lewis-Williams pro označení geometrických tvarů (teček, mřížek, vlnovek, klikatých čar, řetězovek apod.), pozorovaných během prvního stadia změněného stavu vědomí. Druhým stadiem je pak „iluze víru“ (či tunelu), během něhož dochází k prohlubování transu. Ve třetím a posledním stadiu člověk vystupuje z víru/tunelu a vstupuje do světa halucinací.¹⁰⁵ Tato teorie byla svého času velmi populární a badatelé na jejím základě interpretovali skalní umění z různých období i částí světa, zároveň ji však provázela značná kritika z důvodu její metodologické nedostatečnosti.¹⁰⁶ Francouzský antropolog Henri-Paul Francfort upozornil na přílišnou míru obecnosti použitých argumentů, které opomíjejí kulturní specifickosti vnímání i funkce výtvarného umění.¹⁰⁷ S touto kritikou se ztotožňuje i jeho britský kolega Paul Bahn, jenž zároveň popírá univerzalitu entoptických jevů a dokládá, že změněné stavy vědomí se v jednotlivých kulturách projevují mnohdy velmi odlišně a specificky.¹⁰⁸ Podle antropoložky Ekateriny Devletové je zase možné nalézt

102 *Tamtéž*, s. 108.

103 LEWIS-WILLIAMS, J. *Mysl v jeskyni: vědomí a původ umění*. Praha: Academia, 2007, s. 44-5.

104 Tzn. jev generovaný kdekoli v optickém systému.

105 LEWIS-WILLIAMS, David a PEARCE, David. *Uvnitř neolitické mysli: vědomí, vesmír a říše bohů*. Praha: Academia, 2008, s. 60-71.

106 DUBOIS. *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, s. 7.

107 FRANCFORT, Henri-Paul, 2001. *Prehistoric Section: An Introduction*. Citováno v DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 49.

108 BAHN, Paul C., 2001. *Save the Last Trance for Me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies*. Citováno v: DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 49.

vzájemnou souvztažnost skalních maleb a šamanismu pouze v případě, vyskytují-li se v oblasti, kde je šamanská praxe v minulosti nějak vědecky prokázána.¹⁰⁹

I přes tuto kritiku si udržel tento přístup mnoho následovníků, z nichž nejvýznamnějším je v současnosti již zmíněný Michael Winkelman (viz 3.4.1), který navázal na Lewis-Williamsův výzkum a značně jej rozšířil a propracoval,¹¹⁰ což do značné míry přispělo k jeho lepšímu přijetí akademickou obcí. Zatím zde však ohledně tohoto tématu nedošlo k jednoznačné shodě. Jak uvádí DuBois, je nutné vzít v potaz základní skutečnost, že nelze jednoznačně prokázat ani vyvrátit, zda jsou skalní malby šamanské či nikoli, neboť některé aspekty (kresby pololidských, polozvířecích postav apod.) nasvědčují tomu, že by *mohly* odrážet šamanské tradice kultury, která na daném území v danou dobu žila.¹¹¹

3.3 Šamanismus v pojetí Mircea Eliadeho

Eliadeho publikace *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, která je mnohými dodnes považována za stěžejního dílo pojednávající o daném fenoménu,¹¹² výrazným způsobem ovlivnila nejen akademický výzkum, ale i veřejné mínění. Období nekritického přijetí jeho konceptu je alespoň v akademické obci již záležitostí minulosti, to však nemění nic na skutečnosti, že pro lepší pochopení celého diskurzu, který inicioval, je zapotřebí věnovat se mu podrobněji. Podle některých autorů to byl právě Eliade, kdo dal svým pojetím šamanismu¹¹³ „svolení k vynětí náboženských vůdců a představitelů rituální praxe z celého světa do (terminologie) urbanizovaného Západu pod pojem 'šaman'“. ¹¹⁴ Eliade vytvořil univerzalistický koncept šamanismu, který je dnes tolik kritizován. Inspiroval nejen mnoho badatelů, jimiž se budeme zabývat později v rámci tzv. transcendentního přístupu, ale ovlivnil mimo jiné i iniciátory neošamanismu, kteří využili Eliadeho volné definice spojené s vytržením šamanismu

109DEVLET, Ekaterina, 2001. Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism. In: PRICE, Neil S. *The Archaeology of Shamanism*. New York: Routledge, 2001, s. 43-55.

110Srov. WINKELMAN, Michael. Shamanism and Cognitive Evolution [online], s. 71 – 101.

111DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 50-1.

112SIDKY 2010, s. 214.

113Srov. ELIADE 1997, S. 419: „...šamanské techniky a představy najdeme u primitivních etnik v Austrálii, Malajsku, v Jižní a Severní Americe i v jiných oblastech.“

114SIDKY 2010, s. 230.

s kulturního a historického kontextu, aby vyabstrahovali z dostupných šamanských tradic jakési „jádro“, které je přístupné každému člověku. Ačkoli tato kniha vyšla roku 1951 (v anglickém překladu pak roku 1964), její vliv je patrný i dnes. Při studiu relevantní literatury k této práci jsem nenarazila na jedinou, která by na ni nějakým způsobem neodkazovala.

Eliadeho uchopení fenoménu šamanismu je poměrně široké, tvoří spíše jakýsi komplex jednotlivých názorů. Pro zpřehlednění zde využiji Sidkyho rozdělení Eliadeho přístupu do tří hlavních okruhů: 1) historický/etnografický komplex na Sibiři a v okolních oblastech, 2) univerzální paleolitické náboženství, 3) magicko-náboženské přesvědčení a chování s podobnostmi založenými na tendencích lidského centrálního nervového systému.¹¹⁵

Eliadeho základní definice šamanismu je notoricky známá – jde dle jeho slov o „*techniku extáze*“. Extatickou zkušenost, vyvolanou výstupem na nebe či sestupem do podsvětí, pokládá autor za „*jev původní*“, neboť žádná empirická data údajně neimplikují, že by vznikla „*v určitém historickém okamžiku...patří spíše k základním rysům lidství*.“ Extázi vnímá jako protiklad k posedlosti (pojímání duchů do vlastního těla), které „*nejsou součástí šamanismu v pravém slova smyslu*“.¹¹⁶

Konkrétní (můžeme říci i lokální) šamanismus vyskytující se v severní a střední Asii je pak „*jevem s dlouhou historií*“, který je v dané oblasti „*součástí zvláštní ideologie, potvrzující autentičnost specifických technik*“. Šamanismus tedy představuje obecně psychický jev ahistorické povahy, který se historicky projevuje v konkrétních obdobích a místech. Za nejstarší doklady o šamanismu považuje Eliade paleolitické jeskynní malby a doklady materiální kultury (např. kostěné paličky k bubnu, které považuje za empirický doklad jeho starobylosti).¹¹⁷

Definice šamanismu jako „*techniky extáze*“ bývá kritizována pro svou obecnost. Podle některých autorů spadají pod tuto kategorii všichni jedinci, kteří zažívají jakékoli změněné stavy vědomí.¹¹⁸ Eliade však svou definici rozvíjí dále a sám přičítá

115 SIDKY 2010, s. 230.

116 ELIADE 1997, s. 418 – 420.

117 *Tamtéž*, s. 419 – 422.

118 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s 35 – 6.

šamanismu „*zvláštní magickou specializací*“, spočívající například v ovládnutí ohně, kouzelném letu, výstup do nebe, sestupu do podsvětí apod. Zároveň je nutné brát v potaz šamanův vztah k jeho pomocným duchům, které ovládá, aniž by byl jejich nástrojem.¹¹⁹ Šaman je „*pánem duchů*“.¹²⁰ V reakci na poslední tvrzení se roznítla mohutná debata, v jejímž centru stála otázka vztahu šamana a duchů. Mnoho badatelů totiž během antropologického výzkumu pozorovalo, že posedlost, kterou Eliade z charakteristiky šamana striktně vylučuje, je často součástí běžné šamanské rituální praxe a proto ji nelze z definice vyloučit.¹²¹

Další kritika se týká Eliadeho nereflektované předpojatosti, s níž k předmětu svého výzkumu přistupoval (a to nejen v případě šamanismu). Eliade vytvořil iluzorní konstrukt šamanismu, který pak uvedl v život svévolně vybranými daty etnografických výzkumů (mnohdy nevalné hodnoty).¹²² Rovněž mu bývá vyčítáno, že pracoval pouze se sekundární literaturou, neboť sám nikdy v terénu nebyl.¹²³ Za všechny jeho kritiky mohu jmenovat Alici Kehoe, která si s Eliadem i se západním pojetím šamanismu obecně rozhodně nebere servítky.¹²⁴

Na Eliadeho v určitém ohledu navázalo mnoho významných badatelů – za všechny lze jmenovat například R. Hamayona, L. de Heusche, M. Winkelmana, A.-L. Siikalua či J. Pentikäinenena či již několikrát zmíněný Å. Hultkrantz,¹²⁵ jemuž je z větší části věnována následující kapitola.

3.4 Šamanismus jako transcendentní fenomén

V několika posledních desetiletích se rozšířilo pojetí šamanismu jako transcendentního fenoménu. Tímto způsobem označil DuBois ty badatelské přístupy, které se zaměřují na určitý „*aspekt šamanismu, který lze získat na stupni abstrakce za*

119Tamtéž, s. 26.

120Srov. LEWIS 2003, s. 43 – 44: „*Shamanism and spirit possession regularly occur together...*“; SHIROKOGOROFF, S., 1935. Psychomental Complex of the Tungus. Citováno v SIDKY 2010, s. 220: „*The term shaman refers to person of both sexes who have mastered spirrits, who at their will can introduce these spirits into themselves and use their power...*“

121Srov. LOWIE, SIDKY, FINDEISEN aj.

122SIDKY 2010, s. 221., 229.

123Tamtéž., s. 221.

124KEHOE, Alice. Eliade and Hultkrantz: European Primitivism Tradition [online]. *American Indian Quarterly*. 1996, 20 (3/4), s. 377-92. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1185783>

125DUBOIS. Trends in contemporary research on shamanism, s. 36.

bližšími etnografickými detaily partikulárního výzkumu". Nejedná se tady o ahistorické pojetí, jaké zastával například Eliade. Naopak, tento univerzální aspekt či „*induktivní syntéza*“ vzniká komparací jednotlivých šamanismů, jejichž je zdrojem. Šamanské tradice jsou pak lokálními variantami vzniklými difuzí a transformovanými časem, prostředím, kulturou apod.¹²⁶

Jedním z nejznámějších představitelů transcendentního přístupu je Åke Hultkrantz.¹²⁷ Hultkrantz navazuje na rané tendence badatelů, kteří pokládali šamanismus za náboženství. Tento přístup byl dle jeho slov zapříčiněn prvními výzkumy, které vycházeli z pozorování zdánlivě organizované sítě víry, příběhů a rituálních praktik, což implikovalo představu určitého systému, který ve své době dobře zapadal do převládající definice náboženství. Toto pojetí je dle Hultkrantze nicméně chybné – šamanismus nemůžeme pokládat za náboženství, ale za náboženskou *konfiguraci* či *komplex*. Tato konfigurace je definována jako „*částečně nezávislý segment etnického náboženství, ve kterém víra, rituály i vypravěčská tradice navzájem korespondují a vytvářejí jednotnou oblast*“.¹²⁸ Z toho důvodu by měl být šamanismus definován s odkazem na prvky, z nichž sestává, nikoli na jeho obecnou motivaci. Ústřední idea šamanismu pak spočívá v „*ustanovení způsobů kontaktu s nadpřirozeným světem pomocí extatické zkušenosti profesionála a inspirovaného prostředníka, šamana*“.¹²⁹ Hultkrantz dále rozpoznává čtyři základní složky šamanismu: ideologickou premisu (tj. nadpřirozený svět a kontakt s ním), šamana jako činitele jednajícího ve prospěch lidské skupiny, inspiraci, kterou mu poskytují jeho pomocní duchové, a nakonec výjimečné, extatické zkušenosti šamana.¹²⁹

Hultkrantzovým pojetím se nechal inspirovat současný religionista Lars Pharo. Podle něj by šamanismus neměl být chápán jako náboženství *sui generis*, neboť sám o sobě žádné náboženství nezakládá. Je spíše souborem víry a praktik, které existují uvnitř nějakého náboženského systému, s nímž koexistuje¹³⁰. Šamani jsou úzkou skupinou jedinců, která ve většině případů neovládá náboženské

126DUBOIS. Trends in contemporary research on shamanism, s. 109 – 110.

127ZNAMENSKI 2004, s. 226 – 227.

128HULTKRANTZ 1978, s. 9 – 10.

129*Tamtéž*, s. 11.

130Srov. HULTKRANTZ 1978, s. 11, ELIADE 1997, s. 22.

koncepce jako celek, ale specializuje se na provádění esoterických rituálních praktik.¹³¹ Dle jeho názoru „...termín 'šamanismus' pouze naznačuje, že jeden nebo několik náboženských specialistů uvnitř nějaké kultury zná tajné rituální metody potřebné pro cestu do nadpřirozeného světa, za účelem splnění nezbytných povinností a úkolů ku prospěchu komunity a jejích jednotlivých členů“.¹³²

O Pharovi bude řeč později v souvislosti se snahou rekonstruovat pojem šamanismus do podoby ideálního typu. Na tomto místě je třeba říci, že i Hultkranzovo pojetí šamanismu bylo podrobena kritice, ačkoli v zásadě menší míře než je tomu u Eliadeho. Bývá mu vyčítána příliš široce pojatá definice lehce aplikovatelná i na mimosibiřské kultury,¹³³ proti níž se v současnosti nejhlasitěji ozývá americká antropoložka Alice Kehoe.

Pro příklad je zde zapotřebí uvést i Pierse Vitebskiho, britského antropologa a přední současnou autoritu v oboru, který se specializuje na výzkum evenckého šamanismu a zároveň popularizuje výsledky svého výzkumu pro veřejnost. Jeho popularitě u nás do jisté míry napomohlo i hojně ilustrované a vůbec čtenářsky vstřícné vydání jeho knihy *Svět šamanů*,¹³⁴ která je jednou z mála kvalitních publikací pojednávajících o šamanismu přeložených do češtiny. Vitebsky pokládá šamanismus za jev obecnější povahy, pro nějž jsou signifikantní sdílené charakteristické rysy vyskytující se v různých částech světa.¹³⁵ Při deskripci jihoamerického šamanismu píše: „Podobnost se sibiřským šamanismem je nejsilnějším důkazem pro trvalou platnost šamanských myšlenek a idejí, které přežívají v nejrozličnějších koutech světa, bez ohledu na složení společnosti a historické epochy.“¹³⁶ Na základě toho pak Vitebsky definuje šamana jako „každou osobu, která dokáže kontrolovat svůj stav v průběhu transu (a to i tehdy, když trans nezahrnuje cestu duše, jako třeba v Koreji)“.¹³⁷

Tento přístup v podstatě není ničím novým – společné rysy šamanismu stály u zrodu pojmu samotného. Nicméně teprve od 90. let je jim věnována cílená pozornost.

131 PHARO 2011, s. 60 – 61.

132 *Tamtéž*, s. 61.

133 Srov. PHARO, s. 10.

134 VITEBSKY, Piers. *Svět šamanů*. Praha: Práh, 1996.

135 PHARO 2011, s. 50.

136 *Tamtéž*, s. 46.

137 *Tamtéž*, s. 10.

To může být zapříčiněno o rozvojem neošamanismu, v jehož základě stojí univerzalistické pojetí, tzv. „jádrový šamanismus“(4.1), který by svým způsobem mohl být onou hledanou induktivní syntézou.

3.5 Funkcionální definice šamanismu

Maďarský sémiolog a folklorista Vilmos Voigt vidí řešení problému definice v návratu k osobnějším způsobu pozorování a následné hlubší komparaci magicko-náboženských praktik šamanů, jaký prováděla například Czaplická. V jejím podání zastává burjatský šaman zároveň roli kněze, medicinmana a věštce. Podle stejného schématu pak charakterizuje další šamany působící v okolních etnikách. Primárně by se tedy badatelé měli zaměřit na *sociální funkce* šamana, které nám nejlépe pomáhají k jeho definitivnímu porozumění. V odpověď na otázku „kdo je to šaman?“ lze tedy říci, že je „osobou žijící v dané společnosti“. Badatelé musejí popsat jak onu osobu, tak společnost, v níž působí, a to v celé její komplexnosti. Teprve srovnáním obrazu šamanů můžeme dojít platné systematizace šamanismu jako takového.¹³⁸

Roli šamana ve společnosti považuje za určující rovněž Barbara Tedlocková. Podle jejího názoru právě tato role (nikoli status) určuje, zda definujeme konkrétního náboženského specialistu jako kněze či jako šamana. Pharo tuto teorii však vyvrací tvrzením, že funkce a s ní spojený status náboženského specialisty se vždy liší v závislosti na dané kultuře a jejím socio-ekonomickému systému.¹³⁹ Z toho důvodu není relevantním základem jakékoli obecné definice.

Většina badatelů se shodne na tom, že šaman plní v komunitě mnoho funkcí najednou (Siikala, Shirokogoroff, Ohlmarks, Hultkrantz), přičemž například Hultkrantz vyzdvihuje jeho léčitelskou funkci. Eliade zase tvrdí, že šaman jednoznačnou funkci nemá a že jej od jiných náboženských specialistů odlišuje pouze specifická rituální technika, kterou je extáze. V komunitě sice zastává důležité funkce, zejména jí ale musí být užitečný.¹⁴⁰

Tento přístup lze považovat za problematický jednak z důvodu, který uvedl

138 VOIGT 1984, s. 13 – 20.

139 PHARO 2011, s. 34-5.

140 ELIADE 1997, s. 421.

Pharo, rovněž ale proto, že může působit poněkud zbytečně komplikovaným dojmem, a to zejména z lingvistického a sémiotického hlediska. Řešit problém množství definic šamanismu definicí založenou na komparaci funkcí šamana, které jej jednou považují za kněze a jindy za věštce (vědomi si absence obecně akceptované definice obou zmíněných), se nezdá být úplně reálné a smysluplné.

3.6 Definice lokálních šamanismů

Šamanismus v plurálu („*shamanisms*“) poprvé použil David Holmberg, aby tak eliminoval pokušení badatelů k univerzalizaci, která ze šamanismu vytvořila „*artefakt antropologických dějin a iluze*“. Holmberg kritizuje univerzální koncept jediného šamanismu a nabádá k jeho revizi. Ve své době (80. léta) pokládá za nejvhodnější mluvit spíše o pluralitě šamanismů.¹⁴¹

Na Holmbergův názor navázala antropoložka Jane Atkinsonová ve svém článku *Shamanisms Today*.¹⁴² Uvádí, že počet jednotlivých šamanismů nemusí být nijak omezen, nehledě k tomu, že se definováním místní varianty, zasazené do politického a historického kontextu, vyhneme problémům spojenými s obecnou definicí.¹⁴³

Výhoda tohoto pojetí je bezesporu v tom, že slovo samo (tedy „šamanismy“) implikuje jejich mnohost, nicméně problém definice tím dle mého názoru neodpadá, spíše naopak. Zajisté je snazší definovat lokální varianty, čímž se vyhneme redukcionismu a budeme moci zahrnout místní specifika, nicméně přesto zde přetrvává problém oné podstaty, která nás vede k tomu, označit nějaké magicko-náboženské praktiky za šamanismus (ať již Čukčů nebo kohokoli jiného). Potřeba definovat tuto podstatu tedy nadále přetrvává a tento přístup ji dle mého názoru nijak neřeší.

141 HOLMBERG, David, 1983. Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure [online]. *Signs* 1983, 9 (1), s. 41. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3173662>

142 ATKINSON, Jane Monnig. Shamanisms Today [online]. *Annual Review of Anthropology*. 1992 (21). Dostupné z: <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>

143 ATKINSON 1992, s. 314 – 315.

3.7 Definice na základě komparace s jinými náboženskými specialisty

Za reprezentanta tohoto teoretického přístupu jsem zvolila amerického antropologa Homayuna Sidkyho, který jej prezentoval ve článku *Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from Other Ritual Intercessors* z roku 2010. Sidky na základě výzkumu šamanských tradic v Nepálu upozornil na skutečnost, že v současné praxi již nelze aplikovat stále široce akceptovanou Eliadeho definici šamana jakožto osoby, která zažívá změněné stavy vědomí.¹⁴⁴

Sidky zastává názor, že je možné odlišit šamany od jiných náboženských specialistů mezikulturně, ale jen v historicko-etnografickém komplexu severní a střední Asie a nejsevernějších částí Ameriky. Nejprve je potřeba podniknout dva kroky. Za prvé, věnovat veškeru pozornost „*etnografickým komplexům uvnitř i mezi kulturami, přesně odhadnout kvalitu dostupných dat a být připraven upřímně vyhodnotit a přijmout důsledky dat výstupních.*“¹⁴⁵ Druhým úkolem je upustit od Eliadeho chybného konstruktů šamanismu, který vytvořil na základě pochybných dat vyselektovaných takovým způsobem, aby pasovala do jeho vlastní vykonstruované vize šamanismu. Následkem toho totiž dle Sidkyho pouze vznikl metodologický zmatek zahrnující „*ontologicky rozdílné fenomény i etnograficky a historicky nespojitelné konfigurace praktik, chování a víry, jež sloužily jako podklad pro většinu pozdějšího výzkumu*“.¹⁴⁶

Sidky se domnívá, že tento chaos lze překlenout rozlišením šamanů od jiných náboženských specialistů na základě etnografických dat zahrnujících jejich aktivity, sféry působnosti, rituální praktiky, empiricko/fenomenologické rysy jejich psychických zkušeností a neposlední řadě jejich sociální funkce.¹⁴⁷ Výsledkem je definice, která vylučuje náboženské specialisty z jiných než výše zmíněných oblastí: „*Šaman je společensky uznávaným, na ‚půl úvazku‘ pracujícím rituálním přímluvcem, léčitelem, řešitelem problémů a interpretem světa, jehož povolání je nedobrovolné a zahrnuje transformativní iniciační krizi. Jeho repertoár sestává z dramatických veřejných představení, zahrnujících bubnování, zpěv a tanec, v nichž je sám hudebníkem. Má schopnost volně*

144 SIDKY 2010, s. 223-6.

145 *Tamtéž*, s. 229.

146 *Tamtéž*, s. 230.

147 *Tamtéž*, s. 230.

vstupovat do změněného stavu vědomí (bez psychotropních látek) a proniknout do zvláštního způsobu interakce s nadpřirozenými bytostmi různého typu, stejně jako má schopnost vysílat svou duši na cesty. Vtělení duchů nemá za následek nahrazení šamanovy osobnosti nebo ztrátu paměti. Má nadvládu nad duchovními pomocníky a této síly užívá v prospěch zákazníků. Šaman vlastní zvláštní specializované vybavení: buben, oděv, pokrývku hlavy, kovové zvonky a korálky. Na závěr, ovládá soubor speciálních znalostí, předávaných ústně od učitele k žáku dle tradice.“¹⁴⁸

3.8 Dekonstrukce pojmů šaman a šamanismus

Jelikož je šamanismus mnohými badateli kritizován jako západní „konstrukt“, je nasnadě, že vhodným řešením by mohla být jeho dekonstrukce. Dekonstruktivismus, metoda kritické analýzy významu daného pojmu až k jeho kořenům, při níž mohou být odhaleny jeho skryté a potlačené předpoklady, se začala aplikovat zejména v antropologii již v 90. letech minulého století. Dekonstruktivismus je v praxi aplikován zmíněných partikulárním antropologický výzkum, který se – stejně jako univerzální koncept šamanských tradic – snaží rozbít i univerzální pojem šamanismu a nahradit jej specifickou, místní terminologií.

Za konkrétní příklad nám níže poslouží Cecilia Kleinová, svého času profesorka dějin umění na Kalifornské univerzitě v Los Angeles. Zaměřuje se zejména na aztécké umění, ideologii a politiku, historiografii „primitivního“ a předkolumbovského umění a rané koloniální mexické umění.

Kleinová a spol. v článku¹⁴⁹ vyjadřují rozčarování nad rostoucím počtem badatelů zabírajících se mezoamerickým uměním, kteří mnohdy zcela nekriticky využívají koncept šamanismu jako interpretační prostředek pro své výzkumy v dané oblasti. Tím však do jisté míry zkreslují faktografické údaje, neboť pojem šamanismus dle jejich mínění nabízí „neadekvátní odpovědi na často velmi komplexní otázky týkající se vztahu umění k náboženství, medicíně a politice v pre-hispánské Mezoamerice“. Mezoamerické umění je pak mylně reflektováno jako ryze „duchovní“

148 *Tamtéž*, s. 231.

149 KLEIN, Cecilia. The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment [online]. *Current Anthropology*, 2002, 43 (3), 383 – 419. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/339529>

záležitost, což je důsledek vykonstruovaného post-koloniálního vnímání ahistorického a iracionálního „Jiného“.¹⁵⁰ Toto vnímání vzniklo vlivem idealistické averze k materialistickým tendencím té doby (reflektovaným např. v difuzionismu, kulturním evolucionismu a materialismu apod.) ovšem u mnohých badatelů přetrvalo až do současnosti.

Šamanismus odsuzují Kleinová a spol. jakožto „vágní západní kategorii“,¹⁵¹ přičemž právě tato vágnost činí tento pojem atraktivní jak pro badatele, tak pro laiky.¹⁵² Použitím pojmu šaman k označení relevantních náboženských specialistů namísto použití jiných slov a kategorií (například regionálních označení) se lze totiž vyhnout jinak nutné konfrontaci s historickými, sociálními a kulturními specifiky. Badatelé mylně předpokládají, že jsou si tito náboženští specialisté sociálně a kulturně podobní, že jsou vnitřně homogenní a harmoničtí a soustředí se pak výhradně na duchovní sféru a magii.¹⁵³

Dekonstrukce pojmu šamanismus má ale i své odpůrce. Proti opuštění pojmu vystoupil již roku 1998 Åke Hultkrantz, který si přitom byl plně vědom toho, že význam tohoto pojmu je již dlouhou dobu spojen s významnými nejasnostmi. Hultkrantz nesouhlasí s tím, aby byl pojem šamanismus zcela opuštěn. Bezesporu je však nutné udržte ho v mezích deskriptivních a analytických termínů.¹⁵⁴ Pro zachování termínu se vyjádřil i ruský vědec I.M. Širokogorov, ovšem pouze za předpokladu, že se „...neopotřebuje tím, že se bude používat v souvislosti s velice širokými generalizacemi, a když se zároveň očistí od všech zhoubných nádorů – od takových teorií, jež spojovaly šamanismus s čarodějnictvím, magií, duchovními postavami nazývanými 'medicinmani' atd.“¹⁵⁵

Článek Kleinové a spol. roznítil debatu, která se neomezila jen na problematiku pojmu šamanismus v oblasti Mezoameriky, ale mnohdy se dotkla i jeho použití pojmu ve vědecké terminologii vůbec. Reakcí na tuto debatu je mimo

150 KLEIN 2002, s. 383 – 384.

151 *Tamtéž*, s. 383.

152 *Tamtéž*, s. 392.

153 *Tamtéž*, s. 392 – 393.

154 HULTKRANTZ 1998. Citováno v PHARO, s. 9 – 10.

155 ŠIROKOGOROFF, S., 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. Citováno v BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, s. 188.

jiné i článek norského religionisty Larse Phara.

Pharo se, stejně jako Kleinová, zabývá primárně oblastí Mezoameriky. Pharo je však přece jen spíše religionista a teoretik, což se odráží i na jeho přístupu. Svůj názor na používání pojmu šamanismus prezentoval ve svém textu *Metodologie pro dekonstrukci a rekonstrukci konceptů 'šaman' a 'šamanismus'*,¹⁵⁶ který byl zveřejněn roku 2011.

Jeho záměr v podstatě spočívá v dekonstrukci a následné rekonstrukci pojmů šaman a šamanismus. Metodologii, která mu má pomoci dosáhnout tohoto cíle, lze pak dle jeho slov aplikovat na jakékoli kulturní a náboženské koncepty.¹⁵⁷ Stejně jako jiní badatelé vnímá problém absence jednotné definice šamanismu, která by tento fenomén vymezila a jasně charakterizovala. Jasně definovaná a jednotná terminologie je dle jeho názoru ve srovnávací vědě, jakou je religionistika, zcela nezbytná. Mnoho badatelů se pokusilo stanovit definice pojmu šaman, aniž by však vytvořili potřebnou metodologii,¹⁵⁸ což jen přispělo k obecnému zmatení týkajícího se významu tohoto pojmu.¹⁵⁹

Pharo podrobuje kritické analýze některé ze zásadnějších religionistických definic šamanismu, přičemž každou z nich zakončí vysvětlením, proč daná koncepce nemůže obstát. Rozhodně se staví proti příliš široce pojatým definicím, například té, kterou využívá například Vitebsky (3.5).¹⁶⁰

Sám navrhuje definovat šamanismus následovně: „'Šaman' je náboženský specialista, který má, v rituálním kontextu, schopnost cestovat do ne-lidského (nadpřirozeného) světa, přímo tam komunikovat s nadpřirozenými bytostmi (bohy, duchy apod.) a poté se vrátit zpět do světa lidského. Nadpřirozený svět představuje prostor, kterého obyčejné lidské bytosti, tj. jedinci, kteří nemají zvláštní dar ani esoterické znalosti, nemohou během svého života dosáhnout. Nadpřirozený (ne-lidský) svět neznamena nižší nebo

156PHARO, Lars K. A Methodology for deconstruction and reconstruction of the concepts 'shaman' and 'shamanism'. *Numen*. 2011 58 (1)

157PHARO 2011, s. 8.

158V této souvislosti zmiňuje například B. Tedlockovou, H. Sidkyho či J. Pentikäinena. Viz PHARO 2011, s. 12 – 13.

159Tamtéž, s. 11 – 12.

160Tamtéž, s. 10.

vyšší svět; může rovněž odkazovat k jiným, kulturně definovaným prostorovým kategoriím, do nichž nemají lidé běžně přístup. Nicméně, 'šamanismus' předpokládá že 'duše' či jiný druh substance sídlící v těle lidské bytosti může opustit tělo, aby podnikla cestu do těchto nadpřirozených oblastí během různých typů nevědomí (snu, spánku či nemoci). Tato cesta je nebezpečná, neboť nenáboženský specialista nezná geografii nadpřirozeného světa nebo může být odveden nepřátelskými nadpřirozenými bytostmi, a v tom případě se 'duše' nemusí vrátit. V těchto případech musí být 'duše' z těchto nelidských oblastí zachráněna náboženským specialistou, tj. 'šamanem'. Nadpřirozená cesta 'šamana' je podobně podstupována ku prospěchu jiných jedinců či komunity.¹⁶¹

Jedná se zde o jednu z mnohých variant na konkrétnější definici šamanismu, která zahrnuje zmíněné sdílené charakteristiky, jen je podrobněji rozpracovává. Neomezuje se na konkrétní oblast či etnikum, díky čemuž je široce aplikovatelná v univerzalistickém smyslu.

Pharo nepovažuje šamanismus za náboženství, nýbrž za určitou konfiguraci uvnitř náboženského systému (3.5), neboť ten sestává z nesčetného množství rituálních technik, z nichž šaman během své praxe využívá jen zlomek. Vzhledem k množství a variabilitě rituálních technik je pojetí šamanismu – v mezích těch definic, které máme k dispozici – jakožto náboženství značně redukcionistické.¹⁶²

Celá problematika, s níž v rámci pojmu šamanismus zápasíme, je důsledkem nepřesných kategorizací a klasifikací, které následně vedou k chybné interpretaci empirických dat.¹⁶³ Abychom se tomuto vyhnuli, je nutné zavést jednotnou a funkční metodologii, která dle Phara spočívá v „konstrukci transkulturních konceptů vědomou formulací ideálních typů¹⁶⁴“, kterými bychom měli nahradit Eliadeho koncepci „historického šamana“.¹⁶⁵ Ten lze vytvořit vždy, když se zdá, že pozorovaná fakta sdílejí základní kvality.¹⁶⁶

161 Tamtéž, s. 10 - 11.

162 Tamtéž, s. 11 - 12.

163 Tamtéž, s. 15 - 16.

164 Ideální typ dle M. Webera představuje obecný koncept, vytvořený abstrahováním základních podobností (charakteristických rysů) z určitého fenoménu nebo objektu.

165 Tamtéž, s. 9, 14, 62.

166 Tamtéž, s. 17.

Opustit koncept šamanismu nicméně není řešení – to spočívá ve „vytvoření strategie pro (re)definování či rekonstrukci“ toho pojmu. Šaman musí být klasifikován na základě svých zvláštních náboženských technik, které ho nejlépe charakterizují. Definici šamana tedy nelze založit na žádných konkrétních historických jednotlivcích – šaman zakládá abstraktní koncept, typologickou konstrukci, kterou je možno vytvořit až po komparativní analýze náboženských specialistů celého světa.¹⁶⁷

Vytvoříme-li z pojmu šaman ideální typ, je zároveň nezbytné zahrnout i příslušné slovo z jazyka té kultury, o níž pojednáváme – tak je reflektována jak univerzální, tak regionální úroveň jazyka.¹⁶⁸ Oběma by měla být věnována stejná pozornost, neboť upřednostněním univerzálního konceptu bychom na úkor podobnosti určitého fenoménu zastřeli jeho rozdílnosti. Ideální typ nelze nikdy definovat s konečnou platností, neboť by měl být stále podrobován kritickému zkoumání.¹⁶⁹

Jak lze dojít k ideální typu šamana? Pharo volí následující postup: 1) uvědomit si původ slova samého, stejně jako jeho význam v původním kulturním a náboženském kontextu, 2) zjistit, jakým způsobem byl pojem implementován jakožto analytický koncept do různých vědeckých oborů, 3) vymezit odlišnosti šamana od jiných náboženských specialistů, které nám následně pomohou transformovat tento koncept do ideálního typu.¹⁷⁰

Chceme-li vymezit šamana v množství jiných náboženských specialistů, kteří rovněž nějakým způsobem zprostředkovávají kontakt mezi nadpřirozenými bytostmi a lidmi, je nutné zaměřit se na religionistickou analýzu rituálu.¹⁷¹ Na základě těchto analýz lze dojít k závěru, že základní charakteristika šamana, jeho zcela specifická funkce, spočívá v jeho cestě do nadpřirozeného světa, kam putuje s cílem prokázat jisté služby své komunitě.¹⁷² Jsou to právě esoterické náboženské techniky, které jej odlišují a které zároveň zakládají morfologickou podobnost, která

167 *Tamtéž*, s. 63.

168 Pracujeme tak zároveň s etickými i emickými pojmy.

169 *Tamtéž*, s. 16 – 17.

170 *Tamtéž*, s. 17.

171 Srov. VOIGHT 1984, s. 16.

172 PHARO 2011, s. 30, 59 – 60.

dle Phara opravňuje badatele používat transkulturní označení „šaman“ pro náboženské specialisty z různých koutů světa.¹⁷³

¹⁷³ *Tamtéž*, s. 63.

4 Neošamanismus jako příklad instrumentalizace kategorie šamanismu

Pojmem neošamanismus¹⁷⁴ označují badatelé nejrůznější pokusy o obnovu či oživení šamanských tradic v kulturním prostředí jak urbanizovaného Západu, tak postkoloniálních a postkomunistických zemí celého světa, které probíhají zhruba od 60. let minulého století.¹⁷⁵ Pro pochopení procesu instrumentalizace, který transformoval šamanismus do zcela jiného fenoménu, než s jakým jsme se v této práci doposud setkali, je zapotřebí vymežit: 1) vznik neošamanismu a pochopit jej v kontextu doby a 2) charakteristiky tohoto fenoménu, které jej vymezují vůči šamanismu, s jakým jsme se v této práci doposud setkali, a které nám názorně ukáží proces instrumentalizace, který zde proběhl.

4.1 Kořeny neošamanismu

Neošamanismus vyrostl na půdě obnoveného zájmu veřejnosti o tzv. „šamanské“ praktiky, který byl podnícen kombinací několika faktorů - drogovou kulturou 60. a 70. let, spojenou s užíváním psychotropních látek a zvýšeným zájmem o změněné stavy vědomí, který se mimo jiné odrazil i v populární antropologii, dále hnutím lidského potenciálu, environmentalismem¹⁷⁶ a v neposlední řadě i zájmem o nezápadní náboženství,¹⁷⁷ vyznačující se absencí rigidní organizace a dogmat.¹⁷⁸ Všechny tyto faktory jsou reakcí na svou dobu, která je charakterizována deziluzí z progresivního vývoje, materialismu a racionalismu,¹⁷⁹ stejně jako touhou po návratu k přírodě, spojeného s vírou v oduševnělost přírody a ekologickým aspektem. Alice Kehoe vidí příčinu novodobého zájmu o šamanismus v jakési „romantické nostalgii po duchovnějším, méně materialistické a racionální minulosti. Jedná se o moderní formu primitivismu či mýtu, která se projevuje nejen u New Age guruů a šamanů, ale bohužel i v

174 Vedle pojmu neošamanismus se ve stejném významu používá i šamanismus západní, současný, nový apod. Ani zde není definice a její obsah pevně daný.

175 ZNAMENSKI 2007, s. 166.

176 ATKINSON 1992, s. 322-4.

177 ZNAMENSKI 2007, s. 166.

178 Srov. TOWNSEND, Joan B., 1988. Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement. In: DOORE, Gary, ed. *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment*. Boston: Shambhala, 1988, s. 74.

179 ZNAMENSKI 2007, s. 166.

*akademických kruzích.*¹⁸⁰ Jedním z akademiků, který podlehl kouzlu šamanismu, je iniciátor hnutí neošamanismu, antropolog Michael Harner, o němž bude řeč později, Zde je třeba jen uvést jeho názor týkající se aktuální popularity šamanismu, který v sobě zahrnuje i náhled na fenomén jako takový: „*Šamanismus...není náboženství. Duchovní zkušenost se obvykle stává náboženstvím teprve poté, co do ní vstoupí politika. Obnovený zájem o šamanismus v dnešní době lze chápat jako demokratizaci, jako návrat k původní duchovní demokracii našich předků ve starých kmenových společnostech, kde měl téměř každý nějaký přístup k duchovní zkušenosti a bezprostřednímu zjevení. Nyní obnovujeme staré metody, abychom mohli prožít své bezprostřední zjevení, aniž bychom k tomu potřebovali nějaké církevní hierarchie a politicky ovlivněná dogmata. Můžeme se k těm věcem dostat sami.*“¹⁸¹ V duchu převládající současné tendence tedy Harner nepovažuje šamanismus za náboženství, které chápe jako zpolitizovanou duchovní zkušenost, nýbrž jako metodu, pomocí které lze dosáhnout *bezprostřední* duchovní zkušenosti. Odráží se zde postmoderní touha po demokratizaci duchovního života a individualismu.

Revitalizovaný zájem o šamanské praktiky bývá spojován jednak s Harnerem, v neméně míře ale rovněž s Carlosem Castanedou, který svými knihami obnovil zájem západní veřejnosti (ale mnohdy i badatelů samotných) o šamanismus. Živnou půdou pro myšlenky těchto dvou badatelů, stejně jako jejich následovníků, však připravili akademici, jejichž výzkumy a pohled na svět determinovaly mimo jiné vůbec *možnost* vzniku neošamanismu samotného.

Prvním z této trojice je Eliade, jehož univerzalistické pojetí šamanismu, které jej vytrhlo ze specifického kontextu a prohlásilo jej za všelidský fenomén, sehrálo ve formování neošamanismu zásadní roli, neboť do značné míry ovlivnilo, ba troufám si říci vůbec umožnilo Harnerovu koncepci jádrového šamanismu (viz níže).¹⁸²

Vedle Eliadeho přispěl ke specifické koncepci neošamanismu svým dílem i

180 Citováno v KLEIN 2002, s. 394.

181 HARNER, Michael, 1994. Pradávná moudrost v šamanských kulturách. Citováno v: NICHOLSON, Shirley. *Šamanismus I: Rozšířená vize reality*. Praha: CAD Press, 1994, s. 44. Srov. VITEBSKY 1996, s. 150.

182 ZNAMENSKI 2007, s. 171

americký religionista Joseph Campbell.¹⁸³ Campbell se zabýval komparací jungovských archetypů a folkloristických motivů, v nichž viděl společné prvky náboženských systémů.¹⁸⁴ Vývoj kultur pak není ničím jiným než řadou mytologií – tyto mytologie pak vykazují společné rysy, které jsou projevem kolektivního nevědomí. Z toho plyne, že konkrétní mýty jsou součástí širšího kulturního dědictví lidstva a náboženské ideje pak součástí jediného kontinua. Toto pojetí tak ospravedlňuje „výpůjčky“ idejí z odlišných kultur, mezi něž lze zařadit i šamanismus.¹⁸⁵

V neposlední řadě je zapotřebí zmínit C. G. Junga, jehož snahy o propojení vědy a posvátna podnítily vznik transpersonální psychologie.¹⁸⁶

Lze říci, že výše zmínění badatelé vytvořili teoretický rámec, na jehož základě bylo možné stavět vznikající koncept neošamanismu. Toho efektivně využil již výše zmíněný Castaneda. V letech 1968 – 1999 vydal sérii knih pojednávajících o jeho šamanské praxi vedené Donem Juanem Matusem, indiánem kmene Jaki a pravděpodobně Castanedovým imaginárním alter egem, kterému se údajně podařilo uchovat toltéckou tradici, zahrnující i šamanskou praxi, a svéráznou formou ji předat právě Castanedovi.¹⁸⁷ Jeho knihy vyvolaly senzaci – byly přeloženy do sedmnácti jazyků a dodnes se těší značné popularitě,¹⁸⁸ a to navzdory značné kritice, která je odsoudila jako nehodnověrné a smyšlené.¹⁸⁹

Za skutečného iniciátora neošamanismu je nicméně považován antropolog Michael Harner. Inspirován Eliadeho univerzalistickým pojetím šamanismu a Castanedovým světonázorem vytvořil tzv. jádrový šamanismus (z angl. *core shamanism*), který představil v knize *Cesta šamana* (1980, česky 2010). Jádrový šamanismus se záhy stal středobodem neošamanismu a jeho hlavní metodou.¹⁹⁰ Tuto

183 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 313.

184 Srov. ZNAMENSKI 2007, s. 226.

185 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 314.

186 ZNAMENSKI 2007, s. 225.

187 CASTANEDA, Carlos. *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Praha: Volvox Globator, 1997, s. 13, 17 – 18.

188 VITEBSKY 1996, s. 150.

189 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 314 – 316. Srov. ZNAMENSKI 2007, s. 206 – 219, TOWNSEND 1988, s. 75.

190 Sám Harner vnímá šamanismus jako „metodologii, nikoli náboženství“. HARNER 2010, s. 15 – 20.

metodu může do své duchovní praxe zařadit úplně kdokoli, pokud je otevřen učení skrze zkušenost.¹⁹¹ Jádrový šamanismus je ve své podstatě převedením tradičních technik, které badatelé klasifikují jako jeden z distinktivních rysů šamanismu, na společného jmenovatele.

Harner, stejně jako Eliade, zbavil šamanismus kulturních kontextů a zachoval pouze extatický aspekt spojený s cestou duše do jiného světa. „Práci šamana charakterizuje 'extatický' nebo změněný stav vědomí a náhled získaný zkušenostmi, který označuji jako šamanský stav vědomí (ŠSV).“¹⁹² ŠSV (z angl. SSC – *Shamanic State of Consciousness*) není ničím jiným než specifickou variantou již zmíněného ACS (3.3.2), jehož může neošaman snadno dosáhnout poslechem rytmického bubnování, chřestění, zpěvu a tance.¹⁹³ Za tímto účelem zřídil Harner Nadaci pro šamanská studia (*Foundation for Shamanic Studies*), pod jejímž jménem jsou pořádány šamanské workshopy a semináře po celém světě.¹⁹⁴

Neošamanismus se až na výjimky setkal zejména v 90. letech minulého století s kritikou či přezíravostí akademiků, kteří považují tento fenomén za zneužití a redukci tradic. Z toho důvodu se o něm mnohdy i otevřeně nepřátelsky vyjadřují členové domorodých etnik.¹⁹⁵

4.2 Charakteristické rysy

Neošamanismus je charakteristický především důrazem na svépomoc,¹⁹⁶ sebeaktualizaci¹⁹⁷ a rychlý výsledek (změněných stavů vědomí je dosahováno dříve než například praktikováním jógy či meditace).¹⁹⁸ Nezanedbatelnou roli zde hraje

191 HARNER 2010, s. 14 – 17.

192 *Tamtéž*, s. 44.

193 *Tamtéž*, s. 45, 53 – 55.

194 Část získaných peněz věnuje rovněž na obnovu šamanských tradic národů, které přišly o své kulturní dědictví.

195 Srov. DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 326, 329; PARTRIDGE, Christopher, ed. *Encyklopedie nových náboženství: nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*. Praha: Euromedia Group - Knižní klub, 2006, s. 193.

196 VITEBSKY 1996, s. 151.

197 Potřeba maximálního využití svých potencialit, seberozvoj, sebeuskutečnění, seberealizace.

198 Srov. ZNAMENSKI 2004, s. 230-2, TOWNSEND 1988, s. 80-1. Za tuto „instantnost“ a redukci mnohdy komplexních tradic s dlouhodobou tradicí bývá neošamanismu často kritizován. V reakci na tuto kritiku se Harner odvolává na neustálou nukleární a ekologickou hrozbu, které nedává lidem dost času na celoživotní přípravu.

také možnost účasti na náboženském mysticismu či přímý kontakt s transdendentnem, tedy osobní zkušenost, jejíž roli vyzdvihují Castaneda s Harnerem.¹⁹⁹

Mnozí badatelé vnímají neošamanismus jako jeden z proudů hnutí New Age, neboť vykazuje podobné rysy.²⁰⁰ Nejmarkantnějším z nich je eklekticismus, v němž se snoubí prvky jádrového šamanismu s magicko-náboženskými praktikami mnohdy nesouvisejících tradic (astrologie, výklad z karet, nejrůznější formy věštění, feng šuej, práce s aurou, čakrami, krystaly apod.)²⁰¹ spolu s individuální formou světónázoru, vzniklého synkrezí různých náboženských tradic, filosofie, osobních přesvědčení a názorů apod.²⁰² Je tak příkladem náboženství postmoderní doby, která se vyznačuje relativismem, umožňujícím a ospravedlňujícím osobní volbu. Oproti „klasickému“ šamanismu, který představuje integrální součást své společnosti, je neošamanismus záležitostí vesměs individuální.²⁰³ Neošamanismus v tomto smyslu označuje nesourodý a neuchopitelný proud, jehož vymezení představuje pro badatele rovněž velkou výzvu.

4.3 Instrumentalizace kategorie šamanismu

Jak již bylo řečeno, většina neošamanů pracuje s konceptem šamanismu převzatým či vhodně interpretovaným z vybrané etnografické literatury. Kulturní a sociologické aspekty jsou redukovány na minimum. Jako ryze individualistické hnutí nemá ucelené kosmologické představy, vyjma víry v existenci jiného světa a duše, která jej může navštěvovat, stejně jako jakýkoli kulturní kontext sám o sobě. Šamanismus je zde redukován na psychickou schopnost člověka, je pouhým nástrojem k rozvoji vlastní individuality. Léčitelské využití je spíše sekundární, ačkoli Harner jej označuje za nezbytnou součást šamanské praxe.

Tato transformace tradičního šamanismu, vázaného na konkrétní etnika, do neošamanismu představujícího univerzální fenomén či *metodu* je formou

199 DOORE, Gary. *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment*. Shambhala, 1988, s. 74.

200 DUBOIS, ZNAMENSKI aj.

201 Srov. TOWNSEND 1988, s. 78-9.

202 DUBOIS. *Úvod do šamanismu*, s. 330-2.

203 TOWNSEND 1988, s. 80.

instrumentalizace, procesu, při kterém se z objektivizované skutečnosti – v tomto případě skutečnosti, kterou badatelé nazývají šamanismem – činí nástroj, jehož účelem je dosažení osobních cílů. Badatelé, ať již sami iniciátoři neošamanismu či v neošamanismu nějakým způsobem zainteresovaní, navázali na předchozí koncepty šamanismu (např. Eliadeho), nicméně za cenu jeho svérázné transformace do zcela nového komplexu víry a praktik.²⁰⁴ Koncept neošamanismu zahrnuje v současnosti tolik rozdílných fenoménů, které činí jeho výpovědní hodnotu téměř nulovou, že je některými badateli považován za jeden z rozhodujících faktorů, vedoucích k dekonstruktivistickým snahám v antropologii. Pokud je to pravda, setkáváme se zde se zajímavým fenoménem, kdy rovina předmětového jazyka ovlivnila jazyk, resp. přístup vědy.

204 TOWNSEND 1988, s. 74.

5 Závěr

Z předchozího textu je patrné, že badatelé podrobují „šamanismus“ výzkumu z mnoha různých hledisek, které závisejí na zájmu badatele. Jen badatel sám si vymezuje obsah předmětu zkoumání a jeho zaměření. Typologie přístupů ukázala, že fenomén tzv. šamanismu, tak jak je nám badateli představován, skutečně lze uchopit mnoha způsoby, aniž by se navzájem vylučovaly. Z toho důvodu dle mého názoru nelze považovat žádný z uvedených přístupů za samospasitelný. Každý z nich podává „šamanismus“ ve zcela jiném světle, poskytuje jiné poznatky, které jedinečným způsobem přispívají k diskuzi a k formování obsahu pojmu samotného.

Zároveň nepovažují existenci množství přístupů, ať již v jistém smyslu překonaných, revitalizovaných, modifikovaných či aktuálních, za důkaz principiální správnosti jedněch na úkor jiných. Průběžná modifikace přístupů ukazuje spíše na proměny badatelských pochopení šamanismu, v nichž se nevyhnutelně odráží jak soudobé akademické klima, tak osobní přesvědčení a postoje vědců. Již bezpočet badatelů upozornilo na nutnost reflexe tohoto předporozumění, aby byla čtenáři dána možnost selekce vědeckých (objektivních) fakt od názorů a myšlenek badatele. Tento požadavek platí zejména v hojně diskutovaném výzkumu fenoménu šamanismu, a to z důvodu absence jeho obecně akceptovaného významu.

Osobní zainteresovanost badatele při tvorbě obecných pojmů – konkrétně v případě pojmu náboženství – reflektoval současný religionista Jonathan Z. Smith. Podle něj skutečnost, že existuje více než padesát definic náboženství, neznamena, že jej nelze definovat. Znamená pouze to, že „*jej lze definovat padesáti různými způsoby.*“²⁰⁵ Dle mého názoru lze toto stanovisko aplikovat i na případ pojmu šamanismus, který je koneckonců, stejně jako pojem náboženství, pojmem vytvořeným západními badateli. Jeho definice pak logicky náleží každému z nich.

Chápu rozhořčení antropologů, kterým obecné pojmy bez jasných významů a hranic znesnadňují jejich práci. Na druhou stranu je však nikdo nenutí tyto pojmy

205 SMITH, Jonathan Z., 1998. Religion, Religions, Religious. In: Taylor, Mark C. Critical Terms for Religious Studies. Chicago: University of Chicago Press 1998, s. 281:

používat – opět zde narážíme na volné pole působnosti badatele. Antropologové mají jedinečnou příležitost revidovat naši představu o tom, co „šamanismus“ představuje a co už nikoli. Míra revize pak samozřejmě závisí na čtenáři či badateli, který se daným antropologickým výstupem zabývá. Snahy o dekonstrukci pojmu jistě mají smysl, ale dle mého názoru je pojem šamanismus v akademické půdě i v povědomí veřejnosti již natolik zakořeněn, že opustit jej půjde jen těžko. Snahy o rekonstrukci naopak ústí, jak jsme viděli u Phara, pouze k nové definici, která se v množství definic stávajících ztrácí jako kapka v moři.

Badatelé by se měli smířit se skutečností, že pod pojmem šamanismus vytane většině lidí ponejprv na mysli jimi mnohými zavrhaný univerzalistický koncept. Ten neříká nic víc, že šamanismus zahrnuje schopnost náboženského specialisty vstoupit do změněného stavu vědomí, ve kterém je schopen vyslat svou duši na cestu do jiného světa za účel kontaktu s bytostmi, které tento prostor obývají. V nastíněné typologii přístupů jsme mohli vidět, že se konkrétně v tomto bodě většina definic shoduje (jedná se o výše zmíněné základní *sdílené charakteristiky*). Tyto distinktivní znaky opravňují dle mnoha badatelů klasifikovat sledovaný fenomén jako „šamanismus“. Je pak na každém z nich, zda se spokojí s tímto konceptem, či zda bude pro kýženou klasifikaci požadovat těchto distinktivních znaků víc. V druhém případě by měl pak podat vhodné argumenty vysvětlující jeho stanovisko.

Šamanismus nadále považuji za kategorii přínosnou religionistice i jiným zainteresovaným vědám v tom smyslu, že umožňuje zkoumat společně tradice různých kultur, jejichž komparace by jinak nebyla možná. Finální výsledek této komparace může a samozřejmě ani nemusí být přínosný, nicméně jen ona *možnost* přínosnosti by měla být brána v potaz.

6 Seznam použité literatury

Monografie

ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005, 231 s. ISBN 80-729-8144-7.

BOEKHOVEN, Jeroen. *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*. Eelde: Barkhuis Publishing, 2011, 383 s. ISBN 978-907-7922-927.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008, 335 s. ISBN 978-807-3673-789.

CASTANEDA, Carlos. *Učení dona Juana: cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*. Vyd. v tomto překladu 1. Praha: Volvox Globator, 1997, 221 s. ISBN 80-720-7086-X.

DOORE, Gary. *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment*. Shambhala, 1988, 252 s. ISBN 978-087-7734-321.

DUBOIS, Thomas A. *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 271 s. ISBN 08-122-1714-4.

DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. 1. vyd. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. ISBN 978-807-2078-011.

ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. 1. vyd. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8.

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, 565 s. ISBN 80-858-5089-3.

HARNER, Michael. *Cesta šamana*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2010, 204 s. ISBN 978-80-86685-81-6.

HARVEY, Graham a WALLIS, Robert J. *Historical dictionary of shamanism*. 1. vyd. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007, 308 s. ISBN 08-108-5798-7.

HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*. 1. vyd. Olomouc: Nakl. Olomouc, 2001, 462 s. ISBN 80-718-2123-3.

HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp shamanism*. Stockholm: Almqvist, 1978, 128 s. ISBN 91-220-0140-9.

HUTTON, Ronald. *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. New York: Hambledon and London, 2001, 220 s. ISBN 18-472-5027-0.

JAKOBSEN, Merete Demant. *Shamanism: traditional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing*. New York: Berghahn Books, 1999, 273 s. ISBN 15-718-1195-8.

JONES, Lindsay, ELIADE, Mircea a ADAMS, Charles J., ed. *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Vol. 12. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, 721 s. ISBN 0-02-865981-3.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Myšlení člověka primitivního*. 1. vyd. Praha: Argo, 1999, 362 s. ISBN 80-720-3243-7.

LEWIS, I. M. *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. 3rd ed. New York: Routledge, 2003, 200 s. ISBN 04-153-0124-6.

LEWIS-WILLIAMS, J. *Mysl v jeskyni: vědomí a původ umění*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007, 402 s. ISBN 978-80-200-1518-1.

LEWIS-WILLIAMS, David a PEARCE, David. *Uvnitř neolitické mysli: vědomí, vesmír a říše bohů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008, 398 s. ISBN 978-802-0016-447.

LOMMEL, Andreas. *Shamanism: The Beginnings of Art*. New York, Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1967, 175 s. ISBN 978-911-0329-218.

NARBY, Jeremy. *Kosmický had*. Vyd. 1. Překlad Zuzana Talířová. Praha: Rybka Publishers, 2006, 286 s. ISBN 80-870-6700-2.

NARBY, Jeremy, HUXLEY, Francis, ed. *Shamans through time. 500 years on the path to knowledge*. New York: J.P. Tarcher/Penguin, 2009, 336 s. ISBN 978-144-0649-776.

PARTRIDGE, Christopher, ed. *Encyklopedie nových náboženství: nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*. 1. vyd. Praha: Euromedia Group - Knižní klub, 2006, 446 s. ISBN 80-242-1605-1.

STONE, Alby. *Explore Shamanism*. Loughborough: Heart of Albion, 2003, 184 s. ISBN 978-187-2883-687.

ŠTAMPACH, Ivan O. *Náboženství v dialogu*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998, 208 s. ISBN 80-7176-168-1.

VITEBSKY, Piers. *Svět šamanů*. Vyd. 1. Praha: Knižní klub, 1996, 184 s. ISBN 03-336-3847-6.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. 1. vyd. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997, 163 s. ISBN 978-809-0219-717.

WALTER, Mariko Namba, FRIDMAN, Eva Jane Neumann. *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2004, 1055 s. ISBN 15-760-7646-6.

ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive: shamanism and the Western imagination*. New York: Oxford University Press, 2007, 434 s. ISBN 01-951-7231-0.

ZNAMENSKI, Andrei A. *Shamanism: critical concepts in sociology*. Vol. 2. New York: Routledge, 2004, 464 s. ISBN 04153324943.

Příspěvky ve sbornících

DEVLET, Ekaterina, 2001. Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism. In: PRICE, Neil S., ed. *The Archaeology of Shamanism*. New York: Routledge, 2001, 43 – 55. ISBN 0-415-25255-5.

GILBERG, Rolf, 1984. How to Recognize a Shaman among Other Ritual Specialists?. In: HOPPÁL, Mihály a DIOŠZEGI, Vilmos, ed. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, 21 – 27. ISBN 38-869-4029-2.

HARNER, Michael, 1994. Pradávná moudrost v šamanských kulturách. Citováno v: NICHOLSON, Shirley. *Šamanismus I: Rozšířená vize reality*. Praha: CAD Press, 1994, 21 – 30. ISBN 80-85349-38-8.

HULTKRANTZ, Åke, 1984. Shamanism and Soul Ideology. In: HOPPÁL, Mihály a DIOŠZEGI, Vilmos, ed. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, 21 – 27. ISBN 38-869-4029-2.

HUMPHREY, Caroline., ONON, Urgunge, 1996. Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols, Oxford, 1996, s. 357-364. Přetisknuto v: HARVEY, Graham, ed. *Shamanism: A Reader*, Oxford, 2002, 226 – 234. ISBN 0-415-25329-2.

LEWIS, I.M., 1981. What is a Shaman? In: HOPPÁL, Mihály a DIOŠZEGI, Vilmos, ed. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, 3 – 12. ISBN 38-869-4029-2.

SMITH, Jonathan Z., 1998. Religion, Religions, Religious. In: Taylor, Mark C., ed. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press 1998, s. 269 - 284. ISBN 978-022-6791-562

TOWNSEND, Joan B., 1988. Neo-Shamanism and the Modern Mystical Movement. In: DOORE, Gary, ed. *Shaman's Path: Healing, Personal Growth and Empowerment*. Boston: Shambhala, 1988, 73 – 83. ISBN 987-087-7734-321

VOIGT, Vilmos, 1984. Shaman – person, or word? In: HOPPÁL, Mihály a DIOŠZEGI,

Vilmos, ed. *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot, 1984, 13 – 20. ISBN 38-869-4029-2.

Odborné články

DUBOIS, Thomas A. Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*. 2011, 58 (1), 100 – 128. ISSN 0029-5973.

PHARO, Lars K. A Methodology for Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism'. *Numen*. 2011, 58 (1), 6 – 70. ISSN 0029-5973.

ŠTAMPACH, Ivan O. Šamanismus a neošamanismus. *Dingir* 2008 (4), 120-122. ISSN 1212-1371.

WINKELMAN, Michael. Trance States: A Theoretical Model of Cross-Cultural Analysis. *Ethos*. 1986, 14 (2), 174 – 203. ISSN 1548-1352.

Elektronické zdroje

ATKINSON, Jane Monnig. Shamanisms Today [online]. *Annual Review of Anthropology*. 1992 (21), 307-330. Dostupné z:

<http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>

CZAPLICKA, Maria. Aboriginal Siberia. A Study In Social Anthropology [online]. Oxford: Clarendon Press 1914. Dostupné z:

<http://ia600401.us.archive.org/3/items/aboriginalsiberi00czap/aboriginalsiberi00czap.pdf>

HOLMBERG, David, 1983. Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure [online]. *Signs* 1983, 9 (1), s. 41. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3173662>

KEHOE, Alice. Eliade and Hultkrantz: European Primitivism Tradition [online]. *American Indian Quarterly*. 1996, 20 (3/4), 377 – 392. Dostupné z:

<http://www.jstor.org/stable/1185783>

KLEIN, Cecilia. The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment [online]. *Current Anthropology*, 2002, 43 (3), 383 – 419. Dostupné z:

<http://www.jstor.org/stable/10.1086/339529>

SIDKY, Hodayun. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors [online]. *Asian Ethnology*. 2010, 69 (2), 213 – 240. Dostupné z:

<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx012374363.pdf>

WINKELMAN, Michael. Shamanism and Cognitive Evolution [online]. Dostupné z:

<http://www.public.asu.edu/~atmxw/shamanismcognitive2.pdf>

ZNAMENSKI, Andrei A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altaj, 1904-1922 [online]. *Acta Slavica Iaponica*, Tomus 22, 25 – 52. Dostupné z: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/publictn/acta/22/znamenski.pdf>