

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Diplomová práce**

Bc. Roman Galovič

**Psýché ako mytologická divočina**

Psyche as a Mythological Wilderness

## **Podakovanie**

Rád by som poďakoval predovšetkým kamarátke a kolegyni Helene Dyndovej za to, že vypracovala grantový projekt, na ktorom som sa mohol podieľať ako asistent výskumu a ktorý túto prácu vôbec umožnil. Rovnaká vďaka patrí vedúcemu práce doc. Radkovi Chlupovi za cenné pripomienky a inšpirácie, mojej sestre a zaťovi Soni Mokrej a Jozefovi Mokrému za podporu pri dokončovaní práce, a kamarátke kolegyni a kamarátom kolegom Barbare Kateřine Oudovej Holcátovej, Hynkovi Bečkovi a Milanovi Kroulíkovi za priebežné reflexie počas jej vypracovávanía.

## **Prehlásenie**

Prehlasujem, že som túto diplomovú prácu vypracoval samostatne, výhradne s použitím citovaných prameňov, literatúry a ďalších odborných zdrojov a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia ani k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe, dňa 17. mája 2021

Podpis

Roman Galovič

## Abstrakt

Témou tejto práce je odkúzlenie sveta a možný ontologický status, aký môžu mať „mystické bytosti“ ako víly a silové zvieratá. Túto tému rozvrhujem do troch oblastí, a to do oblasti pozitivistickej hegemonie, kde je existencia týchto bytostí absurdná, jungiánskej hlbinej psychológie, kde sa identifikujú ako symboly archetypov, a urbánneho šamanizmu, kde sa naopak s existenciou týchto bytostí počíta ako samozrejmom. S použitím metódy Foucaulta a analýzy Adorna a Horkheimera stopujem, ktorý ontologický predpis spôsobil, že je pre nás takáto existencia nemysliteľná, a identifikujem ho v úvahách Johna Locka a Henriho Bergsona. Tu ako hlavnú ontologickú podmienku nachádzam predpis homogenity, ktorý dovoľuje len jeden spôsob existencie a všetky bytosti, ktoré túto podmienku nespĺňajú, môžu existovať len ako psychické entity. Jungove dielo a urbánny šamanizmus potom vnímam ako odpovede, ktoré sa snažia spätne obhájiť status týchto bytostí na tomto ontologickom poli. Jung to v svojej teórii kolektívneho nevedomia činí tak, že v nich nachádza artikuláciu hlbinných psychických síl, a tak im zaručuje významnosť, ale nerozporuje ich ultimátny psychický status. Šamanizmus však postuluje aj ich silnejšiu existenciu, a na analýze šamanskej skúsenosti zmeneného stavu vedomia a diskurzu sa ukazuje, ako to môže presvedčivo činiť aj v kontexte, kde je inak ich existencia absurdná. Najskôr ich necháva zakúsiť ako autonómne psychické entity, a tak rešpektuje predpisy hegemonnej ontológie, ale táto vnútorná skúsenosť môže byť použitá aj ako kľúč k rozumeniu vonkajších skúseností, a tak už v šamanskom rámci „mystické bytosti“ sa nenachádzajú len v psyché, ale aj v „znovu okúzlenom“ vonkajšom svete.

## Kľúčové slová

šamanizmus, pozitivismus, Jung, hegemonia, Foucault, ontológia, víly, silové zviera, archetyp

## Abstract

The topic of this paper is the disenchantment of the world and a possible ontological status of “mystical beings” such as fairies or power animals. I deal with this topic in three areas, namely in the positivist hegemony, where the existence of such beings is absurd, in the depth psychology of Carl Gustav Jung, where they are identified as archetypal symbols, and in the urban shamanism, where the existence of these beings is presented as a matter of fact. At first, I use the method of Foucault and the analysis of Adorno and Horkheimer to trace the ontological prescription that made the existence of such beings unthinkable for us, and I identify it in the select theories of John Locke and Henri Bergson. Here I find the prescription of homogeneity to be the principal ontological condition which allows only one possible mode of being and all beings that do not fulfill this condition can exist only as psychological entities. I read then Jung’s work and urban shamanism as answers that aim to justify the status of these beings on this ontological ground. Jung finds in them an articulation of deep psychological forces in his theory of collective unconscious, and thus guarantees their significance but does not deny their ultimate psychological status. However, shamanism postulates their existence in a stronger sense, and the analysis of the shamanic altered state of consciousness and discourse demonstrates how it is possible even in the context where their existence is otherwise absurd. They are initially experienced as autonomous psychological entities, and so shamanism at first respects the prescription of hegemonical ontology, but this inner experience can then be also used as a key to understand outer experiences. Therefore “mystical beings” in the shamanic framework do not dwell only in psyche but also in the “re-enchanted” outer world.

## Key Words

shamanism, positivism, Jung, hegemony, Foucault, ontology, fairies, power animal, archetype

## Obsah

Obsah.....	5
1. Úvod .....	7
1.1 Výskumné otázky.....	7
1.2 Osnova práce.....	8
1.3 Okruhy mimo záber .....	9
2. Perspektíva, metódy a inšpirácie.....	11
2.1 Autorská osobná perspektíva.....	11
2.2 Sókratove stretnutie s nymfami .....	13
2.3 Zakotvenie analýzy .....	14
2.4 Foucaltova <i>epistémé</i> .....	15
2.5 Gramsciho hegemonia.....	17
3. Pozitivistická hegemonia .....	18
3.1 Dialektika osvietenstva.....	18
3.2 Ontológia čísla .....	19
3.3 Hegemonia homogenity .....	21
3.4 <i>Epistémé</i> a mystické bytosti .....	24
3.5 Pozitivistický „zákaz existencie“ .....	26
3.6 Psychologizácia ontológie .....	28
3.7 Veľké odpovede vo veľkých príbehoch .....	29
4. Hlbinná psychológia .....	31
4.1 Paradox pôsobivosti neexistujúceho.....	31
4.2 Oblasť nevedomia .....	32
4.3 Archetypy .....	33
4.4 Figúra projekcie .....	35
5. Šamanská kozmológia .....	37
5.1 „Skutočné rozprávkové čaro“ .....	37
5.2 Sťahovanie neviditeľných národov.....	38
5.3 Rituálne priestory.....	39
5.4 Zmenené stavy vedomia a nevšedná realita .....	40
5.5 Tri svety .....	42
6. Šamanské cestovanie .....	44
6.1 Ohnisko skúsenosti.....	44

6.2 Médium imaginácie .....	45
6.3 Úvodné cesty do nevšednej reality .....	46
6.3.1 Prvá cesta: Nájdenie silového miesta .....	46
6.3.2 Druhá cesta: Prieskum dolného sveta .....	47
6.3.3 Tretia cesta: Nájdenie silového zvieratá .....	48
6.3.4 Štvrtá cesta: Vstup do horného sveta .....	50
7. Fenomenológia šamanskej skúsenosti .....	51
7.1 Vízie a fantázie .....	51
7.2 Piliere šamanského ontologického momentu .....	53
7.3 Šamanský diskurz .....	54
8. Šamanizmus, psychológia a pozitivizmus .....	55
8.1 Šamanizmus a hlbinná psychológia .....	55
8.2 Šamanizmus a pozitivizmus .....	56
8.3 Alternatívny predpis heterogenity .....	57
9. Záver: „Bytie imaginárnych bytostí“ .....	59
Bibliografia .....	62
Internetové a žurnalistické zdroje .....	67

# 1. Úvod

## 1.1 Výskumné otázky

Otázka, ktorá stojí na počiatku mojej práce, je parafrázou Charlesa Taylora, ktorý sa na počiatku svojej knihy *A Secular Age* táže »Prečo bolo prakticky nemožné neveriť v Boha v, povedzme roku 1500 v našej západnej spoločnosti, zatiaľ čo v roku 2000 je to pre mnohých z nás nielenže jednoduché, ale dokonca nevyhnutné?«. <sup>1</sup> Analogicky sa ja najskôr tážem, ako ja možné, že vo väčšine spoločností naprieč priestorom a časom je samozrejماً viera v „mystické bytosti“, či už ide o elfov, nymfy, magické zvieratá, duchov, drakov, čarodejníkov či chiméry, zatiaľ čo pre nás sú podobné predstavy smiešne naivné? Mojou hlbinnou témou je tak téma odkúzenia sveta, ktorá už od Webera tvorí jeden z „veľkých príbehov“ euro-americkéj kozmológie. <sup>2</sup>

Pôda, na ktorej mi táto otázka vystáva, je urbánny šamanizmus, ktorý je súčasťou pestrej scenérie alternatívnej spirituality, <sup>3</sup> kde som robil terénny výskum umožnený vnútorným grantom FF UK ako asistent kolegyně a kamarátky Heleny Dyndovej. <sup>4</sup> V rámci neho som sa zúčastnil troch celovíkendových seminárov u dvoch šamanov, a to u Richarda\*, ktorý ich viedol vo veľkom počte desiatok ľudí na statku na vidieku, a Járu\*, ktorých ich usporiadať v komornejšom počte (piatich

---

<sup>1</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, London: The Belknap Press, 2007, s. 25, vlastný preklad.

<sup>2</sup> Max Weber, *Sociologie náboženství*, prel. J. J. Škoda z nem. orig. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I–III*, Praha: Vyšehrad, 1998 (1920).

<sup>3</sup> Intuitívne sa radí k prúdom, ktoré sú často plošne označované pojmom *New Age*, ktorý zahŕňa celú škálu rozličných praktík a presvedčení, či už ide o »tarotové karty, kryštály, arómy, alternatívne liečby a knihy o energetických líniách, paranormálne fenomény, astrológiu, a východnú a ezoterickú spiritualitu«, George D. Chryssides, „Defining New Age“, in: *Handbook of New Age*, edit. D. Kemp, J. R. Lewis, Leiden: Brill, 2007, s. 5, vlastný preklad. Ja však pojem *New Age* nebudem používať, pretože z mojej skúsenosti ide o pojem čisto etický, a ani raz som ho v teréne nepočul použiť pozitívne ako sebaidentifikáciu, iba ak vzácné pejoratívne, keď mal podobné výsmešné konotácie ako v mainstreame. Preto budem namiesto neho používať pojem alternatívnej spirituality, ktorý naopak ako emická sebaidentifikácia funguje.

<sup>4</sup> Ako výstup tohto grantu Helene vyšla (ešte pod menom Exnerová) kniha rozhovorov so šamanmi, *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir, 2018, a článok „Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing“, *Český lid* 2, 2020, s. 149-166. Môj výstup je článok „Discovery of the Continents of Imagination“, keď značná časť mojej analýzy šamanizmu v tejto práci priamo vychádza z častí tohto článku. V súčasnosti je v recenznom riadení časopisu *Anthropology of Consciousness*, keď po dvoch malých revíziách jeden recenzent či recenzentka ho akceptovala, druhý či druhá ešte drobné revízie navrhuje.

ľudí v jednom, troch ľudí v druhom prípade) u seba doma na mestských perifériách.<sup>5</sup> U obidvoch som absolvoval základný seminár *Úvodu do šamanizmu*, u Járu potom aj pokročilejší seminár *Šamanskej liečby*. Práve tento terénny výskum pre mňa predstavuje môj hlavný „pramenný zdroj“, a práve na tomto poli sa moja otázka špecifikuje, pretože práve v urbánnom šamanizme hrá výsostnú úlohu jedna z takýchto „mystických bytostí“, konkrétne silové zviera, a všeobecne sa s existenciou takýchto bytostí pracuje ako so samozrejmosťou. Za otázkou „Prečo v podobné bytosti my vôbec neveríme?“ tak nasleduje „Ako je možné, že aj v dnešnej Európe niekto v tieto bytosti môže veriť?“

## 1.2 Osnova práce

Takto položené otázky a zastrešujúca téma odkúzenia sveta je veľmi široká, a ja samozrejme nemám ambíciu obsiahnuť celý jej vývoj, ale sledovať akurát jednu určitú niť v celej sieti euro-amerického myslenia, kde verím, že sa dajú nájsť možné odpovede. Aby som ich našiel, tak prácu koncipujem v dvoch veľkých častiach s kratším premostujúcim intermezzom. Prvá je filozofická, kde sa budem snažiť práve analyzovať súčasný *common sense*, ktorému je jasné, že žiadne víly, vodníci ani magické zvieratá neexistujú, a nájsť jeho podmienky, ktoré k tomuto presvedčeniu vedú. Pre tento účel využijem Foucaultovu metódu genealógie, ktorú aplikujem na vlastné „predsudky *common sense*“ a na analýzu osvietenstva od Theodora Adorna a Maxa Horkheimera. Na tejto pôde si vytvorím hlavný pojmový aparát a pokúsim sa poukázať, ako takéto jasné presvedčenie o neexistencii víl, vodníkov a magických zvierat môže vyplývať z hlbinej apriórnej podmienky súčasnej ontológie, ktorú nazvem predpis homogenity, a ktorý skúsím vykázať ako konštituent práve onoho *common sense* a vôbec hegemonie, ktorá nielenže zastrešuje, ale aj utvára naše žité svety.

V ďalších častiach potom v kontraste pustím k slovu práve dve perspektívy, ktoré sa naopak dajú čítať ako snaha o „obhájenie existencie víl, vodníkov a magických zvierat“ v tejto hegemonii. Okrem šamanizmu ako takúto obhajobu v tomto svetle vnímam práve Jungovu teóriu kolektívneho nevedomia a archetypov, ktorej stručné zhrnutie mi posluží práve ako mostík od pozitivizmu

---

<sup>5</sup> Hviezdičkou na úvod zvýrazňujem, že ide o pseudonymy. S oboma šamanmi som konzultoval miesta, kde ich citujem, a dostal som počiatočne schválenie použiť ich pravé mená, ale do doby odovzdania sme nestihli skonzultovať finálnu podobu práce, tak bez tohto záverečného konsentu ich anonymizujem. V rámci výskumu som inak vždy pri úvodnom predstavovaní otvorene avizoval moje akademické intencie a nikto neprejavil, že by s tým mal problém. Inak som sa okrem šamanských seminárov zúčastnil aj semináru dvojitého holotropného dýchania a stretnutí psychonautov, ktoré sú ale pre túto prácu relevantné len nepriamo, ako spoznanie širšej scenérie alternatívnej spirituality.



k šamanizmu práve preto, že Jung ako jeden z „praotcov“ alternatívnej spirituality<sup>6</sup> stojí medzi nimi nielen časovo, ale aj myšlienkovy. Na záver tohto zhrnutia tak potom demonštrujem nielen kde sa Jung voči hegemonii vymedzuje, ale aj kde sa s ňou zhoduje.

Po tomto intermezze bude nasledovať bude samotná časť o urbánnom šamanizme. Tam nachvíľu opustím svoj pojmový aparát a predstavím šamanizmus zvnútra, tak ako ho predstavovali šamani a ako bol zakúšaný na seminároch participantkami a participantmi. Ohniskom týchto seminárov je skúsenosť šamanského cestovania, a ktorá tak bude tvoriť ohnisko aj mojej analýzy, kde predstavenie šamanizmu budem nasledovať jej fenomenologickou deskripciou a interpretáciou. Práve výklad šamanskej skúsenosti mi posluží, aby som identifikoval, kde vnímam korene toho, prečo je v urbánnom šamanizme „existencia víl, vodníkov a magických zvierat“ nielen možná, ale aj presvedčivá. A keď objasním túto „možnosť existencie“, tak sa mi otvorí možnosť konečne nájsť možnú odpoveď na otázku, ako je možné dnes počítať s existenciou týchto bytostí, a tak na samotný záver vztiahnem šamanizmus do môjho počiatočného pojmového aparátu a pokúsím sa ukázať, ako je v rámci pozitivistickej hegemonie možný, a aký vôbec k nej môže mať vzťah.

### 1.3 Okruhy mimo záber

Keďže je však zastrešujúca téma tak obrovská a ja ju neponímam zoširoka, ale činím vnútornú analýzu vybraných okruhov, tak aspoň letmo spomeniem určité fundamentálne rozmery, ktoré v práci absentujú. Keďže mi ide o vnútornú analýzu našej kozmológie, budem sa výlučne venovať urbánnemu šamanizmu ako euro-americkému prúdu, a nedotknem sa vôbec „domorodého šamanizmu“ u Evenkov na Sibíri, odkiaľ bol samotný pojem apropriován,<sup>7</sup> alebo iným tradíciám ako ayahuascové rituály v Južnej Amerike, ktorými sa bežne eticky označuje.<sup>8</sup> Neotvorí sa mi tak kľúčová téma kultúrnej inšpirácie a apropiácie, hoci je euro-americkému šamanizmu inherentná, keďže sám výslovne v slovách aj obrazoch čerpá z domorodých amerických a ázijských kultúr.<sup>9</sup> Môžem dúfať, že

---

<sup>6</sup> Vid' napr. Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford/Maiden, MA: Blackwell Publishers, 1996, s. 46-48.

<sup>7</sup> Ronald Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, Londýn: Hambledon Continuum, 2007 (2001).

<sup>8</sup> Beatriz C. Labate, Clancy Cavnar (ed.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2014.

<sup>9</sup> Táto inšpirácia stojí pri samotnom zrode euro-amerického šamanizmu, keď sám jeho „otec“ Michael Harner ho vypracoval na základe svojho pobytu medzi Chívarmi, kde pôvodne robil antropologický výskum (*The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, Londýn: Robert Hale & Co., 1972) a neskôr požil ayahuascu („The Sound of Rushing Water“, *Natural History* 77, 1968, s. 28-34), čo ho inšpirovalo k šamanskej praxi.

hoci explicitne sa tejto témy nedotýkam, tak aspoň implicitne môže pomôcť tejto kľúčovej diskusii ako vyjasnenie lokality šamanizmu v euro-americkom myšlienkovom priestore, kde pri komplementárnej podrobnej znalosti „domorodých šamanizmov“ sa môžu adekvátne „lokalizovať a priznať *credits*“ mimoeurópskym zdrojom a inšpiráciám. A to nielen na rovine obrazov, ale aj na rovine hlbinných konštituentov, kde to môžu byť práve americké a ázijské kozmológie, ktoré odomkli možnosť v euro-americkom priestore možnosť „zakúšať svet inak“, t. j. aj tak, že sa v ňom dá „stretnúť s vílami, vodníkmi a magickými zvieratami“.<sup>10</sup>

Aj euro-americký šamanizmus samotný je však široká téma, takže v jej rámci sa nebudem sa venovať celému kontextu súčasného šamanizmu, ani histórií a premenám významov šamanizmu v euro-americkej tradícii a diskurze<sup>11</sup> či analýze diel „otcov euro-amerického šamanizmu“ ako Mircea Eliade<sup>12</sup> a obzvlášť Michael Harner,<sup>13</sup> hoci práve podľa základnej osnovy jeho *core* šamanizmu postupujú aj obaja šamani, s ktorými som pracoval. Namiesto toho sa budem držať na zemi „v teréne“ a namiesto ambície vykresliť „veľký obraz“ sa pokúsím o detailnú „drobnokresbu“ konkrétnych seminárov.

Keďže mi ide o možnosť existencie „víl, vodníkov a magických zvierat“, moja hlavná orientácia je ontologicky-epistemologická. Tematicky sa tak nebudem venovať triednym či genderovým rozmerom, nie však z toho dôvodu, že by som ich voči svojmu rámcu považoval za sekundárne. Práve naopak, sú rovnako zásadné, či už v ekonomickej prístupnosti šamanizmu, keď to môže byť priamo

---

<sup>10</sup> Takto číta napr. ayahuascový turizmus Oscar Calavia Saéz, nielen jednostranne ako mocenskú kultúrnu apropriáciu zo strany dominantnej euro-americkej kultúry, ale aj ako „kontramisionárstvo“, kde práve domorodé americké národy môžu ovplyvňovať kozmos mocensky dominantnej skupiny potom, čo ich vlastný kozmos bol »bombardovaný misionármi po stáročia«, a tak vďaka ayahuasce tento kozmologický »dialóg konečne získava nejakú symetriu.«, vid' „Foreword“, in: *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, s. xxiii, vlastný preklad.

<sup>11</sup> Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Šamanizmus a archaické techniky extázy*, prel. J. Vacek z franc. orig. *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Praha: Argo, 2017 (1951). Hoci Eliadeho vplyv na šamanizmus sa nedá poprieť, tak v samotnom teréne jeho meno nepadlo za môjho pobytu ani raz, je tak tu skôr hlbinnou, než výslovnou inšpiráciou.

<sup>13</sup> Michael Harner, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, Toronto/New York/Londýn/Sydney: Bantam New Age Books, 1982.

triedna situovanosť, ktorá odomyká „priestory, kde existujú víly, vodníci a magické zvieratá“,<sup>14</sup> alebo v predstavách mužských a ženských energií, ktoré majú významnú rolu vôbec ako kozmologické koncepty alternatívnej spirituality. Nebudem sa im tak venovať preto, že si ako rovnako fundamentálne rozmyšľania zaslúžia rovnako veľký priestor, a ich analýza (rovnako ako pojednanie o kultúrnej apropriacii) by si zaslúžila vlastnú prácu, nie odsúdenie na pár postrehov v poznámkach pod čiarou.

## 2. Perspektíva, metódy a inšpirácie

### 2.1 Autorská osobná perspektíva

Keď som si tak pozitívne aj negatívne vymedzil vlastnú tému, môžem sa konečne do nej pustiť a začať s avizovanou analýzou *common sense*. Keďže ten mám ako člen euro-americkej kultúry s tradičným vzdelaním vžitý, môžem túto analýzu uviesť prostou úvahou, kde si vyjasním svoj vlastný osobný postoj. Ja ako religionista nechcem ani nemôžem považovať existenciu víl za absurdnú, a vo vedomom reflektujúcom postoji dokážem počítať s ich existenciou. To ale neznamená, že na každodennej rovine som dosiahol nejaký pokrok od európskeho *common sense* Evans-Pritcharda, ktorý dokázal nahliadnuť vnútornú logiku čarodejníctva, ale keď došlo na „lámanie metafyzického chleba“, tak samozrejme ako vzdelaný Európan na existenciu čarodejníc neveril a bolo mu jasné, že aj to, čo sa zreteľne javilo ako čarodejníctvo, bol v skutočnosti pravdepodobne zapálený trs trávy.<sup>15</sup> Podobne aj ja môžem v hlbinej reflexii pripúšťať existenciu démonov, keď čítam o posadnutiach na Šrí Lanke, ale keď sa dozviem, že sa v lome pri Strečne na strednom Slovensku utopila žena, tak je úplne absurdné, aby mi prišlo vôbec mysliteľné, že by za to mohol môcť vodník.

Sú to práve tieto úplne samozrejme pocity a chápania, ktoré sú pri otázke existencie víl a vodníkov mojím nutným terčom, keď ich výhľadovo mám vykázať ako nesamozrejme. Avšak práve pre toto zviklanie samozrejmosti skúsím na začiatok tejto samozrejmosti plne naslúchať a zaujať postoj „zdravého vzdelaneckého rozumu“, aby som mohol artikulovať jeho (normálne implicitné, pretože samozrejme) sudy zvnútra. Pokúsím sa tak rozohrať určitý dialektický pohyb *antiepoché* a *epoché*; najskôr na rozdiel od toho, aby som sa vzdal predsudkov, tak ich naplno zaujmem, aby som

---

<sup>14</sup> Keď sú to z drivej väčšiny »vzdelaní ľudia zo strednej triedy, ktorí si môžu dovoliť cenu seminárov a pravidelné návštevy«, Tatiana Bužeková, „The Shaman's Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism“, *Anthropological Journal of European Cultures* 19 (1), 2010, s. 122, vlastný preklad.

<sup>15</sup> Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande: Abridged Edition*, edit. Eva Gillies, Oxford: Oxford University Press, 1976, s. 11.

vedel, čo mám vlastne rozviklať. V tejto časti sa budem teda držať na rovine špekulatívnych úvah, keď sa pokúsím načrtnúť pole, kde eventuálne sa pokúsím na zakotvenejších analýzach vykázať predstavy *common sense* nie ako racionálne samozrejmé, ale ako historicky kontingentné.

Začnem teda intuitívnou explikáciou tohto *common sense*, kde sa tážem, čo sú v skutočnosti všetky tie víly, elfovia, démoni, magické zvieratá a monštrá. Budem v tejto línii pracovať so všetkými týmito bytosťami konfúzne a práve preto ich hromadne nazvem mystickými bytosťami, pretože presne v tomto intuitívnom rozumení „na prvú dobrú“ sa medzi nimi žiaden rozdiel nečiní, aj keď v rozličných kontextoch samozrejme môžu byť medzi nimi radikálne rozdiely, ako v antickom Grécku by asi kentaury a prízraky v Háde boli bytosťami úplne odlišného druhu. Vo všetkých prípadoch mi je však jasné, že všetky tieto mystické bytosti sú výplodmi ľudskej fantázie, hravou, ale bytostne fiktívnou variáciou a kombináciou skutočných bytostí tak, ako chiméra je fiktívnou variáciou na skutočného leva, kozu a hada alebo víla variáciou ženy a motýľa. Nie je tak ani rozdiel medzi bytosťami, v ktoré sa môže „skutočne veriť“, a medzi literárnymi postavami ako napríklad čarodejmi z rozprávok a fantasy literatúry.

V každom prípade ide o bytosti, ktoré nemajú žiadnu nezávislú „prézenciu“, žiadnu silnú ontologickú zakotvenosť, existujú výlučne len v ľudských reprezentáciách, reálne sa nachádzajú len vo fantáziách a jej dielach, na stránkach kníh alebo na filmovom páse rozprávok. Pravou originárnou skúsenosťou,<sup>16</sup> t. j. skúsenosťou, v ktorej sa „pôvodne stretávame“ s vílami a chimérami, by mohli tak byť sny, ako ostatne postuloval vo svojom slávnom výklade Edward B. Tylor,<sup>17</sup> prípadne aktívne fantazírovanie, kde si scenériu potoka v údolí v hlave dokreslím tak, že je obývaný nymfami. Môjmu

---

<sup>16</sup> Originarita je Husserlov pojem, ktorý zaviedol pri svojom fenomenologickom projekte v snahe o analýzu skúsenosti v jej bezprostredných kontúrach, keď »originárnu skúsenosť máme o fyzických veciach vo „vonkajšom vnímaní“, ale už nie v spomienke alebo vo vopred hľadiacom očakávaní; originárnu skúsenosť o sebe samých a svojich stavoch vedomia máme v tzv. vnútornom vnímaní čiže sebauvnímaní, nemáme ju však o druhých a ich prežitkoch vo „vcítení“.«, Edmund Husserl, *Ideje k čistému fenomenologii a fenomenologickej filozofii* I, prel. A. Rettová a P. Urban z nem. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Praha: Oikúmené, 2004 (1913), §1, s. 21-22. Čiže v jednoduchom zhrnutí, originárna skúsenosť je taká, kde máme počiatočnú skúsenosť s daným súcnom či stavom, kde sa nám zjavuje v svojej prezencii, zatiaľ čo neoriginárne skúsenosti toho istého súcna sú od originárnej skúsenosti odvodené, súcno či stav tam už nie sú v svojej prezencii, ale v reprezentáciach. Stolička, na ktorej sedíme, smútok, ktorý cítime, sú tak originárne skúsenosti, zatiaľ čo keď vidíme stoličku na fotografii a vidíme plakať druhého, tak sú to neoriginárne skúsenosti.

<sup>17</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Vol. 1*, Londýn: John Murray, 1903 (1871), kap. „Animism“, s. 417-502.

zdravému vzdelaneckému rozumu je však jasné, že originárne povstanú len v ľudskom vedomí a že na počiatku nestojí žiadna skutočná bytosť, ale psychický obraz. Tak už v svojom samozrejmom chápaní formulujem titul mojej práce, predstavy „psýché ako mytologickej divočiny“, kde teda všetky fascinujúce mytologické a rozprávkové bytosti nachádzajú v poslednej inštancii svoj skutočný biotop len v ľudskej psýché.

## 2.2 Sókratove stretnutie s nymfami

Už tu môže vystúpiť nesamozrejmá tejto samozrejmosti, kde táto úplne zjavná predstava, kde tieto bytosti sú bytostne fantastické (t. j. vznikajúce v ľudskej fantázii) a fiktívne, naráža už len na letnú reflexiu percepcie mystických bytostí v iných kontextoch, a vyjaví sa to ako ukážkový prípad logického klamu „keby som bol koňom“.<sup>18</sup> Pre ukážku sa môžem narýchlo obrátiť do antického Grécka, kde mi rozhodne nejde o nejaké dôkladné porovnanie statusu mystických bytostí medzi antickým Gréckom a súčasnosťou, len o krátky príklad, ktorý má ilustrovať, ako to môže byť vnímané radikálne inak, než sa nám zjavne javí.

V antickom Grécku bolo náboženstvo výsostne verejnou záležitosťou, a nie introspektívnym podnikom, ktorý by zaručoval výsostnú pozíciu súkromným psychickým obrazom.<sup>19</sup> Žitá skúsenosť antických Grékov je mi samozrejme ultimátne nedostupná a s tým aj to, ako vnímali v svojom žitom svete nymfy a satyrov samotní Gréci, a nechcem sa tak sám teraz dopustiť obratu „keby som bol koňom“, kde tu je koňom antický Grék. Preto sa radšej obrátim na antický prameň a myslím, že s určitou poetickou licenciou vlastnou Platónovi môže poslužiť ako príklad možnej gréckej originárnej skúsenosti s nymfami úvod z *Faidra*.<sup>20</sup> Tam sa Sókratés s Faidrom prechádzajú a nájdu malebnú tóňu pod majestátnym platanom, pod ktorým tečie priezračný potôčik. Toto miesto Sókrata tak očarí, že usúdi túto tóňu za posvätné miesto nýmfm Achelaa. Nymfy tu tak predstavujú určitého *genia loci*, ich prítomnosť je poznateľná z čarovného pôsobenia miesta. Sú tak príčinou Sókratovho pohnutia duše, ale práve tak, že sú bytostne ukotvené vonku, v potoku pod platanom, nie v Sókratovej psýché.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Ostatne je príznačné, že táto figúra bola hlavnou zbraňou Evans-Pritchardovej kritiky práve animistických teórií Tylora, vid' Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1965, s. 24.

<sup>19</sup> K výsostne občianskemu charakteru gréckeho náboženstva a väzbám gréckeho polyteizmu a polis vid' napr. Walter Burkert, *Greek Religion*, prel. J. Raffan z nem. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 (1977), kap. „Polis and Polytheism“, s. 216-275.

<sup>20</sup> Platón, *Faidros*, prel. F. Novotný z gréc. orig. Φαῖδρος, Praha: Oikúmené, 2014 (okolo 370 p. n. l.), 229a-230b.

<sup>21</sup> A to ešte ignorujem úplne odlišný ontologický status psýché u Platóna a v súčasnom vnímaní, kde keby boli nymfy ontologicky ukotvené v nej, tak skoro ani silnejšieho ukotvenia mať nemôžu, pretože duša pre svoju

Toto stretnutie môže všeobecnejšie „ozvučiť“ aj určitý tichý rozpor, ktorý je v samozrejmosti nášho poňatia zastrený. Tento rozpor sa nachádza práve medzi takto postulovanou existenciou len vo fantázií a ich vlastnou bytnosťou, kde sa táto kontradikcia dá myslím odkryť len jednoduchou analýzou pojmu mnohých z nich. Ako príklad na toto špekulatívne cvičenie si vezmem teda už spomínaného vodníka. Vodníci sú zo svojej samotnej postulácie bytosťami, ktoré obývajú jazerá, rybníky a rieky, a v tom vôbec spočíva ich bytnosť, t. j. to, čo ich vôbec činí vodníkmi. Tento „esenciálny biotop“ s nimi zdieľajú práve nymfy, a v rovnakej miere sú zas týmto esenciálnym biotopom lesy pre satyrov či dryády. V prípade týchto konkrétnych mystických bytostí je zjavné, že žiadne z týchto bytostí neobývajú apriórne mysle, ale sú zo svojej bytnosti veľmi špecificky ukotvené „tam vonku v reálnom svete“.

### 2.3 Zakotvenie analýzy

Presuniem sa tak konečne od tejto introspektívnej špekulácie a arbitrárnej komparácie, ktorej cieľom bolo akurát načrtnúť, ako zjavná fantastická a fiktívna bytnosť mystických bytostí vôbec takou nemusí byť, ale dokonca môže byť aj v určitom rozpore s ich vlastnou implicitnou bytnosťou. Moja otázka tu teda v konkrétnej podobe znie: „Ako sa mystické bytosti stali fantastickými?“ Na načrtnutie možných odpovedí sa pokúsím o genealogickú analýzu vo foucaultianskom zmysle, ktorá je tu metódou výsostne vhodnou, pretože jej pointou je práve pokus o vykázanie podmienenosti toho, čo sa javí ako samozrejme.<sup>22</sup> Mojm cieľom je teda tak zviklať túto synonymnosť mystickosti a fantastickosti skrz odkrytie jej historických podmienok, ale zároveň v rámci týchto historických podmienok vykázať jej platnú skutočnosť v zmysle, že inak to byť ani nemôže. Rád by som tak bol, aby sa mi podarilo preformulovať tézu „ľudská psyché je mytologická divočina“ na „z ľudskej psyché sa stala mytologická divočina“. Objektom mojej analýzy bude to, čo podľa Foucaulta nazývam pozitivistickou *epistémé*, ktorú vnímam ako základ určujúci ten „zdravý vzdelanecý rozum“, ktorý som letmo explikoval. Z tohto dôvodu metodologicky prepojíam diachrónny rozmer genealógie so

---

príbuznosť s božským a ideami má ontologický status *par excellence*, vid' Platón, *Faidón*, prel. F. Novotný z gréc. orig. Φαίδων, Praha: Oikúmené, 2000 (asi medzi 388-367 p. n. l.), 79a-81a.

<sup>22</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, Genealogy and History“, in: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edit. D. F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1977, s. 138-164. Pracujem síce hlavne s Foucaultovým dielom z obdobia, kde ešte nepoužíva pojem genealógie, ale archeológie, ale pre moje účely „metódy, ktorá vykazuje kontingenciu samozrejmeho“ sú tieto pojmy totožné.

synchronným rozmerom hegemonie v zmysle, ako ho pôvodne vymedzil Antonio Gramsci v *Zošitoch z väzenia*,<sup>23</sup> a tieto roztrúsené úvahy sumarizoval marxistický filozof Raymond Williams.<sup>24</sup>

Pri konkrétnom výklade črt tej pozitivistickej kozmológie budem vychádzať z klasickej štúdie Maxa Horkheimera a Theodora Adorna *Dialektika osvietenstva*.<sup>25</sup> Ich analýza je v mnohých ohľadoch intuitívna, čo by možno mohlo byť inde problémom, pretože práve táto prílišná intuitívnosť môže viesť k pochybám, či v skutočnosti osvietenstvo nie je komplexnejší fenomén. Pre moje účely je ale práve z týchto dôvodov vhodná, pretože mne ide práve o explikáciu tejto intuitívnosti, a nejde mi tak o osvietenstvo ako o historický myšlienkový prúd v jeho komplexnosti, ale o osvietenstvo ako o kozmologický obraz. Preto ostatne v mojom používaní zamieňam osvietenstvo za pozitivizmus, aj keď ide samozrejme o historicky dištinktné prúdy, ale verím, že v rámci súčasnej hlbinej kozmológie sú zliate do jedného obrazu, kde môžu zámenne stelesňovať rovnaké princípy. Takže keď ja hovorím o pozitivizme, tak v základných črtách hovorím o tom istom, na čo narážajú Horkheimer s Adornom, keď hovoria o osvietenstve.

Na takto pripravenej pôde budem potom ilustrovať momenty, ktoré mi prídu dôležité ako konštituenty načrtnutého „zdravého vzdelaneckého rozumu“, sumarizáciou konceptov a úvah od filozofov Johna Locka a Henriho Bergsona, kde vidím tieto momenty explicitne artikulované. Každopádne tieto filozofické pojednania tu čítam predovšetkým ako pramene, ktoré vypovedajú o diskurze emicky, nie ako etické hermeneutické kľúče. Takto ani nezaujímam nejakú intelektualistickú pozíciu „veľkých mužov“, kde myslitelia jednostranne určujú myslenie spoločnosti, ale vnímam ich ako súčasť celého dobového procesu, kde sa akurát vzhľadom na povahu filozofie výslovné formulujú momenty, ktoré sú inde implicitné.

## **2.4 Foucaultova epistémé**

Predstavím teda v stručnosti svoje hlavné metodologické nástroje a začnem Foucaultom a hlavne jeho kľúčovým konceptom *epistémé*, ktorý predstavil v *Slovách a veciach*. *Epistémé* »určuje podmienky umožňujúce vedenie. Či už ide o vedenie, ktoré sa prejavuje v teórii, alebo o vedenie,

---

<sup>23</sup> Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, edit. a prel. Q. Hoare a G. N. Smith z tal. orig. *Quaderni del carcere*, New York: International Publishers, 1992 (1929-1935).

<sup>24</sup> Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1977, kap. „Hegemony“, s 108-114, vlastný preklad.

<sup>25</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*, prel. M. Hauser a M. Váňa z nem. orig. *Dialektik der Aufklärung*, Praha: Oikúmené, 2009 (1944).

ktoré je nebadane vložené do praxe.«<sup>26</sup> Je to tak určitý princíp, ktorý nie je len kritériom pravdivosti vedenia, ale v prvom rade toto kritérium ustanovuje. Neposudzuje tak vedenie zvonku, ale konštituuje vedenie ako vedenie, je princípom »režimu pravdy«. <sup>27</sup> Má tak apriórny charakter, ktorý je ale na rozdiel od svojich filozofických koreňoch v Kantovej filozofii<sup>28</sup> špecifikovaný, pretože nejde o univerzálne, ale o »historické *a priori*«. <sup>29</sup>

Foucault konkrétne explikuje tento koncept na európskych dejinách poznania, keď v jeho analýze bola renesančná *epistémé* postavená na podobnosti, ktorá bola čítaná ontologicky, t. j. nebola len arbitrárnou asociáciou v mysli pozorovateľa, ale vypovedala o bytí súcien. Dôvod, prečo do poznania o levovi boli v renesancii zahrnuté nielen anatomické poznatky, ale aj legendy a heraldika, tak nie je v tom, že by šlo ešte o predvedeckú históriu, kedy bolo myslenie konfúzne a až potom sa v pokroku vedenia prejasnilo a vyčlenilo, ale práve preto, že levia anatómia je s erbom leva spojená týmto ontologickým putom podobnosti. V tejto perspektíve nie je znak obrazom, ale súčasťou súcien. Toto poňatie bolo radikálne prehodnotené v klasickom období v zásadnom epistemickom zlome. Kde predtým »znaky boli časťou vecí, [potom] v 17. storočí sa stávajú módmí reprezentácie«. <sup>30</sup> Bola tak zavedená radikálna schizma medzi „slová a vecí“, kde znaky (a to, čo sa o súcnoch rozpráva, ako práve tie legendy) už nie sú so súcniami bytostne späté, už nie sú v nich súcna prézentné, ale sú ich re-prezentáciami, ich obrazmi.

Ja sa tak pokúsim o explikáciu súčasnej *epistémé*, aby som si pripravil horizont pre moju analýzu, a to predovšetkým v druhom rozmere „vlozenia do praxe“. Nebudem ju tak nahliadať len ako abstraktný systém teoretických axiém, ale hlavne ako princíp žitej perspektívy, ktorá je internalizovaná a predchádza reflexiu sveta. To je evidentné práve na onom apriórnom charaktere, čo znamená, že neponúka len kľúč k interpretácii skúsenosti, ale samotnú skúsenosť utvára. Historicita a teda relativita onoho *a priori* je pre mňa zásadná, pretože vďaka odlišným organizačným princípom umožňuje radikálne odlišné žité skúsenosti a tak rozkývať tak to, čo je zakúšané ako úplne samozrejmé.

---

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*, prel. M. Marcelli a M. Marcelliová z franc. orig. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Bratislava: Kalligram, 2004 (1966), s. 181.

<sup>27</sup> Michel Foucault, „Truth and Power“, in: *The Foucault Reader*, edit. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, s. 51-75.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, prel. J. Loužil et al. z nem. orig. *Kritik der reinen Vernunft*, Praha: Oikúmené, 2020 (1781/1787).

<sup>29</sup> Foucault, *Slová a veci*, s. 172.

<sup>30</sup> Foucault, *Slová a veci*, s. 143.



## 2.5 Gramsciho hegemonia

Tu je ten bod, kde sa ponúka prepojenie s Gramsciho konceptom kultúrnej hegemonie, pretože kde u Foucaulta je v jeho vlastnom synchronnom pojme režimu pravdy stále akcentovaný primárne epistemologický moment, v Gramsciho hegemonií to nadobúda holistickejší ráz, ktorý sa týka celku žitého sveta. Gramsci tento pojem rozpracoval ako radikálne prepracovanie a prehĺbenie marxistického poňatia ideológie, kde ako zhrňa Williams, hegemonia »nie je len artikulovaná horná úroveň „ideológie“, [...] je to celý súbor jednaní a očakávaní naprieč celým životom; [sú to] naše zmysly, [je to] to, čomu venujeme energiu, [je to] to, ako sa nám utvára vnímanie nášho sveta a samých seba. Je to žitý systém významov a hodnôt [...] a tak pre väčšinu ľudí v spoločnosti konštituuje zmysel pre skutočnosť, zmysel pre absolútnu skutočnosť, pretože je to skutočnosť zakúšaná, za ktorú je pre väčšinu členov spoločnosti vo väčšine oblastí života veľmi náročné sa dostať.«<sup>31</sup>

Čo je ešte pre mňa dôležité v tomto presune od *epistémé* k hegemonií, je, že na rozdiel od Foucaulta, ktorý tvrdí, že v každom historickom období je len jedna *epistémé*,<sup>32</sup> Williams výslovne akcentuje, že »hegemonia nikdy nemôže byť singulárna,« pretože »je to vždy proces. Nie je to systém ani štruktúra, iba ak analyticky.« Musí tak byť »kontinuálne obnovovaná, tvorená nanovo, bránená a modifikovaná. A tiež sa jej kladie neustále odpor, obmedzujú, pozmeňujú, popierajú ju tlaky, ktoré vôbec nie sú jej vlastné.«<sup>33</sup> Preto Williams zavádza koncepty alternatívnej hegemonie a kontrahegemonie,<sup>34</sup> ale tiež vznáša otázku, nakoľko sa dá hovoriť o skutočných alternatívach, a nakoľko sú aj tieto na povrchu zjavné alternatívy hlbinne zviazané so samotnou hegemoniou, ktorá zaraz »produkuje a limituje svoje vlastné kontrakultúry.«<sup>35</sup>

Je to presne táto otázka, ktorá bude pre mňa na záver úplne kľúčová, keď pristúpim k vlastnej analýze šamanizmu a ontológie alternatívnej spirituality, ktorú obsahuje. Z toho dôvodu explicitne artikulujem rozdiel medzi alternatívnou hegemoniou a kontrahegemoniou, ktorý sa zatiaľ len implicitne črtal, kde v tomto zmysle obe stoja v opozícií voči hegemonií, ale úplne odlišným spôsobom. Kontrahegemonia je v opozícií voči hegemonií explicitne, ale tak, že je jej inverziou, a práve preto hlbinne nasleduje rovnaké predpisy a je tak na hegemonií v konečnom dôsledku závislá. Rovnako tak hegemonia má nutne potenciál produkovať vlastné kontrahegemonie, pretože

---

<sup>31</sup> Williams, s. 110.

<sup>32</sup> Foucault, *Slová a veci*, s. 181.

<sup>33</sup> Williams, s. 112.

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 113.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 114.

k tejto produkcii stačí obrátiť jej explicitné „články viery“. Satanizmus je takto kontrahegemóniou ku kresťanstvu, pretože aj keď sa voči nemu otvorene vymedzuje, tak je práve hlbínne závislý na kresťanskom výklade sveta ako jeho obrátenie tak, ako je existencia omše nutnou podmienkou existencie čiernej omše.<sup>36</sup>

Alternatívna hegemonia voči tomu nestojí voči hegemonií proti nej, ale akoby mimo nej, a je tak silnou alternatívou voči hegemonií v hlbinnom zmysle, pretože sa odvíja podľa úplne iných pravidiel. Alternatívnou hegemoniou voči hegemonií európskeho kolonializmu by tak bolo napríklad azandské čarodejníctvo, pretože je svojbytnou kozmológiou a na rozdiel od satanského čarodejníctva na európskej hegemonií nezávisí, prípadne by ňou mohla byť v 17. storočí samotná veda voči kresťanstvu, ktorá vyrástla pod jeho kopulou ako alternatíva, aby nakoniec kresťanstvo z tejto pozície vytlačila a sama sa stala hegemoniou.<sup>37</sup>

### 3. Pozitivistická hegemonia

#### 3.1 Dialektika osvietenstva

Na analýzu „zdravého vzdelaneckého rozumu“ mám teda pripravený teoretický model, kde *epistémé* je určitý vnútorný princíp, podľa ktorého sa rozvíja hegemonia, ktorá je kopulou žitých svetov a predpisuje *common sense*, ktorý je zas princípom myslenia, vnímania a jednania. Ako som už avizoval, mojím predpokladom je, že súčasná hegemonia je stále postavená na pozitivistických predpokladoch, kde ultimátnym „garantom režimu pravdy“ je moderná veda, a to aj v globalizovanej postmodernej ére, kde postmoderný moment nevidím v zrušení tejto pozitivistickej hegemonie, ale vo väčšej viditeľnosti kontrahegemonií a alternatívnych hegemonií.

Práve preto je mojím hlavným vodítkom pri stručnej explikácii hegemonie Adornova a Horkheimerova analýza, kde vystupuje jasná spätosť medzi pozitivistickou hegemoniou a mojou výsostnou témou existencie mystických bytostí. Odkúzlenie sveta totiž Adorno s Horkheimerom vnímajú vo weberovskom duchu ako vlastný program osvietenstva,<sup>38</sup> kde pointou tohto odkúzlenia je

---

<sup>36</sup> Peter Winch, „Understanding a Primitive Society“, *American Philosophical Quarterly* 1 (4), 1964, s. 310, ktorý podáva analogickú analýzu, akurát v pojmoch Wittgensteina, nie Gramsciho.

<sup>37</sup> Za tento príklad vďačím vedúcemu práce doc. Radkovi Chlupovi, keď ho navrhol pri konzultáciách.

<sup>38</sup> Adorno, Horkheimer, s. 17. Analogicky artikulujú aj konfúziu „všetkých mystických bytostí do jedného pytla“, ktorú som sa pokúsil nejak explikovať pri vlastnom *common sense*, keď píš, že »nie je vraj žiaden rozdiel medzi totemickým zvieratom, snami duchovidcovými a absolútnou ideou.«, *ibid.*, s. 19.

»vymietenie animizmu«,<sup>39</sup> ktorý je v osvietenskom chápaní »antropomorfizmom – projekciou subjektívneho na prírodu«. <sup>40</sup> »Kánonom« tohto programu odkúzenia »sa stalo číslo«<sup>41</sup>, a jeho princípy sú tradične vystopované k princípom empirickej vedy a »otcovi experimentálnej filozofie«<sup>42</sup> Francisovi Baconovi. V perspektíve pozitivizmu ako hegemonie však tieto princípy nie sú len princípmi empirickej vedy, ale implicitne vznášajú nárok byť princípmi ontologickými, nevypovedať len o tom, čo je v kompetencii vedeckého poznania, ale obsiahnuť celý okrsok skutočnosti. Presne tak v zmysle apriórneho charakteru *epistémé* majú nárok určovať vôbec podmienky toho, čo môže byť poznanie, a tým zastre aj to, čo je realita, ktorá vždy nutne tvorí „objektový rub subjektovému lícu“ poznania, pretože poznanie je poznanie len vtedy, keď poznáva niečo skutočné.<sup>43</sup>

### 3.2 Ontológia čísla

Ja sa tak pokúsim vybadať, čo znamená tento kánon čísla ontologicky, aby som na záver tejto časti mohol uvážiť, ako toto nutne môže viesť k odkúzeniu sveta. Už u Horkheimera s Adornom sa dá implicitne čítať predpis pozitivistickej *epistémé* (pretože výslovne predpisuje podmienky skutočnosti), keď tvrdia, že »čo nie je vyjadrené v číslach, teda nakoniec v jednotke, to sa pre osvietenstvo stáva zdaním a moderný pozitivizmus to odkazuje do básnictva«. <sup>44</sup> Badá sa tu tiež určitá radikálna schizma, formulovaná na tomto mieste ako rozdiel medzi vedou a básnictvom, kde len jedna strana má vôbec nárok byť poznaním. Túto schizmu ja analogicky vidím artikulovanú v hlbnejších filozofických pojmoch v tradičnom rozdelení novovekej filozofie medzi primárnymi a sekundárnymi vlastnosťami, ktoré najslávnejšie formuloval asi John Locke, a v Bergsonovej analýze času a priestoru.

Začnem Bergsonom, ktorý sa mi javí obzvlášť vhodný z dvoch dôvodov. Radikálnu diferenciu medzi časom a priestorom totiž stopuje do radikálnych rozdielov medzi kvalitou a kvantitou, heterogenitou a homogenitou, a práve analýza homogenity ako konštitutívnej charakteristiky čísla bude pre mňa slúžiť ako hlavný kľúč k poodkrytiu fundamentálnych momentov ontológie čísla. Navyše sa Bergson pohybuje v 19. storočí už na poli, kde sa ustanovuje pozitivistická hegemonia, a jeho analýza sa dá čítať ako explicitný argument voči „kánonu čísla“, a práve v kritike sa dajú nájsť formulácie toho, čo je inak implicitne samozrejmé. A nielen mojím cieľom je nájsť skryté podmienky

---

<sup>39</sup> Ibid., s. 18.

<sup>40</sup> Ibid., s. 20.

<sup>41</sup> Ibid., s. 21.

<sup>42</sup> Ibid., 17.

<sup>43</sup> Toto postuluje už Platón v *Ústave* v úvode k jeho slávnemu rozlíšeniu medzi *epistémé* a *doxai*, Platón, *Ústava*, prel. F. Novotný z gréc. orig. Πολιτεία, Praha: Oikúmené, 2001 (okolo 375 p. n. l.), knih. V, 476e-477a.

<sup>44</sup> Adorno, Horkheimer, s. 21.

úplných samozrejmostí, ale aj sama Bergsonova analýza je kritikou jednej z nich, konkrétne počítania času, a takto sa dá čítať ako kontrahegemonický pohyb *par excellence*.

Bergson tvrdí, že počítanie času je niečo, čo je času v jeho vlastnej povahe bytostne cudzie, pretože vo svojej vlastnej povahe čas ako taký vôbec kvantitatívnu povahu nemá a je bytostne kvalitatívny. Argumentuje, že všetko počítanie času je v skutočnosti projekciou priestoru do času, pretože na to, aby sme mohli počítat veci, musíme ich synchronizovať, t. j. „zmraziť čas“, pozdržať v mysli a klásť vedľa seba do priestoru. Počet tak nielenže bytostne vyžaduje priestor, pretože „kladenie vedľa seba“ je to, čo počítanie vôbec umožňuje, ale rovnako bytostne vyžaduje aj suspendáciu času, pretože ho musíme „zmraziť“, aby sme mohli klásť vedľa seba súčasne. Ako príklad, kde môžeme vnímať čas v jeho vlastnej povahe, uvádza údery zvonov, ktoré keď počujeme, tak bezprostredne vnímame ich melódiu, nie to, koľkokrát zvoní. Na to, aby sme to zistili, musíme opustiť bezprostredné vnímanie a spraviť vedomý krok, aby sme ich začali počítat, čo je v Bergsonovom výklade presne ten krok projekcie priestoru do času, kde v mysli kladieme jednotlivé údery vedľa seba. A aby sme ich mohli počítat, musíme ich zároveň homogenizovať, suspendovať ich heterogénnu zvučnosť a tonálne diferencie, ktoré tvoria melódiu, a klásť jeden presne ako druhý.<sup>45</sup>

Tá radikálna schizma je teda u Bergsona formulovaná v dvoch radikálne odlišných ríšach času a priestoru, kde ríša času je „ríšou melódie“ a jej bytostné momenty sú kvalitatívnosť a heterogenita, ríša priestoru je „ríšou čísla“ a jej bytostné momenty sú homogenita a kvantitatívnosť. V mojom rámci tu kontrahegemonický moment spočíva práve v tom, že sa skrz svoj argument snaží ukázať, že je tu celá oblasť skutočnosti, ktorú „kánón čísla“ bytostne nepostihuje, pretože sa s ňou apriórne vylučuje. Podobnú diferenciu medzi homogenitou a heterogenitou ale vnímam operovať už za novovekým rozlíšením primárnych a sekundárnych vlastností, ale s dôležitým rozdielom. Kde Bergson sa snaží ontologicky emancipovať heterogénny moment skutočnosti a vymedzuje sa tak voči dominantnej hierarchii, tak teóriu vlastností tu čítam práve ako formuláciu, kde sa vôbec ontologická privilegovanosť kvantity nad kvalitou jasne artikulovala, a ktorá túto hegemonnú hierarchiu tak pomáha zavádzať, a v tomto zmysle ju čítam ako prekurzorný konštituent pozitivistickej *epistémé*.

Ostatne, túto ontologickú hierarchiu prezrádza samotná postulácia vlastností ako primárnych a sekundárnych. Primárne vlastnosti obsahujú tvar, veľkosť, tuhosť, početnosť či pohyblivosť,

---

<sup>45</sup> Henri Bergson, *Čas a svoboda: O bezprostredných datech vedomí*, prel. B. Jakovenko z franc. orig. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Praha: Filosofia 1994 (1889), kap. II „O mnohosti stavů vedomí: Idea trvání (dureé)“, s. 49-80.

sekundárne vlastnosti farbu, zvuk, chuť a čuch.<sup>46</sup> Locke odhaľuje kľúč tohto rozdielu v svojej schéme na základe vzťahu medzi vlastnosťou, ktorá náleží veciam samým, a ideou, čo je početok, ktorý tieto vlastnosti vyvolávajú v ľudskej mysli. Vlastnosť a idea tak majú jednoznačný vzťah príčiny a účinku, a primárne a sekundárne vlastnosti sa radikálne líšia tým, akú ma tento vzťah povahu. Podľa Locka idey, ktoré sú vyvolané primárnymi vlastnosťami, sa na tieto vlastnosti podobajú, zatiaľ čo idey vyvolané sekundárnymi vlastnosťami túto podobnosť postrádajú.<sup>47</sup> Tvar, ktorý vnímame, nám tak priamo prezrádza niečo o veci samej, t. j. predmet má vlastnosti, ktoré korešpondujú s našim početkom gule či valca. Farba však nám nič také neponúka, a náš početok červene je síce vyvolaný vlastnosťou danej veci, tá vlastnosť sama však nijak červeň nepripomína.

Opäť sa tu teda javí ten istý vzorec primárnosti homogenity, kde primárne vlastnosti sú kvantitatívne, vyjadriteľné v jazyku matematiky (či už aritmetiky alebo geometrie), sekundárne vlastnosti spôsobujú kvalitatívne početky. A nielen to, aby vypovedali o skutočnosti, musia byť prevedené do kvantitatívneho jazyka, čo sa dá ukázkovo ilustrovať na farbe a jej fyzikálnej interpretácii, kde v nej je početok farby výsledkom špecifických vlnových dĺžok svetla, ktoré sa odráža od objektu. Farba ako farba tak nemá svojbytný ontologický status, ten má len farba ako odraz vlnovej dĺžka svetla. A kde Lockovou intenciou mohol byť konštantív, kde homogenita a kvantitatívnosť sú samozrejmi doklady korešpondencie so skutočnosťou, t. j. dalo by sa to zhrnúť ako „vypovedá to o skutočnosti, pretože je to pre všetkých rovnaké“, v mojom čítaní je to performatív, ktorý konštituuje historické *a priori*, kde homogenita a kvantitatívnosť sú ustanovené ako podmienky korešpondencie so skutočnosťou, t. j. „je to pre všetkých rovnaké, a preto to vypovedá o skutočnosti.“

### 3.3 Hegemónia homogenity

Snažil som sa tu tak letmo explikovať a ilustrovať na daných filozofických teóriách určitý apriórny moment pozitivistickej *epistémé*. Ten som sa tu pokúsil odhaliť ako ontologickú zvrchovanosť homogenity a ultimátny metafyzický prevod na kvantitu, keď heterogenita stratila ontologickú výpovednosť analogicky, ako ju stratila podobnosť v klasickej dobe.<sup>48</sup> Teraz sa tak pokúsím rozviesť,

---

<sup>46</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Londýn: Penguin Books, 1998 (1690), knih. II „Of Ideas“, kap. VIII „Some further considerations concerning our Simple Ideas of Sensation“, s. 133-141.

<sup>47</sup> Ibid., II.VIII §15, s. 136-137.

<sup>48</sup> A keďže *epistémé* predpisuje, čo vôbec môže byť poznanie, tak eventuálne prestal byť možný typ osobností ako Isaac Newton, ktoré boli „rovnako vedcami“ v oblastiach fyziky aj hermetizmu, viď Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ako sa podľa mňa prejavuje tento hlbinný predpis, keď sa rozvinie do žitej hegemonie. Zjavuje sa tu opakovateľnosť a verifikovateľnosť ako podmienka skutočnosti, a to nie nutne ako princíp empirickej vedy,<sup>49</sup> ale hlavne ako *common sense*. To sa prejavuje aj v jednoduchom zmysle, že keď niekto tvrdí niečo nepravdepodobného, ako »v lese som videl srnca so šiestimi nohami«, tak status skutočnosti tomu zaistí, až keď to overia ďalší ľudia. Táto opakovateľnosť a verifikovateľnosť nutne vyviera z hlbinej ontologickej homogenity,<sup>50</sup> pretože tá ju vôbec môže zakladať, a to ako naprieč časom, tak naprieč priestorom. To sa dá ilustrovať priamo aj na vede, keď experiment, ktorý sa vykonal teraz, bude mať za rovnakých podmienok rovnaké výsledky aj o tisícročie neskôr, a taktiež rovnako dopadne pokus v laboratórií na Ukrajine a v Indonézii.

Na politickej rovine má potom táto hlbinná homogenita svoj odraz vo fundamentálnej hodnote tržnej liberálnej demokracie, individuálnej rovnosti ľudí.<sup>51</sup> To má tiež zásadné epistemologické dôsledky, vznáša sa tu totiž nárok, že pravda sveta je apriórne dostupná všetkým, a žiaden prorok či vizionár nemá privilegovaný vhlad do hlbín skutočnosti na základe osobného daru. Pravda je tak dostupná a nezávislá na tom, kto ju pozoruje. Toto je myslím práve moment, kde na žitej rovine figuruje hierarchia primárnych a sekundárnych vlastností ako performatívny predpis *epistémé*, kde práve homogenita primárnych vlastností zabezpečuje zhodu tam, kde heterogenita sekundárnych môže spôsobovať rozdiely. Aby som si vymyslel drobný príklad na ilustráciu, tak hoci jej sa socha zdá modrá, jemu zas fialová, jej príde malá, jemu zas veľká, jej príde estetická, v ňom vzbudzuje des, ale obidvaja sa zhodnú, že meria meter sedemdesiat a je v tvare vajca, a to je to, čo sa dá o soche vypovedať ako o reálnom, nedá sa na rovine reality rozhodnúť, či je tá socha krásna alebo desivá.

Ale toto zabezpečenie zhody má zas očakávanú odvrátenú stránku, kde zas plodí diferenciu, pretože načrtnutú ontologickú schizmu reprodukuje v samotnej skúsenosti. Aj keď je teda

---

<sup>49</sup> Vo vede je to samozrejme komplikovanejšie a verifikovateľnosť tam už dávno bola ako kritérium pod terčom kritiky, pre asi jeho najslávnejšie tradičné odmietnutie a nahradenie kritériom falzifikovateľnosti viď Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, prel. sám autor z nem. orig. *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Londýn/New York: Routledge 2002 (1935/1959).

<sup>50</sup> Táto ontologická homogenita sa dá čítať ako určité završenie konštitutívneho momentu euroamerického myslenia, ako ho identifikovala postmoderná filozofia ako svoj hlavný terč kritiky, keď sa axiomaticky predpokladá ontologická zvrchovanosť identity nad diferenciou v zmysle, že rozdiely sú až následkom pôvodnej existencie totožnosti. Obrátenie tejto hierarchie je hlavnou tézou klasiky Gillesa Deleuzeho *Différence et Répétition*, v anglickom preklade viď *Difference and Repetition*, prel. P. Patton z franc. orig., New York: Columbia University Press, 1994 (1968).

<sup>51</sup> Viď tiež Adorno a Horkheimer, keď tvrdia, že »technika je rovnako demokratická ako systém hospodárstva, v ktorom sa rozvíja«, s. 18.

pozitivistická *epistémé* na povrchu založená na empirii, tak striktne vzato je založená len na určitom type empirie, ktorá práve spíňa podmienky dostupnosti. Ako sa explicitne píše na webe spolku Sisyfos, ktorí predstavujú exemplárny príklad hovorcov pozitivistickej hegemonie, »samotná empiria [...] k poznaniu nevedie.«<sup>52</sup> Analogicky ako v teórii vlastností mal bezprostrednú väzbu na skutočnosť len ten typ vlastností, ktorý mal byť pre všetkých rovnaký, tak aj tu má ontologickú validitu len tá rovina skúsenosti, ku ktorej sa môžu vzťahovať všetci. Aby som to opäť ilustroval na banálnom príklade, tak keď zbadám v horách orla a to ma nadchne a povznesie, tak bezprostredne vypovedá o skutočnosti to, že som ho spozoroval, pretože to dokladá, že v daných horách žijú orly a môžu ich tam spozorovať aj ostatní, ale že ma toto stretnutie povznieslo a orol vo mne vzbudil akýsi dojem slobody, žiadnu výpovednú hodnotu o orloch nemá, hoci ide o moment tej istej skúsenosti.

Môže sa vzniesť samozrejماً námietka, že je to zjavné, prečo sa to tak má, veď predsa pozorovanie dokladá výskyt orla, zatiaľ čo povznesenie je len môj subjektívny dojem, a zatiaľ čo spozorovať ho ja aj ostatní môžeme na tom istom mieste znovu, ten dojem to nielenže v iných ľuďoch, ale ani vo mne už vôbec nemusí vzbudiť. Táto námietka ale práve už operuje na tejto apriórnej schizme, keď heterogenita roviny skúsenosti, keď dojmy sú prchavé a nemusia sa opakovať, automaticky vylučuje možnosť jej výpovednej hodnoty, a tak je táto rovina označená ako „len“ subjektívna. V tomto hlbinnom predpise homogenity *epistémé* tak v určitom zmysle čítam aj zdroj *common sense* opozícií medzi rozumom a emóciami, objektívnym a subjektívnym, a ich inherentnými epistemickými hodnotami, kde už len samotný predpis emocionálne nezaujatého objektívneho postoja ako jediného možného postoja poznania apriórne vôbec vylučuje možnosť epistemickej hodnoty emócií.

V podobnom zmysle je načrtnutá hlbinná schizma výslovne artikulovaná na rovine kozmológie v spore medzi osvietenstvom a romantizmom, kde je kozmologicky signifikantné práve to, že neoznačuje len rozpor a kontinuitu medzi historickými prúdmi, ale tieto prúdy sú archetypizované ako ideálne typy.<sup>53</sup> Tieto ideálne typy sú v tomto čítaní tak advokátmi týchto rozštiepených rozmerov skúsenosti na opačnej strane ontologickej súdnej siene, ako hegemonia a kontrahegemonia, kde ale

---

<sup>52</sup> <https://www.sisyfos.cz/clanek/860-ve-i-i-da>.

<sup>53</sup> Čo sa dá ilustrovať práve na tom, že z osvietenstva a romantizmu sa stali kultúrne trópy, keď je tomu napr. explicitne venovaná celá stránka „Romanticism vs. Enlightenment“ na stránke TV Tropes, ktorá tieto trópy v popkultúre a umení sumarizuje, <https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Main/RomanticismVersusEnlightenment>.

samotný tento spor je určený hegemonickým predpisom tejto radikálnej diferencie.<sup>54</sup> Osvietenstvo je na strane kvantitatívneho rozmeru, ktorý sa dá zachytiť v jazyku matematiky ako jazyku univerzálneho rozumu, romantizmus je dialektická odpoveď, ktorá naopak privileguje to, čomu sa nárok na skutočnosť nedostáva, to heterogénne (v postave génia), to výnimočné, to číro kvalitatívne, kde o skutočnosti viac vypovedá hlboké a jedinečné emocionálne vytrženie než principiálne neustále prítomný a možný úchop univerzálneho rozumu.

### 3.4 *Epistémé* a mystické bytosti

Pokúsil som sa tak načrtnúť predpis homogenity ako fundamentálny moment pozitivistickej *epistémé*, a to z dvoch opačných koncov, vo vybraných filozofických konceptoch a na anekdotických príkladoch z každodennosti. Teraz sa ale dostanem k mojej hlavnej otázke a skúsím sa zamyslieť, čo takéto homogénne ontologické pole môže znamenať pre status mystických bytostí. Na jednej strane je tu podmienka overiteľnosti, ktorá je akoby zjavným imperatívom, že bytosti, ktoré existujú, sú tak len tie, ktorých existencia sa dá principiálne zachytiť a tak nespochybniteľne doložiť.<sup>55</sup> Na základe tohto imperatívu ostatne vystúpila fotografia v roli ultimátneho dôkazu existencie ako „všeobecne sprístupňujúci doklad“ *par excellence*, a na základe fotografie vzniklo celé „ihrisko pravdy“, kde si mali mystické bytosti vydoberať svoju existenciu. A kde neustále zlyhávali, pretože ten boj prebiehal prakticky podľa nemenného scenára, kde sa vždy objaví nejaká fotka, ktorá senzáčne zachycuje nejakú príšeru, ducha alebo vílu, a sprístupňuje tak ich existenciu verejnosti, aby sa nevyhnutne zas a znova nakoniec odhalilo, že tá fotografia bola podvrhom, príšera bola v skutočnosti hračkárskou

---

<sup>54</sup> Táto schizma sa dá vidieť nielen vo veľkých myšlienkových prúdoch, ale aj v rámci samotnej psychológie, kde sa presne ako jej artikulácia dajú vnímať na jednej strane „hermeneutické školy“ ako psychoanalýza, ktorá svojím objektom činí vedomie a nevedomie, ktoré sú apriórne bezprostredne nedostupné, a práve preto čelí častej kritike, že je nevedecká, a na strane druhej „vedecké školy“ ako behaviorizmus, ktorý úplne odmieta štúdium vedomia presne kvôli jeho inherentnej nedostupnosti, a svojím objektom činí správanie práve preto, že ide o pozorovateľný fenomén, vid' napr. Michael W. Passer et al., *Psychology: Frontiers and Applications (6th Canadian Edition)*, Toronto: McGraw Hill 2017, s. 14-15.

<sup>55</sup> Akákoľvek nedostupnosť je len akcidentálna, analogická tomu, ako keď pri návšteve zoologickej záhrady neuvidíme leva, pretože zrovna nie je vo výbehu, ale spí. Opatrovateľka, ktorá mu ale zrovna prináša žrádlo, ho vidieť samozrejme môže.



ponorkou,<sup>56</sup> víla vystrihnutou omaľovánkou z kartónu,<sup>57</sup> a duch prostou viacnásobnou expozíciou inej fotografie.<sup>58</sup>

Princíp homogenity ale myslím figuruje nielen takto na povrchu v podmienke verejnej dostupnosti, ale priamo v ontologickom základe. Keď v renesancií švajčiarsky lekár a alchymista Paracelsus pojednáva o mystických bytostiach ako elementáloch, »obroch, meluzínach, venušinom kopci a podobných veciach«, tak výslovne tvrdí, že ich »my ľudia považujeme za bytosti odlišné od ľudí aj zvierat.«<sup>59</sup> Ontologicky špecifický a diferentný charakter mystických bytostí sa tu tak predkladá ako samozrejmosť. Už v klasickom období však došlo v rámci prírodnej histórie a jej veľkej tabuľky druhov k radikálnej homogenizácii bytia, ktorá dovolí len jeden možný spôsob existencie a všetko súčasne prevádza na spoločného menovateľa.

Foucault implicitne ilustruje tento moment radikálnej homogenity priamo na monštrách a funkciách, ktorú plnili v taxonomických tabuľkách.<sup>60</sup> Monštrá totiž vyplňovali medzery medzi druhmi v tabuľke a tak zaručovali, aby bol jej priestor nepretržitý, aby bola splnená požiadavka »ontológie kontinuity« na »plné, neprerušované [...] bytie.«<sup>61</sup> V klasickej *epistémé* tak monštrá ešte neboli nereálne, naopak boli nutne reálnymi na predpoklade »ontológie bez vákua«, kde existujú všetky možné variácie súčasne. Zároveň sú však v určitom zmysle »odmonštrované« a »sprirodzenené«, keď nielenže sú na rovnakej úrovni bytia ako iné zvieracie druhy, ale musia také byť, pretože ich úlohou je s nimi bezprostredne susediť.

Tak ako som teda novovekú teóriu vlastností vnímal ako dôležitý prekurzor, ktorý ustanovil hierarchiu kvantitatívnosti a kvalitatívnosti, zachovanú v pozitivistickej *epistémé*, tak v tomto momente homogenity bytia vnímam ako dôležitý prekurzor tabuľku druhov prírodnej histórie. A hoci

---

<sup>56</sup> David M. Martin, Alastair Boyd, *Nessie: The Surgeon's Photograph Exposed*, Hertfordshire: Martin and Boyd, 1999.

<sup>57</sup> Mary Losure, *The Fairy Ring or Elsie and Frances Fool the World*, Somerville, MA: 2012.

<sup>58</sup> Joe Nickell, *Science of Ghosts: Searching for Spirits of the Dead*, New York: Prometheus Books, 2012, kap. 38 „Photoghosts: Images of the Spirit Realm?“, s. 251-260 v e-knihe.

<sup>59</sup> Paracelsus, *Elementární bytosti: Kniha o nymfách, sulfech, pygmejích, salamandrech a ostatních živlových tvorech*, prel. J. Šprenger z nem. prekl. lat. orig. *Ex Libro de Nymphis, Sylvanis, Pygmaeis, Salamandris, et Gigantibus etc.*, Praha: Dobra. 2001 (1566), s. 2 v PDF. Ako v prípade Platóna, ani tu mi nejde o nejakú hlbinnú kontextuálnu komparáciu medzi statusom týchto bytostí v renesancií a v súčasnosti, na ktorú samozrejme vôbec nemám priestor, len o ilustráciu, ako to môže byť vnímané inak.

<sup>60</sup> Foucault, *Slová a veci*, kap. „Monštrá a fosílie“, s. 165-172.

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 346.

keď prírodnú históriu klasického obdobia nahradila biológia obdobia moderného, došlo so zmenou *epistémé* k radikálnej premene ontologického rámca,<sup>62</sup> tak tento moment bol fundamentálne podržaný.

Ostatne sama teória evolúcie sa dá čítať ako výraz a završenie tohto homogenizujúceho ontologického prevodu *par excellence*. Kde tabuľka druhov zmazala rozdiely medzi zvieratami a monštrami, tam evolúcia maže kvalitatívny rozdiel bytnosti aj medzi ľuďmi a zvieratami a nastoľuje kvantitatívny rozdiel stupňa. V každom prípade táto negácia kvalitatívnych rozdielov v samotnom spôsobe bytia znamená, že ak má teraz jednorožec existovať, musí byť bytosťou rovnakého rádu ako kôň,<sup>63</sup> rovnako ako obri môžu existovať len ako ľudia či anthropoidi nezvyčajných rozmerov.<sup>64</sup> A to s rovnakou samozrejmosťou, s akou Paracelsus konštatoval, že obri sú ako potomkovia lesných duchov od ľudí bytostne odlišní.<sup>65</sup>

### 3.5 Pozitivistický „zákaz existencie“

Toto všetko má ale zásadné tiché ontologické implikácie. Druhy bytostí, ktoré by boli „radikálne inak“, tu apriórne nemôžu existovať, pretože by k svojmu bytiu vyžadovali fundamentálnu heterogenitu bytia, t. j. možnosť odlišných rádov a spôsobov existencie. Nemôžu tak existovať bytosti, ktoré by v stretnutí s nami nepôsobili zmyslové počitky, ale napríklad určité hlbinné rozpoloženia, a tak by apriórne vylučovali možnosť indiferentného objektívneho postoja, pretože by bytostne spôsobovali emocionálne „zaujatý“ postoj. Sókratove zakúsenie prítomnosti nýmfov je tak teraz nemožné, pretože nymfy môžu existovať len tak ako pstruhy (t. j. ako bytosti, ktoré sa proste

---

<sup>62</sup> Vid' Foucault, *Slová a veci*, kap. „Klasifikovanie“, s. 172-177, kde explikuje, čím sa prírodná história klasického obdobia radikálne líši od biológie a prečo sa vôbec nekonštituuje ako biológia, t. j. veda o živote, pretože »až do konca 19. storočia nejestvuje život, ale iba živé súcna«, s. 175.

<sup>63</sup> Ako exemplárny „proto-pozitivistický výklad jednorožca“ sa dá čítať aj odpoveď Williama z Baskervillu z Ecovoho *Mena ruže* (prel. Adriana Ferenčíková z tal. orig. *Il nome della rosa*, Bratislava: Slovart, 2000, s. 226-227 v e-knihe), keď vraví, že netvrdí nutne, že jednorožce neexistujú. Neexistujú však ako »veľmi prítulné a nanajvýš symbolické zviera, obraz Krista a cudnosti«, ktorý sa dá chytiť jedine tak, že sa privedie do lesa panna, ako sa domnieva Williamov učeň Adso z Melku, ale v skutočnosti to môžu byť »hrubé a nemotorné, veľmi škaredé a čierne« zvieratá s »rohom na čele« z ďalekých krajov, t. j. nosorožce.

<sup>64</sup> Takto sa v 19. storočí otázka existencie obrov stala ultimátne otázkou fosílií, keď bola položená tak, že o jej definitívnom rozlúsknutí rozhodovalo, či sa nájdu kosti, ktoré by dokladali existenciu extrémne veľkého rodu ľudí. Vid' napr. prípad Obra z Castelnau, keď v roku 1890 boli nájdené kosti obrovskej veľkosti, ktoré »nepochybne znovuotvárajú otázku „obrov“ z dávnych dôb, ale neposkytuje dostatok dôkazov, aby bola zodpovedaná.« „A Race of Giants in Old Gaul“, *New York Times*, 3. 10. 1892, vlastný preklad.

<sup>65</sup> Paracelsus, *Elementárni bytosti*, „Pátý traktát: O gigantech a obrech“, s. 11-12 v PDF.

dajú zazrieť v potoku, len iného biologického, ale rovnakého ontologického rádu), nie ako *genius loci*, a to, že sa Sókratés cíti na nejakom mieste obzvlášť príjemne a okúzlene, vôbec nič o skutočnosti nevytvára.

Ani celý príbeh odkúzenia sveta by tak nebol etický konštantív analyzujúci ľudské dejiny, ale emický mytologický tróp. Ak je totiž okúzenie implicitne odomknuté práve v „okúzenom rozpoložení“, v Sókratovej spokojnej blaženosti pod tŕňami alebo v extázy pri tanci na lúke, tak predpokladá ontologickú hodnotu heterogenity skúsenosti, a homogénne ontologické pole tak musí zakladať odkúzený svet. Keď teda Horkheimer s Adornom vidia ako osvietený program odkúzenie sveta, ktoré znamená »vymietenie [...] projekcie subjektívneho na prírodu«, tak ja tu vnímam vôbec ustanovenie heterogénneho, kvalitatívneho a neopakovateľného ako subjektívneho, nejde tak teda o aposteriórne rozpoznanie, ale o apriórny súd.

Z epistemických predpisov homogenity a podmienky dostupnosti je taktiež badateľné, že sa vôbec vylučujú určité spôsoby bytia ako neviditeľnosť, nehmotnosť,<sup>66</sup> či určitá bytostná vzácnosť či „nepolapiteľnosť“. Tak ako v pozitivistickej hegemonii výnimočné a extatické zážitky nevytvárajú nič o skutočnosti, tak zrkadlovo nemôžu existovať ani bytosti, ktoré by sa bytostne zjavovali výnimočne. Dá sa tu však opäť všimnúť, že práve tieto spôsoby bytia, ktoré sú v pozitivistickej *epistémé* apriórne neprípustné, môžu byť vôbec konštituentom bytia niektorých mystických bytostí. U duchov je to v „zákaze nehmotnosti“ očividné,<sup>67</sup> ale týka sa to aj jednorožca, ktorého modus bytia tradične nespočíva len v tom, že je to „len“ biely kôň s rohom, ale rovnako esenciálne práve aj v jeho nepolapiteľnosti, v klasickom trópe, že sa zjaví len panne.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Nehmotnosť je zakázaná v intuitívnej podmienke skutočnosti, ktorú formuluje Popper, keď hovorí, »že sme pripravení nazvať reálnym čokoľvek, čo dokáže pôsobiť na hmotné veci ako stoly a stoličky«, *Unended Quest: An Intellectual Biography*, Londýn/New York: Routledge, 2002 (1992), s. 215.

<sup>67</sup> Aj v prípade fotiek duchov by museli byť duchovia nehmotní len fyzikálne, nie ontologicky, t. j. pozostávať z častíc (hoci v plynnom skupenstve), aby sa odrážalo svetlo a mohlo tak vôbec dôjsť k fyzikálnemu procesu, ktorý vytvára fotografiu.

<sup>68</sup> Jorge L. Borges, *The Book of Imaginary Beings*, prel. N. T. di Giovanni spolu s autorom zo špan. orig. *El libro de los seres imaginarios*, Middlesex: Penguin Books, 1969 (1957/1967), kap. „The Unicorn“, s. 146-147. Práve u jednorožca sa otvára jedna z tých veľkých tém, ktorým sa teraz nemôžem venovať, a to téma genderovej konštitúcie mystickej roviny a mystickej konštitúcií genderu vo „fetišizácií“ či „idealizácií“ panien ako čistých bytostí.

Ríša víl je v európskom folklóre zas tradične ponímaná ako neviditeľná ríša, je to tak jej esenciálna charakteristika a víly ako víly sú (primárne) neviditeľnými bytosťami.<sup>69</sup> Podmienka všeobecnej dostupnosti zas apriórne vylučuje možnosť „bytostne osobných bytostí“ ako familiárov, strážnych anjelov alebo práve šamanských silových zvierat, ktoré by sa zjavovali dominantne v individuálnom vzťahu. Mojm argumentom tu samozrejme nie je snažiť sa obhájiť alebo dokázať existenciu jednorozcov, víl a strážnych anjelov, skôr sa pokúšam zvýrazniť, že ontologické predpisy pozitivistckej *epistémé* sa môžu apriórne vylučovať s vlastnou logikou určitých modov bytia, že v svetle pozitivistckej pravdy jednorozce, víly a strážni anjeli nielenže neexistujú, ale možno vôbec nemôžu existovať.

### 3.6 Psychologizácia ontológie

Presne tak podľa povahy *epistémé*, ktorá nepredpisuje, čo je pravdivé, ale čo vôbec môže byť pravdivé, tak môže byť existencia mystických bytostí nielenže nereálna, ale môže byť vôbec mimo sféry skutočnosti. Akékoľvek možné originárne skúsenosti s nimi, keby povedzme niekto tvrdil, že videl ducha na povale, sú v pozitivistckej hegemonii odsúdené k výkladu, ktorý bol predznamenaný v postulácii sekundárnych počitkov, t. j. stretnuté bytosti sú odsúdené na spôsob bytia, kde sa počitky (a teda samotná bezprostredná skúsenosť) nijak nepodobajú svojej príčine, pretože sú vykladané ako halucinácie a ilúzie. To sú kategórie, ktoré majú inherentne v zakódovanú v sebe túto radikálnu diskrepanciu medzi príčinou a účinkom, pretože sú definované ako zmyslové stimuly bez externej príčiny, ktorá by im adekvátne zodpovedala.<sup>70</sup> Opäť, v mojom foucaultianskom čítaní to nie je aposteriórne odhalenie, že tieto stretnutia sú v skutočnosti halucinácie a ilúzie, ale apriórny predpis, ktorý ich na základe svojich hlbinných princípov implicitne postuluje ako nereálne.

Mojou opatrnou tézou tu tak je, že v tejto konfigurácii neboli mystické bytosti odhalené ako fantastické, ale stali sa fantastickými, pretože na homogénnom ontologickom poli nemajú priestor, kde by mohli zakotviť svoje bytie ako reálne. Tuto teda vnímam hlbinnú pôdu, kde už ich primárnym biotopom nie sú geografické alebo metafyzické oblasti, ale psychológia a fikcia v podobe

---

<sup>69</sup> D. L. Ashliman, *Fairy Lore: A Handbook*, Westport, CT/London: Greenwood Press. 2006, kap. 2 „Taxonomy and Classification“, s. 41-68.

<sup>70</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hallucination>; <https://www.merriam-webster.com/dictionary/illusion>. Ako výsostne hegemonnu formuláciu tu čítam vyjadrenie sociológa Michaela P. Carrola z interview o mariánskych víziách pre LA Times, kde »Carroll nekompromisne tvrdil, že sociálny vedec, na rozdiel od náboženského veriaceho, musí vnímať vízie buď ako halucinácie (kde ten, čo vidí víziu, je jedinou osobou, ktorá čokoľvek vníma) alebo ilúzie (kde obrazy sú stimulované svetlom, sochou alebo iným objektom).« <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-07-27-me-6377-story.html>, vlastný preklad.

rozprávkových a fantasy žánrov, a kde teda „mytologickou divočinou“ nie sú lesy, rieky, jaskyne či nebesá, ale je ňou psyché a imaginácia.<sup>71</sup>

Tu končí prvá, filozoficky-špekulatívna polovica mojej analýzy, kde som sa pokúsil aspoň čiastočne odkryť hlbinné podmienky samozrejmostí „zdravého vzdelaneckého rozumu“, ktoré sú potom vpísané v celej hegemonickej kopule žitých svetov, v našom predporozumení a inštinktoch, v automatickej reakcii posmešnej skepse, sprevádzanej prevrátenými očami, keby sa nám niekto snažil vážne tvrdiť, že videl v lese víly, či v okamžitom výklade, že ide o nejaké poblúznenie zmyslov a hru svetiel, keby sa nám zdalo, že sme na povale videli ducha. V konečnom dôsledku som sa tu na základe explikácie svojich intuícií snažil zodpovedať na otázku, prečo je pre mňa úplne samozrejmé, že víly, jednorožce a duchovia neexistujú.

### 3.7 Veľké odpovede vo veľkých príbehoch

Moja snaha o vyjasnenie sa ale zatiaľ týkala len jednej časti otázky, ktorú som si vytýčil na začiatku, t. j. „prečo mi je úplne jasné, že mystické entity neexistujú“. Teraz sa môžem presunúť k druhej časti tejto otázky, a to, prečo s ich existenciou napriek tomu ľudia naprieč dejinami a kultúrami samozrejme počítajú. Stojí tu za zmienku, že v rámci pozitivistickej hegemonie tento problém vôbec nemusí vzniknúť, pretože sama jej *epistémé* ponúka jasné konzistentné vysvetlenie v repertoári veľkých príbehov, ktoré zakladá. Takéto príbehy umožňujú napríklad evolúcia nielen ako partikulárna teória o vzniku druhov, ale ako ontologická paradigma vôbec. Ja už som sa jej letmo dotkol, ale zatiaľ čo som si všímal jej homogenizačný ráz, Foucault pri jej analýze podotýka na iný fundamentálny moment, a to moment času. Podľa Foucaulta v modernej transformácii *epistémé* dochádza k radikálnej diachronizácii ontológie, lebo zatiaľ čo v klasickej dobe je čas vonkajším rámcom súcien, kde „evolúcia“ je možná len ako vyhynutie starých a objavenie nových druhov, tam v modernej dobe sa čas stáva vnútorným princípom súcien, a je tak umožnená evolúcia v silnom zmysle ako vývoj a premena druhov.<sup>72</sup>

Keď teda v rámci pozitivistickej *epistémé* evolúcia zaujme rolu nielen biologickej teórie, ale ontologického princípu pokroku vôbec, tak sa vzťahuje na všetky súcna a „supra-súcna“, a týka sa aj

---

<sup>71</sup> Aj keď som vravel, že sa nemôžem venovať dejinám pojmu šamanizmu v euro-amerických vedách, tak je príznačné, že aj šamanizmus bol od začiatku apriórne konštituovaný týmto rámcom „psychologizovanej ontológie“, či už patologizovane ako „arktická hystéria“, alebo neskôr pozitívne ako „kmeňová psychoanalýza“, vid'. Znamenski, kap. „Neurotics to Tribal Psychoanalysts“, s. 79-120. Vždy je to psychologický, nie možný ontologický moment, ktorý je pre šamanizmus konštitutívny, čo sa odráža aj v Eliadeho chápaní šamanizmu ako „techniky extáze“.

<sup>72</sup> Foucault, *Slová a veci*, s. 165.

ľudských kultúr, čím sa stáva žriedlom starých známych evolucionistických príbehov. Je tak umožnená radikálna epistemologická hranica nielen na základe synchronných princípov, ako napríklad na základe prirodzenosti v nechválne známej téze o „prirodzených otrokoch“ u Aristotela<sup>73</sup> či v kresťanskom rámci na základe unikátnej nadprirodzenej udalosti Zjavenia,<sup>74</sup> kde sa ľudia čo do poznania môžu deliť na tých, ktorým bola zjavená Pravda, a na tých, ktorí to šťastie nemali, ale táto hranica je teraz možná čisto na základe prirodzeného toku času.

Ako ilustratívne príklady tu dostatočne poslúžia všeobecne známe koncepcie, či už filozofický naratív krstného otca pozitivizmu Augusta Comta a jeho troch štádií ľudskej spoločnosti, ktorá začína v teologickom štádiu, prechádza cez metafyzické a završuje sa v pozitívnom,<sup>75</sup> alebo religionistickú variáciu na tú istú štruktúru v podaní Frazera, a jeho gradujúcu triádu magického, teologického a vedeckého myslenia.<sup>76</sup> Nech sa už konkrétne evolúcia ľudského myslenia artikuluje akokoľvek, odpoveď na vieru vo víly, vodníkov a jednorožcov ostáva rovnaká a nekontroverzná. Ľudia, čo verili v tieto bytosti, v ne verili preto, že sa nachádzali ešte v infantilite ľudstva a tak ako deti naivne považovali svoje fantázie za niečo skutočného, a táto odpoveď je dodnes hegemonicky otláčená v bežnom predporozumení poverčivosti „primitívov“.

---

<sup>73</sup> Aristotelés, *Politika*, prel. A. Kříž z gréc. orig. Πολιτικά, Praha: Jan Laichter, 1939 (okolo 358-354 p. n. l.), 1254a–1255b.

<sup>74</sup> Tu sa to opäť dá vidieť na kontrastnej univerzalistickej teórii v diskusií o indiánoch, keď tomistickí španielski teológovia obhajovali indiánov ako „božie deti“ proti konkurenčným školám, ktoré ich práve na základe aristoteliánskeho poňatia vnímali ako „prirodzených otrokov“. Činili to tak na základe Tomášovej tézy, že okrem Zjavenia a tradície vedie k Bohu aj prirodzený rozum, a tak môžu mať na jeho základe stále cestu k Bohu, aj keď nemali prístup k Zjaveniu, vid' Francisco de Vitoria, „De Indis“, in: *Political Writings*, edit. A. Pagden, prel. J. Lawrance z lat. orig., Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (1532), s. 231-291. K zhrnutiu diskusie vid' Marti Koskiennemi, „Colonization of the Indies: The Origin of International Law?“, University of Helsinki: prezentácia na Univerzite v Zaragoze, december 2009.

<sup>75</sup> August Comte, *The Positive Philosophy, Vol. 1*, prel. a kond. H. Martineau z franc. orig. *Cours de Philosophie Positive*, New York/Londýn: D. Appleton and Co./J. Chapman, 1853 (1830-1842).

<sup>76</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Auckland, NZ: The Floating Press, 2009 (1890).

## 4. Hlbinná psychológia

### 4.1 Paradox pôsobivosti neexistujúceho

Podobnými veľkými príbehmi môže byť v rámci pozitivistickej hegemonie bezproblémovo riešený kognitívny paradox, t. j. paradox medzi početnosťou „viery v mystické entity“ a ich neexistenciou. Stále tu ale ostáva určitý paradox emocionálny, ktorý inherentne vyplýva z implicitnej radikálnej diskrepancie medzi príčinou a účinkom, a ktorý leží medzi neexistenciou mystických bytostí a ich pôsobivosťou, ktorá sa aj v rámci hegemonie prejavuje nielen v popularite rozprávok u detí (kde to má v evolucionistickom rámci implicitné vysvetlenie), ale aj fantasy literatúry u dospelých. Zjavuje sa tu tak určitý nesúlad fenomenologickej a ontologickej roviny, kde niečo, čo by nemalo mať žiaden ontologický základ, dokáže byť na žitej rovine stále výsostne dôležité a pôsobivé.

V patologickom rozmere na bezprostrednej psychologickovej rovine formuluje Carl Gustav Jung tento paradox pri analýze obsesívnej fantázie jedného pacienta, keď hovorí, že neuchopiteľnosť tejto fantázie spočíva v tom, že zrazu »reálny svet je ohrozený fantastickou irealitou.«<sup>77</sup> Ako odpoveď formuluje svoj slávnu vetu, kde »skutočné je však to, čo pôsobí.«<sup>78</sup> Takáto postulácia skutočnosti sa dá práve čítať ako pokus zachytiť ontologický moment, ktorý v pozitivistickej hegemonii nemôže spĺňať kritéria korešpondenčnej pravdy, pretože korešpondencia medzi realitou a určitého typu skúseností je apriórne vylúčená diskrepanciou medzi príčinou a účinkom. Tento koncept psychologickovej pravdy, kde ontologický moment je posudzovaný podľa sily účinku, nie podľa statusu príčiny, bude pre mňa ešte dôležitý, nateraz mi však ako alternatívny výklad pravdy posluží ako symptomatický pre radikálnu schizmu pozitivistickej *epistémé*, kde sa o slovo hlási ten rozmer, ktorému bolo upreté právo na realitu.

Takto v mojom rámci aj čítam Jungove dielo a jeho fascináciu mystickými motívami a obrazmi, okrem iného práve ako projekt, kde na novom ontologickom poli sa snaží vydoberať stratené právo na existenciu mystických entít, a to ale tak, že rešpektuje jej predpisy, pretože ich ako hegemonické v určitom zmysle rešpektovať musí. Ako som sa snažil teda načrtnúť, tak mystické bytosti sú v pozitivistickej hegemonii apriórne lokalizované v psyché. Práve Jungov koncept kolektívneho nevedomia, ktorý je ohniskom jeho hlbinej psychológie, sa dá v mojich intenciách čítať práve ako explicitná artikulácia „psyché ako mytologickej divočiny“, keďže Jung kolektívne nevedomie

---

<sup>77</sup> Carl G. Jung, „Vztahy mezi Já a nevědomím“, in: *Výbor z díla III: Osobnost a Přenos*, prel. A. Bernášková, J. Škodová, L. Beťák z nem. orig. *Persönlichkeit und Übertragung*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998 (1984), s. 126.

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 127.

ultimátne odhaľuje ako zdroj mystických a mytologických predstáv. Načrtnem tu tak v hrubých obrysoch Jungovu teóriu kolektívneho nevedomia (na pozadí známeho príbehu „od Freuda k Jungovi“) a archetypov ako určitý most medzi explikáciou pozitivistického *common sense* a predstavením urbánneho šamanizmu, pretože nestojí medzi nimi len diachronicky časovo, ale ako sa pokúsim demonštrovať, aj myšlienково.

## 4.2 Oblasť nevedomia

Nevedomie v psychoanalýze všeobecne predstavuje oblasť v psýché, ktorá nie je bezprostredne dostupná vedomiu, ale v ktorej sa napriek a vďaka tomu nachádzajú mocné sily, ktoré majú v skrytosti zásadný vplyv na vedomý život, dokážu ho formovať a ovládať. U Freuda má nevedomie čisto individuálnu a negatívnu povahu, je to zásobáreň vytesnených obsahov, ktoré sa konfigurujú v rannom detstve.<sup>79</sup> Usadzujú sa tam spomienky na skúsenosti, ktoré sú nabité príliš silnými emocionálnymi obsahmi, aby ich krehká detská psýché dokázala zvládnuť, a tak ich vytesní. Konštitutívne pre obsahy nevedomia sú tu ranné vzťahy s rodičmi, a sexuálne a agresívne túžby, ktoré sú na nich namierené, a ktorých intenzita je priamo úmerná s ich spoločenskou neprípustnosťou, ako dieťa čoskoro zistí, keď sa ich pokúsi prejaviť. Nezostáva tak iná možnosť než tieto pocity vytesniť. Z tohto emocionálneho substrátu sa tak potom vytvára legendárny oidipovský komplex. Už tu sa tak v jazyku mýtu artikuluje to, čo je v skutočnosti hlbinným obsahom psýché, a mýty čerpajú svoju pôsobivosť zo sily vytesnených emócií. Dochádza tu ale ešte k jednému zásadnému momentu, a to k radikálnemu rozšíreniu poľa psýché, ktorá už vôbec nie je totožná s vedomým egom jedinca, ale je mu nadradená, keďže je oblasťou, kde je toto vedomé ego situované len ako jedna entita z mnohých.

Toto je moment, kde sa Freud s Jungom zásadne zhoduje, pretože vyžaduje len postuláciu nevedomia bez ohľadu na to, akú ma to nevedomie povahu. Práve táto povaha je bod, kde sa Freud s Jungom začnú zásadne rozchádzať. Ako sa dalo vidieť, u Freuda má nevedomie charakter individuálny a negatívny v tom zmysle, že jeho obsah tvorí výlučne to, čo je „negované“ vo vedomom živote. Tak, ako Freud rozšíril oblasť psýché o nevedomie (a tak pridal k pozitívite vedomia negativitu nevedomia), Jung analogicky a akoby dialekticky rozširuje samotné nevedomie o pozitívny rozmer tak, že ho rozdeľuje na nevedomie individuálne a kolektívne.<sup>80</sup> Individuálne zostáva zásobárňou komplexov a je totožné s Freudovou predstavou, Jungovým hlavným záujmom je však kolektívne nevedomie. To sa teda v svojom neindividuálnom charaktere principiálne univerzalizuje a jeho pozitivita je badateľná v tom, že sa už nenapĺňa obsahmi len aposteriórne, ale má svojbytnú apriórnu

---

<sup>79</sup> Pre Freuda tu bohato stačí sekundárne zhrnutie, vid' napr. Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2015, kap. „Religion and Personality: Sigmund Freud“, s. 49-80.

<sup>80</sup> Jung, „Vzťahy medzi Já a nevedomím“, kap. „Osobní a kolektívni nevedomí“, s. 13-27.



štruktúru, ktorá sa síce artikuluje konkrétnymi individuálnymi vzťahmi a skúsenosťami, ale zároveň toto individuálne zakúšanie predchádza.

Táto apriórna štruktúra je artikulovaná v slávnej Jungovej postulácii existencie archetypov, ktoré sú neviditeľné princípy psyché. Ako také sú samy o sebe nepostihnuteľné, sú to »formy bez obsahu«,<sup>81</sup> a konkrétne a viditeľne sa artikulujú až v symboloch, sú »druhom ochoty [psyché] znova a znova tvoriť rovnaké alebo podobné mýtické idey.«<sup>82</sup> Vo vzťahu k nám, k našej zakúšanej reality, sú tak akosi bytostnou potenciou, ktorú nikdy nemôžeme zakúsiť bezprostredne, ale len v ich symbolickej aktualizácii, či už cez „verejne kodifikované“ náboženské symboly zdieľané v našej spoločnosti, alebo cez individuálne symboly, ktoré sa nám zjavujú dominantne v snoch.<sup>83</sup> Práve v snoch sa dá zahliadnuť ich bytostná charakteristika, ktorá je aj bytostnou charakteristikou kolektívneho nevedomia všeobecne, a to ich autonómia, nezávislosť na *agency* človeka.<sup>84</sup> Tento moment autonómie bude pre mňa ešte výsostne dôležitý neskôr aj pri šamanizme, nateraz ho len akcentujem, pretože vďaka nemu je tu ešte výraznejšie než u Freuda badateľný moment diferencie medzi vedomou osobnosťou človeka a psyché. Ak si dovoľím patetický obrat, tak ego je tu medzi plejádou archetypov v silnom zmysle len jedným obyvateľom v širom oceáne psyché.

### 4.3 Archetypy

Toto je Jungova výsostná interpretačná mriežka pre výklad náboženských skutočností, kde všeľudské archetypy ľudskej psyché sa v rozličných kontextoch akurát obliekajú do iného hávu, ale hlbinne vyjadrujú to isté. Jung takto nezostáva len pri postulácii archetypov vo všeobecnosti, ale

---

<sup>81</sup> Jung, „The Concept of the Collective Unconscious“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*, edit. Sir H. Read et al., Princeton: Princeton University Press, 1980 (1936/37), s. 48, vlastný preklad z ang. orig.

<sup>82</sup> Jung, „On the Psychology of the Unconscious“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 7: Two Essays in Analytical Psychology*, edit. Sir H. Read et al., prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Über die Psychologie des Unbewußten“, Princeton: Princeton University Press, 1972 (1943), s. 69.

<sup>83</sup> Pretože Jung nikdy úplne nevydal systematické zhrnutie svojich teórií, tak tu poslúžia práve takéto zhrnutia od jeho žiačky Jolande Jacobi, *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Londýn/New York: Routledge, 1999 (1925), kap. „Archetype“, s. 31-73; kap. „Symbol“, s. 74-124. V podstatne stručnejšom sekundárnom podaní vid' David M. Wulff, *Psychology of Religion*, New York: John Wiley & Sons, 1997, kap. „C. G. Jung and the Analytical Tradition“, s. 414-153.

<sup>84</sup> Jung, „Psychologie a náboženství“, in: *Výbor z díla IV: Obraz člověka a obraz Boha*, edit. H. Barz et al., prel. P. J. Kuře a K. Plocek z ang. orig. *Psychology and Religion*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001 (1938), kap. „Autonomie nevědomí“, s. 11-50.

mnohé z nich konkrétne identifikuje.<sup>85</sup> Medzi najznámejšie snád' patria anima a animus, ktoré personifikujú genderové opozitá človeka, ktoré obnášajú tie vlastnosti, ktoré človek v svojej genderovej identite potláča.<sup>86</sup> Takto bude anima maskulínneho muža, ktorý si zakladá na svojej racionalite, inkarnáciou nehy a emocionality, či takto má Persefoné ako tancujúca bohyňa bytostne spätá s rozkvetom jarých lúk ako svojho anima temné opozitum v Hádovi, ktorý sedí v podsvetných temnotách.

Na podobnom princípe funguje tiež, ktorý je odvrátenou stránkou morálky osoby, nerestným zrkadlovým obrazom jej cností, ktorý v psýché plodí všetky zakázané, tabuizované myšlienky a túžby, nad ktorými sa človek zhrozí či zhnusí, keď si ich uvedomí. Povestná kresťanská predstava Satana ako pookušíteľa, ktorý ponúka ľuďom ku zlu, je tu adekvátnou ilustráciou symbolu, ktorým sa artikuluje tento archetyp. Všetky tieto princípy majú svoje ohnisko v korunnom archetype *Selbst*, čo je pre Junga ultimátny horizont a zároveň centrum psýché. Kde predchádzajúce spomenuté archetypy tým, že sa mu zjavovali, nekompromisne odhaľovali človeku skutočnosť zložiek psýché, ktoré si nevedomuje, zanedbáva či potlačuje, *Selbst* obnáša v sebe psýché v jej celistvosti, kde sú už všetky tieto nevedomé motívy integrované, kde nastáva bájna jednota protikladov.<sup>87</sup> V rámci psýché je tak ego vo vzťahu k *Selbst* tak, ako sa má v rámci metafyziky človek k Bohu. Jung potom zodpovedajúco číta formuláciu tohto archetypu v tých náboženských symboloch, ktoré vníma ako najvyššie a najdôležitejšie, ako napr. Kristus<sup>88</sup> alebo jeho obzvlášť obľúbené mandaly.<sup>89</sup>

Už z predchádzajúcich príkladov je zjavné, že mystické bytosti sú archetypy zahalené do symbolickej podoby. Pre ešte plastickejšiu ilustráciu, kde tento homologický vzťah medzi mystickými výkladmi a psychickou štruktúrou vystúpi v transparentných kontúrach, použijem Jungove explicitné výklady niekoľkých spomenutých mystických bytostí ako archetypov. V alchymickom kontexte tak pre

---

<sup>85</sup> Pre podobné zhrnutie a obšírnejší výpočet vid' práve Jacobi a Wulff.

<sup>86</sup> Vid' napr. Jung, „Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*, prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“, 1981 (1954), s. 54-72.

<sup>87</sup> Vid' napr. Joseph L. Henderson, „Ancient myths and modern man“, in: *Man and His Symbols*, edit. C. G. Jung, New York: Anchor Press, 1964, s. 149. Ide o priame zhrnutie Jungovho učenia od jeho študenta v knihe, ktorú sám Jung editoval, tak to čítam „autenticky pramenný“ zdroj.

<sup>88</sup> »Kristus stvárňuje archetyp *Selbst*«, Jung, *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part II: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, prel. R. F. C. Hull z nem. orig. *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*, New York: Bollingen/Pantheon Books, 1959 (1951), s. 37

<sup>89</sup> Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, zazn. a edit. A. Jaffé, New York: Vintage Books. 1989 (1961), s. 334-335.

Junga jednorozec predstavuje »divokú, mužskú, penetrujúcu silu „merkuriálneho ducha“«. <sup>90</sup> Merkurius, Kristus a jednorozec sú potom v bezprostredne nasledujúcom výklade symbolicky stotožnení, t. j. pre Junga predstavujú tri symboly toho istého archetypu. Pri archetypálnej analýze jednej balkánskej rozprávky zas interpretuje hovoriace zvieratá ako archetypy nevedomia, ktoré svojou zvierackosťou akcentujú to, že ide o » sféru presahujúcu ľudské vedomie« <sup>91</sup> a starého mága a bosorku ako »negatívne rodičovské obrazy«, t. j. symboly pre archetypy otca a matky v ich hostilnej podobe. <sup>92</sup>

V každom prípade sa myslím aj na takto strohých príkladoch dá jednoducho dešifrovať vzťah archetypov a symbolov ako vzťah dynamiky univerzálneho a partikulárneho, jednotného a pluralitného, ktorý ale nie je symetrický, ale je v ňom zakódovaná apriórna hierarchia. Archetyp vyjadruje hlbšiu a pôvodnejšiu skutočnosť než symbol, ktorý je len jeho derivátom, len druhotnou artikuláciou prvotnej skutočnosti archetypu. V tomto zmysle chápem, že aj keď sa na Junga už od počiatku sa útočilo z pozitivistických pozícií ako na pseudovedca a na mystika, <sup>93</sup> tak v určitom zmysle nasleduje hlbinné predpisy *epistémé*. Jung „obhajuje existenciu“ mystických bytostí jedine práve cez postuláciu kolektívneho nevedomia ako oblasti, ktorá homogenizuje celú plejádu úplne rozličných bytostí v rozličných kontextoch, ktoré v svojej heterogenite stále svojbytnú existenciu nemôžu mať. <sup>94</sup>

#### 4.4 Figúra projekcie

Rovnako Jung vôbec nespochybňuje to, že mystické bytosti sú „fantastické bytosti“, t. j. bytosti psychické, naopak to výsostne akcentuje. Jeho snaha „vydobyť“ im naspäť existenciu tak neznamená prehodnotenie ich ako psychických, ale prehodnotiť psychické ako ontologicky závažné, kde sa radikálne vyhradzuje proti tomu, že psychické je len epifenomén, ale postuluje, že ide o fundamentálny faktor so *sui generis* povahou. <sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Jung, *Představy spásy v alchymii (Psychologie a alchymie II)*, edit. H. Barz et al., prel. P. Patočka z nem. orig. *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000 (1985), s. 239.

<sup>91</sup> Jung, „The Phenomenology of the Spirit in Fairytales“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I*, prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen“, 1981 (1948), s. 230.

<sup>92</sup> *Ibid.*, s. 235.

<sup>93</sup> Útočil tak na neho už aj samotný Freud, keď ho nazval »mystikom a snobom«, vid'. Deirdre Bair, *Jung: A Biography*, Boston, MA: Little, Brown and Company, 2003, s. 286, dnes má Jung svoju vlastnú stránku na Skeptic's Dictionary, vid' <http://skepdic.com/jung.html>.

<sup>94</sup> Aj tu je tak identita nadradená nad diferenciou.

<sup>95</sup> Jung, „Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept“, s. 58.

Bez veľkej nadsádzky sa dá povedať, že práve tuto na poli ich apológie sa zároveň výsostne a výslovne stvrďuje ich psychologizácia, že Jung dokáže v rámci pozitivistickej hegemonie obhájiť ich existenciu len preto, že úplne trhá väzby na ich „autochtónne ontologické zakotvenie“. Spôsob, akým to robí, je figúra projekcie, keď všetko „rozpoznanie mystična vo svete“ číta len ako premietané vnútorné procesy, ktoré ale nevypovedajú vôbec nič o tom, v čom sa zjavujú, pretože »archetyp nevychádza z hmotných faktov, ale popisuje, ako psýché hmotný fakt zakúša«. <sup>96</sup> Takto alchymia vôbec nevypovedá o látkach, ako by vyplývalo z jej vlastnej emickej povahy, pretože »alchymistom bola skutočná povaha hmoty neznáma« a »tým, že sa ju pokúšali preskúmať, projekovali nevedomie do temnoty hmoty« a »aby vysvetlili jej tajomstvo, projekovali iné tajomstvo: svoje vlastné neznáme duševné pozadie do toho, čo malo byť objasnené.« <sup>97</sup> Mýtus solárneho hrdinu nevypovedá zas nič o slnku, ale to »psýché spontánne „prekladá“ slnečný pohyb a reflektuje ľudské rastúce vedomie psychických procesov, ktoré sprevádzajú hmotné procesy.« <sup>98</sup> Vôbec pre tento moment „vernosti hegemonií“ je výsostne výpovedná pasáž z „Psychológie a náboženstva“, kde sa explicitne hlási k ďalším trópom pozitivistickej mytológie, či už ide o infantilitu „primitívov“, ktorí ešte nemajú jasne diferencované vedomie, alebo o samotný príbeh odkúzl'ovania sveta.

»Spočiatku, v dávnych dobách (čo sa dá samozrejme pozorovať u ešte dnes žijúcich primitívov) bola hlavná časť psychického života zrejme vonku človeka – v ľudských a ne-ľudských objektoch: bola projekovaná, ako by sme teraz povedali. V stave viac či menej úplnej projekcie môže ťažko existovať nejaké vedomie. Stiahnutím projekcií sa pomaly rozvinulo vedomé poznanie. Veda začala napodiv s objavom astronomických zákonov, teda so stiahnutím tak povediac najvzdialenejšej projekcie. To bola prvá fáza odduševnenia sveta. Nasledoval krok za krokom: už v antike boli bohovia odstránení a zmizli z hôr a riek, zo stromov a zvierat.« <sup>99</sup>

Jung sa tak vymedzuje proti pozitivistickej hegemonii, keď tvrdí, že bôžikovia a mystické bytosti predstavujú niečo reálneho, ale zároveň to činí tak, že iný jej fundamentálny moment radikálne stvrďuje. Vo výklade hlbinej psychológie tak môžu mať nymfy existenciu v silnejšom zmysle, ako autonómne entity, ktoré nie sú len svojvoľným výtvorom človeka, ale len za cenu, že úplne prestanú existovať vo vode.

---

<sup>96</sup> Jung, „The Psychology of the Child Archetype“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I*, prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Zur Psychologie des Kind-Archetypus“, 1981 (1951), s. 154.

<sup>97</sup> Jung, *Představy spásy v alchymii*, s. 30.

<sup>98</sup> Jacobi, s. 47.

<sup>99</sup> Jung. „Psychologie a náboženství“, s. 111.

## 5. Šamanská kozmológia

### 5.1 „Skutočné rozprávkové čaro“

Aj keď teda Jung môže platiť za jedného z „teológov“ prúdov alternatívnej spirituality, stále v určitom hlbinnom zmysle nepredstavuje alternatívu, ale zavŕšenie hegemonických predpisov. Podobne sa to myslím má aj v druhej oblasti, kde sa „presťahovali mystické bytosti“, v oblasti fantasy literatúry. Keď slávna spisovateľka Ursula Le Guin „obhajuje drakov a víly“, stále nespochybňuje, že ide ultimátne o bytosti, ktoré obývajú ľudskú imagináciu, ale obhajuje ich ako práve ako o metaforický obraz, ktorý »prehľbuje [...] porozumenie [...] sveta, a [...] blížnych ľudí, a [...] vlastných pocitov, a [vlastného] osudu«,<sup>100</sup> a takto fantasy síce »nie je faktické, ale je pravdivé.«<sup>101</sup>

V priestoroch alternatívnej spirituality a urbánneho šamanizmu, ktoré som navštívil, sa v mojej skúsenosti však črtá jeden zásadný rozdiel či posun, ktorý je pre mňa výsostne relevantný. Kde totiž v konečnej inštancii v hlbinej psychológii môžu mystické bytosti existovať ako archetypy, kde vo fantasy môžu existovať ako metafory, tam v šamanizme sa o vílach hovorí ako o vílach, na jeho pôde mystické bytosti existujú proste ako mystické bytosti.<sup>102</sup> Ostatne, sám urbánny šamanizmus vôbec sa dá chápať ako »znovuokúzenie sveta«<sup>103</sup> a »pokús urobiť čaro rozprávok skutočným.«<sup>104</sup> Je tak čas, aby som sa konečne písomne presunul do vlastného súčasného terénu, kde nielenže nie je existencia bytostí absurdná, ale naopak je samozrejmá. Hovorí sa o nich totiž v tak prirodzenom tóne, akým hovoríme o srnke, ktorú sme videli pri prechádzke na poli. Práve pre túto samozrejmosť ani nemôžem moc tento postoj ilustrovať skoro na žiadnych citátov, pretože je to práve to „diskurzívne ticho“, kde otázka ich existencie vôbec nie je v hre, absencia úvodných rečí, ktoré by vôbec tú existenciu ohlasovali, ktoré je tu výpovedné, a ktoré je pre hegemonny ontologický postoj zarážajúce.

---

<sup>100</sup> Ursula K. Le Guin, „Why Are Americans Afraid of Dragons“, in: *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, New York: HarperCollins, 1993 (1979), s. 38.

<sup>101</sup> Ibid., s. 40.

<sup>102</sup> Tu je dôležité upozorniť, že vo foucaultianskom duchu sa moja analýza netýka osobných presvedčení participantiek a participantov, ale diskurzu. Je dosť možné, že niekto mohol považovať víly za archetypy, ale v šamanskom teréne sa o nich hovorí ako čisto ako o vílach.

<sup>103</sup> Kocku von Stuckrad, „Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought“, *Journal of the American Academy of Religion* 70 (4), 2002, s. 771-799.

<sup>104</sup> Tanya M. Luhrmann. „Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism.“ *Reviews in Anthropology* 41, s. 137.

## 5.2 Sťahovanie neviditeľných národov

Najvýslovnejšie sa tejto otázke dotkol Jára, keď rozprával aitologický príbeh o sťahovaní neviditeľných národov, ktorý vysvetľoval, prečo sa dnes už nestretávame s elfmi na lúkach a nymfami pri potokoch, a posluži mi tak ako vhodný úvod do šamanizmu. Rozprával ho v rámci prednesu o veľkom prúde životnej sily, z ktorých si každá duša berie sústo pri narodení. Ako náš problém diagnostikoval, že nevieme s touto silou pracovať, stále o ňu žiadame, ale nič nevraciamy, a keď ju dostaneme, tak ňou plytváme. Spôsob, akým ju môžeme vracať, je tak, že vytvárame radosť, aj v každodenných činnostiach, ako keď bývalo bežné spievanie pri práci. Táto tvorba radosti vracia život a energiu univerzu, a keď to nečiníme, tak »malé bytosti, neviditeľné národy, ktoré sa starajú o chod prírody – víly, trpaslíci, škriatkovia, elfovia, elementáli, ktorí sa starajú o studničky, paseky, stromy« ustupujú; keď nás takto spoznali, ako bytosti, ktoré nie sú ochotné recipocite, »tak sa radšej odtiahli do nevšednej reality«.

Tento príbeh zhustene obsahuje niekoľko momentov, ktoré sú pre môj výklad zásadné, a okrem uvedenia do šamanizmu sa tak k nemu vrátim aj na samotný záver práce. Na úvod je ale príznačné, že tento príbeh vôbec nebol rozprávaný v úvodných seminároch do šamanizmu, ale už v pokročilom seminári šamanskej liečby, ako úvod k ceste, kde sme mali stretnúť práve takúto vílu či elfa, ktorý sa stará o konkrétnu »studničku, paseku či strom« v našom okolí, a sľúbiť mu práve túto recipocitu, že sa o dané miesto budeme starať, a oni nám tak na oplátku vrátia životnú energiu, čím sa môžeme vyliečiť zo životnej mdloby a byť radostní. Nepostuloval tu tak existenciu mystických bytostí, ale akurát na predpoklade ich samozrejmej existencie vysvetľoval, prečo ich už normálne nestretávame a aký s nimi môžeme nadviazať vzťah.

Práve k odkrytiu možnosti a presvedčivosti tejto samozrejmej „viery vo víly, škriatkov a elfov“ v pozitivistckej hegemonii tak bude viesť moja deskripcia a analýza šamanizmu. Budem postupovať tak, že najskôr sa pokúsím vystúpiť zo svojho pôvodného rámca a pokúsím sa síce v základných obrysoch, ale čo možno najpocitivejšie opísať terén šamanizmu, aby vystúpil jeho plastický obraz. Na tomto obraze sa potom pokúsím explikovať vnútornú logiku šamanských performancií a objasniť podmienky, ktoré to umožňujú. Ak je teda urbánny šamanizmus pokus »učiniť rozprávkové čaro skutočným«, ja sa na záver pokúsím objasniť dva „pilieri tejto skutočnosti“, a to v šamanskej skúsenosti a šamanskom diskurze. Tieto piliere potom na záver komparujem s jungiánskou psychológiou a pokúsím sa ich lokalizovať aj v mojom pôvodnom rámci pozitivistckej hegemonie, a položiť si nielen otázku, ako môžu existovať pod jej kopulou, ale či aj tú kopulu môžu prelamovať a vystupovať mimo nej.

### 5.3 Rituálne priestory

Popis metaforických priestorov, kde aj dnes existujú víly a elfovia, začnem opisom samotných doslovných priestorov, kde sa odohrávali šamanské semináre. Keď som načrtol romantizmus a osvietenstvo ako ideálne typy súčasnej kozmológie, tak je príznačné, že už samotné miesta odhaľovali kontinuitu s romantickou líniou a atmosférou, keď obe spĺňajú predstavu pastorálnej idyly. Richard mal semináre na veľkom statku na vidieku, obklopenom lúkami a lesmi, Jára zas „ordinuje“ na mestských perifériách v tradičnom hospodárskom dome s obrovským dvorom, kde sa v bezprostrednej blízkosti nachádza kráľovská obora. Samotný základný šamanský rituálny priestor vznikol na mieste v interiéroch (v spoločenskej hale na statku, v obývačke u Járu) pretože čo sa týka rituálnej výzdoby, bol veľmi strohý a tak jednoduchý „na výrobu“. Jeho centrom bola sviečka v mosadznom svietniku, ktorá predstavovala oltár, a okolo nej sa rozostavili drobné figúrky a symboly, ktoré reprezentovali svetové strany a im náležiacie živly. U Járu tak na východe tak oheň prezentovali zápalky, na juhu vodu šálka s vodou, na západe zem kameň s opretou figúrkou medvedice a na severe vzduch vtáčie pero. Po zostavení bol oltár rituálne očistený dymom z šalvie a bol pripravený plniť svoju rolu skromného symbolického centra, okolo ktorého boli v kruhu situované účastníčky a účastníci (ktoré sa emicky často nazývajú šamanskými adeptkami a adeptmi, tak aj ja budem občas tieto výrazy používať). Okrem neho potom mali praktický rituálny význam akurát karimatky, na ktorých sa leží počas ciest, šatky, ktorými sa zakrývajú oči, a samozrejme samotný bubon, ktorým šaman cestovanie inicioval a sprevádzal.

Semináre mali totožnú štruktúru nielen čo do synchronie rituálneho priestoru, ale aj v diachronii rituálneho deja, ktorý sa dá všeobecne rozdeliť na tri typy situácií. Prvým sú prednášky, ktoré nielenže vždy uvádzajú jednotlivé techniky, ale aj všeobecnejšie osvetľujú predpoklady šamanizmu. Druhým typom sú samotné šamanské techniky, kde základným rekurentným rituálom je šamanské cestovanie, ktoré je občas vystriedané technikami inými, predovšetkým divinačnými. Tretím potom sú zdieľacie seansy, kde sa všetci účastníčky a účastníci zdôveria, čo počas predchádzajúcej cesty zažili, a šamanka či šaman prekladá ich skúsenosti radami, interpretáciou a komentárom. Striedanie týchto troch typov potom tvorí základný rytmus ceremónií (z mojej skúsenosti nielen šamanských, ale alternatívne spirituálnych vôbec), a v určitom zmysle (aj keď trochu na prešmyčku) ho budem zrkadliť vo svojom výklade, kde najskôr sa pokúsím predniesť emický výklad šamanizmu, potom predstavím príklady konkrétnych šamanských ciest, a na tomto základe sa pokúsím vypracovať fenomenológiu skúsenosti šamanskej cesty.

## 5.4 Zmenené stavy vedomia a nevšedná realita

Začnem teda v obrysoch úvodom do šamanizmu vôbec tak, ako bol na prednáškach z emickej perspektívy predstavený. Bolo explicitne zdôrazňované, že šamanizmus nepredstavuje žiadny náboženský svetonázor, v silnom Járovom podaní dokonca nemá s náboženstvom »nič spoločné«. Ide »o techniku, nie o názor«,<sup>105</sup> ktorá koexistuje s partikulárnymi náboženstvami a transcenduje ich, využívať ju tak môže rovnako tradičný Lakota ako hinduista. V určitom zmysle ide o techniku výsoštnú, pretože je to »najstaršia technika zmenených stavov vedomia«,<sup>106</sup> ktorá sa nachádza sa u »prírodných národov«<sup>107</sup> na celom svete. Avšak »na rozdiel od kultúry prírodných národov, naša kultúra je chorá«,<sup>108</sup> preto už v súčasnosti podobné spirituálne techniky nie sú súčasťou našej tradície a tým sme sa aj my odcudzili od spirituálnych rozmerov skutočnosti, aj keď stále máme ich ozveny zachované napríklad v rozprávkach, ktoré nie sú v tunajšom čítaní len výmyslami na pobavenie detí, ale výpoveďou o šamanských cestách.

V každom prípade je už v samotnom poňatí šamanizmu esenciálne obsiahnutý koncept zmenených stavov vedomia, ktorý je ohniskom urbánneho šamanizmu v praxi aj teórií.<sup>109</sup> Zmenené stavy vedomia sú vymedzené diferenčne ako »všetko, čo nie je bdely stav vedomia«,<sup>110</sup> nejde tak len o psychedelické skúsenosti navodené drogami, ale aj o obvyklé univerzálne skúsenosti ako napríklad snenie či orgasmus. Existuje množstvo techník zmenených stavov vedomia, nielen užívanie psychedelických drog, ale aj napríklad holotropné dýchanie či zmyslová deprivácia, a v tomto aparáte má šamanizmus privilégium nielen ako technika najstaršia, ale aj ako najbezpečnejšia. Na rozdiel od iných techník má totiž človek zmenený stav vedomia neustále pod kontrolou, vždy ho môže

---

<sup>105</sup> Richard.

<sup>106</sup> Richard.

<sup>107</sup> Tento pojem používal Jára pre plošné označenie tých národov, ktoré boli v euro-americkej kozmológii tradične označované ako domorodci či primitívi, Richard synonymicky hovoril o »pôvodných obyvateľoch zemegule«.

<sup>108</sup> Jára.

<sup>109</sup> Takto je často podávaný aj eticky, keď šamanizmus sa často definuje práve skrz zmenené stavy vedomia. K stručnému zhrnutiu tejto diskusie a problematičnosti tejto definície viď napr. Jane M. Atkinson, "Shamanisms Today", *Annual Review of Anthropology* 21. 1992, s. 307-330 a Pieter Jolly, "On the Definition of Shamanism", *Current Anthropology* 46 (1), 2005, s. 127-128. Ja sa tu ale práve pohybujem na emickej fronte, kde sa skrz zmenené stavy vedomia určuje šamanizmus zvnútra, a nemám žiadnu ambíciu pokúsiť sa o definíciu šamanizmu.

<sup>110</sup> Jára.



v okamžiku ukončiť a vrátiť sa do bdelého stavu vedomia, kde napríklad u psychedelických rastlín je toto nemožné, pretože si stav vedomia »neriadi človek sám, ale riadi ho rastlina«. <sup>111</sup>

Tu by sa zatiaľ mohlo zdať, že s akcentom na zmenené stavy vedomia šamanizmus nasleduje hegemonický článok „psychologizácie ontológie“. Je však kľúčové, že zmenené stavy vedomia nemajú len psychologický, ale aj výsostný ontologický moment, nie sú totiž len zmenou rozpoloženia, ale bránou k vnímaniu nevšednej reality. <sup>112</sup> Nevšedná realita už bola zmienená ako miesto, do ktorého sa presťahovali »víly, trpaslíci, škriatkovia, elfovia, elementáli«, a je druhým ohniskovým konceptom šamanizmu, práve ako ontologický korelát k psychológii zmenených stavov vedomia. Tieto ohniskové koncepty sa v šamanizme navzájom kruhovo určujú, t. j. nevšedná realita je to, čo sa odhaľuje v zmenených stavoch vedomia, a zároveň pôsobí tak, že keď otvoríme voči nej naše zmysly, tak v nás zmenené stavy vedomia vzbudzuje. Analogicky je tak nevšedná realita vymedzená diferenčne ako to, čo je odlišné od bežnej, hmotnej skutočnosti, a čo túto každodennú skutočnosť obklopuje. Normálne je však neviditeľná, a mimo zmenených stavov vedomia ju občas zavetríme len v »záchvevoch«, ako tušenie len akéhosi »niečoho«, <sup>113</sup> čo bežnú skutočnosť presahuje.

Ako realita neviditeľná má spirituálnu, nie telesnú povahu. Toto ale neznamená žiaden leibnizovský dualizmus dvoch radikálne odlišných rovín skutočnosti, ktoré na seba vôbec nepôsobia, naopak nevšedná a všedná realita sú spolu späté v paralelnom vzťahu a existuje medzi nimi puto kauzality, ktoré je okrem iného emickým kľúčom k účinnosti šamanskej liečby. Ako metaforu tohto vzťahu použil Jára obraz listov položených na seba, kde vryp na jednom sa prejaví aj na ostatných. Spirituálna povaha nevšednej reality potom v praxi znamená to, že v nej nie sme viazaní telom a aj preto je v nej »všetko možné«, <sup>114</sup> môžeme tam napríklad lietať, premeniť sa na medveďa, či myšlienkou stvoriť nové planéty. A práve preto, že v nevšednej realite nie sme obmedzení, môžeme

---

<sup>111</sup> Jára.

<sup>112</sup> Nevšedná realita je koncept, ktorý na rozdiel od väčšiny ostatných kľúčových pojmov nepochádza od Michaela Harnera, ale od Carlosa Castanedu, viď napr. *Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, New York: Washington Square Press, 1985 (1968). Nejdem sa púšťať do debaty o tom, ako môže byť jeho dielo vyfabrikované, každopádne žiaden zo šamanov sa k nemu na rozdiel od Harnera priamo nehlásil, a Jára dokonca upozorňoval, aby s ním ľudia ako so svojou šamanskou inšpiráciou nezačínali, a že až skúsený šaman dokáže v jeho diele „oddeliť zrna od pliev“ a spoznať tie miesta, ktoré sú tam hodnotné.

<sup>113</sup> Jára.

<sup>114</sup> Richard.

v nej spraviť »mocnejšie vrypy«<sup>115</sup> než v realite všednej, a tak aj účinnejšie liečiť.<sup>116</sup> Richard, ktorý si obzvlášť nechal záležať na akcente toho, že »všetko je možné«, to ale nevzťahoval len na nevšednú, ale aj na všednú realitu. »Čo je možné tam, je možné aj tu, len to trvá dlhšie.« Nevšedná realita tak v šamanskom chápaní odhaľuje povahu ontologického celku sveta, kde akurát to, čo je vo všednej realite hlbinným mechanizmom, je v nevšednej realite bezprostrednou skúsenosťou.

## 5.5 Tri svety

Nevšedná realita a všedná realita sú tak paralelné vesmíry, ktoré ale skrz „vertikálu vrypu“ môžu na seba pôsobiť. To je ale zjednodušený obraz, pretože ako už bolo naznačené, vzťah týchto realít je radikálne asymetrický, a nevšedná realita je výsostne nesmiernejšia a ontologicky zvrchovaná nad realitou všednou. Nie je len paralelným vesmírom, ale sama je myriadou paralelných vesmírov.<sup>117</sup> V praxi sa však nevšedná realita mapuje v triadickej kozmológií, a to tak, že sa v nej nachádza dolný, stredný a horný svet. V tejto schéme je situovaná aj všedná realita v komplementárnych výkladoch obidvoch šamanov, keď slovami Richarda je stredný svet »zrkadlový obraz nášho sveta v nevšednej realite«, slovami Járu je všedná realita »malou súčasťou stredného sveta«. Stredný svet je »svet živlov a energií«,<sup>118</sup> ktorí obývajú elementáli, duchovia živlov ako napríklad vodníci či nagi, duchovia vody.<sup>119</sup> Obaja šamani však pred stredným svetom výrazne varovali, že môže ísť o veľmi nebezpečný svet, pretože v ňom pracujú všetci, čo zneužívajú energie a manipulujú s nimi so zlými úmyslami. Je to tak svet, ktorý je »rojnícou čiernej mágie« a »nemali by sme do neho cestovať, ak vyložene nemusíme«,<sup>120</sup> prípadne ako adeptky a adepti »by sme do neho nemali cestovať vôbec«. <sup>121</sup> Jára sám vrazil, že on do stredného sveta necestuje vôbec, pretože tam nenájde nič, čo by nenašiel v zvyšných dvoch svetoch.

Kľúčovú rolu v šamanizme tak nehrá stredný, ale horný a (obzvlášť) dolný svet, ktoré sú destináciou šamanského cestovania *par excellence*, pretože na rozdiel od stredného sveta sú pre adeptky a adeptov, ktoré dodržiavajú základné pravidlá, úplne bezpečné. Inak sú to »bežné svety ako

---

<sup>115</sup> Jára.

<sup>116</sup> Ako vrazil konkrétne k liečbe Járu, obviazať ranu musíme vo všednej realite, ale v nevšednej jej môžeme pomôcť, aby sa lepšie hojila.

<sup>117</sup> »Existuje nekonečné množstvo svetov«, slovami Richarda.

<sup>118</sup> Richard.

<sup>119</sup> Jára.

<sup>120</sup> Jára.

<sup>121</sup> Richard.

ktorékoľvek iné«, tiež tam môžeme nájsť »púšte, hory či močiare«. <sup>122</sup> Keďže je tam však možné všetko, môže to tam »vyzerať úplne rovnako ako tu«, alebo môžu byť v dolnom svete »fialové listy či dve slnká«. <sup>123</sup> Dolný svet obývajú silové zvieratá a démoni, ktorí sú tu ale z hľadiska morálneho statusu radikálne prehodnotení, pretože sú »našimi vlastnými tieňmi« a keď sa s nimi spriatelíme, môžu byť »našimi najlepšimi učiteľmi«, v hornom svete zas bývajú »inofrekvenčné bytosti ako anjeli«. <sup>124</sup> Spolu s elementálnymi stredného sveta tu zjavne vystupuje význam tejto kozmologickej mapy pre moju tému, pretože sú tu priamo lokalizované a konkrétne v nevšednej realite ontologicky zakotvené „druhy mystických bytostí“.

Okrem rozličných obyvateľov sú ale hranice a rozdiely medzi horným a dolným svetom oveľa hmlistejšie, ako by ich zdanlivo ostrá opozícia napovedala, a rozhodne sa nedá medzi nimi určiť radikálny kozmologický rozdiel ako medzi nebom a peklom či medzi Hádom a Elyzejskými poliami. Nie je však ale jednoduché určiť, v čom vôbec substančný rozdiel medzi nimi spočíva, lebo aj tieto dva svety obklopovalo v určitom zmysle ono „diskurzívne ticho“, keď sa o nich hovorilo *in medias res*, bez veľkej nadsádzky podobným spôsobom ako o Austrálii alebo Južnej Amerike, s predporozumením, že každý zhruba tuší, o čo ide. Ak bol rozdiel medzi týmito svetmi formulovaný explicitnejšie, tak sa netýkal ich substancie, ale ich funkcie, keď Richard pri ich predstavení vravel, že »do dolného sveta chodíme po liečbu, do horného po radu«.

V každom prípade však dolný a horný svet tu tak nemajú pevné kontúry, skôr sa odhaľujú skrz intuitívne asociácie, ktoré máme v euro-americkom vnímaní previazané s chtónickou a uranicou symbolikou. Keď som sa Járu výslovne pýtal na rozdiel medzi týmito svetmi, nedostal som definitívnu odpoveď, skôr hmlistý popis v intenciách tejto intuitívnej obraznosti, keď mi povedal, že sú tam »iné energie«, že dolný svet »je zemitejší, arabskejší, viac energický«, horný »filozofickejší a spirituálnejší«. Bola to v každom prípade odpoveď podaná tónom človeka, ktorý nepredkladá sofistikovane vypracovaný teoretický koncept, ale snaží sa popísať niečo, čo pozná zo skúsenosti. <sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Jára.

<sup>123</sup> Richard.

<sup>124</sup> Richard.

<sup>125</sup> Keby som spravil svoju *antiepoché* a zaujal tu skusmo postoj pozitivizmu, tak prísne skeptický pohľad by sa pri podobnom výklade svetov mohol zatvárať výsmešne, keď podobná vágnosť by mu mohla slúžiť ako doklad, že tak ako cisár v Andersenovej rozprávke, aj tu sú „šamani nahí“, že celá táto kozmológia je len háv slov a obrazov, ktoré v skutočnosti obaľujú len letmé dojmy, ktoré podobne ako šamanské svety nemajú žiadnu substanciu. Avšak tento zdanlivo prenikavý pohľad by podľa mňa míňal niečo zásadné, že to môže byť presne naopak, že táto neurčitost' „nie je bug, ale fíčura“, ktorá neoslabuje, ale posilňuje ontologickú presvedčivosť. Vyplýva zo samotného emického hľadiska, kde horný a dolný svet musia principiálne mať tekuté a nie pevné

Ani intuitívne asociácie však nie sú stopercentne výpovedné, a môžu byť subvertované, keď Richard explicitne povedal, že »v dolnom svete môže byť viac svetla než v hornom, keďže 90% vesmíru sa skladá z medzihviezdnej temnoty.«

## 6. Šamanské cestovanie

### 6.1 Ohnisko skúsenosti

Dolný a horný svet tak sú v prvom rade niečo, čo sa zakúša. Aj v predstavení šamanskej kozmológie sa tak nevyhnutne znovu otvára téma samotnej šamanskej skúsenosti zmeneného stavu vedomia, a presúvam sa tak od kozmologického k fenomenologickému momentu. Je tak na čase, aby som predstavil samotný základný rituál šamanskej cesty, ktorý ju navodzuje, a to ako v jej všeobecnosti, tak v jej konkrétnych inštanciách. Bez ohľadu na jej konkrétny obsah, ktorého vodítkom sú šamanské inštrukcie a ktorý sa líši cestu od cesty, jej forma je jednoduchá a naprieč všetkými cestami totožná. Po zadaných inštrukciách sú adeptky a adepti vyzvaní, aby sa napili či šli na záchod, ak to potrebujú, a po splnení naliehavých biologických potrieb si ľahnú do čo najpohodľnejšej pozície a zakryjú si oči šatkou. Je tu zreteľné ladenie podmienok „odtelesnenia“, aby sa človek mohol sústrediť čisto na „vnútorný svet“, aby minimalizoval externe stimuly pre nerušené pôsobenie stimulov interných.

Keď sú všetci pripravení, tak šamanka či šaman začne v monotónnom rytme bubnovať a cesta začína. Ak je cesta úspešná, tak po chvíli imerzie sa začnú človeku zjavovať scenérie, v ktorých sa následne pohybuje a snaží sa naplniť zámer, ktorý bol vytýčený pred cestou. Ak tento moment, kde to „klikne“ a spustí sa spontánny prúd obrazov, nenastane, cesta neuspeje, respektíve v striktnom zmysle slova k nej ani nedôjde. V každom prípade cesta končí buď vtedy, keď sa človeku podarí splniť svoj zámer, alebo keď šamanka či šaman vydá po čase dištinktivný rytmický signál, ktorý koniec cesty ohlasuje. Po návrate z ciest nasleduje bezprostredne zdieľacie koliečko, ktoré bez výnimky ukončuje tento základný rituálny mikrocyklus šamanizmu, kde adeptky a adepti popíšu svoje skúsenosti a šamanky či šamani tieto popisy prípadne môžu prekladať komentárom a radami.

---

kontúry, pretože ako bolo akcentované, bytostnou charakteristikou nevšednej reality je, že »je tam možné všetko«.

## 6.2 Médium imaginácie

Ak použijem kategórie pozitivistického režimu pravdy, je zjavné, že priestorom, kde sa odohrávajú šamanské cesty, je imaginácia.<sup>126</sup> V tomto zmysle sa môže zdať, že šamanizmus nasleduje hegemonické predpisy, kde v konečnom dôsledku aj tu sú mystické bytosti bytosti imaginárne, ale už tu sa dá všimnúť, že dochádza k radikálnemu hlbinnému prehodnoteniu. Ja v rámci svojej *antiepoché* budem pojem imaginácie stále používať ako etický pojem, ale je príznačné, že za svoj pobyt v teréne som ho nepočul ani raz. To, čo sa hegemonicky zve imagináciou, je tu implicitne vnímané ako vnútorný zrak, ktorým sa zrie nevšedná realita. V rámci spätného pohybu *epoché* tak avizujem, že ho používam čisto pragmaticky bez implicitného zaťaženia, kde to, čo sa deje v imaginácií, je len imaginárne, t. j. nereálne. V konečnom zmysle tak imagináciou denotujem tento vnútorný zrak bez metafyzického súdu o povahe scenérií, ktoré sú ním vnímané.

A nielen vnútorný zrak, ale aj vnútorný zmysel vôbec. Hoci stále v rámci tradície dominantne používam a budem používať okularcentrický jazyk, tak by som rád akcentoval, že imaginácia môže byť médiom plnej zmyslovej skúsenosti.<sup>127</sup> Richard výslovne tento multisenzorický charakter formuloval v inštrukciách pre prvú cestu, ktorej cieľom je nájsť si svoje silové miesto, ktoré tvorí základňu pre šamanské cestovanie vôbec, keď zdôrazňoval, že keď toto miesto objavíme, máme ho »nacítiť, všimnúť si jeho vôň« a »cítiť jeho vzduch«.

Je to teda skúsenosť tohto priestoru, ktorý sa premieta pred vnútornými zmyslami, a ktorý sa eticky zve imaginárnymi scenériami, emicky nevšednou realitou, ktorá je vlastným ohniskom šamanizmu. Toto nie je len niečo, čo sa dešifrujem z bádateľského hľadiska, ale ultimátna centralita skúseností je ako taká predkladaná zvnútra ako výsostný „článok“ šamanských výkladov. Nielenže ako už bolo naznačené, sú z nej v konečnom dôsledku čerpané kozmologické obrazy dolného a horného sveta, t. j. je z bezprostrednej šamanskej skúsenosti všetko odvodené, ale zároveň k nej aj všetko smeruje. Bez nadsádzky tak všetko ostatné, či už ide o výklady, ceremoniálne objekty či aj

---

<sup>126</sup> Pre imagináciu ako médium šamanskej skúsenosti vid' tiež napr. Richard Noll, "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism", *Current Anthropology* 26, 1985, s. 443-61. Ponúka sa tu možno na prvý pohľad aj zjavná paralela s Jungovou technikou aktívnej imaginácie, vid' *Jung on Active Imagination*, edit. J. Chodorow. Princeton: Princeton University Press, 1997. Ja sám však s touto technikou skúsenosti nemám, takže nemôžem komparovať z bezprostrednej skúsenosti, a z emického hľadiska Jára výslovne povedal, že »šamanizmus nie je aktívna imaginácia«, takže ju v rámci svojho výkladu nebudem brať do úvahy.

<sup>127</sup> Vid' tiež Thomas Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 80.

samotné techniky sú v konečnom dôsledku len prostriedkom k jej navodeniu, ktoré nemajú svojbytný význam a môžu byť postrádateľné.

Negatívne a implicitne sa toto skúsenostné ohnisko zračilo už v strohosti rituálneho priestoru, ktorá samotná naznačuje, že hlavné ceremoniálne javisko je inde, práve v zmenených stavoch vedomia a priestoroch dolného a horného sveta, ktoré tieto zmenené stavy vedomia odomykajú. Pozitívne a explicitne to formuloval vo výklade rituálnych techník Jára, keď »skúsený šaman dokáže cestovať aj posediačky bez bubnovania«. Jára si všeobecne obzvlášť nechal záležať na akcente tejto centralite skúsenosti, keď výslovne zdôrazňoval, že »nehlása žiadne posvätné pravdy«, pretože všetko, čo vraví »je to, čo pozná z vlastnej skúsenosti« a »niekto iný môže mať úplne inú skúsenosť.«

Tu sa mi črtá kľúčový motív, ku ktorému sa ešte na záver vrátim. Kde totiž v médiu imaginácie sa môže zdať, že šamanizmus nasleduje hegemonické predpisy, tu sa pre mňa črtá niečo zásadnejšie, a to, že neexistuje žiaden horizont mimo skúsenosti, na ktorej by sa posudzovala jej validita. A ak niekto môže »mať úplne inú skúsenosť« a tá skúsenosť môže byť rovnako validna, tak tu je zatiaľ aspoň teoreticky hlbinné stvrdená skúsenosť v svojej heterogenite, čo ostatne tiež emicky výslovne formuloval Jára, keď tvrdil, že »šamanizmus nie je vedecký, pretože iní ľudia pri rovnakej technike dosiahnu odlišné výsledky«.

Je tak každopádne adekvátne, aby v skúsenosti šamanského cestovania ležalo aj ťažisko mojej deskripcie a analýzy. Budem postupovať teda tak, že predstavím konkrétnejšie kontúry základných šamanských ciest (t. j. tých, ktoré sa odohrávajú na úvodných seminároch), ako v inštrukciách, ktoré zadávali šamani, tak v popisoch skúseností ako mojich vlastných, tak zopár ostatných adeptiek a adeptov, ktoré som počul v zdieľacích seansách. Tieto ilustrácie potom konečne vypracujú pole, na ktorom môžem vypracovať drobnú analýzu šamanskej skúsenosti, kde sa pokúsim odkryť jej „momenty reality“, ktorý mi potom odomkne ďalšiu možnú odpoveď na otázku po stave mystických bytostí.

### **6.3 Úvodné cesty do nevšednej reality**

#### **6.3.1 Prvá cesta: Nájdenie silového miesta**

Účel prvej cesty som už letmo spomínal. Je ním nájdenie silového miesta, ktoré je výsostne dôležité práve preto, že je základňou, kde budú začínať a končiť všetky šamanské cesty, a teda vôbec šamanské cesty umožňuje. Keď sa tak človek ocitne v nevšednej realite, má tam hľadať, až kým mu »duchovia miesta neodpovedia«, <sup>128</sup> že našiel miesto správne. Je tak zásadné, aby človek pociťoval

---

<sup>128</sup> Richard.

k tomu miestu osobný vzťah, aby bol s ním zladený, aby cítil, že »je to ono«,<sup>129</sup> keďže sa stane útočiskom a domovom v nevšednej realite. Samotná povaha toho miesta môže byť ľubovoľná, »môže to byť reálne miesto«, ktoré človek pozná zo svojho života a má na neho napríklad vrelé spomienky z detstva, alebo »nás to môže hodiť niekam úplne inam, tým sa nemá nikto vzrušovať«<sup>130</sup> a môže to byť tak miesto, ktoré človek vidí prvý krát a nemá žiaden zjavný predobraz vo „všednej realite“.

Jedna účastníčka na niekoľkých miestach hľadala neúspešne, až svoje miesto objavila, keď našla bránu s dvoma sochami anjelov, ktorá viedla do »energeticky silného miesta« v zlatom obilí. Ďalší účastník tiež najskôr hľadal neúspešne, keď sa objavil pri kaplnke, ktorú poznal z detstva, tam ale cítil, že to jeho silové miesto nie je, to našiel, až keď sa cez vresoviská dostal do myšej diery. V mojom prípade to bol pri prvej ceste v srdci gigantických ihličnatých lesov drevený palác v štýle, ktorý aludoval totemickú architektúru indiánskych kmeňov severozápadného pobrežia, druhý krát malá útulná chatrč uprostred jesenných javorových lesov s výraznými ohnivočervenými listmi.

### 6.3.2 Druhá cesta: Prieskum dolného sveta

Potom, čo si človek teda nájde toto východiskové miesto, nasleduje v druhej ceste už púť do dolného sveta. Aby sa tam adeptky a adepti vôbec dostali, musia tam zostúpiť ako »Alenka skrz králičiu noru«,<sup>131</sup> a musia tak nájsť svoju vlastnú »prechodovú komoru«.<sup>132</sup> Tá môže opäť nadobudnúť rozličné podoby, môže ísť o jaskyňu, studňu alebo tunel. Keď človek nájde spôsob, ako tam zostúpiť, tak nie je teraz účelom nič iné než si to tam obzrieť, a hoci už môže vidieť silové zvieratá a iné bytosti, ktoré dolný svet obývajú, kontakt zatiaľ nadväzovať nemá.

Jedna účastníčka mala už túto prieskumnú cestu celkom dobrodružnú. Do dolného sveta letela a spočiatku nemala kde pristáť, pretože videla len hmlu, ktorá vyzerala »digitálne, ako matrix«. Už v tejto hmle sa jej zjavilo »celé zoo« zvierat, konkrétne postupne stretla roj kaní, zajac, medveď, Pegas aj jednorožec. Nakoniec pod hmlou objavila skalný previs, pod ktorým bola ďalšia skala, na ktorom stála nejaká čarodejníčka. Účastníčka na tomto previse uviazla, nevedela sa tam hýbať, vyslobodila ju však spomienka na Richardov výklad, že si tam môže robiť čo chce, keďže je tam možné všetko, a tak sa naklonovala, znovu tam priletela a vyslobodila sa.

Ďalší účastník mal na rozdiel od digitálnej estetiky skúsenosť vo vizuálnych kontúrach „tohto sveta“, keď sa objavil na pláži pri vodopáde, cez ktorý prešiel do dolného sveta v podobe hustej

---

<sup>129</sup> Richard. Práve pre to zladenie ho má »nacítiť, všimnúť si jeho farby a vône, cítiť jeho vzduch«.

<sup>130</sup> Richard.

<sup>131</sup> Jára.

<sup>132</sup> Richard.

džungle s mäkkým bahnitým dnom. Mojou prechodovou komorou bolo zas obrovské jazero uprostred lesa, do ktorého som zostúpil v žltej ponorke a na jeho absentujúcom dne vyplával v nezmernej fialovej mesačnej krajine pod tyrkysovým slnečným kotúčom, ktoré žiarilo jasným chladným svetlom. V mojej druhej ceste sa prechod udial cez smaragdové skaliská, ktoré do seba narážali, a za nimi sa nachádzal dolný svet v studených odtieňoch v bezmesačnej tme.

### 6.3.3 Tretia cesta: Nájdenie silového zvieratá

Ako sa dalo asi už vytušiť, zámerom tretej cesty je konečne nájdenie vlastného silového zvieratá. Ja sa tak dostávam k tomu, aby som silové zvieratá nielen ako korunný príklad mojej témy mystických bytostí, ale hlavne ako *de facto* najdôležitejšie bytosti šamanizmu predstavil.<sup>133</sup> Ako bolo už spomínané, sú domorodými obyvateľmi dolného sveta, kde ich človek môže stretnúť a nadviazať s nimi kontakt. Keď k tomu dôjde, stanú sa jeho »najvernejším radcom a spoločníkom«, ktorý vždy vie a činí to, »čo je pre človeka najlepšie«. <sup>134</sup> Jára vravel, že keď si ho človek nájde v nevšednej realite, môže sa stať, že ho v nasledujúcich dňoch začne stretávať aj v realite všednej, či už ho priamo stretne v prírode, alebo začne zrazu vídavať o ňom obrázok v novinách či dokument v televízii. Ilustroval to na vlastnom príklade, keď si našiel líšku a potom ju štrnásťkrát videl pri ceste autom v lese, s podobnou skúsenosťou sa zverila aj jedna účastníčka, keď po nájdení pumy čítala nasledujúci deň v novinách, že práve puma ušla zo zoologickej záhrady.

Silovým zvieratom však nemusia byť len »reálne« zvieratá, ale môže to byť »ľubovoľné zviera, živé« ako medveď, jeleň či holubica, »aj už neživé« ako triceratops alebo šablozubý tiger, »alebo mýtické« ako gryf či hydra, ale »nemôže to byť človek, nebýva ním hmyz ani plazy, ani domáce zvieratá, bývajú to divoké, tie, čo žijú v súlade s prírodou«. <sup>135</sup> Vzťah silového zvieratá a človeka nie je »monogamný«, práve naopak, čím viac človek cestuje, tým viac si ich postupne nájde, a skúsené šamanky a šamani ich môžu mať »tisíce«. <sup>136</sup>

Silové zviera ako také je tak zastrešujúca »rodová« kategória, a v rámci nej sa potom aj diferencujú určité druhy. Takýmto špecifickým druhom je napríklad totemické zviera, ktoré má v zástupe silových zvierat k adeptkám a adeptom obzvlášť osobný a špecifický vzťah (je tak *the power*

---

<sup>133</sup> Pre »prameň« vid' Harner, kap. »Power Animals«, s. 73-88.

<sup>134</sup> Jára.

<sup>135</sup> Richard. Z domácich zvierat mala výnimku akurát mačka, pretože bola vnímaná, že si aj v spoločnosti človeka stále zachovala svoju divokú povahu. Každopádne toto sú teoretické kritéria, ale konkrétne aj tu je ultimátne nadradená skúsenosť, keď (v podaní Járu, ako mi ho prerozprávala kolegyňa Helena Dyndová) jeden účastník neustále nachádzal ako svoje silové zviera kombajn, až Jára uznal, že ním ten kombajn bude.

<sup>136</sup> Jára.



*animal among power animals*), alebo liečebné zviera,<sup>137</sup> ktoré má výsostnú rolu vtedy, keď sú už šamanské adeptky a adepti skúsenejšie a po svetoch už len necestujú, ale aj liečia druhých. Liečebné zviera je výnimočné v tom, že invertuje určité základné podmienky, pretože kde základné silové zviera nemôže byť plazom, pavúkom ani hmyzom, tak tieto zvieratá sú naopak vynikajúcimi kandidátmi na liečebné zviera. Pre začínajúce adeptky a adeptov môžu byť nebezpečné totiž preto, pretože »určité choroby často na seba berú [ich] formu«, ale z rovnakého dôvodu sú aj výsostnými liečebnými zvieratami, »pretože kto dokáže lepšie vyliečiť pavúka než pavúk«.<sup>138</sup>

Každopádne vrátim sa späť k ceste za prvým silovým zvieratom. Tá prebieha tak, že adeptky a adepti znovu cestujú do dolného sveta, akurát na rozdiel od predchádzajúcej cesty už teraz aktívne nadväzujú kontakt so zvieratami. Majú ich oslovovať a výslovne sa ich pýtať, či sú ich silovým zvieratom. Ak odmietnu, hľadajú ďalej, a pokračujú, až kým nenájdu zviera, ktoré odpovie jasným znamením súhlasu, či už verbálnym alebo jednoznačným gestom ako pokývanie hlavy. Silové zvieratá však majú často tricksterskú povahu, ktorú obzvlášť rád akcentoval Jára, alebo »môžu byť nesmelé«, ako vrazil Richard. Môžu si s adeptkami a adeptmi zahrávať, robiť si z nich srandu a nemusia tak vydať jasné znamenie súhlasu, aj keď silovým zvieratom sú. V tomto prípade je znamením, keď adeptky a adepti stretnú zviera počas cesty štyrikrát (u Richarda), prípadne zo všetkých štyroch strán (u Járu).

Účastníčka, ktorá už v predchádzajúcej ceste zvieratá videla predtým, než v dolnom svete uviazla a vyslobodila sa, mala hneď dve zvieratá, ktoré jej pritakali, najskôr zajaca, potom Pegasa.<sup>139</sup> Ďalšia adeptka našla svoje zviera podobne jednoducho, keď na tráve pri rieke lemovanej rákosím jej najskôr odmietol daniel, ale poffknutím jej ukázal cestu, kde stretla vlka, ktorý jej to, že bude jej silovým zvieratom, už odsúhlasil. Ďalší účastník sa nenachádzal v plne vykreslenej scenérii, ale len v matnej tme, kde sa mu zrazu zjavilo rýchlo sa mihotajúce svetlomodré svetlo, akýsi svetelný motýľ, a nakoniec uvážil, že mohlo ísť o kolibríka. Práve tento účastník často nevidel scenérie, ale mal veľmi rozvinutú taktílnu imagináciu, a v nasledujúcich cestách jeho kolibrík komunikoval tak, že cítil ťkanie zobáka na rameno.

Ja som takto vo fialovej mesačnej krajine dolného sveta najskôr stretol rysa, u ktorého som ale intuitívne tušil, že je vhodným silovým zvieratom pre dobrodružnejšie a „zálesáckejšie“ charaktery než ja, a stretnutie tak prebehlo od začiatku v duchu vedomia, že moje silové zviera to nebude.

---

<sup>137</sup> Jeho hľadanie nebolo súčasťou základného seminára, ale práve už pokročilejšieho seminára šamanskej liečby.

<sup>138</sup> Jára.

<sup>139</sup> V tomto prípade, keď účel bol nájsť si len jedno silové zviera jej Richard povedal, že „platí“ to prvé.

Následne sa mi ukázala chiméra, ktorá ale verná svojej povahe pôsobila strašlivo a nebezpečne, takže pre istotu nedošlo z mojej strany ani k osloveniu. Až ako tretia bytosť ku mne priletela sova, u ktorej jej totožnosť môjho silového zvierata intuitívne zaklapla okamžite. Pri mojom druhom hľadaní sa mi už v sprievode sovy po stretnutí krídla čiernych labutí na jazere a stáda koní s jednorožcom na mýtine nakoniec objavil vo vrbovom lese ako vlastné silové zviera jazvec.

Nebolo však zas tak výnimočné, že sa silové zviera adeptkám a adeptom nájsť nepodarilo,<sup>140</sup> či už preto, že sa vôbec nepodarilo započatť cestu a nezjavili sa scenérie nevšednej reality, alebo preto, že hoci sa adeptky a adepti v týchto scenériách ocitli, tak nenašli zviera, ktoré by im pritakalo. Takto jedna účastníčka stretla postupne tigra, čierneho jaguára a bieleho tigra, ale každá z týchto veľkých mačkovitých šeliem ju odmietla. V takýchto prípadoch boli v nasledujúcej ceste inštruované iné adeptky a adepti, ktoré úspešné boli, aby našli zviera aj pre svojich neúspešných súputníkov a súputníčky. Nájsť silové zviera aspoň takýmto spôsobom je nutné, pretože tretia cesta je podobne zlomová a zásadná ako prvá. Po jej konci sú totiž splnené nevyhnutné podmienky k šamanskému cestovaniu vôbec, pretože tak, ako je silové miesto začiatkom a koncom všetkých šamanských ciest, tak je silové zviera nepostrádateľným sprievodcom počas nich.

#### **6.3.4 Štvrtá cesta: Vstup do horného sveta**

Nasledujúca cesta zrkadlí zostup do dolného sveta v opačnom smere, keďže dochádza k výstupu do sveta horného, akurát s tým rozdielom, že človek už má po boku zviera ako spoločníka. Ako sa do dolného sveta vchádzalo cez „prechodovú komoru“, tak aj tu sa musí nájsť spôsob, ako sa dostať hore, či už sa tam adeptka nejak vyšplhá, po hore či magickej fazuli, alebo tam nejak vyletí. Zrkadlová je táto cesta aj v inom ohľade, pretože ako si človek medzi obyvateľmi dolného sveta našiel silové zviera, tu si má zas medzi domorodými »inofrekvenčnými« bytosťami nájsť učiteľa. Na rozdiel od silových zvierat majú učitelia obvykle antropomorfnú podobu a adeptky a adepti si ich musia nájsť samé, tu to nikto iný spraviť nemôže.

Jedna účastníčka sa dostala do horného sveta tak, že ju vyniesol vír, kde sa točila spolu s vlkom, na oblak, na ktorom potom pádlovala, až sa dostala do palmového hája, kde stretla »človeka v tmavohnedom plášti so striebornými vlasmi«, v ktorom spoznala Gandalfa. Popisovala, že cítila pred ním obrovskú pokoru, a keď sa ho pýtala, či ju bude učiť, on na ňu vrhol veľmi mierumilovný pohľad a veľmi mäkkým hlasom jej pritakal. Ďalší účastník letel so sokolom, kde ho postupne odkazovali ďalej matka, sestra a otec, až našiel starca s fajkou, ktorý súhlasil, že ho bude učiť. Nie

---

<sup>140</sup> U Járu to boli dvaja ľudia z piatich, u Richarda pri väčšom počte účastníčiek a účastníkov nemám presne počty, ale odhadom to bolo asi osem ľudí z približne štyridsiatich až päťdesiatich.

všetci mali však učiteľov s takto jasnými kontúrami. Pre jednu účastníčku to bol pri orchidey a princeznom zámku akýsi »čiernobiely obdĺžnik«, ktorý sa stal jej učiteľom, pre iného účastníka zas len neurčitý zdroj, ktorý nevidel, ale cítil, že mu dáva energiu.

Ja som pri mojej prvej ceste bol vystrelený v zlato-striebornej rakete, ktorá ma dostala na sieť drevených mostíkov vznášajúcich sa v astrálnom kozme s myriadou hviezd. Ako učiteľ sa mi zjavil akýsi kozmický Dionýzos, najskôr v podobe majestátnej hviezdnej hmloviny, neskôr v osobnej podobe starca s bradou v živej zeleni. Druhý krát som šplhal ako po *axi mundi* po obrovskom javore cez oblačnú krajinu, až som sa dostal do ohnivočervenej koruny, v ktorej strede bola fontána z bieleho mramoru, kde z dutiny jedného konára vystúpila ako učiteľka zelenovlasá dryáda.

## 7. Fenomenológia šamanskej skúsenosti

### 7.1 Vízie a fantázie

Na tomto mieste je tak už letmo, ale pre moje účely dostatočne vykreslená topografia nevšednej reality v kontúrach konkrétnych skúseností, ktorá poskytla snáď plastickejšiu predstavu, ako môžu tieto scenérie a cesty vyzeráť. Na takto ilustrovanej mape sa tak teraz dopustím fenomenologickej analýzy šamanskej skúsenosti, aby som zvýraznil, kde zakladá svoj ontologický moment. Budem postupovať v určitom zmysle negatívne, pretože kľúčovým momentom, ktorý myslím tento rozmer vnímanej reality vôbec umožňuje, nebude pre mňa v prvom rade pozitivita scenérií, ale možnosť neúspechu, ktorá už bola niekoľkokrát zmienená.

Pokúsím sa vykázat', že pokiaľ sa budem držať *common sense* predstáv a budem stotožňovať skúsenosti nevšednej reality so scenériami či ro fantazijnými bez toho, aby došlo k precíznejšiemu rozlišovaniu, tak sa mi vôbec táto možnosť neúspechu neotvorí, resp. nebude dávať zmysel. Človek si totiž môže vyfantazírovať prakticky čokoľvek, čo nie je apriórne nemožné, a tak si síce nedokážem na myslí vyvolať obraz guľatého štvorca, ale bez problémov si dokážem predstaviť gigantického krikľavo zeleného pieskomila, ktorý z purpurového chobotu kýcha chumáče cukrovej vaty a v priesvitnom bruchu mu rotuje planéta Saturn. Analogicky, keby šlo čisto o záležitosť fantazírovania, tak by bol neúspech nemožný, pretože by pre cestujúce a cestujúcich nebol žiaden problém si predstavovať scenérie dolných a horných svetov (pokojne aj s tými stromami s fialovými listmi a dvoma slnkami) a v nich interakcie so všemožnými silovými zvieratami.

Keďže ale teda neúspech nielenže nebol nemožný, ale nebol ani úplne neobvyklý, tak aj keď je médiom šamanskej skúsenosti imaginácia, nie je ním fantazírovanie. Samotná možnosť neúspechu tak prezrádza existenciu radikálne odlišného typu imaginačných obsahov. Zavediem tak diferenciu,

kde jeden typ obsahov budem nazývať práve fantáziami, pretože plne zodpovedajú pozitivistickému *common sense*, a druhý typ obsahov, ktorý sa mu v kľúčovom ohľade vymyká, budem nazývať víziami. Inšpirujem sa tak sám psychoanalytickým rozlíšením medzi vedomými a nevedomými obsahmi, kde moje rozlíšenie je v zásadných ohľadoch analogické, a rozdiel spočíva akurát v tom, že ja sa ho snažím artikulovať čisto fenomenologicky bez ambície nájsť jeho prameň v oblastiach psyché.<sup>141</sup>

Fantáziou tak myslím ľubovoľný arbitrárny obraz, akým bol napríklad vyššie načrtnutý bizarný pieskomil. Takýto obraz je vytvorený vedome a svojvoľne, a fantazirujúca osoba si je tak plne vedomá toho, že je tvorkyňou tohto obrazu, že ako taký neexistuje nikde inde než v jej hlave. Fantázia je tak presne niečím, čo je „len imaginárne“. Vízia je však v tom, ako sa kladie pred vnútorný zrak, presným opakom, pretože nie je svojvoľne vyfabrikovaná, ale objavuje sa spontánne a má tak vlastnú autonómiu nezávislú na vôli pozorovateľky či pozorovateľa. V rámci bežnej ľudskej skúsenosti sem intuitívne spadajú sny, ale ani v bdelom rámci nie sú ničím neobvyklým a dajú sa identifikovať napríklad v obrazoch, ktoré sú evokované pri sústredenom posluchu hudby. A sú to samozrejme práve vízie, ktoré vnímam ako pravé médium šamanskej skúsenosti.

Fantázia je tak konštituovaná momentmi arbitrárnosti a vykonštruovanosti, vízia previazanými momentmi spontaneity a autonómie. Toto je kvalitatívny rozdiel, ale je medzi nimi aj určitý rozdiel kvantitatívny, t. j. rozdiel v intenzite a pôsobivosti. Neúspech cesty neznamena len to, že sa „technicky“ nepodarí splniť účel cesty, ale bola s ním spätá aj emocionálna neuspokojivosť, keďže adeptky a adepti, ktorým sa cesta nepodarila, z toho boli citeľne mrzuté. Opäť, keďže vyfantazírovať si je možné čokoľvek, tak keby boli fantázie rovnako pôsobivé ako vízie, tak by sa dalo „zjavené“ plne kompenzovať „vyfabrikovaným“ a nevznikol by vôbec dôvod pre toto emocionálne neuspokojenie.

Analogicky Lockovi sa tu tak javí opäť spätosť kvalitatívneho a kvantitatívneho momentu, ale v invertovanej verzii, keďže je to práve kvalitatívny rozmer, spontaneita a autonómia, čo funduje kvantitatívny rozmer pôsobivosti. Toto je zreteľné na spomínanom prípade prvej cesty jedného účastníka, kde si pôvodne myslel, že jeho silovým miestom bude tá kaplnka, ku ktorému mal vrelý vzťah z detstva, ale keď si ho počas cesty predstavil, zistil, že to »vôbec nie je ono«, a to pravé silové miesto, kde to už »ono bolo«, sa mu zjavilo, až keď prestal lipnúť na svojej pôvodnej destinácii. V mojom rámci by tak toto bol presne prípad, kedy sa šamanská cesta stane úspešnou tak, že sa prelomí z fantázií do vízií.

---

<sup>141</sup> V každom prípade samozrejme implicitne na túto opozíciu naráža aj Jung, keď šťastí používa aj rovnaký slovník, keď sa táže, ako by sa »dalo prehlásiť za „reálne“« niečo, čo má byť len »fantáziou, svojvoľným výtvorom«. „Vztah mezi Já a nevědomím“, s. 126.

## 7.2 Piliere šamanského ontologického momentu

Vízie tak sú nielenže na rozdiel od fantázií autonómne, ale aj ich pôsobivosť je tak iného rázu, že sú nepopierateľné zakúšané ako odlišná imaginatívna skúsenosť než bežné fantazírovanie. Práve v tejto bezprostrednej fenomenologickej diferencii sa dostávam do ohniska svojej témy a nachádzam fundáciu momentu reality šamanskej skúsenosti, t. j. toho, prečo môže byť šamanská skúsenosť presvedčivo zakúšaná tak, že odhaľuje niečo skutočného. A myslím, že ako pilier tohto momentu sa dajú vnímať obidva načrtnuté rozdiely medzi víziami a fantáziami. Keď som v úvode hovoril, že mystické bytosti môj zdravý vzdelanecký rozum nepovažuje za skutočné, pretože im neprisuduje žiadnu nezávislú existenciu, tak je to práve autonómia vízií, ktorá ich však ako nezávislé bezprostredne prezentuje. Ani tu vôbec nemusí panovať žiadneho rozdielu medzi bytosťami, v ktoré sa môže „skutočne veriť“ a postavami literárnymi ako Gandalf, ale všetky tieto bytosti sa vo víziách zjavujú nie ako druhotné reprezentácie, ale ako prítomnosti s vlastnou *agency*.

Druhým fundamentom tohto piliera momentu reality je samotná pôsobivosť imaginárnych scenárií vo víziách, ktorá je previazanou podmienkou toho, aby bola šamanská cesta úspešná, či aby sa vôbec udiala. Je to ostatne práve táto nevšedná pôsobivosť, ktorá vôbec konštituuje šamanský stav ako zmenený stav vedomia. Kde tak prechádzka lesom „tam vonku“ môže byť indiferentnou, cesta krajinou nevšednej reality je vždy nejakým spôsobom pohlcujúcou, ako sa dalo vidieť na dráme uväznenia a seba vyslobodenia cestovateľky na skalisku v dolnom svete, alebo z opačného spektra v obrovskej pokore, ktorú cestovateľka cítila pred Gandalfom. Na základe pôsobivosti môžu vízie pôsobiť skutočne nielen vo vnútornom vzťahu k fantáziám, ale aj vo vonkajšom vzťahu k bdelej každodennej skúsenosti, a navyše voči nej ani nemusia vzhľadom na ich možnú multisenzorickú povahu postrádať žiaden fundamentálny rozmer.

Kde autonómia vízií zaručuje splnenie kritéria skutočného ako nezávislého, ich pôsobivosť zas ticho spĺňa ono intuitívne kritérium, kde „čo pôsobí, to je skutočné“. Čo bola tak u Junga výslovne formulovaná pointa, že práve autonómia psychických obsahov je znakom, že ide o niečo veľmi reálneho, čo treba brať vážne, v urbánnom šamanizme je tá istá pointa bezprostredne performovaná. A nielen to, ale aj ho dovádza dôsledkov, kde „čím je niečo pôsobivejšie, tým je to skutočnejšie“,<sup>142</sup> a tak môže fenomenologicky fundovať obraz nevšednej reality, ktorá je zvrchovaná nad realitou všednou. Na základe tohto kritéria tak môžu šamanské vízie byť na základe svojej vnútornej logiky

---

<sup>142</sup> Toto emicky formuloval Richard, keď citoval svojho spirituálneho mentora, ktorý vravel o jednotlivých technikách zmenených stavoch vedomia, že »šamanizmus je 1, LSD 100 a Tanec slnka 1000.«

oprávnené vnímané nielen ako niečo, čo odhaľuje niečo skutočné, ale aj ako niečo, čo vypovedá o skutočnosti viac než bežný bdely a indiferentný stav vedomia.<sup>143</sup>

### 7.3 Šamanský diskurz

Myslím, že na takto načrtnutej fenomenologickej analýze sa už dá zahliadnuť práve aj vnútorná legitimita šamanského diskurzu. Ako som už spomínal v úvode k predstaveniu šamanizmu, nielenže sa počíta s existenciou mystických bytostí, ale počíta sa s ňou ako samozrejmosťou, že ju vôbec netreba nejak uvádzať ani vysvetľovať. Toto vychádza z príznačnej charakteristiky šamanského diskurzu vôbec, ktorá sa už preplietala predchádzajúcim výkladom, a to ontologicky silný jazyk s dominantným slovesom „byť“. Toto nebolo rozhodne prítomné len v šamanských výkladoch, ale najmä v rozprávaní účastníčok a účastníkov pri zdieľacích seansách. Ako som ani raz nepočul v teréne slovo imaginácia, tak analogicky príznačná bola úplná absencia obratov, ktoré by zdelenie ontologicky oslabovali, ako »predstavoval som si, že som v kaplnke, ktorú poznám z detstva«, »vizualizoval som si jaskyňu, cez ktorú by som prešiel do dolného sveta«, vždy to bolo naplno »bol som pri kaplnke« a »zostúpil som cez jaskyňu«.

A snáď sa aj po načrtnutí mechanizmu šamanskej skúsenosti je zjavné, v čom je tento jazyk v určitom zmysle adekvátny, pretože »silové zvieratá sa so mnou rozprávali« je fenomenologicky výstižnejšie než »predstavoval som si, že silové zvieratá sa so mnou rozprávali«, pretože na základe autonómií vízií si adeptky a adepti nič nepredstavujú, skôr sa to „predstavuje samo“. Nielenže je tak ontologicky silný šamanský diskurz fundovaný šamanskou skúsenosťou tak, že ju adekvátne fenomenologicky postihuje, ale je aj pre ňu fundujúci, lebo vytvára rámec, kde sa automaticky šamanská skúsenosť artikuluje ako skúsenosť skutočnosti, a tak na pozadí onoho diskurzívneho ticha, ktoré nepotrebuje nič osvetľovať, a ktoré berie každé „mystické stretnutie“ ako jasný *matter of fact*, ich apriórne ustanovuje ako samozrejme existujúce.

---

<sup>143</sup> Toto platí nielen pre šamanizmus, ale dá sa v tom vidieť vôbec výsostný princíp ontológií alternatívnej spirituality, ktoré sú založené na zmenených stavoch vedomia. Explicitne je to formulované na inom fronte alternatívnej spirituality, na fronte psychedelickom, konkrétne v modeli ôsmich obvodov mozgu, ktorý na základe skúseností s psychedelikami vytvoril „hippie guru“ Timothy Leary a Robert A. Wilson. Tam je doslovne na základe intenzity psychedelickej skúsenosti určená hĺbka ontologickej roviny, ktorú odhaľuje, a kde nižšie dávky aktivujú „neurosomatický obvod“ mozgu, vyššie dokážu aktivovať „neurogenetický“ a najvyššie až najhlbší „neuroatomický“ obvod. Viď napr. Robert A. Wilson, *Prometheus Rising*, Tempe, AZ: New Falcon Publications, 1997 (1983), čo je kniha, ktorá je na tomto modeli založená celá.

## 8. Šamanizmus, psychológia a pozitivizmus

### 8.1 Šamanizmus a hlbinná psychológia

Letmo som sa tak pokúsil vytýčiť dva ontologické piliere šamanizmu, šamanskú skúsenosť a šamanský diskurz, a práve tieto piliere sú výpovedné aj pre komparácie s Jungovou psychológiou, pretože práve na nich sa dá myslím ilustrovať ako radikálna podobnosť, tak radikálny rozdiel. Ako existencia mystických bytostí v šamanskej skúsenosti, tak Jungov argument pre skutočnosť obsahov psyché *sui generis* sú zakotvené v ich autonómii a v kritériu „čo pôsobí, to je“. Okrem toho už zjavne vyvstali aj určité štrukturálne homológie a paralely v očividnom zrkadlení konceptov kolektívneho nevedomia a nevšednej reality, ktoré intuitívne pôsobia, že ide o alternatívne formulácie tej istej sféry skúseností, kde oboje predstavujú bezmedznú ríšu, z ktorej zahliadame len kúsky, a ktoré obývajú sily, ktoré môžu byť ďaleko mocnejšie a múdrejšie než človek. Hoci v samotnom šamanskom prostredí som sa s jungiánskymi pojmami stretol vzácné (najvýraznejšie asi v Richardovom predstavení démonov ako tieňov), je výpovedné, že Jára výslovne odporúčal psychologický výklad silových zvierat pre »materialistickejšie orientovaných klientov« ako spôsob, ako aj oni môžu brať šamanizmus vážne.<sup>144</sup> Už tu sa dá ale implicitne vidieť zásadný rozdiel. Kde Jung používal kolektívne nevedomie a archetypy ako ultimátny výkladový rámec, kde sa fundamentálnejšie odhalí povaha zjavovaných vízií, tak tu je naopak psychologický rámec navrhovaný ako možný prostriedok, ktorým sa má odomknúť cesta k šamanskej skúsenosti. A je to práve tento rozdiel, ktorý vidím artikulovaný v diskurze, keď v tom šamanskom primárne nastupuje namiesto psychologického jazyku silný ontologický jazyk.

Myslím, že sa tento rozdiel artikulácie sa dá interpretovať ako výsledok určitého dialektického pohybu medzi oným často zmieňovaným psychologickým a ontologickým momentom, kde ako u Junga bola zavŕšená psychologizácia ontologických entít, tu zas dochádza k ontologizácii psychológie. Ide tak o určitú zásadnú inverziu, ktorá sa dá dobre ilustrovať na vzťahu archetypov a silových zvierat, kde je opäť badateľný jasný paralelizmus, nielen v obdobnej výsostnej úlohe, akú hrajú archetypy u Junga a silové zvieratá v šamanizme, ale aj v tradičnej štrukturalistickej rovnici, keď kolektívne nevedomie sa má k nevšednej realite tak, ako sa má archetyp k silovému zvieraťu. Odlíšná artikulácia však prezrádza významný rozdiel v privilegovanosti rovín. Silové zvieratá by v jungiánskej interpretácii boli symbolmi archetypov, nezávisle na konkrétnosti, s akou by sa daný archetyp určil. Či už by bolo archetypom samotné silové zviera, a artikulovali by ho všetky vízie zvierat, alebo by bol

---

<sup>144</sup> Opäť tak na tomto mieste akcentujem, že témou mojej analýzy nie sú tak vnútorné presvedčenia, ale diskurz, pretože sa tu explicitne ukazuje, že môžu byť šamanské adeptky a adepti, ktoré považujú silové zvieratá za archetypy.

archetyp konkrétnejšie ako napríklad trickster, a artikulovali by ho len vybrané zvieratá ako líšky alebo kojoty, v každom prípade by konkrétne zvieratá boli symbolmi, v ktorých sa tento archetyp inkarnuje.

V šamanizme a jeho bezprostrednom čítaní skúseností sú to ale práve tieto konkrétne zvieratá, považované za autonómne bytosti, ktoré predchádzajú univerzálnu predstavu silového zvieráťa, ktoré je akoby ich aposteriorným druhovým označením. Neznamená to, že by za jednotlivými víziami nebola žiadna entita, ktorá by ich zjednocovala (ako v spomínanom prípade kolibríka, ktorý sa raz zjavil ako „svetelný motýľ“, inokedy ťukal na rameno), ale táto entita je vždy konkrétna bytosť, nie univerzálny princíp.

Kde u Junga by boli dve vízie líšok, ktoré uvideli ako svoje silové zviera dve rozličné cestovateľky, symbolom toho istého archetypu, tam v šamanizme ide o prejavy dvoch odlišných bytostí. Ide tak akoby o určitú variáciu sporu nominalizmu a realizmu, kde vzťah jungiánstva a šamanizmu leží vo vzájomnom obrátení vzťahu označovaného a označujúceho. U Junga je konkrétne označujúce a univerzálné označované tak, že mytologické bytosti a snové obrazy označujú archetyp, v šamanizme je univerzálné označujúce, konkrétne označované tak, že silové zviera, o ktorom hovoria šamani, označuje zovšeobecnené myriady silových zvierat, ktoré sú stretávané v nevšednej realite.

Analogicky tak dochádza k tomuto preklopeniu psychologického a ontologického momentu, kde u Junga metafyzické predstavy a obrazy poukazujú na hlbinné psychologické skutočnosti, tak v šamanizme hlbinné psychologické zážitky znamenajú odhalenie metafyzických rovín. Toto je pre mňa vlastnou formuláciou tej „ontologizácie psychológie“. Kde teda Jung na to, aby v pozitivistickej *epistéme* „zachránil“ mytologickú divočinu, tak ju odhalil ako psyché a mytologické bytosti ako symboly psychických síl, tu sa naopak psyché odhaľuje ako mytologická divočina a jej antropomorfizované a personifikované obrazy ako svojbytné bytosti.

## **8.2 Šamanizmus a pozitivismus**

Dá sa tu tak vidieť ďalšia paralela už na horizonte pozitivistickej hegemonie, ktorá ponúka možnú časť odpovede na moju otázku, a to, že šamanizmus dokáže presvedčivo postulovať existenciu mystických bytostí práve tak, že v určitom zmysle taktiež nasleduje hlbinné predpisy pozitivistickej *epistémé*. Radikálne spôsobom však spôsobom danej ontologizácie psychológie prehodnocuje apriórne súdy, ktoré práve ako apriórne nemôžu byť nijak popreté ani empiricky vyvrátené. Aj tu sú mystické bytosti stretávané v imaginácií, ale imaginácia už nie je svojvoľnou ľudskou fantáziou, ale netelesným zrakom, ktorým sa dá vnímať nevšedná realita. Šaman a pozitivista sa tak kľudne môžu zhodnúť na tom, že levitácia a iné magické schopnosti sú možné akurát netelesne, ale čo pre pozitivistu to môže znamenať akurát fantazírovanie, pre šamana môže byť skutočnosťou na zvrchovanejšej ontologickej rovine, než je každodenná skutočnosť. Aj v šamanizme sú jednorozce,



nymfy, chiméry a Gandalf „v jednom pytlí“ ako bytosti rovnakého rádu, ale už nie sú fiktívnymi bytosťami, ale obyvateľmi nevšednej reality, a rozprávky už nie sú záležitosťou pre deti, ale výpoveďou o šamanských cestách. Aj tu Jára rozpráva príbeh o odkúzení sveta, ale už to nie je príbeh epistemologického pokroku, ale podanie o reálnej udalosti sťahovania neviditeľných národov. Aj tu je rozdiel medzi „prírodnými národmi“ a našou civilizáciou, ale nie tak, že „prírodné národy“ by boli infantilné, ale naopak sú to národy, čo nestratili puto so spirituálnymi rozmermi sveta.

V tomto zmysle sa dá čítať vzťah šamanizmu a pozitivizmu ako vzťah hegemonie a kontrahegemonie, ktoré sa na žitej rovine dá práve vyčítať z tónu diskurzov. Samozrejme rozumie, s ktorým sa človek stretne, keď hovorí v šamanskom prostredí o nymfách, a ktoré ich tak apriórne ustanovuje ako skutočné, je v ostrom kontraste k hegemonickému reakciám výsmechu a pobavenej neviery, ktorá ich zas apriórne odkazuje do sféry absurdity, a šamanský tón sa tak dá sa čítať ako kontrahegemonické gesto *par excellence*. Zároveň sa tu ale v šamanskom nasledovaní hlbinných predpisov a diferencií môže ukazovať aj povaha tohto vzájomného vzťahu hegemonie a kontrahegemonie.

Tento vzťah nie je totiž len vzťahom jednostrannej závislosti, kde by kontrahegemonia bola prostou inverziou hegemonie, ale je tu aj pozitívny kontrahegemonický moment, ktorý myslím vôbec umožňuje túto radikálnu inverziu hodnôt. Tento moment práve vidím v tom implicitnom poukaze na slepú škvŕnu hegemonie, ktorý som sa snažil artikulovať v poukaze na fenomenologickú adekvátnosť šamanského diskurzu a v postulovanej diferencii medzi víziami a fantáziami, ktorý je pozitivizmom „odmávnutý“. V rámci zdravého vzdelaneckého rozumu má nymfa, ktorá sa mi zjaví vo sne, rovnaký ontologický status ako nymfa, ktorú si predstavím, fenomenologicky ale ide o úplne odlišné skúsenosti. A práve v tejto fenomenologickej adekvátnosti vnímam možnú odpoveď, prečo je pôda urbánneho šamanizmu miesto, kde aj v pozitivistickej hegemonii dokážu presvedčivo existovať víly, vodníci a silové zvieratá. Nielen preto, že rešpektuje a zároveň prehodnocuje hlbinné predpisy (mystické bytosti ako bytosti imaginatívne, ale zároveň imaginácia ako nevšedná realita), ale že artikuluje zakúšané skutočnosti, ktoré sú hegemonicky zamlčané.

### **8.3 Alternatívny predpis heterogenity**

Stále však interpretujem šamanizmus ako niečo, čo prehodnocuje hlbinné predpisy *epistémé*, ale práve preto ich stále nasleduje. A hoci imaginácia môže tu byť vnútorným zrakom a scenérie psýché oblasťami nevšednej reality, ostáva mi tu ešte rovnaký problém ako u Junga, keď sa zdá, že ultimátna lokalizovanosť mystických bytostí v psýché (nech už má ontologický status akýkoľvek) zostáva zachovaná. Stále sa mi tak javí šamanizmus len ako kontrahegemonia, ktorá v konečnom dôsledku nepredstavuje alternatívu voči hegemonii, pretože sa odvíja podľa rovnakých hlbinných predpisov

a diferencií. Avšak už počas výkladu sa mi rysovali určité momenty, kde šamanizmus nemusí len „obracať hegemonické piliere skutočnosti hore nohami“, ale môže prerážať kopulu hegemonie a tak z nej vystúpiť. A hoci rozhodne nemám ambíciu definitívne zodpovedať otázku, či je v konečnom dôsledku urbánny šamanizmus viac kontrahegemoniou alebo alternatívnou hegemoniou, pretože je v určitom zmysle obidvoma, tak sú to práve momenty alternatívy, ktoré sú pre moju otázku po možnej existencii mystických bytostí zásadné.

Tieto momenty alternatívy sa nejavia na explicitných článkoch, kde je na prvý pohľad vidieť práve vymenovaný sled inverzií, ale práve na onom hlbinnom predpise *epistémé*, ktorý som sa pokúsil v pozitivizme identifikovať ako predpis homogenity. Ako som však už anticipoval, keď som citoval Járu pri centralite skúsenosti v šamanizme, tak tu sa vzdáva nárok na akúkoľvek ultimátnu homogenitu, pretože »niekto iný môže mať úplne inú skúsenosť« a »iní ľudia pri rovnakej technike dosiahnu odlišné výsledky.« Pokúsim sa tak teraz zvýrazniť motívy, ktoré sa mi preplietali celým výkladom šamanizmu, u ktorých verím, že sú zviazané s týmto „alternatívnym predpisom heterogenity“. Eticky sa práve tu dajú vnímať dôvody „šamanského nominalizmu“ a obrátenia privilegovanosti partikulárneho nad univerzálnym, emicky sa zas tu dá vnímať koreň tézy, že v nevšednej realite »je možné všetko«, pretože keď je skúsenosť zmeneného stavu vedomia apriórnu pôdou, tak aj keď sa človeku v najcelestiálnejšej sfére horného sveta zjavia pekelné brány, tak sa to musí brať *at face value*.<sup>145</sup>

Táto ontologická hodnota heterogenity sa však netýka len „šamanskej teórie“, ale má svoj odraz aj na fenomenologickej rovine. Jednak aj tu sa dá vidieť určitá inverzia voči hegemonii, kde je to práve zakúšaná kvalita, ktorá odomyká bytnosť, ako je zreteľné na tom, že človek spozná svoje silové miesto tak, že cíti, že je to »ono«, a tento pocit je vyložený ako pritakajúci hlas duchov miesta. Aj hmlistosť Járovej odpovede, že horný a dolný svet sa líšia tak, že sú tam »odlišné energie«, v mojom výkladovom rámci znamená, že povaha svetov je určená bytostne kvalitatívne, je to práve

---

<sup>145</sup> A platí to aj naopak, keď sa celestiálna sféra javí ako čisto celestiálna, tak aj taká je rovnako autentická. Môže to implikovať ďalší radikálny rozdiel od Junga, pretože u neho je apriórny horizont práve oblasť kolektívneho nevedomia, na ktorej základe súdi úplnosť konkrétnych vízií a symbolov (ako keď tvrdí, že symbol Trojice je neúplným vyjadrením *Selbst*, pretože tam chýba moment zla a ženskosti, vid' „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 11: Psychology and Religion: West and East*, edit. Sir. H. Read et al, prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätdogmas“, Princeton: Princeton University Press, 1969 (1948) s. 164-192.) Ak je však týmto posledným horizontom práve skúsenosť zmeneného stavu vedomia, tak sa principiálne nedá vytvoriť jeden ultimátny stmelený kozmologický obraz, pretože neexistuje miesto, z ktorého by sa dalo posúdiť, ktoré vízie o ňom vypovedajú plnšie a autentickéjšie.

kvalitatívna diferencia, ktorá odomyká iné kozmické roviny. Kde v pozitivistickom žitom svete vidím horu, ktorá na mňa pôsobí za zamračeného počasia majestátne a hrozivo, za slnečného počasia idylicky a malebne, ide stále o tú istú horu. V šamanskej kozmológii však práve to, ako hora pôsobí, ju kozmologicky situuje, a tak isto vyzerajúca hora môže podľa impresie náležať úplne iným svetom. Nejde však len o inverziu, kde je určujúca kvalita, nie kvantita, ale aj o emancipáciu skúsenosti práve v jej plnej heterogénnej variabilite, ktorá je naznačená už v samotnom zakotvení v zmenených stavoch vedomia v nevšednej realite. A v nich aj nevšedná realita je principiálne heterogénna, keď džungľa aj digitálny matrix rovnako autentickými dolnými svetmi, a vízia vlka a taktílné ťukanie zobákom do ramena rovnako autentickými zjaveniami silových zvierat.

## 9. Záver: „Bytie imaginárnych bytostí“

Už aj na bezprostrednej fenomenologickej rovine sa mi tak s psychologickým momentom emancipácie heterogénnej variability skúseností otvára komplementárny ontologický moment rozličných spôsobov bytia. Ten bol implicitne prítomný vo výklade šamanizmu od začiatku, keď už bytosti nevšednej reality sú ako v svojom bytí konštituované tými spôsobmi existencie, ktoré sú v pozitivizme „zakázané“. Výsostne je to vidieť práve u silových zvierat a ich bytostne osobného bytia, keď po nadviazaní vzťahu sú človeku neustále ochotné prísť na pomoc. Týka sa to ale všetkých mystických bytostí, pretože ako obyvatelia nevšednej reality sú bytosťami bytostne neviditeľnými.

A práve v úvodnom aitologickom mýte tejto neviditeľnosti, keď Jára hovoril, ako sa »malé bytosti«, ktoré sa »starajú o chod prírody [...] odtiahli do nevšednej reality«, sú zavinuté zároveň momenty, ktoré zároveň ukazujú šamanizmus na „rube hegemonie“ ako jej inverziu, a zároveň tie, ktorými sa radikálne líši šamanizmus od hlbinej psychológie, a ktoré ja čítam práve ako možné momenty alternatívnej hegemonie. To, že tieto »malé bytosti« obývajú nevšednú realitu a tak sú neviditeľné, vysvetľuje, prečo sa s nimi už ľudia nestretávajú vo vonkajšom svete, čo sa dá čítať ako emická artikulácia etického predpisu, že ide o bytosti imaginárne. Avšak to, že sa do nej presťahovali, už naznačuje, že v šamanskom mýte sa bytosťami imaginárnymi stali, nie že nimi nutne sú, a dá sa to zas čítať ako emická artikulácia mojej etickej tézy, že psýché nie je „mytologickou divočinou“ esenciálne, ale stala sa ňou historicky.

Ešte dôležitejšie však je, že v tomto príbehu »víly, trpaslíci, škriatkovia, elfovia, elementáli« neobývajú len nevšednú realitu, ale aj konkrétne »studničky, paseky, stromy«. Nevšedná realita sa tu tak priamo dá zazrieť ako neviditeľné podhubie reality všednej, s ktorou sa neustále preplieťa. V šamanskom výklade tak nemusí operovať hlbinná schizma *epistémé* medzi psýché a hmotným svetom, pretože na rozdiel od kolektívneho nevedomia nie je nevšedná realita prítomná len vo

vnútri, ale práve v »záchvevoch« a »tušení akéhosi niečoho« sa dá vnímať aj vo vonkajšom svete. A takto sa v šamanskom rozumení dá aj vzťah s obyvateľmi nevšednej reality pestovať nielen pri šamanských cestách v nevšednej realite, ale aj v ich príbytkoch v hmotnom svete.

K tomu ostatne viedol Járov príbeh, aby sa pri nasledujúcej šamanskej ceste stretla takáto víla alebo elf a nadviazal sa s nimi vzťah, ktorý sa potom bude udržiavať starostlivosťou o ich obydlie, za čo oni na oplátku vrátia človeku životnú radosť. Hoci je tak v šamanizme počiatkové stretnutie s mystickými bytosťami „v psýché“, nie je to jediná možná originárna skúsenosť s nimi, ale môže odomknúť ďalšie možné originárne stretnutia, kde sú mystické bytosti rovnako prítomné v svojej prítomnosti. Elf, ktorý sa tak stretne v imaginácii, sa následne môže zjaviť aj v »záchvevoch« radosti na lúke. Prítomnosť ným v tóni pod platanom, ktorá okúzli Sókrate, je tak v šamanizme možná.

Heterogenita bytia tu tak nie je len vonkajším rámcom, kde inak existujú bytosti všednej a nevšednej reality, ale môže tu byť aj vnútorným spôsobom bytia mystických bytostí, ktoré dokážu samé existovať radikálne rozličnými spôsobmi, zjavovať sa ako vízie, rozpoloženia, či aj ako telesné bytosti, ak sa krátko po nájdení môžu objaviť vo forme „reálneho živočicha“. Toto teda čítam ako moment možnej alternatívnej hegemonie, pretože na rozdiel od jungiánskeho výkladu takto vystupuje z radikálnej schizmy medzi psýché a hmotným svetom<sup>146</sup> a je tak pre hegemoniu neprípustný, keď v šamanizme to, že nymfy obývajú psýché, neznamena, že nemôžu existovať aj vo vode.

Črtá sa mi tu tak konečne odpoveď na otázku „Ako je dnes možné veriť v magické zvieratá a víly?“ Šamanizmus to môže činiť práve tak, že rešpektuje určité hlbinné predpisy pozitivistickej *epistémé*, ale zároveň práve vďaka tomu z nich môže čiastočne vystúpiť. Necháva „imaginárne bytosti“ zakúsiť počiatkové ako imaginárne, ale tieto „imaginárne stretnutia“ zároveň môžu vytvárať porozumenie aj neimaginárnym skúsenostiam, a tak aj vonku zakotvuje to, čo je zakúsené vo vnútri. To, čo tak Jung interpretoval ako projekcie a vyzýval k tomu, aby sa stiahli naspäť dovnútra, v šamanizme zostáva vo

---

<sup>146</sup> Práve v prípade objavenia sa „reálneho zvieratá“ po nájdení silového je výsostne vidieť rozdiel medzi šamanským a jungiánskym výkladom, kde u Junga by to bol prípad synchronicity, ktorú slávne formuloval ako nekauzálne zmysluplné spojenie, vid', „Synchronicity: An Acausal Connecting Principle“, in: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 8: Structure & Dynamics of the Psyche*, edit. Sir H. Read et al., prel. R. F. C. Hull, G. Adler z nem. orig. „Synchronizität als ein Princip akausaler Zusammenhänge“, 1975 (1952), s. 470-532. Táto nemožnosť kauzality vyviera práve z tejto radikálnej schizmy medzi psýché a hmotným svetom, v šamanskom pute medzi nevšednou a všednou realitou je však kauzalita apriórne umožnená, keď nájdenie silového zvieratá v „psýché“ spôsobí jeho objavenie sa v „hmotnom svete“.

vnútri, ale zároveň sa dostáva znovu von, keď „zrenie mystického vo svete“ už nie je projekciou, ale citlivejším porozumením a hermeneutikou znakov nevšednej reality v realite všednej.

## Bibliografia

- Adorno**, Theodor W.; Max Horkheimer. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Prel. M. Hauser a M. Váňa z nem. orig. *Dialektik der Aufklärung*. Praha: Oikúmené. 2009 (1944).
- Aristotelés**. *Politika*. Prel. A. Kříž z gréc. orig. Πολιτικά. Praha: Jan Laichter. 1939 (okolo 358-354 p. n. l.).
- Ashliman**, D. L. *Fairy Lore: A Handbook*. Westport, CT/London: Greenwood Press. 2006.
- Atkinson**, Jane M. "Shamanisms Today." *Annual Review of Anthropology* 21. 1992, s. 307-330.
- Bair**, Deirdre. *Jung: A Biography*. Boston, MA: Little, Brown and Company. 2003.
- Bergson**, Henri. *Čas a svoboda: O bezprostředních datech vědomí*. Prel. B. Jakovenko z franc. orig. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Praha: Filosofia 1994 (1889).
- Borges**, Jorge L. *The Book of Imaginary Beings*. Prel. N. T. di Giovanni spolu s autorem z špan. orig. *El libro de los seres imaginarios*. Middlesex: Penguin Books. 1969 (1957/1967).
- Burkert**, Walter. *Greek Religion*. Prel. J. Raffan z nem. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1985 (1977).
- Bužeková**, Tatiana. "The Shaman's Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism". *Anthropological Journal of European Cultures* 19 (1). 2010, s. 116-130.
- Castaneda**, Carlos. *Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. New York: Washington Square Press. 1985 (1968).
- Chrystides**, George D. "Defining New Age." In: *Handbook of New Age*, Edit. D. Kemp, J. R. Lewis. Leiden: Brill. 2007, s. 5–24.
- Comte**, August. *The Positive Philosophy, Vol. 1*. Prel. a kond. H. Martineau z franc. orig. *Cours de Philosophie Positive*. New York/Londýn: D. Appleton and Co./J. Chapman. 1853 (1830-1842).
- Csordas**, Thomas. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press. 1994
- Deleuze**, Gilles. *Difference and Repetition*. Prel. P. Patton z franc. orig. *Différence et Répétition*. New York: Columbia University Press. 1994 (1968).
- De Vitoria**, Francisco. „De Indis“. In: *Political Writings*. Edit. A. Pagden. Prel. J. Lawrance z lat. orig. Cambridge: Cambridge University Press. 1991 (1532), s. 231-291.

- Dobbs**, Betty J. T. *The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of the Greene Lyon"*. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.
- Dyndová**, Helena. „Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing“. *Český lid* 2. 2020, s. 149-166.
- Eco**, Umberto. *Meno ruže*. Prel. Adriana Ferenčíková z tal. orig. *Il nome della rosa*. Bratislava: Slovart. 2000.
- Eliade**, Mircea. *Šamanismus a archaické techniky extáze*. Prel. J. Vacek z franc. orig. *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Praha: Argo. 2017 (1951).
- Evans-Pritchard**, Edward E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press. 1965.
- Evans-Pritchard**, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande: Abridged Edition*. Edit. Eva Gillies. Oxford: Oxford University Press. 1976.
- Exnerová**, Helena. *Český šamanismus v rozhovorech*. Praha: Dingir. 2018.
- Foucault**, Michel. „Nietzsche, Genealogy and History“. In: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edit. D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press. 1977, s. 139-164.
- Foucault**, Michel. *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli a M. Marcelliová z franc. orig. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Bratislava: Kalligram. 2004 (1966).
- Foucault**, Michel. „Truth and Power“. In: *The Foucault Reader*. Edit. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books. 1984, s. 51-75.
- Frazer**, James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Auckland, NZ: The Floating Press. 2009 (1890).
- Gramsci**, Antonio. *Prison Notebooks*. Edit. a prel. Q. Hoare a G. N. Smith z tal. orig. *Quaderni del carcere*. New York: International Publishers. 1992 (1929-1935).
- Harner**, Michael. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Londýn: Robert Hale & Co. 1972.
- Harner**, Michael. „The Sound of Rushing Water“. *Natural History* 77. 1968, s. 28-34.
- Harner**, Michael. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Toronto/New York/Londýn/Sydney: Bantam New Age Books. 1982.

**Heelas, Paul.** *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity.* Oxford/Maiden, MA: Blackwell Publishers. 1996.

**Henderson, Joseph L.** „Ancient myths and modern man“. In: *Man and His Symbols*. Edit. C. G. Jung. New York: Anchor Press. 1964, s. 104-157.

**Husserl, Edmund.** *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii* I. Prel. A. Rettová a P. Urban z nem. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Praha: Oikúmené. 2004 (1913).

**Hutton, Ronald.** *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. Londýn: Hambledon Continuum. 2007 (2001).

**Jacobi, Jolande.** *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung*. Londýn/New York: Routledge. 1999 (1925).

**Jolly, Pieter.** „On the Definition of Shamanism.“ *Current Anthropology* 46 (1). 2005, s. 127-128.

**Jung, Carl G.** „A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 11: Psychology and Religion: West and East*. Edit. Sir. H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätdogmas“. Princeton: Princeton University Press. 1969 (1948), s. 107-200.

**Jung, Carl G.** „Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept.“ In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*. Edit. Sir H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“. 1981 (1954), s. 54-72.

**Jung, Carl G.** *Memories, Dreams, Reflections*. Zasn. a edit. A. Jaffé. New York: Vintage Books. 1989 (1961).

**Jung, Carl G.** *Jung on Active Imagination*. Zost. a edit. J. Chodorow. Princeton: Princeton University Press. 1997.

**Jung, Carl G.** „On the Psychology of the Unconscious“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 7: Two Essays in Analytical Psychology*. Edit. Sir H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Über die Psychologie des Unbewußten“. Princeton: Princeton University Press. 1972 (1943), s. 3-121.

**Jung, Carl G.** „Psychologie a náboženství.“ In: *Výbor z díla IV: Obraz člověka a obraz Boha*. Edit. H. Barz et al. Prel. P. J. Kuře a K. Plocek z ang. orig. *Psychology and Religion*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. 2001 (1938), s. 7-141.



**Jung, Carl G.** *Představy spásy v alchymii (Psychologie a alchymie II)*. Edit. H. Barz et al. Prel. P. Patočka z nem. orig. *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. 2000 (1985).

**Jung, Carl G.** „Synchronicity: An Acausal Connecting Principle“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 8: Structure & Dynamics of the Psyche*. Edit. Sir H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull, G. Adler z nem. orig. „Synchronizität als ein Princip akausal Zusammenhänge“. 1975 (1952), s. 470-532.

**Jung, Carl G.** *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part II: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. *Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst*. New York: Bollingen/Pantheon Books. 1959 (1951)

**Jung, Carl G.** „The Concept of the Collective Unconscious“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*. Edit. Sir H. Read et al. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1980 (1936/37), s. 42-53.

**Jung, Carl G.** „The Phenomenology of the Spirit in Fairytales“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*. Edit. Sir H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen“. Princeton: Princeton University Press. 1981 (1948), s. 207-254.

**Jung, Carl G.** „The Psychology of the Child Archetype“. In: *The Collected Works of C. G. Jung Vol. 9, Part I: Archetypes and the Collective Unconscious*. Edit. Sir H. Read et al. Prel. R. F. C. Hull z nem. orig. „Zur Psychologie des Kind-Archetypus“. Princeton: Princeton University Press. 1981 (1951), s. 151-181.

**Jung, Carl G.** „Vztahy mezi Já a nevědomím“. In: *Výbor z díla III: Osobnost a Přenos*. Prel. A. Bernášková, J. Škodová, L. Beťák z nem. orig. *Persönlichkeit und Übertragung*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. 1998 (1984), s. 7-156.

**Kant, Immanuel.** *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil et al. z nem. orig. *Kritik der reinen Vernunft*. Praha: Oikúmené. 2020 (1781/1787).

**Koskiennemi, Marti.** „Colonization of the Indies: The Origin of International Law?“. University of Helsinki: prezentácia na Univerzite v Zaragoze. December 2009.

**Le Guin, Ursula K.** „Why Are Americans Afraid of Dragons“. In: *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*. New York: HarperCollins. 1993 (1979), s. 34-40.

**Labate, Beatriz C.;** Clancy Cavnar (ed.). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford/New York: Oxford University Press. 2014.

- Locke**, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Londýn: Penguin Books. 1998 (1690).
- Losure**, Mary. *The Fairy Ring or Elsie and Frances Fool the World*. Somerville, MA: 2012.
- Luhrmann**, Tanya M. „Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism.“ *Reviews in Anthropology* 41, s. 136-150.
- Martin**, David M.; Alastair Boyd. *Nessie: The Surgeon's Photograph Exposed*. Hertfordshire: Martin and Boyd. 1999.
- Nickell**, Joe. *Science of Ghosts: Searching for Spirits of the Dead*. New York: Prometheus Books. 2012, kap. 38 „Photoghosts: Images of the Spirit Realm?“
- Noll**, Richard. “Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism”. *Current Anthropology* 26. 1985, s. 443-61.
- Passer**, Michael W. et al. *Psychology: Frontiers and Applications (6th Canadian Edition)*. Toronto: McGraw Hill 2017.
- Pals**, Daniel L. *Nine Theories of Religion*. Oxford/New York: Oxford University Press. 2015.
- Paracelsus**. *Elementární bytosti: Kniha o nymfách, sulfech, pygmejích, salamandrech a ostatních živlových tvorech*. Prel. J. Šprenger z nem. prekl. lat. orig. *Ex Libro de Nymphis, Sylvanis, Pygmaeis, Salamandris, et Gigantibus etc.* Praha: Dobra. 2001 (1566).
- Platón**. *Faidón*. Prel. F. Novotný z gréc. orig. Φαίδων. Praha: Oikúmené. 2000 (asi medzi 388-367 p. n. l.).
- Platón**. *Faidros*. Prel. F. Novotný z gréc. orig. Φαῖδρος. Praha: Oikúmené. 2014 (okolo 370 p. n. l.).
- Platón**. *Ústava*. Prel. F. Novotný z gréc. orig. Πολιτεία. Praha: Oikúmené. 2001 (okolo 375 p. n. l.)
- Popper**, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. Prel. sám autor z nem. orig. *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Londýn/New York: Routledge 2002 (1935/1959).
- Popper**, Karl R. *Unended Quest: An Intellectual Biography*. Londýn/New York: Routledge. 2002 (1992).
- Saéz**, Oscar C. „Foreword“. In: *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Edit. B. C. Labate; C. Cavnar. Oxford/New York: Oxford University Press. 2014, s. xix-xxv.
- Taylor**, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA, London: The Belknap Press. 2007.

**Tylor**, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Vol. 1*. Londýn: John Murray. 1903 (1871).

**Von Stuckrad**, Kocku. "Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought". *Journal of the American Academy of Religion* 70 (4). 2002, s. 771-799.

**Weber**, Max. *Sociologie náboženství*. Prel. J. J. Škoda z nem. orig. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I–III*. Praha: Vyšehrad. 1998 (1920).

**Williams**, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford/New York: Oxford University Press. 1977.

**Wilson**, Robert A. *Prometheus Rising*. Tempe, AZ: New Falcon Publications. 1997 (1983).

**Winch**, Peter. „Understanding a Primitive Society“. *American Philosophical Quarterly* 1 (4). 1964, s. 307-324.

**Wulff**, David M. *Psychology of Religion*. New York: John Wiley & Sons. 1997.

**Znamenski**, Andrei A. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford/New York: Oxford University Press. 2007.

### Internetové a žurnalistické zdroje

„Hallucination“ (heslo). *Merriam-Webster Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hallucination>.

„Illusion“ (heslo). *Merriam-Webster Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/illusion>.

„A Race of Giants in Old Gaul“ (článok). *New York Times*. 3. 10. 1892. <https://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1892/10/03/106086633.pdf>.

„Romanticism vs. Enlightenment“ (heslo). *TV Tropes*. <https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Main/RomanticismVersusEnlightenment>.

„Sexual Repression Theory Applied to Sightings : Visions of Mary: Hallucinations?“ (interview). *Los Angeles Times*. 27. 7. 1985. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-07-27-me-6377-story.html>.

„Synchronicity“ (heslo). *The Skeptic's Dictionary*. <http://skepdic.com/jung.html>.

„Věda“ (článok). *Sisyfos: Český klub skeptiků*. <https://www.sisyfos.cz/clanek/860-ve-i-i-da>.