

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

**Integrální studium člověka - Obecná antropologie**

Mgr. Kateřina Horská

***Neobvyklé spirituální prožitky v kontextu  
okultury***

**Disertační práce**

Vedoucí práce: prof. PhDr. Zdeněk Nešpor, Ph.D.

Praha 2021

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně a použila jsem jen uvedené prameny a literaturu. Práce nebyla využita k získání stejného ani jiného titulu.

V Praze dne 7. 9. 2021

Kateřina Horská

## Poděkování

Děkuji mému školiteli, vedoucím této práce, prof. PhDr. Zdeňku Nešporovi, Ph.D. Děkuji také všem, kdo během dlouhé doby, po kterou jsem se tímto tématem zabývala, byli ochotni se mnou o něm diskutovat a povzbudit mě. Největší dík patří Danieli McKanan, mému školiteli na stáži v Bostonu, který se mnou strávil mnoho hodin v podnětných rozhovorech a mé úvahy výrazným způsobem formoval. Všechny nedostatky práce přitom samozřejmě padají jen na mou hlavu.

Zejména ale děkuji všem, kdo se noří do bohatého světa new age spirituality či experimentují s psychedeliky a sami na sobě zkoušejí rozmanité techniky v hledání něčeho, o čem tuší, že je pro jejich život zásadní. Děkuji jim za to, že se mnou tyto subtilní a obtížně komunikovatelné záležitosti byli ochotni sdílet. Děkuji neo-šamanům za trpělivost s mými nekonečnými otázkami i za hezké večery strávené bubnováním a povídáním o neobvyklé realitě, i o té obvyklé. A děkuji mému muži, který se mnou nejčastěji objevoval odlehlé kouty vesmíru pod vlivem psychedelik.

Kateřina Horská

## **Abstrakt**

Tato práce se zabývá prostředím současné alternativní spirituality v České republice, konkrétně pak neobvyklými spirituálními prožitky a technikami jejich navozování. Je založena na dlouhodobém terénním výzkumu metodou zúčastněného pozorování prováděného zejména v prostředí neo-šamanismu, ale také v prostředí užívání psychedelik, terapie tmou a dalších hnutí a praxí. Tyto praktiky vnímám a analyzuji jako psychotechnologie – tedy techniky, jimiž aktéři usilují o změnu svého myšlení – a zároveň jako spirituální techniky, jejichž cílem je navazovat a kultivovat vztah s duchovním světem. Těžištěm práce je komparace neo-šamanismu a dalších praxí ve třech hlavních aspektech: navození prožitku a prožívání samotné, dále propojení spirituálních prožitků s celkem života aktéra, a nakonec změny náhledu na realitu, které přináší dlouhodobé praktikování. Poukazují na to, že ve všech těchto oblastech vykazují techniky, které jsou tradičně vnímány jako blízké příbuzné, významné odlišnosti.

Nezanedbatelnou součástí tohoto textu jsou i metodologické a teoretické úvahy. Ukazují, že oblast alternativní spirituality má oproti jiným religiózním prostředím mnohá specifika a že pro její poznání nemusí být mainstreamový metodologický agnosticismus nejvhodnějším nástrojem. Zabývám se také dvěma typy protikladných teoretických přístupů ke zkoumání náboženských prožitků: zobecňujícími přístupy založenými na představě existence univerzální náboženské zkušenosti a přístupy, které zobecňování odmítají a usilují o analýzu sociokulturních aspektů konkrétních praxí. Argumentuji, že právě zkoumání technik navození spirituálních prožitků by mohlo být jistou střední cestou a způsobem, jak tyto dva protikladné přístupy propojit.

**Klíčová slova:** spiritualita, new age, etnografie, psychedelika, habitus, neo-šamanismus, trans, změněné stavy vědomí, duchové, mysl, metodologický agnosticismus

## **Abstract**

This work studies the environment of contemporary alternative spirituality in the Czech Republic, specifically unusual spiritual experiences and techniques for inducing them. It is based on long-term field research utilizing the method of participant observation carried out primarily in the environment of neo-shamanism, but also the use of psychedelics, dark therapy, and other movements and practices. I perceive and analyze these practices both as psychotechnologies – i.e. techniques through which their users strive to alter their thinking – as well as spiritual techniques aimed at establishing and cultivating a relationship with the spiritual world. The focus of this study is a comparison of neo-shamanism and other practices in three main aspects: the induction of experiences, the connection between spiritual experiences and the actor's life as a whole, and the changes in the perception of reality brought about by long-term practicing. I point out that in all these areas, techniques traditionally thought of as closely related exhibit fundamental differences.

A non-negligible part of this study consists of methodological and theoretical considerations. I show that the field of alternative spirituality has many specifics compared to other religious environments, and that mainstream methodological agnosticism may not be the most appropriate tool to understanding it. I also deal with two opposing types of theoretical approaches to the study of religious experiences: generalizing approaches based on the idea of the existence of a universal religious experience, and approaches rejecting generalizations and seeking to analyze the socio-cultural aspects of specific practices. I argue that researching the techniques for inducing spiritual experiences could constitute a certain middle ground and a way to link these two opposing approaches.

**Keywords:** spirituality, New Age, ethnography, psychedelics, habitus, neo-shamanism, trance, altered states of consciousness, spirits, mind, methodological atheism

# OBSAH

<b>I. ÚVOD .....</b>	<b>8</b>
<b>II. METODY VÝZKUMU A METODOLOGICKÉ ÚVAHY.....</b>	<b>13</b>
2.1 Metody výzkumu .....	13
2.2. Zkoumání neobvyklých zkušeností .....	14
2.3 Metodologický ateismus/agnosticismus.....	15
2.4 Kritika metodologického agnosticizmu .....	16
2.5 Specifika oblasti současné alternativní spirituality .....	21
2.6 <i>Insider</i> a <i>outsider</i> .....	23
2.7 Jak zkoumat alternativní spiritualitu.....	25
<b>III. TEORETICKÁ ČÁST .....</b>	<b>29</b>
3.1 Jak chápat současnou alternativní spiritualitu .....	29
3.1.1 Současná alternativní spiritualita .....	29
3.1.2 Hanegraaff a new age.....	30
3.1.3 Albanese a metafyzické náboženství.....	31
3.1.4 Versluis a západní esoterická tradice.....	32
3.1.5 Partridge a okultura .....	33
3.2 Jak chápat neo-šamanismus a jeho vztah k „tradičnímu“ šamanismu .....	35
3.2.1 Tradiční šamanismus.....	35
3.2.2 Neo-šamanismus.....	39
3.2.3 Antropologické náhledy na neo-šamanismus .....	41
3.2.4 Vztah neo-šamanismu a nativních tradic.....	43
3.3 Psychedelické zkušenosti a kořeny neo-šamanismu .....	47
3.3.1 Psychedelika .....	47
3.3.2 LSD: nový impuls .....	49
3.3.3 Carlos Castaneda .....	51
3.3.4 Zákaz psychedelik a vznik neo-šamanismu .....	54
3.4 Jak zkoumat neobvyklé prožitky: koncept transu vs. důraz na sociokulturní aspekty .....	56
3.4.1 Představa univerzální náboženské zkušenosti.....	56
3.4.2 Výzkum psychedelických prožitků .....	60
3.4.3 Antropologický popis neobvyklých prožitků .....	61
3.4.4 Návrat zobecňujících přístupů? .....	64

3.4.5 Co přesně je trans? .....	67
<b>IV. EMPIRICKÁ ČÁST .....</b>	<b>70</b>
4.1 Neo-šamani a neo-šamanismus .....	70
4.1.1 Neo-šamani, šamani a Západ .....	70
4.1.2 Šamanské cestování .....	73
4.2 Cesta do neobvyklé reality .....	75
4.2.1 Od pochyb k přesvědčení .....	75
4.2.2 Autorita v neo-šamanské skupině .....	77
4.2.3 Hravost a fantazie .....	80
4.3 Neo-šamanské spirituální techniky .....	83
4.3.1 Neo-šamanské cestování jako spirituální technika .....	83
4.3.2 Prožitek nebo narativ? Role záměru a sdílení .....	85
4.3.3 Osobní charakter zkušeností: neo-šamanské cestování a aktivní imaginace ...	87
4.3.4 Rychlost, efektivita .....	91
4.4 Spirituální techniky a každodenní život .....	93
4.4.1 Vize, rituály a každodenní realita .....	93
4.4.2 Prožitky, techniky, interpretační posun .....	95
4.4.3 Habitualizace: psychedelika vs. neo-šamanské cestování .....	99
4.5 Neo-šamanský pohled na realitu .....	104
4.5.1 Neo-šamanismus a magie: instrumentální aspekty praxí .....	104
4.5.2 Subjektivita a objektivita .....	106
4.5.3 Střídání paradigmat a okouzlení .....	109
<b>V. ZÁVĚR .....</b>	<b>113</b>
<b>BIBLIOGRAFIE .....</b>	<b>121</b>

## I. ÚVOD

Tato disertační práce pojednává o určitém typu spirituálních prožitků a technik, které jsou kultivovány v prostředí současné alternativní spirituality.<sup>1</sup> Zaměřuji se v ní na Českou republiku – ačkoli hnutí a praxe, jimž se věnuji, se vyskytují napříč západní společností – a pro výzkum jsem volila ta prostředí, které charakterizuje snaha navodit aktérům neobvyklé, výrazné zkušenosti. Můj přístup je inspirován prací Partridge (2005), který jednotlivá hnutí a směry v této oblasti vnímá jako výhonky sdíleného kulturního „undergroundu“, spirituálního milieu současné západní společnosti, které nazývá okultura. Sféra new age, která se z okultury vynořuje, je bohatou zásobárnou nejrůznějších spirituálních technik: od rozmanitých typů meditací, magických rituálů, konstelací, hypnózy, afirmací, vizualizací, channelingu, komunikace s duchy mrtvých i s duchy míst a přírodními bytostmi, přes pobyty ve tmě a holotropní dýchání, návraty do minulých životů, až po různá dechová i tělesná cvičení, práci se sny i s archetypy a nepřeberné množství dalších. V této oblasti jsem se jako antropoložka a v některých praxích také jako *insider* pohybovala mnoho let. Badatelsky mě nakonec nejvíce zaujal neo-šamanismus, který se stal hlavním tématem této práce. Toto hnutí mě upoutalo svou historií, která je výrazně propletena s historií antropologie jako oboru, a také pestrostí svých kořenů, které zahrnují západní esoterické proudy (viz Versluis 2007), experimenty s psychedelickými látkami, ale i nativní vlivy, respektive – podle většiny badatelů – západní představitost na toto téma. Neo-šamanské prostředí je navíc příhodné pro zúčastněné pozorování, protože tato praxe je vyučována formou skupinových seminářů, kde mezi aktéry probíhá živá interakce. Díky tomu je pro badatele možné do hloubky pochopit jak skupinový diskurz, tak i prožívání a náhledy jednotlivých aktérů, a to i v těch ohledech, v nichž jsou odlišné od jeho vlastního prožívání a náhledů.

Nezabývám se ale čistě neo-šamanismem jako izolovaným hnutím. Ačkoli je v antropologických studiích běžnější zabývat se jednou konkrétní praxí v jediném prostředí, domnívám se, že pro koumání současné alternativní spirituality není tento přístup tím nejvhodnějším. Tyto praktiky a hnutí totiž izolované nejsou, naopak. Nejen, že vyrůstají ze společného podhoubí, ale především mezi nimi probíhá živá komunikace a výměna myšlenek. V rámci okultury se myšlenky předávají, hnutí se vzájemně ovlivňují a jednotliví

---

<sup>1</sup> Některé pasáže či myšlenky obsažené v této práci byly již dříve publikovány ve formě článků (viz Horská 2017; Horská, Novák 2018).



praktikující se často pohybují mezi různými směry a eklekticky si vytvářejí své osobní brikoláže (viz např. Hanegraaff 1997; Václavík 2007 a další). Navzdory této skutečnosti je etnografií, které by se pohybovaly napříč prostředím okultury, velmi málo. U neo-šamanismu je pak přístup, který by se jím zabýval tímto způsobem, obzvláště neobvyklý. V souvislosti s tímto hnutím se antropologové často zaměřují na vztah neo-šamanismu a nativních etnik (viz např. Waldron, Newton 2012; Langdon, Rose 2012 a další). Nejdiskutovanějším tématem pak je vývoj konceptu šamanismu (viz např. Stuckrad 2002; Znamenski 2007 a další). Z těchto analýz, jak ukáži v dalších kapitolách, většina badatelů vyvozuje, že toto hnutí je hnutím moderní západní společnosti. Přesto je zřídka analyzováno právě v tomto kontextu: jako součást alternativní spirituality v komparaci s dalšími praxemi. Právě tento přístup zaujímám já v této práci.

Jedním z nejvýraznějších rysů oblasti současné spirituality je vyhledávání a akcentování prožitků; náboženské zkušenosti jsou společným jazykem rozmanitých skupin a formují svět aktérů (viz např. Bender 2010). Jak říká Lužný (1999), praktiky navozování těchto prožitků mohou být chápány jako psychotechnologie, které přinášejí změnu myšlení. Tak na ně do značné míry nahlížím v této práci, i když pro upřesnění můžeme dodat, že nejde pouze o „myšlení“: tyto techniky často zahrnují i práci s tělem a také jejich účinky jsou psychofyzické. Rozhodně však můžeme říci, že okultura je plná technik, jak měnit svoji mysl i tělesnost a svůj vztah ke světu, dosahovat *well-being*, mít silné a smysluplné spirituální prožitky (viz Partridge 2005; Hanegraaff 1997; Bender 2010 a další). Nejen ideje, ale i tyto praktiky jsou kultivovány a pohybují se uvnitř tohoto širšího prostředí, které je eklektické a synkretické, techniky cirkulují, proměňují se, modifikují, kombinují, a nabízejí tak velmi zajímavý terén pro výzkum. A to nejen výzkum těchto technik jako takových, ale z obecnějšího pohledu právě i výzkum fungování lidské mysli. Podobně hovoří i Versluis (2007), podle kterého při zkoumání esoterismu vlastně zkoumáme povahu vědomí samotného; celý západní esoterismus totiž usiluje o proměnu vědomí. Ve své práci se po celou dobu snažím držet paralelně dvě linie: analyzované techniky vnímám současně jako techniky práce s myslí a tělem a současně jako spirituální techniky umožňující aktérům navazovat a kultivovat vztah s něčím, co je přesahuje. Důraz na psychologické aspekty přitom není v rozporu s emickým hlediskem. Jak říká Hanegraaff (1997), diskuze o člověku se v new age do značné míry zaměřuje na téma lidské mysli, jde vlastně o náboženskou psychologii.

V hodnocení prožitků, které budu v této práci analyzovat, je tradičně přítomná silná ambivalence. Jak neo-šamanské vize, tak i prožitky navozené psychedelickými látkami a mnohé další bývají na jednu stranu asociovány s iluzemi a halucinacemi, s čímsi nereálným nebo patologickým; na druhou strany jsou vnímány jako obohacující a transformativní

zážitky kontaktu s Absolutní realitou. Schmidt (2002) – který se nezabývá prostředím new age, ale tradicí slyšení hlasů v křesťanství – velmi názorně ukazuje, jak během osvícenství bylo „slyšení věcí“ ztotožněno s deviací, halucinací, iluzí a šílenstvím a došlo k upevnění představované jednoznačnosti rozumu. Schmidt říká, že pro celé jeho bádání je charakteristická určitá tenze: fascinuje ho devocionální kultura křesťanství, ale současně si je vědom, že za své povolání vděčí do velké míry právě osvícenství, které umožnilo svobodné zkoumání náboženství z historického a kulturního pohledu. Můj postoj k těmto prožitkům a zkušenostem je podobný. Také je vnímám jak fascinující, nicméně jsem si vědoma i určité ošidnosti rezignace na kritický racionální odstup, která je s nimi někdy spojena. Jak říká tento autor dále, 17. a 18. století potřebovaly konstruovat Boží nepřítomnost, nikoli přítomnost; za tím účelem byly formovány pravidla a praktiky smyslové zkušenosti a režimy tělesnosti, disciplinovány mysli. Navzdory tomu ale Bůh neumlknul (Schmidt 2002). A, jak je vidět na prostředí alternativní spirituality, duchové také ne. Naopak, i dnes se v tomto prostředí kultivují a vzkvétají způsoby, jak s nimi komunikovat.

Česká republika je pro tento typ výzkumu specifické prostředí. Někdy se objevuje tvrzení, že jde o jednu z nejvíce ateistických zemí na světě, což zdánlivě potvrzují i sociologické výzkumy, v nichž o sobě okolo 60% Čechů vypovídá, že jsou „nevěřící“. Podle většiny badatelů to ale svědčí spíše o proměně podoby české religiozity, pro niž je typická silná nedůvěra k tradičním náboženským institucím a obliba právě těchto netradičních forem spirituality (Hamplová 2009; Václavík 2007). Ještě více než kde jinde zde tedy platí to, co mnozí autoři o těchto spiritualitách a praktikách tvrdí: že prorůstají západní společnost jako takovou, a to včetně mnohých institucí, které bývají považovány za sekulární (viz např. Bender 2010).

Ačkoli se prožitky a praktiky, jimiž se v této práci zabývám, mohou někdy jevit jako bizarní, ve skutečnosti se se spirituálními technikami vyrůstajícími z okultury ve svém životě tou či onou formou setká většina společnosti. Mnoho lidí pro úlevu od stresu používá dechová či jednoduchá vizualizační cvičení, ve fitness centrech se cvičí jóga se závěrečnými relaxacemi plnými spirituální terminologie, v lékárnách můžeme koupit homeopatika a tak dále. Můžeme podle mého názoru říci, že techniky prorůstají současnou společnost ještě více než ideje, v zájmu o *well-being* se jim často věnují i lidé, kteří se v new age prostředí nepohybují a žádné spirituální přesvědčení nemají. O tom, jak přesně tyto rozmanité způsoby práce s myslí a tělesností fungují, nicméně víme velmi málo. Je tak mnoho důvodů, proč se tímto tématem seriózně zabývat.

Na počátku svého výzkumu jsem si v souvislosti s těmito prožitky kladla množství otázek. Jak přesně fungují techniky, jimiž jsou navozovány? Jaká je forma a obsah těchto

zkušeností? Odráží se v nich spirituální tradice a kontext, v nichž k jejich navozování dochází? Jakými smysly či jakým způsobem je aktéři vnímají? Jsou pro aktéry vždy srozumitelné, nebo mohou mít s jejich výkladem obtíže? Jsou vize účelem samy o sobě, nebo jde o prostředek k něčemu jinému? Jakou důležitost jim aktéři přikládají a jak s tímto typem zkušeností pracují? Snaží se je volným úsilím nějak kontrolovat, ovládat? A jak je začleňují do svého běžného života? Je tím jejich běžný život proměňován? Jak se zde ustavují kategorie reality/fikce (iluze)/transcendence a jak se rozvíjí vztah mezi nimi? Kladla jsem si také otázky týkající se mocenských aspektů a skupinové dynamiky. Vytváří se v těchto skupinách nějaký tlak, který nutí jednotlivce „mít“ vize či podobné prožitky? Slouží tyto zkušenosti jako potvrzení pravdivosti učení dané spirituální skupiny? Jsou to právě tyto prožitky, co aktéry přesvědčí o pravdivosti něčeho v prostředí new age odvrhujícím autoritu tradic a institucí? Na tyto otázky jsem během svého výzkumu hledala odpovědi. Ty, které jsem našla, byly často jiné, než jsem původně očekávala. Zjistila jsem, že se jednotlivé praxe a techniky v mnoha popisovaných aspektech velmi liší, proto můžeme k zajímavým zjištěním dojít právě jejich srovnáním. Odpovědi na tyto otázky postupně představím v následujícím textu.

V první části práce se věnuji metodologii. Metodologické otázky se ukázaly v mém projektu jako významné, proto se jim věnuji na větším rozsahu. Popisuji přístup, který jsem ve svém výzkumu uplatňovala, a zasazuji jej do kontextu oborových diskuzí ohledně metodologického agnosticizmu a jeho možných alternativ. Ukazuji, že prostředí současné alternativní spirituality má v tomto ohledu mnohá specifika, která bychom měli zohledňovat i metodologicky. Toto téma se neomezuje čistě na kapitolu s daným názvem: otázky, jaký přístup je nejvhodnější zaujmout při zkoumání tohoto typu praktik a prožitků, se vine celou prací a opakovaně se k němu vracím.

V teoretické části nejprve stručně představím prostředí současné alternativní spirituality a ty přístupy významných badatelů k němu, které byly pro mou práci nejvíce inspirativní. Dále zasadím do historického a myšlenkového kontextu neo-šamanské hnutí, které je hlavním předmětem mého výzkumu: popíšu vývoj antropologických náhledů na „tradiční“ šamanismus, historii neo-šamanského hnutí a vztah neo-šamanů k nativním etnikům spojovaným se šamanismem. V tomto kontextu chci také ukázat, jak jsou některé představy předávány mezi emickým a etickým diskurzem. Jak ukazují autoři sborníku *Religion on the Edge* (Bender et al. 2012), i vědci samotní často „produkují“ náboženství. Náboženské a akademické modely reality se vzájemně výrazně ovlivňují a je důležité v konkrétních případech rozumět tomu, jak se to děje.

Další kapitolu teoretické části věnuji psychedelickým prožitkům a jejich souvislosti s kořeny neo-šamanského hnutí. I toto téma se vine celou prací, protože vztah psychedelik

a šamanismu je důležitý v mnoha ohledech. V poslední kapitole teoretické části se pak již dostávám přímo k tématu neobvyklých spirituálních zkušeností. Stručně ukazují vývoj toho, jak na ně v akademickém bádání bylo nahlíženo a popisují, jaký vliv a odezvu mají tyto náhledy v současném bádání. Hlavní důraz zde kladu na kontrast mezi představou existence univerzální náboženské zkušenosti a s ní souvisejících konceptů transových stavů na jedné straně, a představou sociokulturní konstruovanosti těchto prožitků na straně druhé.

V empirické části pak začnu od představení prostředí neo-šamanských seminářů a popisu hlavní užívané techniky: šamanského cestování. Následně ukážu, na čem je založena přesvědčivost této techniky a vysvětlím, jak dochází k tomu, že z prožitků, které aktéři zpočátku vnímají jako fantazijní, se pro ně postupně stávají zážitky setkání s neobvyklou realitou. Poté budu analyzovat tuto techniku jako takovou, přiblížím její klíčové rysy a upozorním na podobnosti a odlišnosti vůči jiným praktikám. Následně ukážu, jakým způsobem a jakými mechanismy se tato technika propojuje s běžným životem aktérů, v tomto ohledu ji budu komparovat s psychedelickými prožitky. Nakonec se na neo-šamanismus a příbuzné praxe podívám z ještě širší perspektivy a budu mluvit o tom, k jakým proměnám náhledu na realitu při dlouhodobém praktikování u aktérů vedou. V závěru práce se pak vrátím k zamyšlení se nad tím, jaký přístup, ať již metodologický či teoretický, je pro zkoumání neobvyklých spirituálních prožitků a technik jejich navozování nejvhodnější.

## II. METODY VÝZKUMU A METODOLOGICKÉ ÚVAHY

### 2.1 Metody výzkumu

Antropologický terénní výzkum současné spirituality jsem prováděla v České republice od roku 2013. Zaměřila jsem se v něm primárně na neo-šamanismus; v tomto prostředí jsem se účastnila nejčastěji pokročilých seminářů pro vážnější zájemce o tento typ spirituality. Absolvovala jsem se sice i několik úvodních kurzů pro začátečníky u různých lektorů, na těch jsem ale rychle získala pocit známosti; pocit, že se interakce opakují a stávají předvídatelnými. Výhodou pokročilých kurzů byla také možnost setkávat se opakovaně se stejnými účastníky a navázat s nimi bližší vztah. Během těchto seminářů jsem měla možnost vést s aktéry mnoho desítek hodin neformálních rozhovorů, nejen v rámci celé skupiny, ale i v menších skupinách či ve dvojici. Proto jsem již necítila větší potřebu používat formální nahrávaná interview, přesto i těch jsem několik provedla. Výzkum pak zahrnoval i další hnutí a praktiky, například konzumaci psychedelik, terapii tmou a holotropní dýchání, dále i různé meditační a kontemplační semináře; věnovala jsem se také jungovské analýze snů. Převážně v online prostředí jsem věnovala mnoho času i paranormálnímu diskurzu (videím a prožitkům „lovců duchů“), magii a dalším jevům. Během výzkumu jsem došla k názoru, že tyto různorodé praxe na sebe do velké míry navzájem vrhají světlo a že vnímat je ve společném kontextu a vzájemné provázanosti – jako různé výhonky jediného spirituálního podhoubí – a při jejich analýze používat komparaci je smysluplný přístup.

Vstup do new age prostředí je pro badatele obecně poměrně snadný, aktéři jsou otevření a o svých prožitcích a praxích rádi hovoří. Obzvlášť vstřícně jsou antropologové přijímáni v neo-šamanském kontextu, protože lektori i zkušenější praktikující mají často povědomí o určitém historickém propojení mezi tímto oborem a vlastní praxí, a proto antropologii vnímají se sympatiemi. V tom, jak jsem o svém tématu přemýšlela, není možné zcela odlišit osobní život od toho výzkumného. Sice jsem navštěvovala některé semináře a praktikovala některé techniky primárně z výzkumných důvodů (zejména právě ty neo-šamanské), zatímco jiným jsem se věnovala primárně z důvodů osobních (například analýze snů), ovšem v mém porozumění této problematice jsou samozřejmě osobní i výzkumná rovina zkušenosti neoddělitelně propojeny. Do analýzy navíc nechávám vstupovat i další zkušenosti, které nepocházejí z náboženského kontextu, například zhruba

20 psychoterapeutických sezení u různých terapeutů. I tyto zkušenosti vnímám jako relevantní, protože, jak jsem uvedla, na spirituální techniky pohlížím ve své analýze také jako na techniky práce s myslí a mezi určitými psychoterapeutickými postupy a neošamanskými technikami jsem v tomto směru vyzorovala zajímavé shody. Po celou dobu jsem si o veškerých těchto zkušenostech vedla deník, ovšem ty kontexty, kde mou hlavní rolí nebyla ta výzkumná, jsem popisovala s podstatně menší pečlivostí a pravidelností. I tyto poznámky jsem v analýze využila, i když z nich v práci příliš necituji: jsou plné osobních peripetií, které by pro čtenáře nebyly ani srozumitelné, ani přínosné.

## 2.2. Zkoumání neobvyklých zkušeností

Během výzkumu jsem se v určitých kontextech soustavně setkávala s tvrzeními aktérů o nejrůznějších neobvyklých zkušenostech, které zažívají, a výjimečných schopnostech, jimiž disponují. Výjimečně jsem některými zkušenostmi, které poněkud zviklaly mé dřívější představy o „realitě“, i sama prošla. Proto pro mě bylo zásadní otázkou, jaký metodologický postoj vůči těmto narativům a zkušenostem zaujmout. Toto téma nahlížím z úhlu pohledu někoho, koho primárně zajímá náboženská zkušenost. Proto jsou pro mě tyto otázky složitější a zároveň naléhavější než pro badatele, který se zajímá čistě o sociální aspekty náboženských praxí. Při výzkumu výrazných, neobvyklých typů zkušeností pak vyvstávají ještě neodbytněji: ať už to ve svých textech přizná, nebo nikoli, může se zde badatel jen těžko vyhnout otázkám, které patří k těm metodologickým agnosticizmem „zakázaným“: otázkám po „podstatě“ a autenticitě zkoumaných zkušeností. Koho by při zkoumání exorcismu nenapadlo, jestli se tam „skutečně“ setkává se zlem? Nebo při zkoumání psychedelik, zda tyto prožitky jsou pouhými halucinacemi, nebo doteky absolutní reality? Když pak slyší, že tyto otázky nespádají do rámce jeho oboru, může být těžké ubránit se zklamání. Zakazovat si otázky po „podstatě“ – či opatrněji řečeno povaze – těchto prožitků je tak podle mého názoru skutečně určitá oběť metodologii, jak o tom mluví např. Geertz (2000).<sup>2</sup> Pak se vkrádá pochybnost, zda je tato oběť nevyhnutelná. To je bezpochyby také důvodem, proč „vzpouora“ proti vyčleňování těchto otázek mimo rámec vědy přichází primárně právě z okruhu badatelů zkoumajících různé typy neobvyklých zkušeností.

---

<sup>2</sup> V knize *Interpretace kultur* Geertz (2000) tvrdí, že v dobrovolně přijatých mezích vědecké perspektivy není možné si klást otázky, zda náboženské zážitky jsou opravdové.

V textech, které z mého výzkumu vzešly (viz např. Horská 2017; Horská, Novák 2018), jsem vždy deklarovala postoj otevřenosti vůči emickým interpretacím a sympatie k přístupům, které samy sebe označují za „neredukcionistické“. Na druhou stranu jsem se ovšem také vymezovala vůči nereflektovanému přebírání aktérských hledisek a přístupem ke zkoumaným skutečnostem se moje texty na první pohled příliš nelišily od textů zastánců metodologického agnosticizmu, jak to v reakci na jeden z mých článků správně pojmenovala Tatiana Bužeková (2018). Vzhledem k tomu, že diskuze, které se o tomto tématu vedou jak v českém, tak i v zahraničním prostředí, stále neutichají, a také protože osobně toto téma považuji za důležité, pokusím se zde svůj postoj popsat diferencovaněji a na větším rozsahu. Jak ukážu, přístup, který se mi jeví jako nejvíce inspirativní, jsem nakonec nenašla v antropologických textech, kde jsou metodologické diskuze z mého pohledu příliš abstraktní, ale spíše v textech religionistů. V této kapitole téma načrtnu, ale nevyčerpám, protože se táhne celou prací a budu se k němu opakovaně vracet.

## 2.3 Metodologický ateismus/agnosticismus

Metodologické diskuze se v antropologii primárně vedou mezi dvěma výše zmíněnými pozicemi: tzv. metodologickým ateismem (či agnosticizmem) a postojem, který se snaží více akcentovat emické hledisko, ať už jej nazveme „neredukcionistický“, „participativní“ (Turner 1993), „věřící“ (Konopásek, Paleček 2006) nebo jakkoli jinak. Oba tábory jsou samozřejmě vnitřně diferencované, nicméně pro jednoduchost je dle mého názoru můžeme takto vymezit. Metodologický agnosticizmus můžeme označit za mainstreamový přístup; mnoho autorů se shoduje na tom, že je dnes ve společenskovědním zkoumání náboženství chápán jako něco téměř samozřejmého (viz např. Porpora 2006; Cantrell 2016 a další). S tímto přístupem pracuje a obhajuje jej mnoho zvučných jmen, za všechny můžeme zmínit Geertze (2000) či Hanegraaffa (1997); studenti se jej učí na úvodních kurzech a objevuje se v učebnicích (viz např. Murphy 2004; Nešpor, Lužný 2007). Za klasického proponenta tohoto přístupu bývá označován Petr Berger, můžeme jej tedy ilustrovat jeho citací:

Ve všech svých projevech představuje náboženství ohromnou projekci lidských významů do rozsáhlé prázdnoty vesmíru – projekci, která se vrací zpět jako cizí realita, aby děsila své tvůrce. Nemusíme ani říkat, že v referenčním rámci vědeckého teoretizování je nemožné činit jakákoli prohlášení, kladná či záporná, ohledně konečného ontologického statusu této údajné reality. V tomto referenčním rámci lze s náboženskými projekcemi nakládat jen jako s takovými, jako s výtvary lidské činnosti a lidského vědomí, a je třeba důsledně uzavřít otázku, zda tyto projekce nemohou být *také* něčím jiným (nebo přesněji, zda nemohou *odkazovat* k něčemu jinému než k lidskému světu, z něhož empiricky vycházejí). Jinými slovy, každé zkoumání náboženských záležitostí, jež se omezuje na to, co

je empiricky dostupné, musí být nutně založena na „*metodologickém* ateismu“. (Pozn. autorky: kurzíva v originále) (Berger 2018: 92)

Berger samozřejmě definuje tento přístup do určité míry odlišně v různých svých textech; tyto nuance shrnuje ve svém článku např. Porpora (2006). Vedou se také diskuze o tom, zda je vhodnější používat označení metodologický „ateismus“ či „agnosticismus“ (např. Porpora 2006; Cantrell 2016; Lužný 2011 a další). Tyto nejasnosti jsou nasnadě, protože v tomto náhledu je skutečně přítomná určitá ambivalence: na jednu stranu Berger tvrdí, že náboženská přesvědčení a prožitky musíme vnímat pouze jako produkty lidského vědomí a lidské aktivity, na druhou stranu deklaruje, že smyslem této pozice je být ontologicky neutrální (viz též Porpora 2006). Kritikové tak mluví o tom, že tento přístup poskytuje spíše jakousi iluzi neutrality, ve skutečnosti s sebou ale nese implicitní prosazování sekulárního světonázoru.

Je samozřejmě rozdíl mezi tím, zda z metodologických důvodů předpokládáme, že posvátno neexistuje, či zda předpokládáme, že o tom nemůžeme z pozice vědy pronést žádný výrok; nicméně pro účely tohoto textu není až tak podstatný. Chci se totiž věnovat především tvrzení, že se nemáme zabývat autenticitou náboženských prožitků. Proto budu pro potřeby tohoto textu používat termín metodologický agnosticismus a budu jej definovat jakýmsi minimem, na kterém se badatelé s touto orientací shodnou: tedy že otázka po autenticitě a „podstatě“ náboženských prožitků má být uzávorkována a nemá do výzkumů vstupovat.

## 2.4 Kritika metodologického agnosticismu

V posledních desetiletích se v antropologii náboženství vůči přístupům, které se věnují čistě sociálním, symbolickým a dalším aspektům náboženských aktivit a otázky pravdivosti a autenticity uzávorkují, objevuje sílící kritika (viz např. Bowie 2019; Latour 1999; Cantrell 2016 a další). Výhrady, které jednotliví autoři vůči metodologickému agnosticismu uvádějí, je možné rozdělit do dvou hlavních skupin:

1. Metodologický agnosticismus s sebou nese nedostatek respektu vůči aktérům, jde tedy primárně o etický problém. Přesvědčení informátorů jsou v jeho rámci ignorována a „odvysvětlována“. Tento přístup velmi hezky vystihuje následující citace Latoura:

Pro většinu sociologů náboženství se stalo něčím očividným, že v chování věřícího, který říká věci jako: „Bůh chce, abych to udělal“, „Bůh mi to zjevil“, „inspiroval mě“ nebo „zachránil mě“, nemůže mít Bůh žádnou roli. Vyznání jako ta Augustinova jsou pro ně, ve všech svých explicitních tvrzeních, jen sítí lží, případně zdvořileji, výrazem symptomů



jiných, hlubších a temnější sil, které má analytik za úkol objasnit. Jsme na tento profesionální reflex natolik uvyklí, že když máme studovat poutní místo, kde se každé nedělní poledne zjevuje Panna Marie, nikdo by ve své náležitě akademické mysli nepovažoval Pannu Marii samotnou za důvod, proč se zde již po desetiletí shromažďuje takové množství lidí; a to navzdory faktu, že to je přesně to, co výslovně říkají tisíce věřících.<sup>3</sup> (Latour 1999: 228)

Podle tohoto náhledu bychom tedy náboženské prožitky neměli vysvětlovat jinými, například sociálními či psychologickými jevy, tím totiž popíráme jejich svébytnou hodnotu. Pokud tedy zkoumáme například zjevení, máme se jím zabývat *jako zjevením*, posedlostí *jako posedlostí* a tak podobně (viz Konopásek, Paleček 2006).

2. Metodologický agnosticismus vědce příliš omezuje a neumožňuje náležité poznávání zkoumaných jevů, jde tedy primárně o gnoseologický problém. Například podle Cantrella (2016) metodologický ateismus náboženské zkušenosti vykresluje jako nevysvětlitelné. Kromě toho zde vstupuje do hry i otázka, zda metodologický agnosticismus neznemožňuje plnou participaci, kterou někteří antropologové považují za klíčovou pro antropologické poznání skutečnosti. Například podle Bowie (2019) tento přístup privileguje pozici etnografa-pozorovatele odhalujícího skryté struktury, které jsou často velmi vzdálené jak emickým kategoriím, tak i vtělené zkušenosti výzkumníka.

S gnoseologickým ohledem souvisí i výhrada, že metodologický agnosticismus obsahuje vnitřní rozpory a nárokuje si něco, čeho stejně není možné dosáhnout. Tvrdí totiž, že s jeho použitím je možné zkoumat náboženství nestranně a bez hodnotících soudů. Kritikové mluví o tom, že tento přístup směřuje k navození iluze hodnotové neutrality, která ve skutečnosti nejen, že není možná (Cantrell 2016; Porpora 2006; Bowie 2019), ale není vlastně ani žádoucí. Žádný výzkum se implicitním hodnotícím soudům zcela nevyhne, jsou mnohdy dány již našimi výzkumnými otázkami. Jak říká Porpora (2006), pozitivistická představa hodnotové neutrality, která se s metodologickým agnosticem pojí, je dnešní vědou již odmítána. Bowie (2019) v této souvislosti metodologický agnosticismus označuje za „mentální gymnastiku“, která má pouze zabránit znejistění našich kategorií. Takové znejistění je ale podle ní ve skutečnosti žádoucí, protože jen tak se může lidské poznání posouvat dále. Hodnotová neutralita tedy není ideálem, k němuž by jednotliví sociologové měli směřovat. Naopak, tím je poctivé vyhodnocování dat a také snaha o nahlížení vlastních předsudků, tedy reflexivita.

Tyto dva body spolu samozřejmě vzájemně souvisí; například když kritikové vyčítají metodologickému agnosticismu „redukcionismus“, je to vnímáno současně jako nedostatečný respekt vůči informátorům a současně jako nemístné „odvysvětlování“

---

<sup>3</sup> Překlady veškerých cizojazyčných textů citovaných v této práci jsou mé vlastní.

reality. Jak jsem již předeslala, zkoumání náboženské zkušenosti je v tomto kontextu specifické. Při zkoumání jiných aspektů náboženství může být poměrně snadné uzavřít nároky náboženství na pravdivost, nicméně v případě náboženských prožitků jsou tvrzení o existenci realit, které aktéři podle svých slov zakouší, současně vysvětleními těchto zkušeností. Odmítání brát tato vysvětlení v úvahu pak skutečně může vést k paradoxům, o nichž mluví výše zmiňovaný Latour. Ještě výraznější problém pak vyvstane, pokud sám etnograf zažije v terénu něco, co si neumí vysvětlit. Pokud se chce držet metodologického agnosticizmu, může takové prožitky přinejlepším popsat jako „perličky“ z terénu, které ale nijak nevstupují do vlastní analýzy; nemůže se jimi vážně zabývat.<sup>4</sup> Pokud nepřipustíme žádné jiné než vědecky doložené vysvětlení takových zkušeností, pak – jak říká Porpora (2006) – metodologický agnosticizmus nutně sklouzává do skutečného ateismu. V takových případech pak podle Porpory není metodologický ateismus tak neutrální, jak se tváří: neutralita by byla, kdybychom nechali nadpřirozená vysvětlení konkurovat těm přirozeným, a v každém jednotlivém případě se rozhodovali, které je lepší.

Jaké jiné možnosti tedy kritikové metodologického agnosticizmu navrhují? Je jich mnoho a na detailní rozbor všech zde není prostor, zmíním alespoň několik hlavních. Častou reakcí je příklon k emickému hledisku, který je zejména v antropologickém zkoumání šamanismu a podobných praktik výrazný a dá se říci, že zde již má určitou tradici. To, co autory v této myšlenkové linii spojuje, je ostrá kritika nadřazování etického hlediska nad emické (viz např. Turner 1993; Hunter 2015). Tito antropologové obvykle tvrdí, že pro skutečné pochopení spirituální praxe je nutný hluboký osobní ponor do ní; je nutné projít procesem „*going native*“. Ve svých textech pak obvykle obhajují reálnou existenci bytostí, v něž jejich informátoři – a oni sami – věří, protože s nimi během svého výzkumu udělali zkušenost. Kritizují pak dosavadní antropologickou tradici, která s existencí duchovních bytostí podle nich není schopná adekvátně pracovat. Turner (1993) považuje vědeckou perspektivu a popis v analytických termínech za nedostatečný pro zachycení reality. Říká, že poté, co zažila plný ponor do zkušenosti svých informátorů, si uvědomila, že dřívější antropologové zabývající se náboženstvím pracovali v rámci špatného, pozitivistického paradigmatu. Svůj přístup plného ponoru do zkušenosti Turner staví do protikladu vůči abstraktním analytickým kategoriím.

Tito badatelé tedy vidí ostrý rozpor mezi vědou a přístupem, který připouští existenci duchovních bytostí. Nicméně to, co je podle nich třeba v antropologickém výzkumu

---

<sup>4</sup> Já osobně sice nepatřím mezi ty badatele, kterým by se nevysvětlitelné věci děly takřka na každodenní bázi, spíše naopak. Přesto jsem přesvědčená, že pokud se výzkumník s něčím takovým setká, je velká škoda to z analýzy vynechat.

opustit, není otázka po existenci duchovních bytostí, ale právě naopak konvenční věda, která pro popis určitých zkušeností nedostačuje (Turner 1993). Jak by ale podle těchto autorů vypadala věda, která by realitu postihovala lépe, a jestli by se v něčem lišila od prezentace emických hledisek, se nezdá zcela jasné. Proto se domnívám, že přebírání emických stanovisek není řešením, naopak vede k mnohým zmatkům; na některé z nich poukážu v dalších kapitolách této práce.

Zdůrazňování rozdílů až neslučitelnosti mezi různými hledisky má příklon k emickému společné s dalším možným přístupem, tzv. ontologickým obratem či Latourovým „ontologickým pluralismem“, což jsou přístupy, které přiznávají ontologický status různým formám existence lidí zastávajících různá přesvědčení (Bowie 2019; Paleček 2011). Pokud jde o ontologický obrat, Bowie (2019) mu vytýká přílišnou virtuálnost a abstrakci; podle ní se neukazuje, jak zapojení do „jiných světů“ ovlivnilo dříve zastávaná hlediska badatele.<sup>5</sup> Paleček (2011), který ontologický obrat rozebírá z filosofického pohledu, jej vnímá v zásadě jako vyhrocený kulturní relativismus a upozorňuje na to, že obsahuje vnitřní rozpory a pojmové nepřesnosti:

Tato teoretická pozice pramení podle mého názoru více z antropologické intuice – z kombinace antropologické fascinace variacemi lidské praxe s nároky na zobecnění a z nevyjasněného užívání pojmů – než z precizní metodologie. Antropologové především činí tu chybu, že z množství různých a mnohdy zcela odlišných tvrzení – z jejich samotné existence – automaticky vyvozují, že neexistuje žádné kritérium, které by nám umožňovalo jedno nebo více takových tvrzení zavrhnout jako nesprávných. Dále se neopodstatněně obávají, že kdybychom to učinili, automaticky bychom různé variace lidské praxe zavrhli. Obávají se, že kdybychom např. řekli, že přesvědčení o existenci krvesajných čarodějnic (*tlahuelpuchi/tlahuelpocmimi*) v mexické oblasti Tlaxcala a s ní spojená praxe není z vědeckého pohledu dostatečně opodstatněná, tak bychom zároveň odsuzovali i praxi místních obyvatel. (Paleček 2011: 46)

S tímto náhledem souhlasím, pokud jde o výzkum náboženské zkušenosti, nevidím přínos ontologického obratu ani v jedné z rovin, v nichž se výtky vůči metodologickému agnosticizmu objevují: ani etické, ani gnoseologické. Pokud jde o rovinu gnoseologickou, v souladu s Palečkem vnímám ontologický obrat jako vyhrocený relativismus, a stejně jako Bowie (2019) se domnívám, že nemůže vést k žádoucímu zpochybnění stávajících paradigmat. Pokud jde o rovinu respektu vůči aktérům, to je jistě do velké míry záležitostí individuálního posouzení, ale osobně to, že aktérské hledisko označíme za „zcela jiné“, jako projev respektu nevnímám. Naopak, jako respektující vnímám spíše snahu o překlad

---

<sup>5</sup> Bowie (2019) zde cituje známého zástupce ontologického obratu Viveira de Castro a říká, že jeho popis jí zní jako starý dobrý metodologický agnosticismus.

odlišných náhledů a diskuzi mezi nimi. Jak říká i Bowie (2019), ve skutečnosti není projevem respektu k informátorům, pokud realitu toho, co dělají, bereme jako teoretickou možnost.

Zatímco ve dvou popsaných alternativních přístupech jsem tedy řešení metodologických obtíží mého výzkumu nenašla, nyní bych ráda zmínila jeden, který podle mého názoru určitou cestu nabízí, a to tzv. fortovský přístup. Myslím, že jej můžeme nejlépe ilustrovat citací z knihy *Authors of the Impossible* religionisty a filosofa Jeffrey Kripala (2010):

Bádání o náboženství jako vědní obor, jako struktura myšlení, jako pole možného, zásadním způsobem omezilo sebe sama do té míry, do níž v tomto směru následovalo celou západní kulturu: tento obor ve svých datech neustále naráží na paranormální jevy – ty záležitosti jsou všude – a odmítá o nich hovořit jakýmkoli skutečně seriózním a udržitelným způsobem. (Kripal 2010: 7)

Kripal tvrdí, že podstatné je zaměřit pozornost na to, čemu nerozumíme, například právě na paranormální jevy, protože religionistika se tradičně zaměřovala na běžné a snadno uchopitelné zkušenosti, zatímco ty neobvyklé ignorovala.<sup>6</sup> On a celá tato linie myšlení se odkazuje na Charlese Forta, který se na přelomu 19. a 20. století zabýval sbíráním „*damned facts*“: údajných „vyloučených“ fenoménů ignorovaných vědeckým establishmentem. Fort to vnímal nejen jako zpochybnění vědy, ale i náboženství: dvou dominant – spirituální a materiální – které podle něj oslepují lidské myšlení. Kripal a podobně zaměřené badatelé se snaží vyzdvihovat všechno anomální, všechno, co nedokážeme vysvětlit, a považují to za nejlepší cestu k poznání skutečnosti. Podobná myšlenka se objevuje i u některých antropologů, například Bowie (2019) nebo Turner (1993) mluví tom, že zkušenosti, kdy věcem nerozumíme a nezvládáme je, máme používat jako etnografická data. Nicméně to, jak jsou tyto záležitosti formulovány v rámci fortovského přístupu, se mi zdá být konkrétnější a přesvědčivější, mimo jiné i proto, že to zde – na rozdíl od Turner a příklonu k emickému hledisku – není spojováno s odmítáním pojmového analytického uchopení. Zásadní výhodu oproti ontologickému obratu spatřuji v tom, že v rámci fortovského přístupu se badatelé snaží přiblížit poznání reality pomocí toho, že náš náhled na ni necháme oťrást vším, co je s ním v rozporu; nepracuje se zde tedy s představou množství realit, mezi nimiž není možné překládat. Na rozdíl od metodologického agnosticizmu pak Kripalův přístup nehierarchizuje mezi emickým a etickým náhledem. Zatímco metodologický agnosticizmus tvrdí, že nejbliže poznání

---

<sup>6</sup> V tomto kontextu uvádí velmi oblíbený příklad, který v těchto diskuzích probleskuje často, a to Fatimu z r. 1917, kde přes sto tisíc lidí uvedlo, že viděli slunce rotovat a měnit barvy. Kripal (2010) říká, že zatímco skeptikové a paranormální hledači navrhovali možná vysvětlení této události, religionisté se interpretací zdrželi: bylo to pro ně prostě „příliš podivné“.

pravdy o náboženství je ten, kdo nedělá soudy o jeho podstatě, a tento přístup je privilegovaný oproti náhledu *insiderů*; Kripal (2010) vnímá oba náhledy – emický i etický – jako stejně platné.

## 2.5 Specifika oblasti současné alternativní spirituality

Jak tyto teoretické diskuze uplatnit v prostředí, kterým se zabývám, jímž je současná alternativní spiritualita? Toto prostředí s sebou nese mnohá specifika. První z nich se týká termínu „nadpřirozeno“, který se často vyskytuje v definicích metodologického agnosticizmu a operují s ním i jeho kritikové, například výše zmiňovaný Porpora (2006). V rámci metodologického agnosticizmu se nemůžeme zabývat tím, co není vědeckými metodami dokazatelné, jako je právě existence *nadpřirozených* bytostí a autenticita zkušeností, které si informátoři vysvětlují jako kontakt s těmito bytostmi. Pokud náboženské zkušenosti chápeme jako zkušenosti s *nadpřirozenem*, neexistuje způsob, jak jejich předmět potvrdit či vyvrátit. V oblasti new age se ovšem setkáváme s poněkud jinou situací. Například neo-šamani neoznačují duchy, s nimiž komunikují, za nadpřirozené. Jsou pro ně součástí neobvyklé reality, která je ovšem stejně přirozená, jako ta obvyklá.<sup>7</sup> Neobvyklá realita, jak ukáží v empirické části práce, má z aktérského hlediska blíže spíše k říši fantazie či určitého nového, hlubšího náhledu na skutečnost než k nadpřirozenému duchovnímu světu oddělenému od tohoto světa a nepřístupnému přirozeným způsobům vnímání. Neo-šamanský svět je celistvý a koherentní.

A nejedná se jen o představu existence duchovních bytostí. Vezměme si jinou představu, například tu, na níž je založena spirituální technika neo-šamanského cestování, a sice že mysl – resp. duše nebo jakýkoli termín chceme použít – se může za určitých okolností oddělit od těla a prožívat realitu nezávisle na něm. Tato představa je v současnosti považována za náboženskou a nevědeckou a pokus o seriózní analýzu její pravdivosti by byl zřejmě chápán jako překročení hranic metodologického agnosticizmu. Nicméně rozhodně není nevědecká z principu, naopak: věda by měla být schopná se jí zabývat, ať již právě pomocí zkoumání náboženských praktik, zážitků blízké smrti a tak podobně. Je zde tedy významný rozdíl například oproti představě křesťanského nebe či pekla, jejichž seriózní vědecký výzkum se jeví jako absurdní. „Věřouka“ neo-šamanismu se ale skládá spíše z představ prvního typu.

To, v co ve sféře alternativní spirituality aktéři „věří“ a co podle svých slov prožívají, je široká škála neobvyklých prožitků: od lucidního snění, šamanského a astrálního

---

<sup>7</sup> Obecně se ve sféře new age často nerýsuje ani ostrý protiklad mezi materiální a nemateriální povahou: objevuje se představa jemně-hmotných těl či bytostí a podobně.

cestování, prožitků synchronicity a telepatie, komunikace s duchy míst a duchy mrtvých a tak dále. Zajímavé také je, že některé z těchto prožitků dnes uznávány jako možný předmět seriózního vědeckého výzkumu jsou, ovšem ne vždy tomu tak bylo, například právě lucidní snění. Přejít z těchto představ z oblasti „nevědeckého“ do oblasti „vědeckého“ tedy je možný. Hranice mezi náboženskou vírou a vědou a tvrdými fakty zde tedy vůbec není jasná a neproblematická; je poměrně obtížné oddělit náboženské přesvědčení od „ne-náboženského“ popisu určitých skutečností.

Jak tedy máme zacházet s tímto typem představ o jevech či silách, které nejsou nutně ani nadpřirozené, ani z principu vědecky nedokazatelné? K tomuto tématu se mi jako inspirativní jeví právě texty autorů, kteří se zabývají – ať již teoreticky či terénním výzkumem – jevy označovanými jako paranormální. Tato oblast se také se sférou alternativní spirituality do velké míry prolíná. Například Laycock (2014) hovoří o tom, že kategorie paranormálního se zabývá fenomény, které zpochybňují stávající paradigmatata toho, co je možné; v oblasti paranormálního je nicméně současně také prostor pro vědecké důkazy. Něco podobného zmiňuje i Bowie (2019), která provádí terénní výzkum mezi parapsychology: lidmi, kteří testují média a zaznamenávají anomální události ve jménu vědy. Důkaz, validita a realita jsou pro ně podle jejích slov zásadní pojmy. Proto také jde o nepohodlné teritorium pro antropology, kteří jsou zvyklí tyto otázky fenomenologicky uzavřít. Podle Bowie je nicméně to, zda existuje důkaz neobvyklých jevů nebo nikoli, také součástí dat. Vyhodnocení těchto dat a dosažení určitého závěru, byť provizorního, je podle jejích slov důležité jak pro ni samotnou, tak i pro její informátory. S tímto přístupem se naprosto ztotožňuji.

Do repertoáru new age, s nímž jsem se setkávala během svého výzkumu, patří široká škála emických konceptů, u nichž je podle mého názoru zcela na místě pokusit se jejich obsah vyjádřit etickými vědeckými termíny, případně se alespoň zamyslet nad tím, zda by to bylo možné, a snažit se porozumět tomu, zda je pro tyto koncepty možné najít nějakou vědeckou evidenci a zda by nám mohly pomoci s analýzou daných jevů i z etického hlediska. Mám tím na mysli i představy jako „rozšiřování vědomí“, „zcitlivování“ pro vnímání duchovních bytostí a podobně. Měli bychom tyto pojmy vnímat jako náboženské (podobně jako například pojmy „spása“, „milost“ apod.), nebo jim odpovídá či může odpovídat něco v určitých vědních oborech? A jak se případně tyto obsahy liší? Myslím si, že takové otázky, bychom si v antropologickém výzkumu současné spirituality měli klást; a neměli bychom se podle mého názoru striktně vyhýbat ani otázkám po autenticitě a povaze jevů a zkušeností, které aktéři těmito pojmy uchopují.

## 2.6 Insider a outsider

V kontextu těchto diskuzí je důležitý ještě jeden ohled, a to téma skutečného osobního postoje výzkumníka vůči přesvědčením informátorů; a samozřejmě to, nakolik je vůbec možné, aby se „metodologický“ a osobní postoj zásadně lišily. Jde tedy o otázku, zda má náboženství zkoumat spíše *insider* nebo *outsider*. Může věřící výzkumník své náboženské přesvědčení skutečně důsledně uzávorkovat? A může ten, kdo věřící není, skutečně pochopit prožívání a pohled na svět svých informátorů? Této diskuzi se detailně věnuje například Wiebe (1999), který tvrdí, že vnímat zkoumanou společnost z emické a z etické perspektivy současně není dost dobře možné, protože tyto perspektivy nad námi získávají určitou moc, vtahují nás do sebe (viz též Paden 2002). Zabydlet se v perspektivě *insiderů* tedy v podstatě znamená přestat být antropologem, minimálně na nějakou dobu. O tom, že skutečný ponor do aktérského hlediska vyžaduje změnu perspektiv, která je dlouhodobým a pro výzkumníka náročným procesem, hovoří i Bowie (2019). Zakoušení a porozumění zkušenosti jsou podle ní často vzájemně neslučitelné a někdy jde o roky trvající proces; zkušenost ztracení sebe sama jako vnějšího pozorovatele je přitom podmínkou etnografie jako takové. Jen taková zkušenost nás podle ní může proměnit, rozbít náš pohled na zkoumané skutečnosti a vést ke skutečně novým poznatkům.

V kontrastu s těmito přístupy, které staví na participaci, a tu podmiňují náročným a dlouhodobým ponorem do emického hlediska, stojí do určité míry jak metodologický agnosticismus, ale i jiné přístupy, například tzv. metodologický ludismus, kdy se vědec má identifikovat s přesvědčením informátorů dočasně (viz Bowie 2019). Domnívám se, že uplatnitelnost těchto postojů je závislá na situaci konkrétního badatele v konkrétním prostředí. U těch náboženských praxí, které obnášejí osvojení si určitého habitu, bude bezpochyby do značné míry platit argumentace Wiebeho a Bowie. Na druhou stranu ovšem, jak ukáží v textu této práce, existují techniky a zkušenosti, které může udělat výzkumník i bez tohoto dlouhého procesu ponoru do určité perspektivy. Kromě toho se domnívám, že zatímco osvojení si nové perspektivy bezpochyby obvykle dlouhodobým a náročným procesem je, následné „střídání“ perspektiv již může být v určitých případech o poznání snadnější, protože jednou osvojený náhled zcela neztrácíme. Proto se domnívám, že participativní zapojení s kritickým odstupem lze v určitých případech kombinovat.

Domnívám se, že participace je při zkoumání náboženství – a obzvláště náboženských technik a prožitků – zásadní. V tomto zcela souhlasím s tím, co o zkoumání esoterismu říká Versluis (2007), a sice že jde o oblasti, které nám vždy budou částečně zahaleny, pokud do nich sami nevstoupíme. Participace také umožňuje použít introspektivní přístup, který byl v mém výzkumu důležitý: vzhledem k tomu, že při zkoumání spirituálních technik jde do určité míry o analýzu fungování mysli, domnívám se, že právě používání introspekce

dodává výzkumu nenahraditelný rozměr. Vlastní zapojení přitom vnímám jako klíčové z různých důvodů u různých zkoumaných technik. Například pokud jde o psychedelika, „jinakost“ tohoto prožitku je tak výrazná, že se nedomnívám, že by jej dokázal relevantně analyzovat někdo, kdo s ním neudělal zkušenost. Pokud jde o neo-šamanskou praxi, ta, jak ukáží, může být spojena s určitým typem proměny náhledu na realitu, který je také zvenčí obtížně uchopitelný.

Vzhledem k tomu, že ve svém výzkumu používám introspekci a analyzuji i vlastní zkušenost, je na místě se ptát, zda moje prožitky byly srovnatelné s prožitky jiných aktérů. *Insidera* od *outsidera* odlišuje množství aspektů, které spoluvytvářejí onu odlišnou perspektivu.<sup>8</sup> Může jít o motivace k účasti na náboženských aktivitách, o náboženská přesvědčení a mnohé další. Domnívám se ale, že ve všech těchto ohledech zpochybnění dichotomie mezi *insidery* a *outsidery*, které je dnes populární (viz např. Naryan 1993; Greenwood, Goodwyn 2015), platí ve světě new age možná ještě více než jinde.<sup>9</sup> Stavět antropologa do opozice proti *insiderům* znamená opomíjet výrazné individuální rozdíly, které jsou i mezi aktéry v náboženském prostředí. Navíc je dobře známé, že v new age prostředí aktéry necharakterizuje pevná „víra“ či jasná identifikace s určitým vyznáním nebo institucí. Pokud jde o motivaci, mnoho aktérů navštěvuje neo-šamanské i jiné semináře ze zvědavosti či z určitého spirituálního hledačství; někteří se jich účastní částečně i proto, aby se naučili techniku, kterou dále využijí komerčně – a antropologové o nich píší. V tomto smyslu jsem tedy neměla v new age prostředí pocit odlišnosti oproti mým informátorům.

Pokud jde o „víru“, jak už ukázali jiní autoři (např. Hanegraaff 1997; Partridge 2005) a jak to pozoruji i v mém výzkumu, spirituální prožitky, stejně jako bytosti, které jsou s nimi spojovány, mají v tomto prostředí z emického hlediska poněkud jiný status, než jak si to představujeme na základě modelu velkých světových náboženství. Nejsou ani tak předmětem pevného přesvědčení, jako spíše určité fantazijní hravosti. Část mých informátorů nedeklaruje žádné pevné přesvědčení o jejich existenci, další o ní sice přesvědčeni jsou, ale není pro ně příliš důležité jasné rozhodnutí ohledně povahy této existence. Existují tyto bytosti uvnitř nás, nebo vně? Mají charakter spíše fantazijní, či reálný? A je v tom vůbec rozdíl? Hranice mezi fantazií a realitou zde není jasně narysovaná,

---

<sup>8</sup> Hlavní nevýhoda toho, když náboženství koumá *insider*, bývá spatřována ve ztrátě potřebného odstupu. Ovšem právě odstup od vlastních náhledů a hodnocení situace je tím, co mnohé spirituální techniky cíleně kultivují (není to všem případ neo-šamanismu). Možná pak *insider* v prostředí takové spirituality paradoxně může mít od vlastní praxe větší odstup než *outsider*, který o ní má určité představy či předsudky. Tudíž by v prostředí některých spirituálních technik nemusel tak úplně platit klasický antropologický paradox zúčastněného pozorování.

<sup>9</sup> Jak říká i Bowie (2019), neexistuje žádné esenciální jednotné ontologické jádro žádného typu identity; *insider* a *outsider* jsou fluidní, vztahové a vyjednávané pozice.



naopak je problematizována (tomuto tématu se budu blíže věnovat v dalším textu této práce). O něčem podobném opět hovoří už výše zmiňovaný Laycock (2014), když říká, že pro oblast paranormálního je charakteristická intelektuální hra, při níž jsou předkládány spekulativní teorie, jimž se nepřikládá velká váha. Stále se zde otáčí skepticismus a víra, a právě tento prostor pro hravost dodává paranormálním jevům jejich přitažlivost.

Osobně jsem si ale v neo-šamanském prostředí k jakýmkoli interpretacím prožitků zachovala poměrně skeptický postoj, který nebyl mezi mými informátory zcela obvyklý. Nebylo pro mě snadné se vždy přizpůsobovat skupinovému diskurzu a odpustit si všetečné otázky; kvůli tomu jsem se občas dostávala do role potíživky. Tendence vzdát se kritického odstupu a ponořit se do určitého diskurzu je přitom, jak dále ukážu, v neo-šamanismu také podmínkou zakoušení daných praktik coby setkání s neobvyklou realitou. V tomto ohledu pro mě prožívání části mých informátorů zevnitř bezpochyby přístupné není. Přesto jsme se s neo-šamany, myslím, propracovali k určitému vzájemnému respektu a pochopení. Zatímco obvyklé je děkovat informátorům za přijetí v jejich světě, já kromě toho musím poděkovat také za trpělivost a omluvit se za své kverulantství. Moje práce je postavena na snaze sladit introspektivní přístup s porozuměním pro to, že zkušenost jiných aktérů může být od té mé odlišná.

Můj osobní postoj ke zkoumaným praktikám se během výzkumu také postupně proměňoval. Souviselo to s tím, že jsem v posledních letech prošla něčím, co by se dalo nazvat psychospirituální krizí. Některé z technik, které jsem zkoumala, se pro mě díky tomu ze zájmové aktivity či výzkumného předmětu staly nástroji, pomocí kterých jsem se snažila najít východisko ze své situace. Proto pro mě mé výzkumné otázky nabyly větší naléhavosti a získaly osobnější rozměr. Dá se říci, že jsem se díky tomu více přiblížila pólu účasti oproti pólu pozorování. Díky tomu se pak můj osobní postoj k mnoha jevům, s nimiž jsem se v terénu setkávala, postupně měnil směrem k více otevřenému a sympatizujícímu. Domnívám se, že to v mé práci zároveň posílilo určitou tenzi. Na jednu stranu více vyvstaly ty rysy mého přístupu, které můžeme označit jako „objektivistické“ – můj zájem se totiž mnohem více zaměřoval na to, co „funguje“ jako účinná psychotechnologie a „jak věci jsou“, než na to, s jakou vlivnou antropologickou teorií má data nevíce ladí. Na druhou stranu tím samozřejmě došlo i ke zvýraznění subjektivního charakteru některých úvah.

## **2.7 Jak zkoumat alternativní spiritualitu**

Na závěr těchto úvah bych se ráda vrátila k metodologickému agnosticismu. Jsou výhrady vůči němu oprávněné? A rýsuje se nějaká smysluplná alternativa? Souhlasím s obhájci metodologického agnosticismu, že v některých případech může být tento přístup

užitečný jako neutrální platforma, která umožňuje diskutovat s každým bez ohledu na jeho postoj vůči náboženství, jak píše například Hanegraaff (1997). Však také většina badatelů, kteří jej kritizují, neprosazuje ani tak to, že by metodologický agnosticismus neměl být vůbec používán, ale spíše se snaží ukázat, že by neměl být vnímán jako něco normativního (Cantrell 2016; Bowie 2019 a další). Souhlasím s Cantrellem (2016), že každý z rozmanitých přístupů – včetně metodologického ateismu či agnosticizmu – je užitečným nástrojem, který bychom měli používat, pokud je to vhodné pro naplnění našich výzkumných cílů. Neměli bychom se ale podle mého názoru bát opatrně vystupovat mimo obvyklé přístupy, pokud to pro náš výzkumný záměr vnímáme jako přínosné.

Jak jsem uvedla výše, jedním z argumentů proti metodologickému agnosticizmu je respekt vůči informátorům. V tomto bodě se mi většina nabízených alternativ jeví jako poměrně nepřesvědčivá. Jako projev respektu nevnímám ani naprostou relativizaci, se kterou přichází ontologický obrat, stejně tak ovšem ani přebírání emických hledisek a jejich prezentování jako výsledků antropologického výzkumu, s nímž přicházejí další výzkumníci. Nedomnívám se, že máme z respektu k aktérům předpokládat, že bytosti, v něž věří, skutečně existují; a zejména k tomu není důvod v těch prostředích, kde sami aktéři vnímají jejich existenci spíše jako předmět své fantazijní hry, než jako předmět neotřesitelné „víry“, což, jak jsem uvedla výše, platí i pro neo-šamanismus. Pokud jde o gnoseologickou rovinu, je zde vhodnou alternativou vůči metodologickému agnosticizmu tvrdit, že duchovní bytosti existují? Posune naše poznání těchto jevů, pokud postavíme naše analýzy na předpokladu, že silová zvířata s námi komunikují, nebo že se na nějakém místě zjevuje Panna Maria? Podle mého názoru taková tvrzení mnohem častěji fungují prostě jen jako jednoduchá „nálepka“, v zásadě stejná, jako kdybychom tyto jevy označili například za halucinace. Zvláště, když se pouštíme do oblastí, o kterých toho mnoho nevíme a kde se zřejmě pohybujeme na hraně vědeckého bádání, bychom si na nálepkování měli dávat pozor. Jak prohlásil Geertz, představa, že něco pojmenovat znamená tomu porozumět, je mylná (viz Laycock 2014). V tomto smyslu souhlasím s Taves (2011), že pro pochopení „náboženství“ je obzvláště zajímavé zkoumat různé hraniční jevy: jevy, u nichž není jasné, zda patří do škatulky „náboženství“, nebo nikoli, aniž bychom měli snahu je za každou cenu někam zařazovat.

Proto se domnívám, že možné příčiny neobvyklých spirituálních zkušeností – a další koncepty, které jsou na hraně či za hranou stávajícího vědeckého diskurzu – bychom do našich výzkumů měli vpustit spíše jako otázku, nikoli jako odpověď. Ale řekla bych, že si můžeme dovolit úvahy, které by tímto směrem mohly jít, a zejména určité opatrné hodnocení autenticity zkušeností a otázky po jejich povaze (což spolu úzce souvisí). Pokud bychom chtěli brát existenci nadpřirozena jako fakt, museli bychom vyřešit problém, kde

ji „ještě uznat“ a kde „již ne“, tedy např. hranici mezi náboženskými projevy a patologií (viz též Lužný 2011). Naopak pokud ji vnímáme jako otázku, je pořadí opačné a právě vztah mezi spirituální zkušeností a patologií je jedním z témat, které se můžeme snažit ve výzkumu poodhalit. Zde souhlasím s Cantrellem (2016), že vnímání metodologického agnosticismu jako normy mimo jiné zabraňuje vědcům, aby artikulovali důvody, proč jsou jisté náboženské zkušenosti iluzemi nebo upozorňovali na inkoherece. Dovolit si takové otázky znamená určité vykročení mimo rámec metodologického agnosticismu, které je ale podle mého názoru žádoucí.

Jako výraz respektu k aktérům i jako nejlepší cestu k poznání náboženských jevů vnímám setkávání a případně i střetávání odlišných stanovisek, které k rovnocennému dialogu patří. V tomto bodě souhlasím s Bowie (2019), která říká, že může být radikálnější dovolit si nějaký soud o tvrzeních informátorů. Tento postoj také zaujímám v této práci. V empirických kapitolách se místy pouštím do diskuze s emickým hlediskem; s argumenty informátorů ohledně fungování spirituálních technik tedy nenakládám vždy přísně sociálně-vědně. Do určité míry se sice zabývám tím, jak jsou socio-kulturně konstruovány, ovšem z části s nimi nakládám jako s relevantními hypotézami o fungování dané praxe. Jak jsem uvedla výše, tento postoj je do určité míry dán tím, že v mém postoji ke spirituálním technikám se mísí náhled antropologa s náhledem uživatele. Zřejmě se tím dostávám na okraj oborového diskurzu, nicméně se domnívám, že mi to umožňuje sdělit věci, které považuji za důležité. Možná jsem v tomto smyslu do určité míry také prošla procesem *going native* – ostatně výzkumníkům šamanismu se to stává velmi často – ale trochu jinak, než je obvyklé. Emická hlediska totiž nejen přijímám jako relevantní vysvětlení, ale také s nimi polemizuji. Možná by se mohlo zdát, že při některých svých úvahách hodně psychologizuji a tím shazuji praxi aktérů, která je přece spirituální, a nikoli psychologická. S tím ale nesouhlasím: vnímám tyto techniky jako psychospirituální; domnívám se, že je nemožné mezi těmito dvěma rovinami narýsovat jasnou linii, což konec konců odpovídá i emickému hledisku (viz např. Hanegraaff 1997).

Jako určité vymanění se z moci pojmů a konceptů by mohlo posloužit to, kdybychom víru duchovní bytosti neměli potřebu ihned „onálepkovat“ ve smyslu jednoduchého rozlišení „pravdivá/nepravdivá“, ale pracovali například s hypotézou, že by mohla být odpovědí na určitou základní zkušenost, která je pak v interpretacích různými způsoby zformulována či odhalována. O něčem podobném hovoří i Bowie (2019) s odkazem na folkloristu Hufforda, když říká, že přímé zkušenosti někdy mohou být zdrojem náboženské představitosti, jak dokládají témata opakující se napříč časem a kulturami. Ti, kdo je mají, jsou podle ní *insideri*, přestože se jejich konkrétní interpretace těchto prožitků mohou lišit. Náboženství bychom tak nechápali jako čistě lidskou projekci do světa, ale právě jako

odpověď na určitou základní zkušenost.<sup>10</sup> Klíčovou součástí výzkumu by pak bylo klást důraz na zkušenost a vzít ji vážně, a to jak zkušenost aktérů, tak i výzkumníka. Tyto zkušenosti by pak byly předmětem výzkumu, který by se ptal i na „hraniční“ otázky, jako jaký je předmět spirituálních zkušeností, co v nich vlastně zažíváme; zda je v náboženských zkušenostech něco specifického, co je odlišuje od jiných typů zkušeností (jak tvrdí někteří klasikové, např. R. Otto) a tak dále. Je to tedy o něco širší program, než vymezení sociálně-vědního bádání čistě jako zkoumání sociální konstrukce reality.<sup>11</sup>

Jednou z cest, jak se těmito otázkami zabývat, může podle mého názoru být podrobná a důsledná srovnávací analýza spirituálních technik a prožitků jimi navozených, hledání styčných bodů a rozdílů. Na základě toho pak můžeme uvažovat nad tím, zda opravdu existují nějaké „základní“ náboženské zkušenosti a jaký je jejich charakter. Jak jsem již naznačila výše, sympatizuji s přístupy, které odmítají „vykázat“ ze seriózní analýzy neobvyklé jevy. Ve shodě s Kripalem (2010) se domnívám, že bychom se měli vážně zabývat zejména věcmi, které nezapadají do našich interpretačních rámců a které nedokážeme vysvětlit. Jak říká Laycock (2014), měli bychom vymýšlet sofistikovanější paradigmaty, která ponechají méně anomálií bez vysvětlení. Jde tedy o požadavek klást si přesně ty otázky, na které (zatím?) neumíme odpovídat. Z výše popsaných důvodů se mi metodologický agnosticismus jeví jako přístup, který – stejně jako tolik jiných – byl vypracován a funguje zejména v případech zkoumání „tradičních“ náboženství, může se však ukázat jako zavádějící či zbytečně omezující při zkoumání alternativní spirituality. Bylo hodně napsáno o tom, že proměny náboženství v současnosti vyžadují změny přístupu: snahu o hledání náboženství mimo tradiční oblasti, nové pojmy a koncepty a tak dále (viz např. Václavík 2007). Nezaznamenala jsem zatím ale příliš, že by tyto změny byly dávány do souvislosti s metodologickým agnosticismem. I v těchto diskuzích by podle mého názoru měly být více reflektovány proměny religiozity, k nimž dochází.

---

<sup>10</sup> O podobném náhledu hovoří i Porpora (2006): navrhuje dívat se na náboženství tak, že lidé vyznávají a praktikují náboženství, protože mají – nebo alespoň věří, že mají – náboženské zkušenosti. Podle něj by ale zřejmě takový přístup v rámci paradigmatu sociálního konstruktivismu nebyl možný, protože tento směr nebere vážně zkušenost jako takovou (ač dále ve svém textu přiznává, že přístupy různých badatelů k této otázce jsou dnes již i v rámci sociálního konstruktivismu diferencované).

<sup>11</sup> Ovšem – jak ukazuje Porpora (2006) – metodologická skromnost sociálního konstruktivismu vlastně v důsledku vede k tomu, že jakékoli sociologické úvahy jsou také jen konstrukcí. Tento přístup je tedy vnitřně rozporný, pokud jeho nahlížení aplikujeme na něj samotný: k čemu by vlastně bylo dobré, aby sociologové popisovali své vlastní projekce? Porpora tak říká, že sociologie se nemůže vyhnout studiu mimo-sociální reality a měla by také přijmout možnost existence nadpřirozena.

## III. TEORETICKÁ ČÁST

### 3.1 Jak chápat současnou alternativní spiritualitu

#### 3.1.1 Současná alternativní spiritualita

Jak jsem již uvedla výše, v mé práci se nezabývám čistě neo-šamanismem jako izolovaným hnutím, ale vnímám ho jako jednu z praxí rozvíjejících se v dynamickém a pestrém prostředí současné alternativní spirituality. Tento širší náhled dává smysl i z toho důvodu, že téměř nikdo z těch, kdo neo-šamanismus praktikují, se nevěnuje výhradně jemu. Byť to pro některé aktéry může být po určité životní období hlavní spirituální praktika, všichni se inspirojí i jinde a pro své brikoláže čerpají i z dalších zdrojů. Jak je dobře známo, synkretismus a eklekticismus patří k hlavním rysům současné spirituality (Partridge 2005; Václavík 2007; Hanegraaff 1997 a další). Výjimkou nejsou ani lektoři neo-šamanismu, kteří se zcela běžně hlásí k používání jiných technik:

*„Já používám všechno, co jsem se kdy naučil. Duchové mě vedou, a třeba mi řeknou: teď dej reiki.“<sup>12</sup>*

Protože se snažím o zachycení neo-šamanské praxe právě v tomto širším kontextu a ve srovnání s jinými praktikami, je podstatné uvažovat o tom, jaký je charakter současné spirituality jako takové. Toto téma je předmětem živých akademických diskuzí a koncepty různých badatelů – ačkoli se samozřejmě do velké míry překrývají a navzájem se nevylučují – vidí kořeny a význam tohoto religiozního proudu mírně odlišně a akcentují odlišné aspekty. Ráda bych nyní stručně popsala několik z nich, které se mi pro můj výzkum zdají být nejvíce inspirativní a na které se budu v dalších analýzách nejčastěji odkazovat.

Většina autorů, které níže zmiňuji, navazuje na vlivný koncept kultického milieu Colina Campbella, který byl publikován již roku 1972, tedy poměrně brzy po rozkvětu alternativních spiritualit (Hanegraaff 1997; Partridge 2005). Kultické skupiny jsou podle Campbella charakteristické výraznou fluktuací členů na individuální úrovni a z ní plynoucí nestabilitou. Nové skupiny se rychle rodí a starší zanikají, proto musí existovat v prostředí, které podporuje jejich vznik a také tendenci k tomuto typu religiozity u jedinců. Tímto prostředím je právě kultické milieu, které podle Campbella tvoří jedinou entitu a je trvalým rysem společnosti. Jde o jakýsi kulturní underground, který zahrnuje všechny deviantní

---

<sup>12</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

systémy víry a s nimi spojené praktiky (neortodoxní medicínu, cizí a heretická náboženství a tak dále). Campbell sám doporučoval zaměřit výzkum spíše na toto prostředí jako celek než na jednotlivé kultury. Popsal také hlavní rysy skupin pohybujících se v tomto prostředí, které v zásadě odpovídají i dnešní situaci: individualismus, volná (nebo téměř žádná) organizační struktura, nejasné hranice mezi skupinami a hnutími, důraz na svobodu jedince, vymezování se vůči většinové společnosti, společný ideál „hledačství“ a také překrývající se komunikační nástroje jako festivaly, knihy a časopisy, k nimž v dnešní době můžeme samozřejmě dodat rostoucí význam prostředí internetu.

### 3.1.2 Hanegraaff a new age

Jednou z nejvýznamnějších autorit v této oblasti je nizozemský badatel Hanegraaff (1997), který vychází především z detailní analýzy nepřeberného množství knih produkovaných v prostředí současné spirituality. Pro oblast, kterou se zabývá, používá název new age. Jak sám vysvětluje, tento pojem se od 80. let stal velmi populárním, ale způsob jeho používání je poměrně vágní. Kořeny hnutí new age bývají spatřovány v kontrakultuře 60. let, i představa příchodu věku vodnáře, který změní západní kulturu, se datuje do této doby. Označení new age se nicméně stalo populárním až na přelomu 70. a 80. let a navíc v průběhu 70. let se v této oblasti odehrálo množství změn, takže hnutí new age 80. let se od dřívějších alternativních hnutí významně liší. Kromě tohoto časového určení Hanegraaff si svůj „předmět“ vymezuje kulturním a geografickým kontextem: jde o hnutí moderní západní industrializované společnosti, ač se dnes šíří i mimo její hranice. Jeho počátky jsou v USA a západní Evropě. Do analýzy proto nezařazuje knihy vztahující se k jiným kulturním okruhům, jako jsou například buddhismus, nativní americká náboženství a podobně, ačkoli zájem o ně je pro hnutí typický.

Důležitým bodem vymezení new age je vztah vůči novým náboženským hnutím. Tyto dva typy religiozity Hanegraaff odlišuje na základě toho, že new age většinově charakterizuje nepřítomnost všeobecně uznávaných vůdců a organizací, normativních doktrín a společných praktik. Zde Hanegraaff odkazuje právě na výše zmíněného Campbella a jeho kultické milieu: new age přesahuje hranice konkrétních náboženských organizací, ale vytváří prostor pro to, aby se mohly rozvinout a zase zmizet. Podle Hanegraaffa jej tak můžeme nejlépe uchopit jako jednu z fází historického vývoje kultického milieu; jde o „*kultické milieu, které si uvědomilo samo sebe jako více méně jednotné „hnutí“*“ (Hanegraaff 1997: 17). Zrod hnutí new age v Hanegraaffově smyslu je tedy spojen právě s tím, že si lidé napříč společnostmi začali uvědomovat existenci kultického milieu a chápat sami sebe jako jeho součást, což se děje od poloviny 70. let. Rostoucí komercializace od 80. let pak vedla k dalšímu vývoji, kdy se někteří bývalí členové hnutí vůči němu začali vymezovat.

Zajímavou skutečností je, že s neo-šamanskými texty se v Hanegraaffových analýzách příliš nesetkáme. Snad by důvodem mohlo být, že ze své analýzy vyjímá knihy zaměřené na nativní etnika. Nicméně, jak ukáží v následující kapitole, většina badatelů zabývajících se neo-šamanismem se shoduje na tom, že jde o – Hanegraaffovými slovy – hnutí moderní západní industrializované společnosti. A jeho analýzy, pokud mohu soudit, jsou v drtivé většině na neo-šamanismus uplatnitelné velmi dobře.<sup>13</sup>

### 3.1.3 Albanese a metafyzické náboženství

Koncept americké religionistiky Albanese (2008) se vztahuje zejména k americkému prostředí, což je v kontextu mé práce důležité, protože neo-šamanismus je původem americké spirituální hnutí. Hnutí new age Albanese vnímá jako součást a dnešní rekonfiguraci tzv. metafyzického náboženství, které podle ní charakterizuje především důraz na individuální zkušenost mysli, jenž zahrnuje intuici, jasnovidectví, vyšší vedení a podobné fenomény. Jde o široký religiózní proud, který integroval tradici tzv. nového myšlení, ale i asijské, evropské a jiné prvky a vlivy (teosofii, orientální myšlení, spiritismus, transcendentalismus, vlivy nativních amerických etnik, černošské kultury a tak dále). Religiozita je v tomto proudu především prací praktické imaginace a vůle a podle Albanese jde o doménu Jamesových „jednouzrozených“. Ty James (1930) charakterizuje jako typ lidí, kteří mají neukojitelnou touhu po blaženosti, a proto odmítají připustit, že pociťují strast nebo bolest. Jejich víra je optimistická a jednoduchá, nemají v sobě žádnou rozpornost, kterou by museli překonávat. Tyto charakteristiky, které Albanese připisuje metafyzickému náboženství a tím i kořenům současné spirituality, vnímám jako velmi přesné.

Dále říká, že na rozdíl od jiných kulturních produktů řazených pod „esoterismus“ nebyli američtí metafyzikové spojeni s kontrakulturními tendencemi ani s nepřístupností. Ač pořádali seance v temných pokojích, jejich tajemství byla veřejná, vše bylo dostupné, což je pro současnou spiritualitu, jak ji znám z mého výzkumu, také typické. A hovoří i o tom, že metafyzika tohoto náboženského proudu nebyla nikdy zcela abstraktní a teoretická, měla pozemské cíle. Na základě tohoto konceptu bychom zaměřeni na *well-being* a snahu o dosažení někdy až zarážejícím způsobem praktických cílů, které je také charakteristické pro neo-šamanismus a které někdy bývá kritizováno jako povrchní (viz např. Versluis 2007), mohli vnímat jako dědictví pragmatismu amerických metafyziků, což je zajímavá úvaha. Přínos koncepce Albanese pro můj výzkum vidím také v důrazu na prolínání a splnutí západních tradic (teosofie, nové myšlení a podobně) a vlivů asijských náboženství

---

<sup>13</sup> Na Hanegraaffově koncepci mě mimo jiné zaujaly jeho úvahy o tom, že v new age dochází k určité „demokratizaci“ mystiky: rozmlžování rozdílu mezi Bohem, lidstvem a světem, které v tradičních náboženstvích to bylo doménou náboženských elit, se v rámci tohoto hnutí zpopularizovalo.

a nativních kultur, reinterpretovaných západními praktikujícími. New age bývá totiž často vnímáno jako potomek teosofie a evropské esoterické tradice, nicméně neo-šamanismus má kromě toho i další linii, což je právě ona představovaná domorodá moudrost.

### 3.1.4 Versluis a západní esoterická tradice

Versluis (2007) je také americký religionista, ani on se nezabývá výlučně současnou alternativní spiritualitou, ale širším proudem, který ji podle něj zahrnuje. Tomuto proudu – jehož charakteristikou je snaha o přímý spirituální vhled, o přímý kontakt s božskou skutečností – říká západní esoterická tradice.<sup>14</sup> Ta se nejprve rozvíjela v antickém Řecku (které bylo ovlivněno starověkou egyptskou civilizací), dále byla předávána v Evropě a později s kolonizačním procesem i do Severní Ameriky, odkud se na konci 20. století v podobě vlny spirituálního oživení vrací zpět do Evropy. Jde tedy podle Versluise o nepřetržitý proud táhnoucí se od antiky až k současným novým náboženským hnutím a hnutí new age; od antiky dodnes vznikají na této půdě stále nové syntézy. Versluis sem řadí alchymii, astrologii i různé formy magie a čarodějnictví. Kritizuje, že tento proud nebyl vnímán jako ucelená oblast výzkumu: fenomény jako astrologie, alchymie a podobně byly zkoumány jako izolované jevy, nikoli jako příbuzné praktiky rozvíjené ve společném kontextu.

Za podnětné považuji, že Versluis do této tradice řadí i evropskou mystiku pěstovanou v katolických kláštorech, tedy jako součást jediného proudu vnímá magii a mystiku: praxe, které jsou tradičně chápány jako v jistém smyslu protikladné. Obvykle se má za to, že v magii jde o dosahování světských cílů nadpřirozenými prostředky, zatímco mystika je snahou o dosažení jednoty s božstvím. Nicméně, jak ukazuje Versluis, mnoho magiků má mystické sklony a obráceně, za vyvrcholení mystiky mohou být pokládány magické schopnosti. V obou případech podle něj aspiranti hledají především přímý spirituální náhled. Právě tuto relativizaci rozdílu mezi magií a mystikou vnímám na jeho konceptu jako velmi přínosnou.

Výrazem „esoterický“ je míněno, že toto spirituální vědění je vnitřní či skryté, tedy buďto explicitně omezeno na relativně malou skupinu lidí, nebo takto omezeno implicitně: tím, že je příliš komplexní či obtížně uchopitelné. Z tohoto pohledu by new age spiritualita do této definice zcela nezapadla: spirituální vědění a praktiky v tomto prostředí jsou, jak bylo řečeno výše, vnímány jako všeobecně přístupné a snadno osvojitelné. Versluis to hodnotí – v souladu s výše zmíněným Hanegraaffem (1997) – jako sekularizaci tohoto proudu; já bych se klonila k tomu, že bychom v tom s již zmiňovanou Albanese (2008) mohli spařovat také dědictví americké metafyziky. Versluis tak new age z esoterického

---

<sup>14</sup> O tom, že new age je potomkem západního esoterismu, hovoří i další autoři, například Zeller (2011).



proudu částečně vyčleňuje, zdá se, že zejména vzhledem k antipatiím vůči této spiritualitě, které jsou z jeho textu zjevné. Z tradičního esoterismu tento směr přejímá důraz na primární význam osobních náboženských zkušeností, nicméně jde podle něj o kvalitativně novou syntézu sekulárních a esoterických prvků. New age pro něj představuje hromadění předmětů či zkušeností, které posilují „já“: aktéři zde sbírají krystaly, knihy, workshopy, zkušenosti; tento materialismus je podle Versluisa nesmírně vzdálen tiché práci na sebe-transcendenci, spojené s tradičním esoterismem. Kritizuje také výrazné komerční zaměření tohoto hnutí:

Nemůžeme si být jisti, kam tato široká a mělká řeka míří, můžeme ale vidět, že byla častokrát využita k vydělávání peněz, a nabízí se otázka, zda právě to není v posledku její hlavní funkcí. (Versluis 2007: 150)

Kritika new age není mezi akademiky úplně neobvyklá, i když nebývá tak ostrá a explicitní jako v tomto případě.<sup>15</sup> Hanegraaff (1997) také hovoří například o tendenci ke kýčovitosti. Dále bývá poukazováno na určité hédonistické aspekty, jako je zaměření na tento svět a na obohacení života, úsilí o duševní rovnováhu a pohodu. Z toho pak badatelé vyvozují, že tyto spirituality jen dokládají sekularizaci a zrcadlí západní hodnoty (viz Hanegraaff 1997; Versluis 2007; Partridge 2005).<sup>16</sup> Tyto námitky mají jistě své opodstatnění, ale s odmítáním hodnoty současné alternativní spirituality jako takové se neztotožňují. Diskuzi o tom, nakolik je new age sekularizovaným jevem, považují za důležitou a vrátím se k ní v dalších částech této práce.

### 3.1.5 Partridge a okultura

Oproti Versluisovi je Partridge (2005; 2006) autorem, který na oblast současné spirituality pohlíží se zjevnými sympatiemi a jeho konceptem okultury se ve své práci inspirují nejvíce. Silně se vymezuje právě proti akademikům, kteří současnou spiritualitu chápou jako povrchní a sociálně nevýznamný fenomén či dokonce jako součást sekularizačního procesu. S tím, že new age rezonuje se současnou západní kulturou, Partridge souhlasí, stejně jako s tím, že v něm dochází k hluboké transformaci náboženství. Odmítá nicméně tuto transformaci hodnotit jako „pseudo-okouzlení“. Naopak: sekularizovaná křesťanská kultura je podle něj nahrazována kultickým milieu neboli okulturou.

---

<sup>15</sup> Tato kritika se objevuje i v emickém kontextu u některých hnutí, která sama sebe z tohoto proudu vyčleňují. Například známá americká novo-pohanka Starhawk údajně ve svých přednáškách říká, že rozdíl mezi new age a neo-pohanstvím je „a zero“, tedy „nula“, ovšem ve smyslu jedné nuly na konci každé finanční částky.

<sup>16</sup> Partridge (2005) o těchto náhledech hovoří jako o teoriích sekularizované globální elity uzavřené ve své akademické bublině, které jsou nyní zpochybňovány vynořující se lidovou spiritualitou.

Zde i on navazuje na Campbella a v okultuře vidí nové spirituální prostředí Západu, uvnitř nějž new age operuje. Toto prostředí má podle Partridge zásadní sakralizační efekt: ačkoli jsou zde spirituální přesvědčení často pojímána podnikatelsky a spojena se sekulárními zájmy, přesto produkuje spirituální oživení, znovu-okouzlení. Z okultury se vynořují formy spirituality, které nejsou většinou západních obyvatel odcizené. Tyto formy podle něj rozhodně jsou významné, a není nijak překvapivé, že jsou jiné: každá spirituální praxe se mění v závislosti na svém prostředí, vždy je formována sekulárním světem. To je ovšem podle Partridge indikace životnosti, nikoli odumírání. To, že je něco amorfni a difuzní, ještě neznamená, že to je triviální či společensky nevýznamné. Přestože je kultické náboženství individualistické, je v jeho pozadí koherentní mystická forma náboženství; i samotný individualismus je zde součástí doktríny, systému víry. Kultické skupiny a sítě se tedy formují okolo sdílených věr, i když tyto víry brání skutečné institucionalizaci. Jde o komplexní směs rozptýlené spirituality, amorfni sítí a strukturovaných skupin a organizací.

V tom, že individualismus a nepřítomnost organizační struktury není na překážku reálnému sociálnímu vlivu se s Partridgem shodují i další autoři, například Bender (2010), která hovoří o tom, že současná spiritualita nevytváří samostatné instituce, ale je produkována uvnitř medicínských, uměleckých a dalších institucí, běžně považovaných za sekulární. Tím prorůstá a zásadně ovlivňuje celou společnost, aniž by k tomu potřebovala své vlastní instituce. V tomto bodě její náhled rezonuje s náhledem Partridge: i ona zdůrazňuje, že individualizace nevede ke ztrátě sociálního významu spirituality, a to právě díky propojení se sekulárními institucemi. Bender na této skutečnosti dokonce zakládá samotnou definici současné spirituality, respektive její odlišení od náboženství.

Okulturu Partridge popisuje jako zásadně ne-křesťanské milieu, které čerpá z mnoha „exotických“ věr, jenž jsou ale inkulturovány. Klade důraz také na spojení s populární kulturou, okultura je jejím zdrojem a současně z ní čerpá. Zajímavým tématem je vztah okultury k *mainstreamu*. Jak Campbell, tak i další autoři včetně Partridge vnímají toto prostředí jako jakýsi kulturní underground, z něhož se vynořují alternativní a deviantní víry. Podobně se vyjadřuje Laycock (2014), který se zabývá kategorií paranormálna, jenž se podle něj překrývá právě s Partridgovou okulturou či s Campellovým kultickým milieu. V tomto kontextu říká, že přímo definičním rysem paranormálna je existence mimo *mainstream*. Anomální data asociovaná s paranormálnem bývají vnímána jako forma epistemického kapitálu, který může být použit ke zpochybnění autority náboženského a vědeckého establishmentu (Laycock 2014). Na druhou stranu Partridge hovoří o tom, že

tato „DIY spiritualita“<sup>17</sup> vynořující se z okultury již není majetkem určitých hnutí, ale stává se právě *mainstreamem*; o této spiritualitě bychom tedy podle něj ani neměli mluvit jako o „alternativní“. Uvádí příklad medicíny, kdy diplomovaní lékaři publikují knihy o reiki a čakrách, čímž se tyto přístupy dostávají do mainstreamové medicíny. Vystává tak otázka, při jaké míře prolnutí s mainstreamovými diskurzí již „alternativa“ přestává být alternativou.

## **3.2 Jak chápat neo-šamanismus a jeho vztah k „tradičnímu“ šamanismu**

### **3.2.1 Tradiční šamanismus**

Extrémně rozsáhlým a už prakticky staletí se táhnoucím diskuzím o tom, co je – a zda vůbec existuje – šamanismus, se zde nechci příliš věnovat, protože dalece přesahují rozsah této práce a pro můj výzkum nejsou příliš podstatné. Omezím se proto pouze na stručné uvedení do kontextu a shrnutí klíčových faktů. Historie užívání termínu „šaman“ v Evropě sahá až do konce 17. století; v této době a po následující dvě staletí se jednalo zejména o zprávy misionářů a cestovatelů do oblasti Sibíře o náboženských praktikách tamějších etnik. Z dnešního hlediska šlo samozřejmě o velmi etnocentrické popisy, o to lépe ovšem mohly zaujmout evropskou představivost. Již v této době s sebou také představa šamana, jak ukazuje např. Boekhoven (2011), nesla ambivalentní konotace a vzbuzovala celé spektrum reakcí, v němž na jednom pólu stála anti-šamanská perspektiva osvícenských intelektuálů, pro niž šaman symbolizoval iracionalitu, primitivnost a tmářství, na opačném pólu stálo idealisticky romantické pojetí anti-osvícenských intelektuálů.

Pro vývoj antropologického konceptu šamanismu je pak důležitý zejména přelom 19. a 20. století a postava Franze Boase, který na výzkumu tohoto jevu spolupracoval s ruskými etnografy. Podnikl expedici na Sibiř, která byla chápána jako kulturní areál spojený se Severní Amerikou. Do značné míry přispěl k tomu, že se v antropologii prosadila představa, že se šamanismus dostal ze severní Asie do severních oblastí Ameriky difuzí. Ve svých interpretacích nativního amerického náboženství pak Boas užívá výraz šaman či také *medicin man* pro širokou škálu praktik u nejrůznějších kmenů; nějakou formu šamanismu podle něj najdeme prakticky po celém kontinentu (Boekhoven 2011; Bowie 2008). Šamanismus je samozřejmě v tomto kontextu souhrnný termín antropologů, tedy etická interpretace. Emické používání tohoto pojmu se omezuje pouze na jediné sibiřské etnikum, konkrétně etnikum Tunguzů. Dokonce i užší představa „sibiřského šamanismu“

---

<sup>17</sup> *Do it yourself*: spojení vyjadřující, že si v tomto prostředí jednotliví praktikující vytvářejí své osobní brikoláže přesvědčení a praktik.

tak byla problematická již od samého počátku a již od počátku také měla své kritiky (Boekhoven 2011; Stuckrad 2002; Znamenski 2007).

Jakmile ovšem etická kariéra tohoto pojmu v západním myšlení jednou započala, byl jeho význam postupně rozšiřován na stále rozmanitější soubor jedinců z různých sociálních i kulturních prostředí. Tyto universalistické přístupy k šamanismu spojené s mezikulturními komparacemi pak v antropologii i v dalších oborech dominovaly po většinu 20. století. Zásadní byl samozřejmě i vliv Mircea Eliadeho a jeho definice šamanismu coby „techniky extáze“, k níž se vrátím v dalších kapitolách (Eliade 1997). Takto obecně pojatý šamanismus byl chápán jako praktika či technika obnášející přímý kontakt se spirituálními silami (duchy). Jeho definičním rysem se stal trans či extáze, díky kterému je kontakt s duchovními bytostmi možný. Dosažení tohoto stavu bylo spojováno s množstvím různých konkrétních prostředků: od psychoaktivních látek, přes různé druhy deprivací, bolest, po rytmické aktivity (zpěv, bubnování či tanec) a tak dále (viz např. Furst 1976).<sup>18</sup> Postupně se také prosadila představa, že šamanismus je jakousi prehistorickou, původní formou náboženství, případně byl tento termín používán pro předpokládaný biologický a psychologický základ lidských tendencí k religiozitě vůbec. Pro antropology z této linie myšlení je typické, že nemají potřebu přílišné preciznosti ve svých úvahách. Například Furst (1976) jednou hovoří o sibiřsko-arktickém areálu, o několik stran dále zase o tom, že šamanismus je pra-náboženstvím celého lidstva; paralelně vedle sebe staví vysvětlení historická i biologická.

Zároveň je koncept šamanismu po celou dobu vlivný i mimo antropologii, takže v něm dochází k promísení nejrůznějších vlivů a diskurzů. Již od počátků toto téma vzbuzovalo živý zájem nejen v akademické sféře, ale i mimo ni, zejména u intelektuálů a umělců, ale i osobností náboženské scény, například Blavatské. Boekhoven k tomu říká:

Pojem „šaman“ se postupně stal mocnou metaforou reprezentující jak podstatu náboženství, tak i jeho protiklad, jak neduhy předpokládané primitivní iracionality, tak i mocnou protilátku vůči předpokládaným neduhům přemrštěné racionality (Boekhoven 2011: 64).

Univerzalistické zacházení s termínem šamanismus bylo ovšem v antropologii již od počátku 20. století kritizováno jako nedostatečně empiricky podložené a příliš zobecňující, i když zpočátku byli kritikové v menšině. Výrazně se pohled na šamanismus mění až od 80. let spolu s proměnami, k nimž dochází v antropologii jako oboru, tedy se snahou o dekonstrukci dřívějšího antropologického vědění. Spolu s kritikou veškerých obecných

---

<sup>18</sup> Na počátku 20. století se v etnografii objevovaly i medikalizující interpretace šamanismu coby důsledku psychické nestability (Boekhoven 2011; Znamenski 2007).

konceptů a pojmů – včetně pojmu náboženství jako takového – je kritizována i představa šamanismu. Nastává odklon od mezikulturních komparací; zájem badatelů se obrací především k historiografii konceptu šamanismu a konstrukce vědění o něm v západním myšlení. Kritika se pochopitelně zaměřuje i na mocenské aspekty a na to, jak zdánlivě objektivní národopisné a etnografické zkoumání nativní religiozity bylo propojeno s politickými zájmy a jak těmto zájmům mohl koncept šamanismu posloužit, například ve smyslu redukce rozmanitosti religiozity původních etnik na předpokládanou primitivní jednotu. V této kritické vlně není šamanismus nahlížen jako označení empirické reality, ale jako produkt akademického teoretizování, pochybná metafora existující pouze v imaginaci intelektuálů (Boekhoven 2011; Stuckrad 2002). Byl detailně ukázán vývoj tohoto konceptu od 18. století a to, jak zásadní vliv na něj měla západní poptávka. Stuckrad (2002) říká, že obraz šamana je produktem evropské imaginace 18. století a že je možné vysledovat jasnou kontinuitu mezi filosofickým myšlením 19. století a současnou hlubinnou ekologií a šamanských diskurzem.

I po opadnutí nejsilnější vlny kritiky je v antropologii převažující konsenzus na vnímání šamanismu coby konstruktu. Od 90. let pak někteří autoři vyjadřují odmítnutí představy, že jde o jednotný trans-kulturní fenomén, tím, že hovoří o „šamanismech“. Podle mého názoru velmi přesně a zároveň inspirativně vyjadřují současný převažující náhled antropologů Langdon a Rose, které odmítají šamanismus chápat jako historicky nezakořeněné původní spirituální vědomí:

Jestliže má být koncept šamanismu užitečný jako analytické paradigma, musíme jej chápat jako dialogickou kategorii konstruovanou skrze interakce mezi aktéry rozmanitého původu, diskurzů a zájmů. (Langdon, Rose 2012: 36)

Přesto koncept šamanismu jako univerzálního jevu nebyl akademiky zcela opuštěn. I dnes se v určitých kontextech uplatňuje a – jak píše DuBois (2010) – některé detaily starších universalistických modelů se dokonce novými studii zdají být potvrzovány. Představa, že existují aspekty šamanismu, které je možno pozorovat mezikulturně a mohly by být odvozeny z jediné minulé tradice či z neurologicky utvářeného původního zdroje, dostala nový impuls s rozvojem neurověd a je nejvíce patrná v jiných oborech, než je antropologie. V evoluční biologii nalezneme úvahy o šamanismu jako o původní podobě náboženství; například Dunbar (2009) tvrdí, že praktiky jako fyzická bolest, rytmické pohyby či společný zpěv stimulují vyplavování endorfinů, prvotní impuls ke vzniku náboženství byl tedy podle něj „chemické povahy“, přičemž tyto své úvahy zastřešuje právě pojmem „šamanismus“. Podobné teorie se objevují v souvislosti s interpretací prehistorických skalních maleb, které bývají vykládány jako pokusy o zachycení tančících

šamanů ve zvířecích maskách, pomocných duchů či výjevů ze šamanských vizí.<sup>19</sup> Odpůrci těchto interpretací je kritizují jako nepodložené a okolo celého tématu se vedou neobyčejně vášnivé diskuze, jak je vidět například na kritickém článku Bahna (2001) s kousavým názvem *Save the Last Trance for Me*. Z dalších příkladů širokého užívání konceptu šamanismu můžeme zmínit známé úvahy historika Ginzburga o údajných minulých šamanských tradicích v Evropě a jeho snahu ukázat přežívání šamanismu až do raného novověku (Ginzburg 2002; 2003).

Ve všech těchto kontextech se šamanismem myslí cosi spojeného s univerzální lidskou biologií a psychickým nastavením; s jakými psychologicko-biologickým základem lidské tendence k religiozitě. I v současné sociokulturní antropologii se podobné široce zaměřené přístupy stále objevují, byť za použití odlišné terminologie, jak ukáží dále v této práci. Osobně nevidím důvod zavrhnout ani jeden z těchto přístupů. Šamanismus bezpochyby je konstruktem a odpovědí na západní poptávku, jak přesvědčivě ukázali výše zmiňovaní autoři. Na druhou stranu je zjevné, že určitý koncept, který by umožnil pracovat s širokými generalizacemi, je mnoha badateli stále shledáván jako užitečný. Je samozřejmě otázkou, jestli je pro tento účel nejvhodnější právě výraz „šamanismus“ se všemi konotacemi, které na své dlouhé cestě nashromáždil. Ale ať už si o tom budeme myslet cokoli, reálně je tato metafora natolik zakořeněná, že omezení užívání termínu na původní etnikum Tunguzů, jak navrhuji někteří antropologové (viz Boekhoven 2011), zkrátka není realistické.

V tomto kontextu je důležité zmínit, že mnohé z akademických úvah, které jsem se nyní pokusila v maximální stručnosti shrnout, se mezitím již navrátily zpět do emického diskurzu: staly se součástí náboženského učení neo-šamanského hnutí, tedy hnutí, kterým se zabývá tato práce. Z pohledu aktérů je samozřejmě „tradiční šamanismus“ klíčový legitimizační prvek. Pokud tak dnes tyto akademické úvahy proniknou do populárních médií – což se děje zejména v souvislosti se zmíněnými skalními malbami – jsou nadšeně přijímány lektory neo-šamanismu, kteří je pak na svých kurzech prezentují jako nezpochybnitelná vědecká zjištění a potvrzení pravdivosti svého učení. Dochází tak k prolínání nejrůznějších diskurzů, starších i novějších, emických i etických. Jak správně říká Bender (2010), chápání náboženské zkušenosti u našich respondentů je formováno v konverzaci s akademickými a vědeckými postoji; vědci zde nejsou pouhými pozorovateli, zejména ve 20. století do těchto debat zásadním způsobem vstupovali. Vydat se na toto pole jako akademik tedy znamená vstoupit někam, kde akademické diskurzy a pojmy již nabyly náboženský význam.

U neo-šamanismu je tento jev ještě výraznější než u jiných praxí a hnutí: podstatnou

---

<sup>19</sup> Tato úvaha se objevovala již v dřívějších antropologických textech s universalistickým zaměřením (např. Furst 1976) a přetrvávala do současnosti.

část toho, co se aktéři dozvídají na neo-šamanských seminářích, tvoří právě modifikované antropologické poznatky (nebo snad „produkty imaginace“ antropologů). To, že výsledky vědeckého bádání vzápětí mění kontext a přesouvají se na stranu jeho předmětu – zatímco ale ještě zcela neopustily statut vědeckého poznatku – je podle mého názoru pozoruhodný jev, který ale působí určitá zmatení. V oblasti zkoumání šamanismu je navíc oproti jiným tématům nebývalý počet antropologů, kteří prošli procesem *going native*, případně se snaží pohybovat někde na pomezí a zapojovat se do obou diskurzů současně, a tak, jak říká Boekhoven (2011), „hrají dvojí hru“. To dělá celou situaci dost nepřehlednou. Pro uchopení mého tématu je nutné se v této změti alespoň částečně vyznat, což vyžaduje určitou pečlivost v analýze, abychom jednotlivé významy mezi sebou vzájemně nezaměňovali.

Šamanismus je téma, kde se více než kde jinde prolínají metafory a realita, věda a imaginace. Při zájmu o něj se pohybujeme v prostoru vymezeném výraznými protikladnými kategoriemi. Nejde jen o rozpor mezi empiricky chybným matoucím konstruktem a mocnou prapodstatou všech náboženství. Navíc, jak už bylo zmíněno výše, bývají šamanské vize, stejně jako většina neobvyklých a výrazných prožitků, jednou interpretovány jako projev duševní patologie, jindy jako setkání s božstvím. Otevírá se nám zde tedy prostor mnohých kontroverzí. K některým z těchto otázek se ještě vrátím v dalších částech práce, samozřejmě bez ambice na vyřešení těchto dilemat.

### 3.2.2 Neo-šamanismus

Jak se máme dívat na neo-šamanismus a jeho vztah k „tradičnímu“ šamanismu? Zatímco šamanismus nativních etnik je vnímám jako mezigeneračně předávané učení a praxe v rámci specifických kulturních tradic, jako neo-šamanská bývají označována hnutí, která vyrůstají ze spirituálního oživení 60. let. V této době se v USA dynamicky rozvíjela alternativní kultura, z níž následně vzešly impulsy ke vzniku různorodých nových spirituálních skupin a praktik. Ty čerpaly z mnoha zdrojů od spiritismu a zájmu o paranormální jevy, přes populární psychologii (zejména jungiánskou), po experimenty s halucinogeny a mnohé další. Významným inspiračním zdrojem byly odlišné kulturní a náboženské tradice, ať již tzv. východní spiritualita, ale velký zájem vzbuzovaly i tradice nativních etnik. Toto oživení se následně z USA dostalo i do Evropy, samozřejmě především do té západní (Bender 2010; Nešpor, Lužný 2007; Partridge 2005).

Tak se rozvíjí spirituální prostředí, které jak jsem popsala výše, bývá označováno pojmy new age, okultura či alternativní spiritualita. Kořeny toho trendu jsou samozřejmě mnohem starší, můžeme je stopovat do první poloviny 20. století, kdy je již pozorovatelný nárůst zájmu například o čarodějnictví nebo UFO, i dále do minulosti. Do 60. let nicméně nejde o jev se zásadním společenským vlivem, ten narůstá až s vynořením kontrakultury a

hnutí hippies. Od 80. let přichází další proměna hnutí, oslabení sociálně kritických tendencí, určitá komercializace a s ní i masové rozšíření myšlenek a praktik. Jsou zakládány organizace nabízející placené workshopy, vydávají se knihy v obrovských nákladech, prodávají nejrůznější pomůcky, pořádají festivaly. Díky tomu toto hnutí prorůstá mnoha oblastmi západní společnosti, i těmi, které jsou běžně pokládány za sekulární (Bender 2010; Partridge 2005).

Spolu s tímto spirituálním a kulturním oživením 60. let přišel i velký zájem o šamanismus a přivlastňování domorodých praktik v populární kultuře. Tento zájem odrážel rostoucí anti-moderní sentimenty a také kontrakulturní směřování a hledání odlišných hodnot a odlišných způsobů vztahování se ke světu a ke spiritualitě (Znamenski 2007). Kromě zájmu o nezápadní náboženské tradice mělo na toto hnutí značný vliv i experimentování s užíváním halucinogenů a změněnými stavy vědomí; neo-šamanské hnutí se formovalo pod značným vlivem drogové kultury. Vývoj moderního západního šamanismu v zásadě odpovídá obecnějšímu schématu vývoje new age hnutí jako takového: vyrůstá z dění 60. let, od 70. a 80. let přichází komercializace a institucionalizace, odklon od protispolečenských nálad a určité „zkrotnutí“, které se v neo-šamanském prostředí projevuje zejména upuštěním od užívání halucinogenů.

Hlavní osobností a jedním z „otců“ dnešního neo-šamanismu je dosud žijící Američan Michael Harner, jeden z antropologů, kteří prošli přerodem v šamany. Antropologické výzkumy prováděl především v Amazonii, kde se setkal s užíváním místní halucinogenní substance ayahuascy. Harner nicméně tvrdí, že pro šamanskou praxi není užívání halucinogenů nutné, a začal namísto něj experimentovat s monotónním bubnováním. Je také hlavním šířitelem představy, že udělat šamanskou zkušenost a stát se šamanem může naprosto každý, a to velmi snadno (Harner 2010).<sup>20</sup> To vše značně usnadnilo oficiální komerční využití těchto technik; od 70. let začal Harner provozovat šamanské workshopy a vypracoval základy praxe, které dal název *core shamanism*, tedy jádrový šamanismus. Toto označení vychází z představy, že šamanismus je celosvětově rozšířená technika a Harner proto nepřebírá praxi žádného konkrétního etnika, ale vyučuje právě ono „jádro“, tedy základní univerzální techniky. Nejznámější Harnerovou knihou, kde popisuje svou koncepci šamanismu a která byla přeložena i do češtiny, je *Cesta šamana*, která původně vyšla roku 1980.

Později Harner založil organizaci *Foundation for Shamanic Studies* (FSS), která měla příjmy především z pořádání úspěšných seminářů a neustále rostla. Dnes působí stále především v USA, má ale i evropskou větev, která pořádá semináře v mnoha evropských

---

<sup>20</sup> Co to znamená „být šamanem“ je zde ale samozřejmě už chápáno jinak, než to bylo v tradičním šamanismu, cílem je především osobní rozvoj a *well-being* účastníků.



zemích a také u nás. Přesto bychom neměli ztotožňovat neo-šamanismus pouze s harnerovským jádrovým šamanismem, pod tento směr můžeme zařadit množství poměrně rozmanitých jedinců i skupin. Jejich společným rysem je obvykle to, že se nějakým způsobem odkazují na spirituální tradice nativních etnik, zejména těch severoamerických, jihoamerických, popřípadě australských.<sup>21</sup> Ovšem jak je to v prostředí new age běžné, i pojem šamanismus je emicky užívám velmi vágně. Někteří z těch, kdo jím označují své léčitelské či konzultační praxe, případně pořádání jednorázových akcí, jej nespojují s žádným konkrétnějším obsahem, jak je vidět na následující citaci:

Šamana chápeme jako někoho, kdo dokáže vnímat i to, co není smysly nebo rozumem běžně postihnutelné. Má silně rozvinutou intuici, věří jí a ví, jak její pomoci využít... (ze stránek samanskekonstelace.cz)<sup>22</sup>

Nicméně pokud jde o ty, kdo nabízejí výuku šamanismu jako specifické techniky, tam je podle mých zkušeností v České republice klíčový právě vliv Harnerova jádrového šamanismu, kterým se do značné míry inspirují i ti lektoři, kteří přímo pod hlavičkou FSS nepůsobí. Já jsem se ve svém výzkumu zaměřila právě na tento neo-šamanský směr – tedy užívání bubnování a techniky šamanského cestování, kterou popíšu níže – ať již u lektorů, kteří působí přímo pod záštitou FSS, nebo u těch, kdo jsou jádrovým šamanismem jen inspirováni.

### 3.2.3 Antropologické náhledy na neo-šamanismus

Se snahou o dekonstrukci konceptu šamanismu, popsanou výše, dopadla určitá podezíravost antropologů i na neo-šamanismus coby spiritualitu, která na tento koncept odkazuje. Některými badateli byl vnímán jako praxe zaštitující se vykonstruovanou, imaginární tradicí a zneužívající symboly nativních etnik ke komerčním účelům. Další zdůrazňovali jeho umělost a odlišnost oproti „skutečnému“ šamanismu, což ovšem zase poněkud opomíjí právě problematičnost představy „skutečného šamanismu“ jako takové. Těmto diskuzím se detailně věnuje Boekhoven (2011), který dokonce tvrdí, že v akademické sféře se odehrává anti-šamanská polemika: mnoho autorů se zaměřuje na dokazování, že neo-šamanismus je uměle vymyšlená tradice, není „autentický“ a podobně. V této polemice podle něj různé zájmové skupiny soupeří o uznání, snaží se monopolizovat si právo konceptualizovat šamanismus a shazují současné šamanismy. Skeptický postoj

---

<sup>21</sup> Je pozoruhodné, že s odkazy na oblast Sibiře, odkud pojem „šamanismus“ pochází, se dnes v neo-šamanské spiritualitě setkáme relativně méně. Například během mého terénního výzkumu se toto téma neobjevilo vůbec, přestože o tom, jak žijí určitá nativní etnika, se na seminářích mluví prakticky neustále. Zdrojem legitimacy se nicméně stávají „indiáni“, popřípadě ještě „Eskymáci“ nebo výjimečně „křováci“.

<sup>22</sup> <https://www.samanskekonstelace.cz/saman-konstelace/>, naposledy navštíveno 8. 7. 2021. Podobně např. <http://jantarovyset.cz/co-nabizime/> a další.

vůči neo-šamanismu je dobře vidět například v mnohých textech sborníku *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses* (Francfort et al. 2001), který – jak již sám název naznačuje – pracuje s předpokladem, že určitá použití konceptu šamanismu jsou správná, zatímco jiná jsou „zneužitím“.

Mnoho autorů, kteří se šamanismem zabývají v posledních dvou desetiletích, však již vyjadřuje mnohem smířlivější postoj vůči současným západním šamanismům, například Stuckrad (2002) či právě Boekhoven. Bez ohledu na hodnotící soudy je ale poměrně jasný konsenzus na tom, že původ hnutí je ve skutečnosti primárně v západní představivosti, zejména v představivosti etnografů ohledně nativních etnik (viz např. Znamenski 2007, Boekhoven 2011, Stuckrad 2002, DuBois 2010). Analýzy těchto autorů jsou přesvědčivé, nicméně se domnívám, že jejich důsledkem může být až přílišná akcentace protikladů mezi nativními tradicemi a tou západní a podcenění rozmanitosti současného šamanismu. Neo-šamanismus vnímám – v souladu se zjištěními těchto autorů – jako součást současné západní spirituality, která nicméně vstřebala a integrovala i určité dílčí nativní vlivy a motivy.<sup>23</sup> A především, jak ukážu níže, tento proces dále pokračuje.

Jak je obecně známo, termín „neo-šamanismus“ není emický, ale etický. Sami aktéři se označují jako šamany, a tvrdí, že jejich praxe je co do své podstaty úplně stejná jako spirituální praxe „přírodních národů“, pouze byla mírně uzpůsobena pro potřeby současného západního člověka a pro městské prostředí; tyto rozdíly jsou ale v emickém diskurzu vnímány jako marginální. Původ svého učení a své praxe tedy aktéři situují čistě do ne-západních zdrojů a vůči západní tradici se vymezují.<sup>24</sup> Svou praxi vnímají jako snahu vrátit se k původní, přirozené spirituální zkušenosti lidstva. V etickém, antropologickém diskurzu se pojem „neo-šamanismus“ prosadil právě pro označení rozdílu oproti nativnímu šamanismu, nicméně nepoužívají jej všichni badatelé. Označení užívaná pro tuto praxi se liší a obvykle korespondují s tím, jak ten který antropolog toto hnutí vnímá a implicitně hodnotí. Na kritickém pólu spektra je například výraz „šamanské chování“ antropoložky Jakobsen (viz Boekhoven 2011). Jsou ovšem i autoři, kteří před termínem neo-šamanismus upřednostňují výrazy jako „současný západní šamanismus“ (např. Stuckrad), či v plurálu „současné šamanismy“ (Boekhoven, Langdon, Rose a další), protože termín neo-

---

<sup>23</sup> Vždyť v základech neo-šamanismu jsou spisy antropologů, kteří u těchto etnik prokazatelně prováděli terénní výzkum. Opravdu si antropolog vyškolený na prestižní univerzitě z dlouhodobého pobytu v terénu neodnesl vůbec nic z emického hlediska a celá jeho následná činnost zakladatele náboženského hnutí je vedena čistě romantizujícími fantaziemi? Osobně se mi to nejeví jako příliš pravděpodobné, nicméně můj výzkum se k tomuto tématu nevztahoval. Podobně v českém prostředí působí například etnolog a spisovatel Mnislav Zelený, který se velkou měrou podílí na popularizaci představy idealizovaného „indiána“, o které píše níže. I jemu ovšem můžeme stěžít vyčítat, že by o životě jihoamerických nativních etnik nic nevěděl.

<sup>24</sup> Zejména vůči té křesťanské. Na neo-šamanských seminářích pro mě bylo poměrně překvapivé, jak často se kritika křesťanství, a samozřejmě především „církve“, objevuje. Tento názor je v prostředí new age běžný, ale v neo-šamanském prostředí je tematizován často a explicitně.

šamanismus se z emického hlediska může jevit jako dehonestující.

Z mého pohledu se pojem „současné šamanismy“ zdá jako nejpříhodnější volba zejména v těch kontextech, kde je obtížné mezi new age spiritualitou a nativními praxemi narýsovat jasnou dělicí linii. A, jak ukáží níže, těchto kontextů je v současném globalizovaném světě čím dál více. Na druhou stranu se domnívám, že v jiných souvislostech má pojem „neo-šamanismus“ své opodstatnění, proto jej používám zejména v souvislosti s českým prostředím. V České republice je odlišení new age a nativních tradic poměrně zjevné, z logických důvodů zde nemůže dojít k intenzivnějším kontaktům mezi neo-šamany a představiteli nativních etnik. Mimo to, aktéři v českém prostředí toto označení podle mé zkušenosti za hanlivé nepovažují. Existují dokonce webové stránky „neosaman.cz“, které pod tímto názvem prezentují emické hledisko.<sup>25</sup> Velká část aktérů pak tento výraz ani nezná:

Dana s úsměvem poznamenává, že se nedávno dočetla, že „*Tomu, co my tu děláme, se ve vědě říká neo-šamanismus.*“ Barča se tváří trochu překvapeně, ale ne v negativním smyslu.<sup>26</sup>

A je ještě jeden důležitější důvod, proč v mé práci pracuji obvykle s termínem neo-šamanismus. Jedním z hlavních motivů mé práce je důraz na rozmanitost a specifický charakter různých spirituálních technik. V této práci analyzuji především techniky používané v harnerovském jádrovém šamanismu a snažím se ukázat jejich odlišnost od jiných technik užívaných v rámci okultury, či od různých dalších technik obvykle spojovaných s navozením transových stavů. V tomto kontextu by bylo nesmyslné hovořit o „šamanských technikách“, protože by to evokovalo právě ono zobecňování, vůči němuž se vymezují.

### 3.2.4 Vztah neo-šamanismu a nativních tradic

Vztah neo-šamanismu a etnik, která bývají spojována s tradičním šamanismem, je dynamický a nejednoznačný a má množství podob, od konfliktních až po harmonickou spolupráci; mapování této problematiky se věnuje mnoho zajímavých etnografických studií. Sami členové neo-šamanských skupin hovoří o tom, že si učení nativních etnik, z něhož podle svých slov vycházejí, přizpůsobují.<sup>27</sup> Tato apropriace prvků domorodé kultury ze strany new age byla zejména od 80. let předmětem kritiky antropologů, kteří argumentují, že jde o útok na integritu, kulturní krádež a pokračování koloniálního

---

<sup>25</sup> <https://www.neosaman.cz/>, naposled navštíveno 20. 6. 2021.

<sup>26</sup> Terénní deník, 26. 4. 2015. Všechna jména aktérů v této práci jsou z důvodu anonymizace fiktivní.

<sup>27</sup> Z hlediska new age spirituality na tom ovšem není nic neetického, toto vědění a praktiky jsou totiž univerzálním dědictvím celého lidstva, nejsou tradicí, na niž by měla domorodá etnika výlučné právo. Tento náhled se opírá mimo jiné o představu kolektivního nevědomí C. G. Junga.

podmaňování (viz např. Waldron, Newton 2012).

To, co bývá shledáváno jako problematičké, je především romantizující vztah k „přírodním národům“, tedy to, že v neo-šamanismu prezentovaný obraz nativních etnik není realistický, ale je určován imaginací a snahou najít ideální protipól vůči neduhům současné západní společnosti: odcizenému městskému životu, ničení přírodního prostředí a důrazu na efektivitu a racionalitu. Nativním etnikům jsou tak připisovány idealizované opačné charakteristiky, zejména emocionalita, přirozenost, čistota, život v harmonických vztazích a tak dále. Domorodci jsou tak formováni do podoby romantického „jiného“ a do stereotypní opozice vůči negativně vnímanému Západu. Jak ukazuje mnoho autorů (Waldron, Newton 2012; Znamenski 2007; Hanegraaff 1997 a další), tato rétorika není specifická pouze pro neo-šamanismus. Celé hnutí new age se historicky vynořilo z romantismem inspirovaných proudů, jako byla například teosofie, a tyto rysy většinou sdílí; jakkoli zde najdeme i menšinové směry fascinované technologickým pokrokem. Konec konců romantická idealizace domorodých kultur má v západní kultuře dlouhou historii; typickým příkladem je koncept „vznešeného divocha“ populární v 17. a 18. století. Nicméně v neo-šamanismu je tato stereotypní idealizace velmi výrazná. Ovšem na to, zda jde o čistě negativní jev, nebo zda s sebou nese i pozitiva, najdeme rozdílné názory.

Antropologové, kteří analyzují spíše případy konfliktů, upozorňují na to, že používat nativní tradice k ospravedlnění vlastních – navíc často komerčně využívaných – světonázorů je eticky problematičké. Příkladem takové analýzy je článek autorů Waldrona a Newtona (2012). Autoři se v něm zaměřují na situaci nativních obyvatel Austrálie; chtějí popsat důsledky romantického přístupu hnutí new age k aboridžinské kultuře. Romatizování chápou jako krádež identity: romantizující přístupy podle nich stereotypní obraz domorodce esencionalizují a neznají prostor pro ty členy nativních etnik, kteří mu neodpovídají. Ti jsou přitom obzvláště zranitelní a neměli bychom je používat jako symbol našich vlastních pokusů spojit se se spiritualitou a s krajinou. Autoři uvádějí příklady četných, většinou konfliktních situací, mezi australskými stoupenci new age a Aboridžinci. Podobné konflikty bývají popisovány i mezi neo-šamanskými praktikujícími a nativními Američany (DuBois 2010; Waldron, Newton 2012).<sup>28</sup> Když ne-domorodí aktéři a „obchodníci se spiritualitou“ reinterpetují a zobchodují nativní kulturu pro potřeby new age hnutí, podle Waldrona a Newtona se staví do pozice konkurence vůči kapacitě domorodých komunit prezentovat se podle vlastních představ. New age průmysl má mnohem větší možnosti ovlivnit širší kulturní vnímání domorodých identit než domorodci samotní. V tomto kontextu podle autorů přestává být důležité, že zromantizované představy

---

<sup>28</sup> Na druhou stranu v tomto směru sama antropologie nemá historicky právě čisté svědomí, takže je otázka, zda mají zrovna antropologové morální právo new age hnutí cokoli vyčítat (viz např. Deloria 1969).

jsou vždy pozitivní, protože domorodou identitu rekonfigurují jako legitimní jen tehdy, pokud odpovídá jistým stereotypům. To je podle nich na překážku reálným vztahům a brání uvědomění si četných socioekonomických problémů, kterým nativní etnika dnes čelí.

Etnografický popis naopak velmi pozitivní podoby vztahů new age prostředí a nativních etnik podávají v článku *(Neo)Shamanis Dialogues* autorky Langdon a Rose (2012). Líčí situaci v brazilské vesnici *Clear Waters*, kde na počátku 21. století došlo o oživení náboženského života indiánů Guaraní pod vlivem hnutí Sacred Fire a Santo Daime; Guaraní například začlenili do svých modlitebních ceremoniálů užívání halucinogenní ayahuasy, kterou dříve toto etnikum nevyužívalo. Dnes na tento nápoj pohlížejí jako na součásti jejich kultury; jedná se tedy o proces apropriace nikoli od nativních etnik směrem k současné západní spiritualitě, ale v opačném směru. Guaraní přitom podle autorek nejsou v celém procesu naivní ani pasivní; nové praktiky a symboly reinterpretovaly v souladu s jejich vlastním symbolickým systémem. Panuje mezi nimi konsenzus, že ayahuasca byla významná pro oživení jejich kolektivního spirituálního života, což mělo pozitivní vliv na jejich identitu.

Článek považuji za velmi zajímavý v tom, že se nezaměřuje pouze na popis náboženských praktik, ale detailně popisuje síť vztahů a sociální procesy, kterými jsou tyto náboženské praktiky spoluvytvářeny, a četné aktéry s rozmanitými zájmy, které zahrnují: nejen indiány Guaraní, členy Santo Daime a Sacred Fire, ale i neziskové organizace, brazilskou státní správu, lékaře pracující s indiány a mnohé další. Představa „domorodého šamanismu“ přitom podle autorek hraje ve zde analyzovaných procesech a vztazích podstatnou roli; přijetí prvků současného šamanismu pomohlo Guaraní vydobýt si v celé situaci širší respekt. Spolupráce byla samozřejmě přínosná i pro zúčastněné náboženské skupiny, protože přímé vazby na nativní etnikum pomáhají jejich legitimizaci.

Vidíme tedy, že jakékoli rychlé soudy nejsou na místě. Waldron a Newton (2012) sice tvrdí, že pro domorodou kulturu jsou zásadní tradiční linie předávání, zatímco univerzalistický eklekticismus new age jde proti nim. Nicméně je otázka, zda ještě i v současnosti je tento protiklad udržitelný. Kvůli asimilační politice a tlaku na nativní etnika bylo mezigenerační předávání tradic narušeno, což dává prostor revivalistickým hnutím, která často čerpají právě z new age stereotypů. Esencialistické a romantické teorie se tak stávají součástí etnického nacionalismu (Langdon, Rose 2012). Rozdíl mezi tradičně předávaným a komerčně vyučovaným se do značné míry stírá. Představa zcela jednostranného zneužívání je bezpochyby příliš černobílá a dnes už ji neprosazují ani kritické články: synkretismus a výpůjčky probíhají obousměrně a někteří stoupenoci new age opravdu usilují o pomoc nativním etnikům, což, přes celkové kritické vyznění jejich článku, uznávají i Waldron a Newton. Příklad, který popisují Langdon a Rose, ukazuje, že

vysoká úcta k domorodým kulturám za strany new age může přispět k oživení tradic nativních etnik a dát jim do ruky silný kapitál a spolu s ním i možnost zaujmout aktivnější přístup vůči okolní společnosti. To pak může vést k nastartování meziethnické komunikace a spolupráce.

I v textech zabývajících se konceptem šamanismu a new age přesvědčeními můžeme pozorovat odklon od naprostého odsuzování kulturního přizpůsobování (např. Znamenski 2007; DuBois 2010). Tomu přispívá i skutečnost, že mezi nativním šamanismem a neo-šamanismem je čím dál těžší narýsovat jasnou linii. V dnešním světě jsou náboženství nativních etnik – ta skutečná, ta představovaná, i jejich směsice – součástí mnoho směrné cirkulace symbolů a praktik mezi různými světadíly a sociálními vrstvami. Náboženské předměty a myšlenky se pohybují transnacionálními sítěmi, rozvíjí se transnacionální šamanský trh a cestovní ruch. Jak „tradiční“ šamanismus, tak i neo-šamanismus jsou tak v mnoha ohledech formovány tímtež globálním prostředím: ať již pokud jde o instituce, myšlenkové toky či další aspekty. Šamanským turismem jsou členové nativních etnik na jednu stranu tlačeni k tomu, aby svůj kapitál zobchodovali, tedy aby co nejvěrněji reprezentovali stereotypní new age ideál „domorodce“, na druhou stranu se díky četnějším kontaktům pod hlavičkou šamanismu formují nové hybridní praktiky. Ty již nemohou být považovány za výlučně tradiční či moderní, výlučně nativní či západní. Langdon a Rose vnímají to, čemu se říká neo-šamanismus, jako jednu z četných podob šamanismu. A to nejen z ohledů vůči emickému hledisku new age, ale prostě proto, že to podle nich lépe odpovídá empirické realitě.

V počátcích vývoje konceptu šamanismu byli „domorodci“ vzdálení a šamanismus tak mohl být čistě produktem západní imaginace. Dnes jsou nativní etnika čím dál bližší a neo-šamanismus a šamanismus se propojují. V určitých kontextech tak rozlišování mezi šamanismem a neo-šamanismem podle mého názoru postupně ztrácí své opodstatnění. I nadále budou samozřejmě existovat lokální rozdíly, ale jejich uchopení termíny tradiční/neo bude zřejmě dávat čím dál menší smysl. Jde přitom, jak bylo řečeno, o procesy utvářené interakcemi mnoha aktérů: nativních etnik, neo-šamanských skupin, novinářů, antropologů, neziskových organizací, vlád a státních aparátů a tak dále. Jak ukazují Langdon a Rose, význam současných šamanismů je vyjednáván právě v těchto interakcích. Koncept šamanismu je přitom pro tyto procesy klíčový, pod jeho záštitou se toto vyjednávání odehrává. Šamanismus tak můžeme, jak říká Znamenski (2007), vnímat současně jako metaforu i jako živou spirituální techniku.

### 3.3 Psychedelické zkušenosti a kořeny neo-šamanismu

#### 3.3.1 Psychedelika

Jak bylo řečeno výše, počátky neo-šamanského hnutí sahají zejména do 50. a 60. let 20. století. Neměli bychom pominout, že toto hnutí se formovalo pod značným vlivem drogové kultury, zejména jednoho typu látek, pro něž se používá několik odlišných názvů: nejčastěji halucinogeny a psychedelika, méně často pak psychotomimetika či entheogeny. Každý z těchto pojmů v sobě již obsahuje určitou interpretaci jejich účinků, takže prakticky nemůžeme o těchto látkách mluvit, aniž bychom se k nějaké nepřiklonili. Nejběžnější je výraz halucinogeny, tedy látky, pod jejichž vlivem jedinec halucinuje, tedy jeho vnímání se odklání od reality. Méně častým výrazem je psychotomimetika (psychotogeny), tedy látky, které u člověka dočasně způsobují nebo napodobují psychózu. To, že bychom se zkoumáním účinků těchto látek mohli dozvědět více o fungování duševních poruch, je jeden ze směrů, s nímž se v jejich výzkumu pracuje i dnes (Langlitz 2012). Oba tyto termíny tedy asociují účinky těchto látek s určitým typem patologie.

Další dva názvy – psychedelika a entheogeny – naopak akcentují spirituální interpretaci těchto látek. Psychedelika doslovně znamená „mysl odhalující látky“; entheogen je nejnovějším výrazem (používá se zejména od 80. let) a znamená látka „vytvářející božství uvnitř“. Používání tohoto pojmu je typické spíše v emickém kontextu a je spjato s konzumací halucinogenů v prostředí šamanských rituálů. Já v této práci používám výraz psychedelika, který nejlépe odpovídá emickému náhledu prostředí, v němž se můj výzkum odehrával, a také mému osobnímu postoji k těmto látkám. V chápání této skupiny látek je tedy přítomna výrazná ambivalence: mezi psychózou na jedné straně a mysticismem na straně druhé. Toto interpretační napětí psychedelika sdílejí se šamanismem a i s množstvím dalších neobvyklých prožitků.

V 60. letech bylo v kontrakultuře rozšířeno chápání prožitku vyvolaného psychedelickými látkami jako spirituální zkušenosti, které bylo, jak se pokusím ukázat, zásadní pro vznik jádrového šamanismu. O prosazení a popularizaci tohoto přístupu se velmi zasloužil Aldous Huxley, který odmítl ztotožňování těchto stavů s psychózou a pomohl zahájit rekonceptualizaci halucinogenních látek. Huxley byl spisovatel, původem Brit, který ale většinu dospělého života strávil v USA. V mládí byl spíše agnostikem, zdůrazňoval význam života „v tomto světě“, metafyziku a náboženství považoval za výmysl lidské fantazie (Huxley 1996). Po přestěhování do USA se ale jeho vztah ke spiritualitě mění, začíná se zajímat o hinduismus a buddhismus, ale také hypnózu a tehdy módní paranormální jevy. O náboženství se tedy, hlavně teoreticky, zajímal dříve, než začal experimentovat s psychedeliky. Na základě tohoto zájmu o spiritualitu a mystické

zkušenosti ve 40. letech napsal knihu *Věčná filosofie (Perennial Philosophy)*, kde prosazuje specifický přístup k náboženským zkušenostem, kterému se někdy říká perenialismus. Tento přístup, k němuž se podrobněji dostanu v následující kapitole, je založen na představě, že základem a podstatou všech náboženství je univerzální, kulturně nezprostředkovaná mystická zkušenost.

Nejsilněji jeho život i práci ovlivnily experimenty s halucinogenem meskalinem,<sup>29</sup> které prováděl od 50. let. Účinky meskalinu byl naprosto okouzlen a stal se jeho nadšeným zastáncem. Byl přesvědčen, že při tomto experimentování našel to, co v knize *Věčná filosofie* popsal jako transhistorické a transkulturní jádro všech náboženství, tedy přímou znalost božské skutečnosti (Langlitz 2012). Své zkušenosti s touto látkou popisuje ve dvou svých dnes nejslavnějších knihách: *Brány vnímání* a *Nebe a peklo*. Díky nim se zařadil mezi osobnosti, které zásadním způsobem inspirovaly hnutí hippies 60. let.<sup>30</sup> Huxley na základě svých zkušeností s meskalinem vyjadřuje přesvědčení, že funkce lidského mozku a nervového systému není produkovat, ale zejména eliminovat: z praktických důvodů nás ochraňuje před matoucí záplavou informací z vnějšího prostředí. To, co běžně považujeme za realitu, je tedy ve skutečnosti svět pouhého zredukovaného vědomí, vyjádřeného a fixovaného určitým konkrétním jazykem:

V souladu s touto teorií je ve skutečnosti každý z nás potenciálně vesmírným vědomím. ... Aby bylo biologické přežití možné, musí být universální vědomí omezeno redukcujícími záklopkami našeho mozku a nervového systému. Takže na druhém konci vylézá jen jakýsi mizerný protlak vědomí, jenž nám pomáhá na této planetě zůstat naživu. .... Zdá se však, že určití lidé se přece jen narodili jakoby s jakousi průkazkou, která jim tuto redukční záklopkou umožňuje obházet. Ostatní jedinci pak mohou dočasná povolení získávat buď spontánně, nebo jako výsledek záměrně podnícených »duchovních zkušeností«, hypnózy či s pomocí drog. (Huxley 1996: 25-26).

Odtud také Huxleyem zvolený název knihy *Brány vnímání* – halucinogeny jsou chemické klíče schopné odstraňovat a otevírat tyto záklopkou, abychom mohli vnímat skutečnost širším a celistvějším způsobem. Huxley tak tvrdí, že prožitky vyvolané psychedelickými látkami jsou srovnatelné s tím, co zažívají vizionáři, média a mystikové, či velcí umělci. Právě Huxley se také vymezil proti pojetí těchto látek jako „halucinogenů“ a prosazoval právě termín psychedelické látky, tedy mysl odhalující. Mysl, která se má

---

<sup>29</sup> Tento alkaloid byl izolován již na počátku 20. století z druhu mexického kaktusu, který byl tradičně užíván tamními indiány při náboženských obřadech. Šlo o první halucinogen, který se stal dostupným v čisté formě a umožňoval tak systematicky provádět vědecké experimenty se změnami stavu vědomí navozenými užitím chemické látky. (Hofmann 1997)

<sup>30</sup> *Brány vnímání* (v angličtině *Doors of Perception*) se staly kultovní knihou hippies generace, silně ovlivnily Castanedu; jedna z nejslavnějších rockových kapel 60. a 70. let, *The Doors*, si podle titulu knihy zvolila svůj název (Hopkins, Sugarman 2010).



projevit, ovšem není ta individuální, ale kosmická mysl, božství, na které jsme všichni napojeni, ale v běžném stavu to nedokážeme vnímat. Psychedelika mají otevřít lidský mozek obvykle skrytým rozměrům reality a spirituální pravdě, kterou nám každodenní neurochemie zakrývá. Huxley tedy v této náboženské interpretaci halucinogenní zkušenosti neviděl rozpor s vědou, naopak: mystikové podle něj popisují stejné zkušenosti, protože lidstvo má stejnou strukturu mozku.

Zcela se zde tedy otáčí běžná logika, asociovaná se slovem „halucinogen“, tedy, že pod jeho vlivem vnímáme něco nereálného.<sup>31</sup> V Huxleyho pojetí je přesně opačně: běžně vnímáme něco v zásadě nereálného, a pomocí psychedelik můžeme začít vnímat věci takové, jaké skutečně jsou. Název *Brány vnímání* si Huxley vypůjčil z díla Williama Blakea *Snoubení nebe a pekla*, známý citát z něj je i mottem celé knihy: „*Kdyby brány vnímání byly průzračné, každá věc by se člověku jevila taková, jaká je, neskonalá.*“ Tento přístup samozřejmě ovlivnil nejen teoretické diskuze o těchto látkách, ale také prožitky dalších uživatelů; od 50. let experimentovalo s halucinogeny stále více lidí, kterým Huxleyho spisy poskytly slovník a interpretační rámec (Langlitz 2012).

### 3.3.2 LSD: nový impuls

Fascinaci změněnými stavy vědomí výrazně podpořilo rozšíření syntetického halucinogenu LSD. Tato látka byla syntetizována chemikem Albertem Hofmannem ve farmaceutických laboratořích ve Švýcarsku.<sup>32</sup> Když s látkou roku 1943 pracoval, nedopatřením došlo k intoxikaci a Hofmann upadl do zvláštního stavu, což ho zaujalo a následně to vedlo k dalším experimentům. Toto dění popisuje ve své knize *LSD, mé nezvedené dítě* (Hofmann 1997). Při tomto experimentu, i dalších, které následovaly, odhalil neobvykle silné halucinogenní účinky naprosto minimálních dávek látky; své prožitky v knize barvitě popisuje. Ač je chemik, jeho náhled na zážitky vyvolané touto látkou je výrazně spirituální. Celou knihu uvádí líčením neobvyklého prožitku ze svého dětství, prožitku krásy jednoty se sluncem zalitou přírodou během procházky, v níž se mu odhalila „*existence zázračné, mocné a nevysvětlitelné skutečnosti, která je ukryta obyčejnému každodennímu pohledu*“ (Hofmann 1997: 5). Již v dětství chtěl tyto prožitky nějak vyjádřit a sdělit ostatním, ale věděl, že nemá umělecké nadání. Objev LSD a výzkum dalších halucinogenů pak interpretuje jako osudový spoj mezi těmito prožitky z dětství a svým povoláním.

---

<sup>31</sup> Tento termín rezonuje s tím, jak halucinogenní látky vnímá „selský rozum“ a také, podle mé zkušenosti, většinová společnost. Když jsem o užívání psychedelik diskutovala s blízkými, kteří s nimi neměli žádné zkušenosti, poměrně častá reakce byla: „*A proč bych měl/a chtít vidět něco, co není pravda?*“.

<sup>32</sup> Došlo k tomu v rámci systematického výzkumného programu, při němž se věnovali izolování aktivních látek z rostlin a výrobě jejich derivátů.

Sám Hofmann následně s LSD i jinými halucinogeny často experimentoval; LSD příležitostně užíval po celý zbytek života. Jako mnoho osobností té doby se stavěl kriticky k materialismu, odklonu od přírody a absenci náboženských hodnot, které vnímal v západní společnosti, a viděl v halucinogenech potenciál pro pozitivní změnu. Je podle něj potřeba, aby se postupně rozvíjela nová, prohloubená realita vědomí, což by se mohlo stát základem nového náboženství, které by nestálo na dogmatech, ale právě na tomto změněném způsobu vnímání světa. Transformace objektivního vnímání světa do hlubší, více náboženské reality vědomí se může uskutečnit buď dlouhou praxí meditace, nebo náhlým spontánním osvícením, takovou zkušenost ale neprožije každý. Každý jí ale může dosáhnout prostřednictvím halucinogenů, kterými je možné evokovat „mystickou zkušenost podle plánu“. Mystická vize, vrchol meditace, tak může být zpřístupněna mnoha lidem. Hofmann v souladu s tímto svým názorem označuje LSD za „posvátnou drogu“, mělo by podle něj sloužit jako materiální pomoc v meditaci mířící k mystické zkušenosti. Říká, že to nejvýznamnější, co mu LSD přineslo, je jistý náhled, že není pouze jedna realita, ale je jich mnoho (či spíše mnoho aspektů reality), tento náhled získal skrze bezprostřední zkušenost: člověk se při užívání halucinogenů v mnohosti realit pohybuje (Hofmann 1997).

Brzy po objevu LSD se začaly konat ve Švýcarsku systematické výzkumy jak na zvířatech<sup>33</sup>, tak i na lidech, včetně schizofrenických pacientů. Především v 50. a 60. letech byly prováděny experimenty zkoumající účinky této látky a možnosti jejího využití v medicíně a psychiatrii. Testovalo se možné využití k zajištění mentální relaxace při stavech úzkosti či obsedantních neurózách. LSD bylo také považováno za látku využitelnou při experimentálních studiích o povaze psychóz. Byly ale vyvinuty také některé druhy psychoterapie využívající užívání LSD, např. tzv. psycholytická terapie, v USA pak také tzv. psychadelická terapie, která měla za cíl vysokými dávkami LSD vyvolat u pacienta mystickou zkušenost sloužící jako výchozí bod pro restrukturalizaci jeho osobnosti. Lee a Shlain (1996) popisují i experimenty, které byly s LSD prováděny v USA za účelem jeho využití v armádě. Údajně bylo nejprve zvažováno použití této látky jako jakéhosi „séra pravdy“ při výsleších zajatců, následně zase jako látky, která by naopak zajatým americkým vojákům umožnila výslechům vzdorovat. Vědci si tedy evidentně s rozmanitými a obtížně predikovatelnými účinky LSD nevěděli příliš rady.<sup>34</sup>

LSD se rychle stalo populární i mimo vědeckou obec. Experimenty na klinikách

---

<sup>33</sup> Výhodu LSD byla právě jeho velmi vysoká psychická aktivita (účinná dávka je zhruba 5000krát nižší než u meskalinu) a nízká toxicita. Účinky na zvířatech jsou poměrně zajímavé: např. u pavouků změny stavby sítě, u koček projevy nasvědčující halucinacím (např. prskání). Nicméně vzhledem k tomu, že u LSD jsou nejvýraznější jeho účinky na intelektuální funkce a imaginaci, je výzkum na zvířatech přínosný jen omezeně. Proto se také již od prvopočátku konaly i experimenty na lidských dobrovolnících (Hofmann 1997).

<sup>34</sup> Psychiatrické a psychologické pokusy s LSD byly intenzivně prováděny i v tehdejším Československu, kde se na nich významně podílel psychiatr Stanislav Grof.

podstupovaly známé osobnosti a novináři, ti pak popisovali své zážitky v článcích uveřejňovaných v obrázkových magazínech, které vzbuzovaly nadšení široké veřejnosti. Pro umělce zase jeho užití představovalo neobvyklý estetický zážitek. Tato publicita vedla k tomu, že látka brzy opustila laboratoře a stala se oblíbenou rekreační drogou a výraznou součástí drogového nadšení, které vypuklo zejména v USA v 50. a 60. letech s hnutím hippies.<sup>35</sup>

### 3.3.3 Carlos Castaneda

Jedním z otců neo-šamanismu, který je také neodmyslitelně spojen s popularitou psychedelik, byl Carlos Castaneda, zřejmě nejkontroverznější ze všech slavných osobností, které neo-šamanské hnutí inspirovaly. O jeho životě se ví poměrně málo, protože Castaneda osobní informace vždy skrýval a tajil, v rozhovorech médiím o sobě poskytoval protichůdné informace. Velkou práci s odhalením jeho životních peripetií dal autor jednoho z jeho životopisů Bourseiller (2006), z něhož v následujícím textu do značné míry vycházím. Bourseiller píše životopis se zjevnými sympatiemi k jeho dílu i s pochopením pro jeho problematickou osobnost. Castaneda se narodil v Peru, v mládí ale odcestoval do USA, kde vystudoval žurnalistiku a následně se přihlásil k doktorskému studiu antropologie na UCLA v Kalifornii. V roce 1956 objevil *Brány vnímání* od Huxleyho, kniha ho zaujala a silně ovlivnila. Tehdy se také na kurzech etnografie začal zajímat o tradice indiánů a užívání rostlinných drog. Údajně se měl právě v té době během terénního výzkumu v severním Mexiku seznámit se starým indiánem z kmene Yaqui – Donem Juanem. Don Juan mu po nějakém čase prozradil, že je *brujo* (čaroděj) a dokonce ho vzal do učení. Na základě tohoto učednictví následně Castaneda sepsal svoji diplomovou práci, kterou na universitě i přes některé kritické reakce obhájil a vydal jako knihu: šlo o jeho první publikaci *Učení Dona Juana*, s podtitulem *Cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*, která původně vyšla v roce 1968. Castaneda se snažil svůj text prezentovat jako standardní antropologickou studii, rozdělil ji na dvě části: popis prožitků z terénu a „strukturní analýzu“.

Následně vydal na toto téma celou sérii dalších knih a celý život trval na tom, že jsou antropologickým popisem skutečných prožitků z terénu. V prvních dílech knih (*Učení Dona Juana* a *Oddělená skutečnost*) jeho učednictví probíhá zejména prostřednictvím

---

<sup>35</sup> Hofmann při zpětném hodnocení celého dění považuje tak masové rozšíření LSD za velmi překvapivé: podle něj je LSD k užívání jako rekreační droga zcela nevhodné, protože prožitky, které navozuje, jsou příliš hluboké a někdy bývají i znepokojivé či vysloveně nepříjemné. Užívání této látky za účelem osobního rozvoje sice schvaluje, ale její masové rozšíření přesto nepovažuje za šťastné. V tomto směru je podle mého názoru z Hofmannovy jinak velmi sympatické knihy patrná jistá míra intelektuálního snobismu: z jeho popisů LSD seancí s přáteli se dozvídáme, že vždy pijí vybrané víno, poslouchají Mozarta a diskutují o tom, že by se LSD nemělo dostat k masám. (Hofmann 1997)

konzumace psychoaktivních látek durmanu, peyotlu a halucinogenních hub. Don Juan následně Castanedovy vize komentuje a interpretuje; nejde podle něj o halucinace, ale o vnímání *jiné reality*; halucinogeny mají pomoci dosáhnout schopnosti „vidět“. V dalších dílech knihy už halucinogeny nehrají roli; v knize *Příběhy síly* již Don Juan užívání halucinogenů výslovně odmítá. Byly jen dočasnou pomůckou k rozbití Castanedova běžného obrazu světa. Jak říká i Bourseiller (2006), Castanedův náhled je, že „konsensus“ zahaluje realitu, psychedelika ji pomáhají znovu odhalit. To je zajímavý posun důrazů vůči Huxleyho náhledu. Zatímco Huxley klade primární důraz na biologická, evolučně daná omezení našeho vnímání, která psychedelika pomáhají obejít, u Castanedy jsou to už primárně ta sociokulturní. K tomuto aspektu pohledu na psychedelické látky se budu dále vracet.

Vydání Castanedovy první knihy nemohlo být načasováno lépe: vyšla v roce 1968, kdy móda změněných stavů vědomí vrcholila a Kalifornie byla centrem dění undergroundové kontrakultury. Svět hippies přijal knihu s nadšením a Castaneda se stal slavným a bohatým spisovatelem. Současně ale knihu současně vydalo uznávané univerzitní nakladatelství a autor se stále snažil držet pozici vědce. Balancovat na této hraně se mu zpočátku dařilo úspěšně, kritiky na knihu byly sepsány uznávanými antropology: E. H. Spicerem a E. Leachem.<sup>36</sup> Spicer ocenil živost a působivost Castanedova popisu zkušeností terénu a jeho literární talent, jeho kritika směřuje zejména k podtitulu knihy (*Cesta poznání Indiánů kmene Yaqui*), protože o kultuře tohoto kmene se z knihy podle Spicera nic nedozvíme a praktiky Dona Juana jí neodpovídají. Leach je ještě kritičtější: Castanedův styl přirovnává ke gotickým románům 18. století, tematicky jeho text považuje za poplatný dobové módní vlně. Jde podle něj o čtivou poezii, nikoli o vědecké pojednání.<sup>37</sup>

Ihned také vyvstaly debaty o tom, zda se kniha zakládá na skutečných terénních datech, nebo je smyšlená. Botanikové měli výhrady k používaným halucinogenním rostlinám a houbám (kmen Yaqui je údajně tradičně neužívá a některé se v oblasti, kde se měl výzkum odehrávat, ani nevyskytují). Jiní chtěli vidět terénní poznámky či se setkat s Donem Juanem, ale Castaneda s většinou výhrad dokázal polemizovat (Bourseiller 2006). Diskuze o hodnověrnosti jeho knih se táhly desítky let bez jasného závěru. Ještě roku 1993 vydává antropolog Fikes knihu, v níž se snaží dokázat, že Don Juan je kompozitní smyšlená postava. Diskutovalo se i o umělecké hodnotě jeho knih, někteří je označovali za poetické překročení etnografie, jiní za kýč (Bourseiller 2006). Dnes se drtivá většina autorů, kteří se Castanedovým životem a knihami zabývají, kloní k tomu, že jeho knihy jsou do značné míry fikce a že Don Juan ve skutečnosti neexistoval. Přestože tedy Castanedovo dílo

---

<sup>36</sup> Obě kritiky v doslovném znění uvádí Noel (2003) ve své knize *Fenomén Castaneda*.

<sup>37</sup> Citováno v knize *Fenomén Castaneda* (Noel 2003).

s největší pravděpodobností není popisem zkušeností z terénního výzkumu<sup>38</sup> a zařadilo se postupem času spíše mezi populární new age literaturu, nedá se mu upřít jistá inspirativnost.

Kromě Castanedova díla je pozoruhodné i to, jak ponaučení ze svých knih uváděl do praxe ve svém osobním životě. V některých svých knihách ústy Dona Juana obhájuje relativizaci pravdy a fikce jako součást duchovní cesty: máme překročit svět smyslů a dosáhnout stavu bdělého snu, kde osobní historie, lež a pravda, nehrají roli (Castaneda 1996).<sup>39</sup> Cílem je začít tento snový svět ovládat, rozvíjet vize a imaginaci, udělat z nich součást každodenního života: jde o proměnu vztahu ke světu, o splynutí snu a reality. Podle Bourseillera (2006) je konečným cílem castanedovského hledání rozplynutí vlastního já, rozplynutí ega, při němž člověk dosáhne jiné úrovně reality a obyčejná skutečnost pozbývá významu. Tato myšlenka, že není potřeba upřednostňovat racionalitu nad představivostí, je samozřejmě svůdná. Jenže Castanedovo prolnutí snu a reality se v jeho reálném životě projevovalo poněkud problematicky, a je otázka, zda tedy šlo skutečně o „rozplynutí ega“, nebo zda se spíše ztratil ve vlastních egoistických fikcích. V 90. letech začal komerčně provozovat kurzy praktiky, kterou nazval *tensegrita*: šlo jakési pohybové cvičení, do něhož jej měl také zasvětit Don Juan. Některým svým žákům tvrdil, že má nadpřirozené schopnosti, dokáže být na dvou místech současně a podobně. Byl stále uzavřenější a před médii se skrýval; pokud nějaké rozhovory výjimečně poskytnul, bylo v nich opakovaně prokázáno množství fabulací. Závěrečné období svého života strávil ve vile v Los Angeles obklopen úzkým kroužkem žákyň. Celé dění popisuje jedna z jeho tehdejších žákyň, Amy Wallace, v knize *Čarodějova učednice* (Wallace 2006). Podle jejího svědectví svým žákyním kompletně řídil život, vyžadoval od nich – jako nutnou podmínku duchovní cesty – například změnu jména a zbavení se své původní identity a choval se k nim velmi krutě. Po Castanedově smrti se tato skupina rozpadla, některé z žen zmizely a spekuluje se o tom, že spáchaly sebevraždu.

Bourseiller (2006) Castanedu vnímá jako hráče a mystifikátora, ale i básníka, který se nakonec zamotal do labyrintu svých vlastních přetvárek a polopravd. Castanedovy knihy i jeho život tak vznášejí otázky, k nimž se dostanu v dalších částech této práce: Co je jiná realita, o níž hovoří jak Castaneda, tak i účastníci šamanských seminářů? Vnímáme ji, nebo vytváříme? V jakém smyslu jde o realitu, a v jakém o fikci? Jak je možné ji propojit s každodenním životem? A opravdu na duchovní cestě ztrácí význam rozlišení mezi pravdou a fikcí?

V new age prostředí jsou Castanedovy knihy stále velmi čtené, ovlivňují nejen neo-

---

<sup>38</sup> Podle Bourseillera (2006) nejspíše učení „imaginárního Dona Juana“ čerpal z četby Husserla a Wittgensteina.

<sup>39</sup> Jak upozorňuje Bourseiller, pikantní je, že svá ospravedlnění lživých tvrzení Castaneda psal i v době, kdy ještě působil jako univerzitní učitel antropologie (Bourseiller 2006).

šamanismus, ale i mnoho dalších hnutí a spiritualit. S odkazy na jeho knihy jsem se často setkala například u pořadatelů terapie tmou; do značné míry také inspirovaly popularitu údajně dodnes přežívající duchovní tradice Toltéků, kterou následně zužitkoval ve svých knihách Miguel Ángel Ruiz. Ruizovy *Čtyři dohody* jsou biblí pro některé kruhy české alternativní spirituality, kde je popularizuje zejména herec a propagátor alternativ Jaroslav Dušek.<sup>40</sup> V této knize, jak ukáži v dalších částech práce, je také výrazně rozveden a akcentován negativní vztah k sociokulturním normám, přítomný už u Castanedy, který se tak stal důležitým prvkem českého new age prostředí.

O Castanedovi padne alespoň zmínka na téměř každém neo-šamanském semináři. Ovšem v jeho hodnocení se neo-šamani rozcházejí a také faktická tvrzení o něm se často vzdalují závěrům životopisců; Castaneda by měl bezpochyby radost, jak se mystifikacím ohledně jeho života daří i po desítkách let. Někteří od čtení jeho knih odrazují, na druhou stranu častý je i názor, že jeho dílo je „natolik autentické“, že prostě nemůže být vymyšlené. Uvedu jen dva příklady:

Pak se ptá [šaman Marek], jestli známe Castanedu. Mluví o něm hodně kriticky, ... např. tvrdí, že Castaneda nikdy nikde v terénu nebyl, svoji práci opsal od kolegyně, a vyhodili jej za ni z fakulty. A také že věci, které Castaneda má v knihách, jsou špatně, např. tam je černý orel, který ve skutečnosti neexistuje.<sup>41</sup>

O Castanedovi [šaman Michal] říká, že v prvním díle je vidět, že „netušil, která bije“, protože se vše snažil analyzovat racionálně, další díly jsou prý skvělé, je tam vidět autentický šamanismus.<sup>42</sup>

### 3.3.4 Zákaz psychedelik a vznik neo-šamanismu

Mánie, která se okolo psychedelik v polovině 60. let rozpoutala, nakonec vedla k restriktivním opatřením v USA i v Evropě. Po střetech mezi kontrakulturou a establishmentem byla většina výzkumných projektů ukončena nebo přišla o financování. V USA směly s LSD nadále pracovat jen vybrané výzkumné instituty na základě speciálního povolení. Tato legislativní opatření značně omezila výzkum i medicínské užívání látky (Langlitz 2012).<sup>43</sup> Od 70. do 90. let se z psychedelik stalo do velké míry tabuizované téma.<sup>44</sup> Pokud jde o prostředí alternativní spirituality, zatímco v 60. letech bylo

---

<sup>40</sup> Ten je rovněž držitelem anti-ceny Bludný balvan.

<sup>41</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

<sup>42</sup> Terénní deník, 6. 4. 2014.

<sup>43</sup> Antropolog Furst v textu vydaném roku 1976 hovoří o tom, jak se konečně snad, i když opožděně a pomalu, situace posunuje směrem k dekriminálnímu (Furst 1976). Dnes, o téměř 50 let později, je situace takřka beze změny.

<sup>44</sup> Naproti tomu na rekreační drogové scéně LSD přes tyto restriktce přetrvávalo, i když i tam postupně nejsilnější módní vlna opadla.

užívání psychedelik důležitým prvkem kontrakultury, většina nových hnutí, která z tohoto dění vzešla, již tyto látky odmítala (Hanegraaff 1997). Souviselo to bezpochyby s oslabením až vymizením proti-společenských nálad a silícím komerčním využitím jednotlivých praktik. Přesto určité dědictví kontrakultury 60. let a psychedelik v new age přetrvalo: experimenty s halucinogeny ovlivnily chápání lidské přirozenosti a lidské mysli, která byla v psychedelických kruzích vnímána jako říše neprobádaného potenciálu. Populární zůstala i představa využití změněných stavů vědomí, nicméně ti, kdo s nimi chtěli dále pracovat na oficiální a komerční bázi, byli nicméně nuceni hledat jiné cesty k jejich navození. To značně usnadnila představa, že halucinogeny navozují stejný stav jako jiné spirituální praktiky. Díky té se otevřelo široké pole pro různé alternativy; mezi nejznámější patří Grofovo holotropní dýchání a Harnerovo šamanské cestování za pomoci rytmického bubnování.

Grof je dosud žijící původem český psychiatr, na něhož osobní zkušenost s LSD silně zapůsobila. Podle Grofa tato látka vytahuje zážitky a vize z hlubin podvědomí, proto je využitelná v psychoterapii (Grof 2007). Po ukončení výzkumu LSD vytvořil právě techniku holotropního dýchání, která má neobvyklé spirituální prožitky vyvolávat prostřednictvím hyperventilace, tedy zrychleného intenzivního dýchání. I tato metoda je dodnes poměrně populární a má blízko k neo-šamanismu. Někteří lektoři neo-šamanismu ji v rámci svých seminářů využívají; jeden z nich jsem v rámci svého výzkumu absolvovala.<sup>45</sup> Grofova práce je dodnes v České republice živě diskutovaným tématem a získává za ni ceny i anti-ceny.<sup>46</sup>

Pro můj výzkum je samozřejmě nejdůležitější z těchto praktik Harnerovo šamanské cestování. Jak již bylo zmíněné výše, Harner se o užívání halucinogenů zajímal dříve, než prošel procesem *going native* a stal se učitelem šamanismu, tedy v době, kdy prováděl klasické antropologické výzkumy. Tehdy psal o tom, že antropologie dlouho podceňovala důležitost halucinogenů v náboženském kontextu, protože antropologové tyto stavy sami nezažili (Langlitz 2012). Harner s nimi zkušenost měl, u indiánů Conibo v Peru se natřel ayahuascou. V té době se seznámil i s Castanedou a sdíleli své poznatky ohledně psychoaktivních látek; Harner byl jedním z Castanedových inspiračních zdrojů. Technika šamanského cestování, kterou následně vytvořil, spočívá v tom, že aktér leží na zemi, má

---

<sup>45</sup> Např. Miroslav Kašpar, působící v jižních Čechách, viz <http://skridla.arcs.cz/>, naposled navštíveno 20. 6. 2021.

<sup>46</sup> Anti-cenu Bludný balvan za „matení veřejnosti“ mu udělil Český klub skeptiků Sisyfos v roce 2001. V roce 2007 obdržel Grof cenu VIZE 97 od stejnojmenné nadace manželů Havlových (viz <https://www.vize.cz/kultura/cena-nadace-vize-97/laureati-ceny-vize-97/>, naposled navštíveno 20. 6. 2021). Na toto ocenění a také na vydání Grofovy knihy *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii* reagoval Sisyfos v tomtéž roce „Jubilejním diamantovým bludným arcibalvanem“, a to „za navozování a zkoumání stavů holotropního vědomí, které láme pouta časoprostoru a dokáže tudíž kdykoli a kamkoli vlézt“, (<http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1205049204>, naposled navštíveno 20. 6. 2021).

zakryté oči šátkem a poslouchá buben. Díky tomu může podle Harnera (2010) jeho duše cestovat do neobvyklé reality. Vidíme zde castanedovskou představu jiné, neobvyklé reality, ovšem dosahovanou jinými prostředky.

Pozoruhodné je, že zatímco psychedelictí nadšenci 50. let jako Huxley nebo Hoffman psali o tom, že psychedelika mohou na spirituální cestě přinést tentýž efekt jako velmi dlouhé a náročné cvičení jiných technik (například meditačních), propagátoři těchto nových praktik – ať již holotropního dýchání nebo jádrového šamanismu – důrazně tvrdí, že jejich pomocí je možné totožný stav navodit prakticky okamžitě a velmi jednoduše. Jak u Grofa, tak i u Harnera vyvstává otázka, zda tyto jejich výroky vnímat jako výroky psychiatra respektive antropologa, nebo jako náboženské učení významných postav new age scény: oba jsou zapojení do více různých diskurzů, neboli, řečeno s Pierrem Bourdieu (1998), polí. Já se v této práci snažím o vyvážený pohled. Primárně obě tyto osobnosti (a zejména Harner) představují náboženskou scénu, ale neměli bychom podle mého názoru zcela opomíjet ani jejich odborné kompetence, abychom se nedopustili jednostrannosti.

### **3.4 Jak zkoumat neobvyklé prožitky: koncept transu vs. důraz na sociokulturní aspekty**

V minulých kapitolách jsem se pokusila přiblížit klíčové náhledy na šamanismus a na psychedelické látky. V této kapitole se celému tématu budu věnovat podrobněji a již s konkrétním zaměřením na uchopení prožitků, které jsou podle různých badatelů těmito technikami navozovány. Zejména se pokusím ukázat rozdíl mezi uchopením těchto praxí pomocí sociokulturních aspektů a uchopením pomocí představy univerzální, na sociokulturní úrovni v principu nezávislé náboženské zkušenosti. Jak již bylo řečeno výše, za hlavní definiční rys šamanismu bývá pokládán stav vědomí, v němž se aktér nachází, který je označován termíny jako trans, extáze či změněný stav vědomí; šamanismus pak bývá často chápán jako praxe či technika umožňující navození tohoto stavu. Tento koncept je proto s konceptem šamanismu úzce provázán, jejich chápání je do určité míry vzájemně konstitutivní a jejich vývoj sleduje podobnou linii. V této kapitole bych ráda koncept transu a s ním spojené představy přiblížila a ukázala, jaké důsledky pro zkoumání náboženských praktik s sebou jejich užívání nese. Následně představím některé vlivné přístupy, kterými začaly být v sociokulturní antropologii neobvyklé prožitky uchopovány poté, co představa transu byla podrobena kritice, konkrétně práci Tomas Csordase a Tanyi Luhrmann.

#### **3.4.1 Představa univerzální náboženské zkušenosti**

Koncept transových stavů úzce souvisí s představou existence univerzální náboženské zkušenosti. Jak ukazují například Taves (2011), Bender (2010) a další, od konce 19. století



došlo v západním světě ke zformování představy náboženské zkušenosti jako něčeho klíčového pro výzkum náboženství. Zejména ve fenomenologii a psychologii náboženství se objevil velký zájem badatelů o neobvyklé, výrazné typy náboženských prožitků. V průběhu 19. a 20. století pak mnoho myslitelů prosazovalo představu, že jistý druh zkušenosti (náboženské/ mystické/ spirituální) je univerzální, vyskytuje se napříč časem a kulturami a tvoří podstatu náboženství a tedy také společné jádro různých náboženských praxí. Tento náhled prosazovali klíčoví a dodnes vlivní autoři, například Rudolf Otto, Mircea Eliade a další.

Rudolf Otto, německý protestantský teolog a filosof přelomu 19. a 20. století, tento náhled vyjádřil v konceptu numinozity. Numinozitu popisuje jako hlubokou unikátní formu zkušenosti, která má dvě základní složky: na jedné straně *mysterium tremendum* – tedy jakousi posvátnou bázeň, která souvisí s prožitkem naprosté jinakosti božství, až s prožitkem „prázdnoty“<sup>47</sup> – a na straně druhé *mysterium fascinans*, což je moment neodolatelné fascinace a přitažlivosti, až opojení. Tyto dva pocity numinózní předmět (Bůh) vyvolává oba současně a ony se spojují v kontrastní harmonii. Numinozita obsahuje moment „nevýslovného“, takže ji nejde plně pojmově uchopit. Otto používá výraz numinozita, aby zdůraznil právě onu iracionální, neuchopitelnou, prožitkovou stránku posvátna oproti křesťanské představě svatosti jako morální dokonalosti. Je to podle něj „...*kategorie sui generis a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vzato, definovat, nýbrž jen popisovat.*“ (Otto 1998: 21). Numinózní objekt podle něj vzbuzuje mentální stav neredukovatelný na jakýkoli jiný, jde i z psychologického hlediska o zcela specifický prožitek.

Otto tak vnímá náboženskou zkušenost jako něčeho svého druhu (*sui generis*), co musí být studováno zvláštními metodami: vědci by měli upřednostňovat subjektivní náhled věřících a nesnažit se vysvětlit jejich zkušenosti například ze sociologického úhlu pohledu, aby je tím neredukovali. Podobná pojetí prosazovali i další protestanští teologové, například Schleiermacher (Taves 2011). Na těchto představách pak stavěli mnozí další badatelé své pojetí náboženství i fenomenologickou metodu k jeho studiu. V akademické sféře se prosadily komparativní přístupy, založené na představě, že světová náboženství mají společné zkušenostní jádro (Bender 2010).

Na těchto základech také do značné míry stojí koncepty transu či extáze. Typickým příkladem badatele, který navázal na Ottovu koncepci, byl výše zmíněný Eliade (1997). I u něj vidíme chápání náboženství jako univerzálního jevu; i on tvrdí, že náboženské projevy by měly být chápány jako svébytné a odmítá je vysvětlovat pomocí jiných oblastí. Věnoval

---

<sup>47</sup> V tomto kontextu Otto cituje Lutherův výrok: „Bůh je hrozivější než ďábel“.

se mimo jiné právě šamanismu, který uchopoval pomocí představy extáze (Eliade 1997). Extatické stavy považoval za základ náboženství jako takového a přisuzoval jim velký význam i pro celé dějiny lidské kultury. V tom také výrazně ovlivnil antropologické úvahy o šamanismu coby univerzální původní podobě náboženství či lidské moudrosti, o nichž byla řeč výše. Jeho vliv je dodnes patrný i v emickém diskurzu, v new age skupinách je to podle mé zkušenosti poměrně čtený autor.

Bender (2010) a Taves (2011) tvrdí, že toto ottovské pochopení náboženské zkušenosti je poměrně pozdní a čistě západní koncept, který se vyvinul jako obrana vůči racionalistické a naturalistické kritice náboženství. Z důvodu kritiky „iracionality náboženství“ přesunuli teologové jako právě Otto či Schleiermacher zdroj náboženské autority z oblasti racionality do oblasti prožitku a emocí. Zkušenost tak začala být považována za doklad náboženské pravdy. Ottova fenomenologie proto bývá kritizována v tom smyslu, že se sice prezentuje jako neutrální popis náboženských zkušeností, ovšem ve skutečnosti je to spíše snaha o nastavení „pravidel hry“: pokud za podstatu náboženství prohlásíme prožitek, který není možné zvenčí analyzovat, není vlastně náboženství ve své podstatě přístupné vnějšímu pochopení, natož kritice. Stejně jako Ottův, i Eliadeho přístup je spojen s propagací určité spirituality. Moderní člověk podle Eliadeho ztratil smysl pro posvátno a západní společnost by se měla k posvátným hodnotám vrátit a inspirovat se u ne-západních kultur. Koncepty jako numinozita či posvátno tak můžeme částečně vnímat jako emické, náboženské koncepty.

Dalším významným autorem byl William James, který ve své slavné knize *Druhy náboženské zkušenosti* definuje náboženství jako „*pocity, jednání a zkušenosti jednotlivých lidí v jejich osamocení, nakořím se chápou jako jsoucí ve vztahu k čemukoli, co mohou pokládat za božské.*“ (James 1930: 31). James tedy za podstatu náboženství také považoval určitý typ zkušenosti, ale netvrdil, že jde o zkušenost *sui generis* a neodmítal ji analyzovat v psychologických či sociologických pojmech. Kládl důraz na náhlou individuální zkušenost jedince a zabýval se především jevy jako zjevení, náhlá uzdravení spojená s modlitbou, nečekané konverze a tak podobně, tedy neobvyklými a velmi výraznými případy náboženských prožitků. V tom, že zdůraznil tyto prožitky oproti běžným či skupinovým zkušenostem, silně formoval současnou západní představu náboženské zkušenosti, ale také koncepty mysticismu a spirituality. Tvrdil, že právě v takových nejvýraznějších podobách se projevuje podstata náboženství; touto podstatou je podle něj to, čemu říká *mystické stavy vědomí*. Pod tento pojem řadil i jevy, které se mohou vyskytnout mimo náboženský kontext, například „aha momenty“ (nečekané uvědomění si hlubšího významu nějaké formule, uměleckého díla a podobně), ale také stavy způsobené intoxikací různými látkami (uvádí příklad chloroformu a také alkoholu). To, co tyto stavy

podle něj spojuje, je, že jde o „jiné formy vědomí“, které nám ukazují, že naše bdělé, racionální vědomí je jen jedním typem vědomí či jedním způsobem náhledu na svět a že nám neukazuje celek veškeré skutečnosti. Objevuje se u něj tedy základ dodnes často užívaného konceptu změněných stavů vědomí, který nás zde zajímá. James také pracuje s pojmem podvědomí, které je podle něj tím, co se na „lidské“ straně v mystických zážitcích setkává s „vyšší skutečností“. Proto vnímá koncept podvědomí jako využitelný pro zprostředkování mezi různými náboženskými tradicemi.

Představa existence univerzální náboženské zkušenosti je často spojena s přístupem, podle něhož jsou všechny náboženské tradice různými vyjádřeními jediné transcendentní skutečnosti, jediného božství. Ten bývá někdy označován jako perenialismus. V jeho kontextu je zdůrazňována podobnost prožitků a jsou upozadovány filosofie, které jsou různé; často z něj plynou tendence k eklekticismu. Tento pojem proslavil výše zmiňovaný Huxley svou knihou *Věčná filosofie* (v originále *Perennial Philosophy*); nicméně Huxley, stejně jako ostatní autoři tohoto myšlenkového proudu, své závěry nevyvozoval z žádné systematické mezi-kulturní analýzy, ale výběrem některých mystiků, zatímco jiné opomíjel (viz též Langlitz 2012).

Pokud náboženskou zkušenost vnímáme jako ve své podstatě nezávislou na náboženských tradicích, jak tvrdí Otto, pak nemá valný smysl se věnovat jejímu sociokulturnímu rozměru a je logické ji zkoumat spíše experimentálními psychologickými metodami, které umožní popis jejích psychologických charakteristik. To se během 20. století také často dělo a tyto typy zkoumání měly také ukázat, že naturalistické teorie náboženství a autentická náboženská zkušenost jsou slučitelné (Bender 2010; Taves 2011). Taves i Bender se k tomuto přístupu staví kriticky. Taves hovoří o tom, že tento přístup konstituuje náboženství jako zvláštní aspekt lidského života, oddělený od ostatních aspektů, čímž izoluje religionistiku od jiných disciplín. Podle Bender z tohoto náhledu plyne častý argument, že máme přístup jen k popisům zkušeností, ne „zkušenosti samé“, takže toto pojetí posílilo rozlišení mezi zkušeností samotnou a jejími socio-kulturními vyjádřeními. Sféra náboženských prožitků je pak považována za příliš individuální a „sama o sobě“ pro badatele neodstupnou. To má podle ní vliv i na dnešní sociologii, která se náboženskou zkušeností zabývá málo a tuto tematiku přenechává psychologii.<sup>48</sup> Podle Bender je rozlišování mezi okamžitým prožitkem a jeho následným sociálním opakováním škodlivé, protože jím zachováváme možnost, že skutečnost náboženství je vnější vůči

---

<sup>48</sup> Jako příklad Bender (2010) uvádí Bergera, podle něhož jsou náboženské tradice původně odvozeny od individuálních náboženských zkušeností, což jsou „neredukovatelné“ události nepřístupné sociokulturní analýze. Berger tak podle Bender v prosazování „neredukcionistického“ přístupu k náboženství navazuje na Otta a Eliadeho a pokračuje v tradici, tvrdící, že náboženská zkušenost je zásadně vnější a předcházející kultuře a struktuře.

vědám o člověku.

Taves (2011) se vymezuje vůči *sui generis* přístupu; klade jej ovšem do protikladu vůči Jamesově koncepci, z níž naopak do určité míry vychází. Problém ottovského náhledu vnímá v esencionalizaci vazby mezi prožitkem a náboženským významem. Náboženské prožitky jsou v jeho rámci (na rozdíl od Jamesovy koncepce) specifickým typem zkušenosti, který je náboženský ze své podstaty; neklade se tedy otázka, proč lidé některé prožitky interpretují jako náboženské, zatímco jiné nikoli. Tím podle Taves dochází k zamlžování právě těch procesů, které by badatelé měli studovat, totiž právě procesů, jimiž je určitým zkušenostem připsán náboženský význam, zatímco jiným nikoli. Navíc tím omezujeme možnost komparace pouze na explicitně náboženské fenomény, zatímco podle Taves bychom měli srovnávat pokud možno přes hranice kategorií. V rámci přístupu, který Taves prosazuje, vůbec nemůžeme mluvit o náboženské či spirituální zkušenosti obecně, jde čistě o záležitost interpretace.

### 3.4.2 Výzkum psychedelických prožitků

Tyto koncepty současně formovaly výše popsanou mystickou interpretaci psychedelických zkušeností. Na základě představy, že podkladem všech náboženských praxí je stejný typ zkušenosti, a že tuto zkušenost dokáží navodit také psychedelika, se rozšířilo i přesvědčení, že halucinogeny je vhodné s jinými praktikami kombinovat. V LSD tak byly v 50. a 60. letech vkládány velké naděje jako v možný „chemický doplněk“ meditací, který má potenciál proměnit celou západní společnost. A to nejen v hippie komunitách, ale – jak už bylo řečeno výše – uvažovali takto i vědci, například právě objevitel LSD Hofmann. Ten tvrdil, že LSD umožní zpřístupnit mystickou vizi, která je vrcholem meditace a dříve byla dostupná jen několika jedincům, širokému okruhu lidí (Hofmann 1997; Lander 2011).

V souladu s tím, co o vlivu představy univerzální náboženské zkušenosti tvrdí Bender a Taves, se výzkum psychedelik nesl primárně v duchu psychologických experimentů. Jeden z nejznámějších, tzv. Marsh Chapel experiment, provedl psycholog z Harvardské univerzity Timothy Leary s kolegou Pankhem na Harvardu na Velký pátek r. 1962. Někteří studenti účastníci se velikonoční bohoslužby dostali dávku psilocybinu, aktivní látky v obsažené v lysohlávkách. Následně tvůrci experimentu pomocí dotazníku zjišťovali, nakolik „mystická“ jejich zkušenost mše byla (Griffiths et al. 2006).<sup>49</sup> Tento přístup

---

<sup>49</sup> Výsledky studie byly interpretovány jako potvrzení toho, že psilocybin skutečně podporuje vznik zkušeností podobných spontánním mystickým zkušenostem; „úplnou mystickou zkušenost“ zažilo podle jeho výsledků po psilocybinu 22 z 36 dobrovolníků. Do výzkumu ovšem byly vybrány osoby, které uváděly pravidelnou účast na náboženských aktivitách, tedy určitým způsobem predisponované. Podobně se poskytuje i v dnešních výzkumech (Griffiths et al. 2006).

vychází z logiky perenialismu: existuje-li jediná, kulturně nezprostředkovaná mystická zkušenost, můžeme na základě fenomenologického popisu identifikovat její rysy, a následně podle jejich ne/přítomnosti měřit „mystičnost“ různých prožitků. Společným rysem proponentů *sui generis* přístupu a experimentátorů s psychedelickými látkami je také snaha bránit či prosazovat konkrétní religiózní či spirituální náhled: tak jako Otto, Eliade a další bránili náboženství před výklady, které vnímali jako reduktivní, tak i Huxley či Leary se snažili bránit psychedelické látky před redukcí na „halucinogeny“.<sup>50</sup> Pozoruhodné podle mého názoru je, že ve znovu-oživeném psychedelickém výzkumu v posledních desetiletích se kromě jiného se objevilo i několik projektů zaměřených na výzkum spirituálních aspektů této zkušenosti, které navazují na slavné výzkumy z 60. let, a dokonce i přímo přebírají Pankheho dotazník měřící „míru mystičnosti“ psychedelické zkušenosti (viz např. Griffiths et al. 2006).

### 3.4.3 Antropologický popis neobvyklých prožitků

Jak píše Langlitz (2012), perenialistická linie myšlení ovlivnila i univerzalistické pozice v antropologii 20. století, které spočívaly v odmítání historické podmíněnosti a důrazu na všeobecné rozšíření určitých jevů a tendencí. K těmto liniím antropologického myšlení, jak již bylo řečeno výše, patří i představa šamanismu jako univerzálního jevu a s ní spojené vysvětlování prožitků šamanů představou transových stavů. Jako příklad můžeme uvést Petera T. Furst (1976), který v knize s názvem *Halucinogeny a kultura* hovoří o šamanismu jako o původním náboženství lidstva; v tomto bodě přímo odkazuje na Eliadeho. Šamanismus je podle něj hluboce zakořeněn v extatické, vizionářské zkušenosti a se snahou hledat nejrůznější prostředky, které tuto zkušenost umožňují:

Nechci také naznačit, že psychoaktivní rostliny a zvířecí sekrety byly vždy a všude jediným či nejdůležitějším způsobem navození změněných stavů vědomí. Naopak, v rozlehlých oblastech Severní Ameriky mnoho původních národů dosahovalo stejného cíle jinými než chemickými prostředky: posty, nedostatkem tekutin, sebe-zraňováním, mučením, vystavením živlům, nedostatkem spánku, nepřetržitým tancem a jinými způsoby totálního vyčerpání, krvácením, nořením se do ledových tůní, ..., a dalšími bolestivými zkouškami, stejně jako celou škálou nebolestivých „spouštěčů“, jako jsou různé druhy rytmické aktivity, sebe-hybnosti, meditace, popěvky, bubnování a hudba. (Furst 1976: 10)

Primárním tématem Furstovy knihy jsou psychoaktivní látky, ale, jak je zřejmé z uvedeného úryvku, s naprostou samozřejmostí své závěry zobecňuje na mnohé další praktiky, včetně rytmického bubnování užívaného v neo-šamanismu. S užíváním

---

<sup>50</sup> Zdá se, že Learyho vyhraněně náboženská rétorika byla z jeho strany do velké míry pomůckou, která mu usnadňovala jednání s úřady a současně poskytovala způsob, jak tuto zkušenost srozumitelným způsobem popsat veřejnosti (Lander 2011).

halucinogenních látek Furst zjevně sympatizuje a k jejich ilegálnosti se staví kriticky. I další antropologové hájili užívání halucinogenů a popisovali, že v tzv. tradičních společnostech tyto látky, zasazené do rituálního kontextu a kosmologických rámců, nejen nemají rozvratný efekt, ale pomáhají stabilizovat sociální řád a stvrzovat morální principy (Furst 1976; Langlitz 2012).

Podle Langlitze (2012) měl tento typ široce založeného mezi-kulturní srovnávání odhalit téměř univerzální užívání intoxikace napříč časem i prostorem a ukázat, že západní odpor k extatickým stavům je spíše výjimkou, než pravidlem. Tím antropologie pomohla změněné stavy vědomí do jisté míry legitimizovat a také potvrdit předpoklady pereniální filosofie. Langlitz dále ukazuje, že nadšení těchto antropologů do exotických drogových rituálů mělo spíše jiné důvody než čistě vědecké; konkrétně sdílení rozšířené nespokojenosti s vlastní kulturou a hledání nových přístupů. V těchto tvrzeních o univerzalitě užívání halucinogenů tak šlo o formu kulturní kritiky západní společnosti. Toto musíme při čtení daných prací samozřejmě zohledňovat, nicméně bychom si podle mého názoru měli dát pozor na to, abychom čistě z této skutečnosti zjednodušeně nevyvozovali, že úvahy těchto badatelů jsou ve všech ohledech mylné.

Příkladem tohoto typu antropologie jako kulturní kritiky jsou i výše přiblížená díla význačných osobností neo-šamanismu: Castanedy a Harnera. U Harnera (2010) je představa, že práce se změněnými stavy vědomí je univerzálně rozšířeným dědictvím lidstva, které bylo v západní společnosti potlačeno a může být znovu objeveno a vést k určitému spirituálnímu oživení, klíčová. Zejména díky němu byla tato představa inkorporována do spirituálního učení neo-šamanského hnutí. Harner pro praxi, kterou propaguje, používá termín „jádrový šamanismus“ a tvrdí, že lektoři na workshopech FSS vyučují právě ono univerzální „jádro“, které je společné praxi všech šamanů celého světa. I tato představa, stejně jako mnohé další, se tedy rozvíjí v rámci komunikační výměny mezi emickým a etickým diskurzem.

Jak již bylo řečeno výše v souvislosti s konceptem šamanismu, v 80. letech se tyto tendence v antropologii dostaly pod silnou kritiku; mnoho badatelů se snažilo o dekonstrukci představy náboženské zkušenosti jako takové. Stejně jako u jiných témat, i v souvislosti s religiozitou začaly být zdůrazňovány spíše rozdíly a rozmanitost (Taves 2011; DuBois 2010; Langlitz 2012). Pokud jde o výzkum neobvyklých, výrazných zkušeností, které byly dříve uchopovány právě pomocí představy změněných stavů vědomí či transových stavů, i u nich začal být kladen mnohem větší důraz na sociokulturní aspekty. Příkladem takového přístupu může být Tomas Csordas (1990). Ten koncept změněných stavů vědomí coby antropologickou kategorií pro uchopování náboženských zkušeností výslovně odmítá: je podle něj založen na dichotomii těla a mysli, naznačuje fyziologické

ovlivnění stavu myslí, a v zásadě vyřazuje ze hry sociokulturní aspekty daných praktik. Místo toho Csordas předkládá svůj koncept *embodimentu*, v němž vychází mimo jiné z konceptu habitu Pierra Bourdieu (1998).

Tento koncept Csordas používá k analýze různých neobvyklých náboženských prožitků, jako například praktik vypuzování zlých duchů v evangelikálním křesťanství v USA. Tyto obřady probíhají ve velké skupině věřících, kdy se kněz, který vede shromáždění, nahlas modlí a vyzývá zlé duchy, aby z věřících odešli. Csordas popisuje tělesné projevy, které odcházení duchů doprovázejí, ať již jde o křik, zvracení, dušení a tak dále. Podle představ evangelikálního křesťanství existují různé druhy zlých duchů spojených s různými neřestmi, existuje tedy duch závislosti, duch nezřízených sexuálních tužeb a tak podobně. Všichni věřící, z nichž je vymítán určitý duch, vykazují velmi podobné projevy, které přitom zažívají jako spontánní: jejich subjektivní vjem je, že „se“ tyto věci dějí s nimi, nikoli, že by je sami aktivně vykonávali. Csordas se tedy ptá, jak vysvětlíme pravidelné spojení jistých duchů s jistými typickými projevy. Jak je například možné, že každý, z koho je vymítán duch čarodějnictví, děsivě křičí? Upozorňuje na to, že zlý duch v křesťanství je kulturně ustavený objekt. Například čarodějnictví je vnímáno jako okultní praktika spojená se Satanem a hrůzostrašný výkřik je v USA hluboce zakořeněná složka symboliky zla. Proto u věřících dochází k onomu zdánlivě přirozenému spojení mezi tímto výkřikem a vyhnáním ducha. Tyto projevy podle Csordase přijímají typické formy, protože je vytváří tělo formované určitým sociokulturním prostředím; vyvstávají ze sdíleného habitu. Pro Csordase tedy tyto typy prožitků nejsou plodem jednorázového ovlivnění stavu vědomí aktéra, ale plodem dlouhodobé socializace do určitého sociokulturního prostředí.

V určitých ohledech podobný je přístup Tanyi Luhrmann, další současné antropoložky, která také klade důraz na to, jak je v religiózním prostředí aktér dlouhodobě formován. Tato autorka bývá často citována a vyzdvihována jako příklad správného přístupu k propojování antropologie a psychologie a pozornosti k fungování interpretačních procesů v kontextu náboženské praxe (Bužeková 2018; Taves 2011). Luhrmann (1989; 2011; 2012) se také zabývá náboženskými a spirituálními praxemi vedoucími k výrazným typům prožitků, na rozdíl od Csordase se nezaměřuje ani tak na to, jak sociálně formovaná těla produkují určitý typ reakcí, ale snaží se spíše popsat, jak probíhá proces této proměny, jak se u aktérů mění vnímání světa pod vlivem náboženské praxe.

V knize *When God Talks Back* (Luhrmann 2012) se také věnuje prostředí amerického evangelikálního křesťanství. Tento proud klade důraz na osobní, intimní a emocionálně prožívaný vztah k Bohu. Boha tito aktéři vnímají jako někoho, kdo k nim má přátelský vztah a s kým se člověk nachází v neustálé přátelské konverzaci. Luhrmann si klade otázku,

jak se racionální člověk může stát tímto typem křesťana. Jak mohou lidé věřit v neviditelnou bytost, která ovlivňuje jejich život, a především, jak mohou prožívat Boha jako takto živě a intimně přítomného. Popisuje, že v daném evangelikálním sboru lidé mezi sebou často mluví o tom, co jim Bůh řekl na konkrétní téma: jakou školu si mají vybrat, jakou knihu přečíst a podobně. Nováčci tím bývají zmateni a nevědí, co si pod tím představit. Je jim vysvětleno, že Bůh chce být jejich přítel, oni ale tento vztah musí rozvíjet modlitbou, která vyžaduje úsilí a trénink. Když se vztah rozvine, Bůh bude odpovídat skrze myšlenky a mentální obrazy, které umístí do mysli a skrze vjemy, které způsobí v těle. Nově přichozí se tedy postupně naučí, že je možné ve vlastní mysli rozeznat myšlenky, které ve skutečnosti nejsou jejich myšlenkami, ale Božími. Musí se naučit prožívat ty, které identifikovali jako Boží, jako odlišné, což je určitá schopnost, kterou postupně ovládnou. Za rozlišující znak je považováno například to, že se nás nějaká myšlenka obzvláště emocionálně dotkne či je velmi spontánní, z tělesných vjemů je znamením Boží přítomnosti například teplo, pláč, brnění nebo svalové křeče. Luhmann tedy popisuje určitý je proces učení, kdy se praktikující učí vnímat a interpretovat věci nově. V důsledku této proměny je vlastně vytvářena náboženská zkušenost: věřící prožívá Boha jako neustále přítomného.

Luhmann tedy v zásadě také popisuje určitý proces proměny habitů, ačkoli tuto terminologii nepoužívá a na Bourdieuho neodkazuje. Toutéž otázkou se zabývala i v jiných religiálních kontextech, zejména v prostředí britské novo-pohanské magie, kam řadí i neošamanismus, tedy v prostředí blízkém mému výzkumu. Její závěry z tohoto prostředí blíže představím v dalších částech práce. Na tomto místě bych chtěla poznamenat jen to, že se mi zdá pozoruhodné, že se Luhmann zcela striktně vyhýbá srovnávání těchto prostředí, přestože její práce by k tomu přímo vybízela a závěry by mohly být zajímavé. Do určité míry to může být dáno ohledy vůči aktérům – pro evangelikální křesťany by představa, že jejich praxe má mnoho styčných bodů s praxí magiků, byla bezpochyby obtížně přijatelná – nicméně se domnívám, že hlavním důvodem bude právě zaměření této linie antropologického výzkumu na zkoumání konkrétních praxí v konkrétních prostředích a někdy snad až přílišný odpor k vyvozování obecných závěrů.

#### **3.4.4 Návrat zobecňujících přístupů?**

Můžeme říci, že popsání přístupů, které kladou důraz na formování aktérů určitým religiálním prostředím, v současném antropologickém zkoumání neobvyklých prožitků dominují. Nicméně objevují se i odlišné náhledy, zejména tam, kde antropologové navazují mezioborovou spolupráci. Od 80. let se ti ze sociálních vědců, kteří sympatizují s představou univerzálního, stabilního lidského subjektu, začali pro upevnění argumentů pro tuto pozici spojovat s psychologii a filosofií (viz Bender et al. 2012). Široce



generalizující přístupy se, jak jsem o tom již hovořila v kapitole věnující se konceptu šamanismu, také uplatnily v přírodních vědách a zejména v rozvíjejících se neuropsychologických výzkumech náboženství, jejichž cílem je najít neurální koreláty náboženské zkušenosti. Za tímto účelem byla například metodou neurozobrazování sledována mozková aktivita meditujících mnichů a mnišek a podobně (Taves 2011; Langlitz 2012). S těmito výzkumy je tedy opět spojena představa univerzální náboženské zkušenosti; argumenty se většinou dovolávají společných rysů náboženských zkušeností napříč kulturami a časem, má se za to, že tyto rysy ukazují na transcendenci a tvoří ono společné jádro. Taves tvrdí, že právě pod vlivem neurovědy a jejího hledání toho, co je podstatou náboženského prožitku na úrovni mozkových funkcí, se představa existence obecné náboženské zkušenosti nadále udržuje.

Zajímavým příkladem je v tomto kontextu je nedávno vydaná kniha britské antropoložky Greenwood a neurobiologa Goodwyna (2015). Data, na základě kterých kniha vznikla, nepocházejí z neurovědy, ale z klasického antropologického terénního výzkumu, nicméně způsob jejich interpretace je od toho, který v současné antropologii převažuje, výrazně odlišný. Greenwood prováděla výzkum v Británii; svůj terén definuje obecně jako „magii“; z etnografické části knihy je zjevné, že šlo především o novopohanskou magii a neo-šamanismus. Učení i praktiky, které místy zmiňuje, vesměs odpovídají učení a praktikám jádrového šamanismu i českého neo-šamanismu, jak jsem se s nimi setkávala já během svého výzkumu. Autoři kritizují právě to, že současná antropologie si oškliví univerzální porozumění a klade důraz na kulturní specifika. Oni podle svých slov chtějí zkoumat magii „přímo“: nikoli skrze instrumentální aspekty či kulturní kontexty, ale jako „aspekt mysli“, jako „orientaci vědomí“. Hovoří tedy o magickém modu vědomí, jehož důležitým rysem je asociativní způsob myšlení. Tento modus vědomí považují autoři za jeden ze dvou základních univerzálních vrozených modů fungování lidské mysli; druhým je analytický modus myšlení.

Poněkud dvojznačně se na první pohled jeví jejich náhled na vztah magického vědomí a změněných stavů vědomí. Na jednu stranu říkají, že magie není záležitostí změněných stavů vědomí, magické myšlení totiž podle nich běžně funguje při všech druzích denních vědomých aktivit. V následující citaci ovšem rozmanité praktiky, tradičně spojované se změněnými stavy vědomí, definují jako různé „stupně“ magického vědomí.

Odehrává se v různých stupních – od denního snění, lehkého transu či meditací, až k nejvýraznějším projevům v meditacích těch, kdo praktikují magii, jako jsou šamani, medicinmani, čarodějky a spiritistická média – (...) – asociativní proces magického myšlení je obdobný. (Greenwood, Goodwyn 2015: 1-2)

S tradičními koncepty transu či extáze má tedy představa magického modu vědomí

společný předpoklad existence souhrnné kategorie technik, které vedou k ponoru do určitého stavu či modality vědomí. Greenwood a Goodwyn se také pouštějí do velmi odvážných generalizací. Přesto, že Greenwood zkoumala svou vlastní praxi uvnitř konkrétního náboženského směru, nikde v analýze ji nezasazuje do kulturního a náboženského kontextu a neváhá ji považovat za „výpověď o povaze lidství“. Hovoří také o tom, že se nevěnovala žádné tradiční mantické praktice, ale provozovala animistický typ praxe bez předepsané série kulturních praktik a k analýze používá „syrová“ data své vlastní netrénované mysli (Greenwood, Goodwyn 2015). Uchopuje tak svůj spirituální život jako cosi v principu nezávislého na konkrétním religiózním kontextu. Autoři sice hovoří o interakci individuální psychiky s kulturním prostředím, ovšem druhý z těchto aspektů do jejich analýzy vstupuje velmi málo. Pro zkoumání magie v antropologii v posledních desetiletích je přístup Greenwood a Goodwyna v určitém smyslu inovativní a zajímavý, protože magie je v antropologii většinou chápána a analyzována spíše jako praxe (Luhrmann 1989), případně jako diskurz (Favret-Saada 1980), nikoli jako typ vědomí. Tento koncept má mnoho styčných rysů s klasickou představou transových stavů, což nicméně autoři příliš nereflektují a k této tradici se nehlásí.

Domnívám se, že kromě mezioborové spolupráce s neurovědou může být tato tendence k širokým generalizacím a vnímání specifík konkrétních sociokulturních prostředí jako nepodstatných dána také určitou tendencí k přebíráním emických náhledů. Jak jsem ukázala, celá linie myšlení, která pracuje s představou existence univerzální náboženské zkušenosti a transových stavů se rozvíjí v úzkém sepjetí mezi emickým a etickým hlediskem; již od počátků, od dob Otta a Eliadeho, je zde patrná tendence ke splývání těchto rovin. Silný důraz na prožitkovou složku náboženství spojený s chápáním náboženského prožitku jako něčeho osobního a individuálního a současně jako něčeho, co je společné všem náboženským tradicím, našel výraznou odezvu v pozdně moderní spiritualitě. Představa, že všechny náboženské praxe jsou jen různými cestami k setkání s toutéž božskou skutečností, je v tomto prostředí také silně přítomná, stejně jako tendence spojovat vlastní praxi a jí generované prožitky s jakousi ahistoričností a nepodmíněností, kterou vidíme i u Greenwood a Goodwyna.

Tato tradice sama sebe uchopuje tak, že jde o individuální hledačství, praktikující vnímají spiritualitu jako cosi vynořujícího se z individuálního vědomí či zkušenosti<sup>51</sup> (viz Partridge 2005; Bender 2010). Jak ukazuje Bender, tyto náhledy se do new age prostředí dostalo právě pod vlivem výše popsaných akademických diskuzí. Tím nicméně zpětně

---

<sup>51</sup> Bender (2010) prováděla terénní výzkum mezi spirituálními praktikujícími z Cambridge v Bostonu, USA, a ukazuje, že její informátoři sice zmiňují postavy jako například Wiliam James, ale nedělají to proto, aby sami sebe zařadili do určité tradice, ale aby doložili nikdy nekončící hledačství poznání.

mohou zase ovlivňovat antropologii, skrze badatele, kteří prošli procesem *going native* nebo kteří se silně kloní k emickému hledisku. Tato tendence roste i tím, jak se od 70. let v radikální linii interpretativní antropologie objevuje snaha brát vážně existenci duchů a nová tendence ke splývání emického a etického diskurzu (viz např. Hunter 2015; Bužeková 2018).

### 3.4.5 Co přesně je trans?

Vidíme tedy, že široce zobecňující koncepty založené na představě stavů či modů vědomí si stále zachovávají určitý vliv. Problém ale je, co konkrétně si pod těmito koncepty vlastně konkrétně představit. Eliade a linie myšlení, která na něj navazuje, šamanské transy chápe právě jako cesty k univerzální zkušenosti posvátna (Eliade 2017). Současně bývá trans spojován s konceptem změněných stavů vědomí, což – jak správně říká Csordas (1990) – vede k akcentování, fyziologických mechanismů navození tohoto stavu. Koncept transu v sobě zahrnuje jak sklony k univerzálním vysvětlením na psychologické či biologické rovině, tak i fenomenologickou představu univerzální spirituální zkušenosti. Jak jsem ukázala výše, při práci s těmito koncepty jsou všechny praktiky, řazené do kategorie „změněných stavů vědomí“, chápány jako totožné. Autoři výše uvedených antropologických textů sem řadí množství rozmanitých praktik, jejichž výběr působí dosti arbitrárně, od meditací, přes užívání psychedelik, deprivace, působení bolesti, bubnování, tanec, ale také vizualizace či dokonce fantazii (Furst 1976; Greenwood, Goodwyn 2015). Nese to s sebou předpoklad, že všechny jevy, které daný autor zařadí do této kategorie, jsou obdobné ve smyslu svých účinků na lidskou mysl a prožitků, které vyvolávají.

Tato představa je samozřejmě zásadní i v emickém kontextu, je klíčovou součástí učení neo-šamanského hnutí. Harner tvrdí, že jeho techniky poskytnou uživatelům stejný prožitek, jakým procházejí všichni „tradiční šamani“ celého světa, a také stejný, jako prožívají konzumenti psychedelik. Obzvláště totožnost stavů navozených neo-šamanským bubnováním a psychedeliky je v neo-šamanismu zdůrazňována. To je logické vzhledem k historii hnutí, jak jsem ji nastínila výše: zásadním motivem vzniku neo-šamanské praxe byl zákaz LSD a dalších psychedelik v USA a s ním spojená snaha hledat jiné prostředky k navození podobných zkušeností.

V kontextu tohoto ztotožňování účinků různých technik je logické se ptát, co je oním společným jmenovatelem, a jak můžeme účinky těchto technik na lidskou mysl blíže popsat. Je možné najít charakteristiky, které by byly společné pro stav navozený meditací, intoxikací LSD, rytmických bubnováním a tak dále? Je na místě předpokládat společný princip fungování, který by byl nějak blíže uchopitelný? Někteří z výše zmíněných autorů určitou odpověď na tuto otázku nabízejí. Jak jsme viděli výše, Furst (1976) hovoří o myslí

obrácené dovnitř sebe sama a o intenzifikovaném denním snění.<sup>52</sup> Greenwood a Goodwyn (2015) hovoří, mimo jiné, o relaxovaně zaměřené pozornosti, s níž spojují denní snění, sny i transový stav. V neuropsychologických výzkumech bývá náboženská zkušenost ztotožňována například s prožitkem rozmělnění pocitu Já (Taves 2011). Ve výše zmiňovaném Pankheho dotazníku byly zase za kritéria mystické zkušenosti považovány následující prožitky: jednota (vnitřní a vnější), překročení času a prostoru, nevýslovnost, pocit posvátnosti, noetická kvalita a pozitivní naladění (Griffiths et al. 2006).<sup>53</sup> Vidíme tedy již poměrně rozmanitou škálu prožitků. Psychologicky bývají změněné stavy vědomí nejčastěji definovány negativně, coby „něco jiného než běžné bdělé vědomí“ (respektive jako významná odchylka v subjektivní zkušenosti psychologického fungování u normálního jedince od jeho běžného bdělého vědomí).<sup>54</sup> Tato charakteristika je ale natolik obecná, že těžko umožňuje jakkoli odlišit jevy, které sem můžeme řadit, a které nikoli. V oblasti psychometrie, kde se vědci o užší vymezení změněných stavů vědomí snaží na základě kvantitativních výzkumů, se k jednoznačnému výsledku zatím nepodařilo dojít. Nedaří se prokázat, že jevy, které bývají řazeny pod koncept změněných stavů vědomí či transových stavů, mají společné rysy, bez ohledu na konkrétní způsob navození stavu (Studerus et al. 2010).

Představa identity těchto stavů je tak založena spíše na fenomenologickém konceptu univerzální náboženské zkušenosti,<sup>55</sup> než že by bylo možné ji prokázat či alespoň podepřít daty. Antropologové jako je Furst či Greenwood dělají svá široká zobecnění na základě zkušenosti s velmi omezeným souborem technik. Nemáme přesnější vymezení tohoto pojmu např. ve smyslu popisu, jak tyto jevy fungují, co dělají s lidskou myslí v momentu prožitku, co v případě dlouhodobé pravidelné praxe apod. Někteří autoři na vymezení toho, o jaký stav vědomí jde, rezignují a postupují opačně: tato forma vědomí bývá definována prožitky, jež má umožňovat, nikoli svou psychologickou podstatou. Tím se ale už blížíme definici kruhem. To dělá například právě Harner, který stavu, do nějž podle jeho přesvědčení uvede účastníky seminářů jádrového šamanismu rytmičké bubnování, říká

---

<sup>52</sup> V tomto případě můžeme podle mého názoru polemizovat dokonce o tom, zda vůbec předpokládaný společný princip fungování těchto technik odpovídá skutečnosti i u té jediné praktiky, na kterou je daná monografie zaměřena. Jak je známo, některá psychedelika v určitých dávkách vedou i k intenzivnějšímu prožívání smyslových vjemů, což neodpovídá představě fixace mysli na vnitřní dění.

<sup>53</sup> Ovšem například kritériu „pozitivní naladění“ by celá oblast apofatické mystiky nevyhověla a tento typ zkušeností bychom za mystické nemohli považovat. I psychedelické prožitky mohou být pro intoxikované subjekty i velmi stresující a náročné. Vylučuje to ale jejich spirituální interpretaci?

<sup>54</sup> Nejčastěji užívané definice tvrdí, že jde o dočasnou markantní odchylku od běžného bdělého vědomí co do subjektivního zakoušení psychologických funkcí. Viz např. [https://en.wikipedia.org/wiki/Altered\\_state\\_of\\_consciousness](https://en.wikipedia.org/wiki/Altered_state_of_consciousness), 16. 7. 2021. Je ale takovou „markantní odchylkou“ například únava? Ospalost? Zamilovanost? Prožitek tance (tedy „rytmické aktivity“)? A od jaké intenzity? A čím by intenzitu takového prožitku bylo možné definovat?

<sup>55</sup> Otto (1998), jak už bylo řečeno, hovoří v tomto kontextu o *mysterium tremendum* a *mysterium fascinans*, ale tyto zážitky ve skutečnosti reportuje jen minimum věřících (viz Říčan 2007).

šamanský stav vědomí. Jde o stav, kdy se duše praktikujícího dokáže oddělit od těla a cestovat do neobvyklé reality (Harner 1990).<sup>56</sup>

Představa totožnosti stavů navozovaných rozmanitými spirituálními technikami je v určitých liniích antropologického myšlení a v emickém diskurzu hluboce zakořeněna, zatímco z pohledu člověka nezapojeného do žádného z těchto prostředí se jeví jako podivná. Kdy během mého výzkumu přišla řeč na téma vztahu psychedelických prožitků a šamanského cestování, často jsem dostávala udivené otázky, ovšem z každé strany protikladné. Antropologové a neo-šamani se obvykle se zdviženým obočím ptali „Copak podle tebe to není to samé?“, naproti tomu člověk nezainteresovaný ani v jednom z těchto prostředí s obočím zdviženým ještě výše řekne: „To je přece jasné, že je to něco jiného. Copak někdo tvrdí, že to je stejné?“ Jak se tedy postavit ke zkoumání těchto prožitků? Vidíme, že představa univerzální, socio-kulturně nezprostředkované zkušenosti má i v současné antropologii určitý vliv a jsou autoři, kterým se zdá být užitečná; mainstreamový přístup je ovšem opačný. Většina autorů zaujímá velmi jasné stanovisko a protikladnou pozici kritizuje. V následujících kapitolách se pokusím ukázat, nakolik mohou být tyto přístupy užitečné při zkoumání technik navozování spirituálních prožitků v prostředí neo-šamanismu i dalších praxí v rámci okultury a na závěr se pokusím zamyslet nad tím, jestli bychom je nemohli určitým způsobem propojit.

---

<sup>56</sup> Ovšem i Harner, jak ukáži níže, paralelně připojuje vysvětlení pracující s představou fyzického principu vyvolání těchto změn: změny mozkové aktivity vyvolané právě rytmickou aktivitu.

## IV. EMPIRICKÁ ČÁST

### 4.1 Neo-šamani a neo-šamanismus

#### 4.1.1 Neo-šamani, šamani a Západ

Jak si máme představit kurzy neo-šamanismu a koho na nich potkáme? Aktéři v tomto prostředí se nijak zásadně neliší od toho, jak je popisován obvyklý zájemce o současnou alternativní spiritualitu: jde obvykle o lidi ze střední třídy, často vysokoškolsky vzdělané; je zde mírná převaha žen, ale nijak výrazná. Věkově je složení velmi rozmanité, od náctiletých až po předdůchodový věk, ale většina účastníků je středního věku. Pokud jde o motivace aktérů k zájmu o šamanismus, i ty odpovídají tomu, co je běžné v jiných new age směrech a spiritualitách skupinách, tedy zejména určité spirituální hledačství, zvědavost a snaha zvýšit spokojenost se svým životem. Účastníci kurzů se většinou neidentifikují čistě se šamanismem, je pro ně jednou z praktik, kterou se rozhodli vyzkoušet.

Harnerovský neo-šamanismus se vyučuje na víkendových seminářích, na nichž se obvykle sejde menší skupina okolo 5 - 10 zájemců. Tyto akce probíhají ve vnitřním prostředí, kde účastníci sedí v kruhu na podložkách na zemi. Jak už jsem uvedla v minulých kapitolách, učení i symbolika neo-šamanismu odkazují na nativní etnika, pro něž se v tomto prostředí používá označení „indiáni“ či „přírodní národy“. Pokud jsou zmiňována konkrétní etnika, což se ovšem děje spíše zřídka, jde obvykle o ta z oblasti Severní Ameriky. Konkrétní sociokulturní a geografický kontext ale není považován za důležitý, protože podle učení neo-šamanismu jsou tyto praktiky původním, přirozeným vztahem člověka ke spiritualitě a jsou univerzálním dědictvím lidstva:

Mluví [lektor neo-šamanismu] o tom, že šamanismus je zdroj pro všechna náboženství, nejstarší, celosvětově rozšířený přístup k tomu, co nás přesahuje. Všechna ostatní náboženství tak podle něj vycházejí ze šamanismu.<sup>57</sup>

Proto je také z pohledu neo-šamanů žádoucí si rituály i učení libovolně přizpůsobovat a upravovat, aby vyhovovaly potřebám současného západního člověka. Jak již bylo naznačeno výše, v učení hnutí je přítomen na důraz na vše přírodní, přirozené, a naopak postoj k západní společnosti je výrazně kritický. Určitý dojem jednoduchosti a přirozenosti,

---

<sup>57</sup> Teréní deník, 1. 2. 2014.

který je s neo-šamanismem spojen, patří často k tomu, co účastníci na této praxi oceňují. Jedna z aktérek to vyjádřila těmito slovy:

Všechny tyhle ty prapůvodní filosofie nebo způsoby života mně připadají takové přirozenější, míň zmršené těmi různými ideologiemi, které se do toho pak všichni snažili zakomponovat. Tam máš ještě pořád takové to základní. Úctu k přírodě, úctu k člověku, úctu k těm normálním silám.<sup>58</sup>

Jak již bylo popsáno výše, tento aspekt neo-šamanismu je spojen s idealizací života nativních etnik. Bylo pro mě do určité míry překvapivé, že z diskuzí ve skupině plynulo, že tuto idealizaci účastníci nevnímají jako symbolické vyjádření či jako součást učení hnutí, ale považují ji za faktický popis reálného života těchto etnik:

Podle [lektora neo-šamanismu] Marka jsou v přírodních národech všechny děti chtěné, na každé dítě se celý kmen těší apod., ale u nás to tak není, proto máme skoro všichni nějaká traumata z prenatálního období, což u přírodních národů vůbec neznají. Stačí k tomu třeba i to, když rodič jen na okamžik zapochybuje, jestli by nebylo lepší dítě nemít. Na to reaguje Barča, svým jemným hláskem se Marka zeptá, jestli to trochu nezjednodušuje, že četla nějakou antropologii o tom, že v některých kmenech se třeba někdy stává, že musejí dítě odložit. Na to Marek přesvědčeně reaguje: „*Ne, takhle to není.*“ ... Barča ustupuje: „*Tak možná to byla jen nějaká teoretická práce.*“ Marek: „*No, nebo špatně pochopená kompilace.*“<sup>59</sup>

Diskuze ohledně etičnosti odkazování na nativní etnika, kterou jsem popsala v předchozí části, v českém neo-šamanismu není přítomna; na žádném ze seminářů, kterých jsem se účastnila, se toto téma neobjevilo. To je rozdíl oproti neo-šamanskému diskurzu například v USA, jak jsem se přesvědčila i během stáže v Cambridge, Bostonu, kde jsem navštívila několik setkání místní neo-šamanské skupiny.<sup>60</sup> Tento rozdíl je ale z určitého pohledu logický: možnosti zbudování přímé vazby na nativní etnika mají čeští neo-šamani velmi omezené a současně romantizace něčeho, co je od nás geograficky vzdálené, je mnohem jednodušší. Je také potřeba říci, že i v českém new age prostředí je situace diferencovanější, například populární osobnost a Jungem inspirovaný psycholog známý pod pseudonymem Pjér la Šéz ve svých přednáškách „indiána“ chápe spíše jako určitý archetyp, hovoří o „dívčochovi v nás“ a tak podobně.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Rozhovor s Danou, 4. 1. 2016.

<sup>59</sup> Terénní deník, 25. 5. 2014.

<sup>60</sup> Zdejší praktikující tyto problémy reflektují a na mou otázku se vyjádřili v tom smyslu, že užívání nativní symboliky je eticky přijatelné tehdy, pokud má daný neo-šaman reálnou vazbu na nativní etnikum, zajímá se o jeho problémy a snaží se v rámci svých možností nějakým způsobem napomoci jejich řešení. K opuštění romantických postojů a účasti na skutečných bojích nativních etnik vyzvala například i slavná osobnost amerického neo-pohanství Starhawk (viz Waldron, Newton 2012).

<sup>61</sup> Viz např. [https://www.youtube.com/watch?v=X-Q-bV7eCc4&t=3192s&ab\\_channel=Daj%C3%A1naPraha](https://www.youtube.com/watch?v=X-Q-bV7eCc4&t=3192s&ab_channel=Daj%C3%A1naPraha), naposledy navštíveno 12. 7. 2021.

Západní společnost je pak vnímána jako nositelka všech opačných, negativních charakteristik, jako nemocné materialistické prostředí. Odborníci zabývající se new age hnutím se shodují na tom, že přestože new age vyznavači proklamují kritičnost vůči moderní společnosti, ve skutečnosti mají jen minimální snahu společnost měnit. Zatímco v počátcích tohoto hnutí v 60. letech s ním bylo spojeno množství aktivismu, po sociálních problémech a represích došlo k určitému obratu „dovnitř“; místo změny světa se cílem stalo měnit vlastní mysl, což platí i pro neo-šamanismus. Spojení výrazné kritiky s nepřítomností potřeby usilovat o změnu by se mohlo zdát paradoxní, nicméně z aktérského hlediska je zcela smysluplné. Společnost je totiž vnímána jako nereformovatelná a negativní ze své podstaty, snahy ji změnit jsou tedy pokládány za ztrátu energie či dokonce za nežádoucí podporu negativního jevu. Jak jsem již předeslala, velký vliv má v tomto kontextu v českém prostředí kniha *Čtyři dohody* (Ruiz 2016), která v zásadě vše sociální ztotožňuje se zlem. Pro socializaci se zde používají termíny jako „domestikace“ či „programování“ a o stavu mysli, v němž žije člověk, který si osvojil sociokulturní normy a žije podle nich, se hovoří jako o pekle. Toto téma je v českém neo-šamanismu poměrně výrazné a ještě se k němu v dalších kapitolách vrátím.

Při vymezování se vůči západní kultuře bývá přítomná i určitá míra sebekritiky, protože aktéři sami sebe chápou jako poznamenané negativním vlivem tohoto prostředí. Zejména přílišná racionalita je vlastnost, vůči které se vymezují nejen u svého okolí, ale i u sebe. Ačkoli tedy neo-šamani komunikují s nejrůznějšími bytostmi z neobvyklé reality a většinovou společností by byli nepochybně vnímáni jako iracionální, je přílišná racionalita obvykle hlavní nešvar, který sami u sebe spatřují:

Během dopolední diskuze všichni mluví o práci s energiemi, stěžují si sami na sebe, že všechno moc řeší rozumem a ostatní lidi označují za materialisty.<sup>62</sup>

Kromě vztahu k „přírodním národům“ je pro neo-šamanské učení významný i vztah k přírodě. Stuckrad (2002) tvrdí, že hlavním motivem současného západního šamanismu je příroda, jejíž koncept v tomto prostředí pochází ze západního mysticismu a přírodní filosofie. Ve vztahu k přírodě pracuje neo-šamanismus s představou, že vše je živá bytost, se kterou je možno komunikovat:

Výklad pokračuje tím, že vše jsou živé bytosti: všechny věci, jejich části, ale i světlo, teplo a tak podobně. Tady už se začíná trochu ozývat i osazenstvo a seminář se docela rozproudí. Rosťa se začal víc vypyávat, takže jsme se dozvěděli, že živá bytost je třeba i beton.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Terénní deník, 5. 4. 2014.

<sup>63</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.



Z tohoto pohledu bychom neo-šamanismus mohli řadit pod jeden ze čtyř typů tzv. *dark green religion*, tedy náboženství, které považuje přírodu za posvátnou, jak tento proud západní spirituality definuje Taylor (2009).<sup>64</sup> Taylor ovšem s tmavozeleným náboženstvím spojuje ekologické tendence a vkládá do něj určité naděje, že se západní civilizace pod jeho vlivem obrátí k ekologičtějšímu přístupu ke světu, což v případě českého neo-šamanismu podle mého pozorování tak úplně neplatí, protože vztah k přírodě zde je, podobně jako vztah k přírodním etnikům, spíše romantizující a má svérázně ritualizovanou podobu:

Obecně po nás Marek chce, abychom všemu, s čím v přírodě nějak komunikujeme, nechávali dárky typu mince, knoflíku nebo špetky tabáku.<sup>65</sup>

Nezaznamenala jsem u aktérů výraznější sklony například k ekologickému způsobu života; konkrétní ekologická témata, jako omezení plýtvání, nakládání s odpadem či zájem o práva zvířat a tak podobně, se v tomto prostředí neobjevují. Nepozorovala jsem ani výraznější snahu o nějaké v naší společnosti běžné typy propojení s přírodou: turistiku, zahradničení a tak dále. Jak již bylo řečeno, většina času seminářů se odehrává ve vnitřním prostředí, i když existují i výjimky, zejména tzv. *vision questy*.<sup>66</sup> Nicméně tyto náročnější akce absolvuje jen menšina aktérů; hlavní náplní neo-šamanské praxe je šamanské cestování.

#### 4.1.2 Šamanské cestování

Poté, co jsem osobně praktikoval šamanismus, šamanské léčení a šamanské cestování po více než půl století, můžu říci, že jsem se v popisech spirituálních prožitků světců, proroků, experimentátorů s psychedelickými látkami, prožitků blízké smrti, avatárů a jiných mystiků nesetkal s ničím, co není běžně zažíváno při praktikování klasických metod šamanského cestování s využitím bubnu.

Trénink jádrového šamanismu zahrnuje výuku studentů, jak dosáhnout změněného stavu vědomí pomocí klasických šamanských technik nevyužívajících drogy ... především v podobě monotónního bubnování – takže mohou odhalit své vlastní skryté spirituální zdroje, proměnit své životy a naučit se pomáhat druhým. (Harner, z webu Foundation for Shamanic Studies)<sup>67</sup>

Zájemci o neo-šamanismus obvykle před příchodem na svůj první workshop četli na internetových stránkách obdobné výroky, jako je ten citovaný, což také formuje jejich

---

<sup>64</sup> Konkrétně pod animistický typ, který odkazuje k představě, že všechny přírodní entity mají duši, ducha, případně osobnost (afektivní život a záměry) a vědomí (Taylor 2009).

<sup>65</sup> Terénní deník, 25. 5. 2014.

<sup>66</sup> Tyto akce jsou naopak u aktivních účastníků spojeny primárně s pobytem o samotě v přírodě. Tato vytržení z pohodlí a rytmu všedního života pak aktéři obvykle zmiňují jako velmi přínosné zážitky.

<sup>67</sup> <https://www.shamanism.org/workshops/coreshamanism.html>, naposledy navštíveno 20. 8. 2021.

očekávání. Domnívají se, že budou uvedeni do změněného stavu vědomí (či transového stavu), ve kterém se jim dostane mystického prožitku setkání s neobvyklou realitou plnou duchovních bytostí. S podobným očekáváním intenzivních prožitků jsem se na svůj první neo-šamanský kurz vypravila i já.

Spirituální technikou, kterou se nováčkové přicházejí naučit, je tedy šamanské cestování do neobvyklé reality. Před každou šamanskou cestou dostanou od lektora účastníci zadání, co mají v neobvyklé realitě dělat, případně i nástin toho, jak může jejich cesta „typicky“ probíhat. Na prvním semináři si šamanští učni mají během cest nejprve najít své výchozí místo, tedy místo, kterým budou do neobvyklé reality nadále vstupovat, a poté silové zvíře, což je šamanský pomocný duch v podobě zvířete. Na pokročilejších seminářích pak mohou řešit v neobvyklé realitě nejrůznější úkoly a problémy svého života.<sup>68</sup> Po zadání úkolu jsou aktéři vyzváni, aby si lehli a zakryli oči šátkem. Následně šaman (lektor) začne rytmicky bubnovat. Celá cesta trvá jen několik minut, maximálně 10-15, ale většinou méně. Po každé šamanské cestě následuje sdílení, při němž účastníci sedí v kruhu na zemi a postupně jeden po druhém vyprávějí, co na svých cestách prožili.

Vzhledem k výše popsaným očekáváním bylo pro mě to, jak první reálné zkušenosti se šamanským cestováním probíhaly, poměrně překvapivé:

Když buben ztichnul, ihned jsem si sejmula šátek a otevřela oči. Neměla jsem pocit nějakého zásadního prožitku, určitě ne prožitku setkání s neobvyklou realitou. Připadalo mi, že jsem prostě jen tak ležela a nechala své představy plynout. Je pravda, že se chvílemi odvíjely jinak, než jsem čekala, a možná i jinak, než by mi to bylo příjemné, ale neměly v sobě subjektivně větší přesvědčivost nebo neobvyklost než běžné denní fantazie. ... Prožitky ostatních, jak o nich mluvili při sdílení, byly podobné, jako ty moje, nebo ještě méně průkazné. Asi jako to vyjádřil Michal: *„Já nevím, moc mi to nešlo, celou dobu jsem jen poslouchal buben, na konci jsem jakoby viděl jedno místo u potoka, blízko domu, kde bydlím, ale myslím, že jsem si to jenom představoval.“*<sup>69</sup>

Jak ilustruje citace, nebyla jsem jediná, komu se prožitky zpočátku nezdály přesvědčivé. Pochyby o svých prožitcích na prvních seminářích vyjadřují obvykle všichni účastníci. Mnozí z nich hovoří o tom, že si nejsou jistí, jestli to, co zažili, nebyla „jen fantazie“ a často se ptají šamana, jak je možné to rozlišit. A podobnou zkušenost popisují i někteří antropologové, kteří v tomto prostředí prováděli zúčastněné pozorování (např. Boekhoven 2011). Neo-šamanské transy tedy nevypadají tak, co si pod tímto slovem běžně představíme. Na seminářích dochází spíše k velmi jemnému ovlivnění prožívání účastníků

---

<sup>68</sup> Pokročilejší semináře se často vztahují ke konkrétnímu tématu, například léčení, práce s vlastní silou a tak podobně.

<sup>69</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

pomocí prvků, jako je atmosféra semináře, rituály, bubnování. Tento rozpor mezi obecně přijímaným významem pojmu „trans“ a tím, co účastníci seminářů prožívají, vede k tomu, že během prvních šamanských seminářů vyjadřují pochyby, jestli „to dělají správně“, jestli to, co prožívají, jsou vize, nebo jen představy. Na žádném úvodním semináři jsem se nesetkala s tím, že by nějaký účastník po prvních cestách spontánně interpretoval své prožitky jako kontakt s jinou realitou. Přesto k této interpretaci aktéři postupně docházejí a jejich popisy šamanských cest čím dál přesvědčivější. Jak se to děje? Tento proces se pokusím přiblížit v následující kapitole.

## 4.2 Cesta do neobvyklé reality

### 4.2.1 Od pochyb k přesvědčení

Přestože jsou zážitky z prvních seminářů pro aktéry obvykle neprůkazné, postupně pro ně neo-šamanská praxe nabývá na přesvědčivosti a někteří praktikující popisují i velmi výrazné a zvláštní prožitky. Podle mého pozorování zde dochází k pozvolnému procesu proměny náhledu na tyto zkušenosti. Již v teoretické části jsem přiblížila práci Tanyi Luhrmann, která se procesy, jimiž náboženská zkušenost může být postupně budována, dlouhodobě zabývá. Ve své slavné knize *Persuasions of the Witch's Craft* (Luhrmann 1991) tyto procesy popsala v prostředí britské novo-pohanské magie. Její výklad je precizní a podrobný a nezanedbatelná část jejích analýz je podle mé zkušenosti platná i pro současný neo-šamanismus. V následujícím textu se pokusím popsat, jak tyto procesy probíhají v neo-šamanském prostředí, přičemž se na analýzy Luhrmann budu často odkazovat.

Luhrmann si klade si otázku, jak funguje proces, který některým lidem umožňuje přijmout z vnějšku bizarní, iracionálně vypadající víry, například víru, že magie „funguje“. Musím říci, že podobné otázky jsem si během výzkumu v určitých situacích také kladla, zejména při rozmluvách s aktéry, kteří šamanismus dlouhodobě praktikovali, a kteří se zářícíma očima vyprávěli příběhy o setkáních s duchovními bytostmi. Jedna z aktérek mi například vyprávěla, jak vzala svá silová zvířata s sebou do kostela, kráčela s nimi až k oltáři, kde se tato zvířata proměnila v anděly.<sup>70</sup> Tyto příběhy byly ve výrazném kontrastu s prožitky i pozorováním mých prvních šamanských akcí. Když jsem se během podobných rozhovorů doptávala na detaily vjemu jako takového, vždy jsem se dozvěděla něco ve smyslu, že tento vjem nebyl zrakový, ale že to dotyčný prostě „věděl“, „cítil“. Je tedy zjevné, že v neo-šamanismu nejde o vizuální vjemy, jaké bývají obvykle spojovány například se zjevením v křesťanském kontextu. Ani neo-šamanské učení ostatně nic takového netvrdí, jak je vidět na následující parafrázi výkladu lektora neo-šamanismu:

---

<sup>70</sup> Parafrázováno na základě terénního deníku, 8. 10. 2014.

V neobvyklé realitě totiž nevnímáme smysly, protože tam nemáme své fyzické tělo. Vnímáme tedy mimosmyslově, ale tyto prožitky si překládáme do nám známých pojmů: tedy do obrazů, zvuků, vůní apod., a sestavujeme z nich příběhy.<sup>71</sup>

Je tedy zjevné, že v neo-šamanismu je mezi vjemem či prožitkem jako takovým a jeho interpretací poměrně znatelný krok. Přesto aktéři, kteří se této praxi věnují delší dobu, velmi rozhodně a přesvědčeně prezentují právě neo-šamanský výklad těchto prožitků coby setkání s neobvyklou realitou. V počátcích mého výzkumu pro mě bylo takto rozhodné zaujímání určitého typu interpretace ze strany aktérů překvapivé a také jsem si kladla otázku, co za ním stojí.

Luhrmann (1989) ukázala, že u jejích informátorů probíhá pozvolný proces, který jim umožní přijmout víru v magii, zejména víru, že magickými rituály působí reálné změny ve vnějším světě. Tomuto procesu říká interpretační posun. Jde podle ní do značné míry o obecný jev: magikové jsou zkrátka výrazným příkladem poměrně běžného procesu, který spočívá v tom, že když se lidé zapojí do nějaké aktivity, rozvíjejí způsoby interpretace, které tuto aktivitu činí smysluplnou, ačkoli se nezapojeným může zdát nesmyslná. Proces stávání se magikem je podle ní v tomto ohledu podobný například procesu stávání se odborníkem v nějakém oboru. Luhrmann klade důraz na to, že vnímání, pamatování si a rozumění jsou aktivní procesy, jimiž konstruujeme realitu; a soubor návyků, jak to děláme, se může změnit. Jak jsem již naznačila výše, v tomto smyslu můžeme vidět v interpretačním posunu souvislost s teorií Pierra Bourdieu (1998), Luhrmann zde v zásadě představuje specifický typ procesu osvojování si určitého habitu, přičemž velmi detailně popisuje psychologické tendence a mechanismy, které jej v prostředí magie podporují.

Proces, který umožňuje lidem interpretovat zkušenosti novým způsobem, probíhá i v neo-šamanismu, děje pozvolna a hraje v něm roli množství dílčích aspektů neo-šamanské praxe. Jednou z jeho součástí je ponor do neo-šamanského diskurzu, s nímž jsou aktéři od počátku seznamováni. Ten je základem toho, aby neo-šamanské cestování začalo aktérům poskytovat výrazné prožitky, a dochází k němu poměrně rychle, již během prvních seminářů. Protože šamanské cesty jsou poměrně krátké, většina času na seminářích je vyplněna výklady šamana a sdílením. Pro uvedení do kontextu celé praxe je zásadní právě vyprávění šamana, v němž nováčky seznamuje s učením hnutí a představuje jim skutečnost z nového pohledu. Lektoři neo-šamanismu zdůrazňují, že šamanismus není náboženství, ale spirituální praxe, nemá tedy žádná dogmata či víru. To, co jsem nazvala „učením“, tedy není podáváno formou nějakých „článků víry“, ale jako popis reality, kterou zatím nováčci pouze nejsou schopni plně vnímat.

---

<sup>71</sup> Terénní deník, 25. 11. 2016.

Lektor s naprostou samozřejmostí barvitě mluví o tom, že svět kolem nás je obýván nejrůznějšími duchovními bytostmi, ale že také všechny věci jsou bytostmi, které mají vlastní záměry a s nimiž můžeme komunikovat. Vše, co se člověku děje, má v sobě nějaký skrytý význam, který bychom se měli učit chápat. Uvádí tak šamanské učně do světa, v němž se nic neděje náhodou, a kde stačí zbystrit své „spirituální smysly“ a vše, s čím se setkáme, se pro nás stává vizí. Vše je okořeněno na první pohled bizarními příběhy a historkami, dokládajícími, že šamanismus „funguje“, tedy že pomocí něj můžeme efektivně ovlivňovat svůj život i vnější realitu. Tyto výklady šamana tvoří kontext, jenž rámuje šamanské cesty.

Pro interpretaci konkrétních prožitků z šamanských cest jako takových, na něž se v této kapitole chci zaměřit, je pak klíčové sdílení, které probíhá po každé šamanské cestě a je prostorem pro vytváření interpretace prožitků. Ovšem nikoli primárně ve smyslu interpretace jejich symbolického významu – ačkoli lektoři připouštějí, že prožitky šamanských cest symbolický význam mají, stejně jako například sny – ale právě ve smyslu jejich interpretace coby skutečného děje v jiné realitě. Jak již bylo řečeno, na prvních seminářích aktéři obvykle chápou své prožitky jako fantazijní. V odpovědi na to je lektor vyzývá, že musejí přijmout reálnost těchto prožitků, aby mohli šamansky cestovat. Vybízí tedy k přijetí neo-šamanské interpretace a účastníky uklidňuje, že na promýšlení prožitků bude čas později:

Marek odpovídá, že jestli chceme spirituálně něco poznat, musíme to nejdřív přijmout a prožít, pak teprve můžeme zkoumat, zda to nebyla jen iluze. Máme vždy věřit, že prožitky nepřicházejí z našeho nitra, ale zvenčí, a také je to podle něj pravda. To, že jsou to jen naše myšlenky, si podle něj myslí lidé, kteří si nevěří.<sup>72</sup>

Jak je vidět na této citaci, pochybnosti o povaze prožitků šamani spojují s vlastnostmi jako je malá sebedůvěra, přemrštěná racionalita či nedostatečná otevřenost. Díky tomu se postupně buduje atmosféra, kde vyjádřit pochybnosti současně znamená přihlásit se k vlastnostem, jež jsou v daném prostředí chápány jako výrazně negativní. Tím se dostáváme k dalšímu aspektu, kterým je téma autority v neo-šamanském prostředí a její vliv na spirituální zkušenosti.

#### **4.2.2 Autorita v neo-šamanské skupině**

Jak bylo uvedeno v úvodu, otázky po vztahu neo-šamanské praxe a autority jsem si kladla už před začátkem výzkumu, především právě v souvislosti s prožitky vizí. Zajímalo mě, na čem autorita šamana stojí, zda je to právě schopnost navodit aktérům intenzivní prožitek, tedy zda vize slouží jako potvrzení pravdivosti učení dané skupiny. Nicméně

---

<sup>72</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

během mého výzkumu se ukázalo, že je tomu spíše naopak: přijetí určitého typu autority vede k intenzivnějšímu prožívání neo-šamanské praxe i šamanského cestování. Jak již bylo uvedeno, za jeden z hlavních rysů hnutí řazených pod new age spiritualitu bývá považováno odmítání autorit, nepřítomnost ortodoxie a disciplinačního aparátu. New age nebuduje skupinovou identitu, nemá jasné členství, jde o individualizovanou, často klientskou religiozitu se silným důrazem na osobní prožitek. Struktura zde má spíše podobu sítě malých skupinek a jednotlivců, nevyžaduje se poslušnost žádné autoritě (Partridge 2005; Hanegraaff 1997; Lužný 1999). To vše je samozřejmě pravda, nicméně se to vztahuje k new age prostředí jako celku. Přesto – a v určitém kontrastu s touto skutečností – je na konkrétních neo-šamanských seminářích, jak se ukázalo během mého výzkumu, autorita šamana (tedy lektora semináře) silná a panuje zde specifická disciplinace. A právě ta je jedním z důležitých prvků pro ponor do neo-šamanského diskurzu a tím i pro proces budování šamanské zkušenosti.

Jak již bylo popsáno výše, neo-šamanské semináře mají obvykle jasně daný program, který je navíc velmi intenzivní. Spočívá ve střídání výkladů lektora, šamanských cest a sdílení spojeného s prostorem pro určitou diskuzi. Účast na všech těchto částech je „povinná“, sdílení postupuje po kruhu a od každého se očekává, že se do něj zapojí.<sup>73</sup> Program vede lektor, ostatní se řídí jeho pokyny. Není zde příliš prostoru pro společné vytváření celé situace v rovnostářské atmosféře, jaká často panuje například v novopohanských skupinách. Autorita šamana v kontextu konkrétního semináře není klientským charakterem této praxe oslabována, ale naopak posilována. Jednotliví účastníci si za seminář zaplatili částku, která pro průměrně příjmového aktéra není úplně nízká. Tím již dopředu dali jeho lektorovi určitou důvěru a následně chtějí načerpat co nejvíce jeho znalostí a zkušeností. Z toho plyne jasné rozdělení rolí, kdy šaman určuje, co se má a nemá dít, co je správně a co špatně. Další faktor, který zde podle mého názoru hraje roli, je právě zmíněný síťový charakter autority v new age sféře. Někteří aktéři po absolvování několika seminářů začínají samostatně šamansky působit nebo šamanismus využívají ve své praxi. V tomto kontextu platí, že čím větší autoritu jedinec přizná tomu, od koho se techniku naučil, tím větší autoritu sám získává.

V neo-šamanismu je poměrně striktně očekáváno přijetí autority šamana, zejména v diskuzích před celou skupinou:

---

<sup>73</sup> Toto se může v různých neo-šamanských praxích bezpochyby do určité míry lišit, například Boekhoven (2011) se dle svých slov setkal i lektory, na jejichž seminářích sdílení vůbec nebylo. Já jsem se v České republice s výukovým seminářem, kde by povinné sdílení nebylo, nesetkala. V USA jsem se zúčastnila setkání neo-šamanské skupiny, kde bylo sdílení na dobrovolné bázi, nicméně nešlo o výukový seminář a nebyli přítomni žádní začátečníci, ale pouze ti, kdo šamanismus praktikují dlouhodobě. V České republice takové „svěpomocné“ šamanské skupiny nejsou příliš běžné, i když i s nimi jsem se příležitostně setkala, nicméně na nich obvykle jeden ze členů převzal úlohu šamana a povinné sdílení ve skupině prosadil.

Pak ještě dlouho diskutují, všechno se odehrává podle klasického scénáře, kdy Marek po Daně chce, aby uznala, že má pravdu ... Na konci se Dany, která už zjevně nechce diskuzi protahovat a mlčí, ptá, jestli „mu věří“ (to, co tvrdí); ta s úsměvem odpovídá, že ne. Tak to ale Marek nechat nechce a diskuze se stává nekonečnou...<sup>74</sup>

Mezi věci, které se na šamanských seminářích netolerují, patří zejména situace, kdy někdo nedostatečně nebo nepřesně splní zadání šamanské cesty, přestože nejde o úmysl, ale jen o pocit, že se mu cestování zkrátka nedaří:

Pak přišla ve sdílení řada na mě. Popsala jsem svou cestu, a řekla jsem, že se mi to moc nedařilo a že se mi záměr nepovedlo splnit ... Šaman ... říká, že jsem tu cestu prostě dokončit nechtěla, že mu nedůvěřuju a že „v tom případě tady vůbec nemusím být“.<sup>75</sup>

Tuhle jeho vizi [šaman] odmítá ... Dostali jsme úkol, a ten v neobvyklé realitě MUSÍME splnit. Vláďa ho nesplnil, takže to musí udělat na další cestě. Doma si při cestování máme dělat, co chceme, ale tady prostě musíme plnit úkoly, které dostáváme.<sup>76</sup>

Ne vždy je umravenění takto výrazné, často má formu povzbuzování jedince, aby si více věřil a podobně. Naopak v případech, kdy aktér s neo-šamanským diskurzem souzní a zadání bez problémů plní, dává lektor i skupina najevo svůj souhlas.

Kromě nesplnění zadání šamanské cesty je poměrně problematicky přijímáno i vyjadřování pochybností či skepse o šamanském učení a o interpretaci prožitků. Není sice vysloveně odmítáno, ale jasně se dává najevo, že ti, kdo nepochybují a mají nejintenzivnější prožitky, jsou „nejdále“. Na většině seminářů je pozorovatelné určité rozdělení rolí a současně autority v rámci skupiny. Ti z účastníků, kteří nejvíce přijímají neo-šamanské učení, jsou obvykle pasováni do role neformálních pobočníků šamana: v diskuzích hájí jeho stanovisko, snaží se ostatním radit a zároveň jsou vnímáni jako schopnější, nadanější a otevřenější. Poměrně překvapivé pro mě přitom bylo, že s touto logikou obvykle souzní i ti aktéři, kteří určité pochybnosti vyjadřují, a tím je jejich status ve skupině nižší. I oni toto pochybování vnímají jako svou nedostatečnost a uznávají autoritu těch, kdo nepochybují:

Když jsem s Danou sama, říká mi, že ... nechápe Violu a Vlád'u: když oni mluví, tak ona si připadá úplně mimo. Pak říká, že ale tak daleko, jako jsou oni, ona nebude ani za třicet let.<sup>77</sup>

V neo-šamanismu platí obecnější jev new age spirituality, kdy deklarace výrazných spirituálních prožitků propůjčuje autoritu v zásadě automaticky, protože zpochybňování autenticity prožitků je v tomto prostředí do velké míry tabu. Jak píše Bender (2010), v new

---

<sup>74</sup> Terénní deník, 25. 5. 2014.

<sup>75</sup> Terénní deník, 20. 12. 2014.

<sup>76</sup> Terénní deník, 26. 4. 2015.

<sup>77</sup> Terénní deník, 1. 10. 2015.

age prostředí je v rámci jistého spektra každá zkušenost vnímána jako autentická a spirituální, naopak nemít tento typ zkušeností je odmítáno, stejně jako kladení určitých otázek.

Co je však podle mého názoru nejdůležitější: při komunikaci v rámci skupiny je poměrně striktně vyžadováno používání neo-šamanského slovníku:

Dost často se na něco ptám, ale při jakýchkoli otázkách jsem nucená používat neo-šamanskou rétoriku, i když mi je zatím docela cizí. Pokud dotaz formuluju jinak, lektor mě hned opravuje.<sup>78</sup>

Pokud vezmeme v úvahu četnost sdílení a intenzitu komunikace v rámci neo-šamanské skupiny, pak každý aktér je autoritou šaman doveden k tomu, že mnohokrát denně vlastními slovy vyjadřuje a formuluje neo-šamanské učení, což samozřejmě hraje zásadní roli při ponoru do daného diskurzu. Tato poměrně vysoká míra disciplinace v neo-šamanském prostředí pro mě zpočátku byla překvapivá, především v kontextu výše zmíněných tvrzení o nepřítomnosti autority v new age prostředí. Během výzkumu jsem ale došla k názoru, že v neo-šamanismu je logická, protože na přijetí učení hnutí, či spíše určitém ponoru do diskurzu, do značné míry závisí fungování neo-šamanských technik. Vzdání se kritického odstupu a pochybností, k němuž lektoři vybízejí, je důležitou součástí neo-šamanské praxe. Jde o součást procesu osvojení specifického habitu, které probíhá efektivněji, pokud není podrobováno racionální reflexi. Ti aktéři, kteří nejvíce přijímají neo-šamanské učení, jsou zároveň těmi, kdo popisují nejsilnější prožitky. Vliv skupiny je podle mého pozorování klíčový a bez něj začátečníkům a těm, kdo méně ochotně přijímají neo-šamanské učení, technika šamanského cestování příliš dobře nefunguje:

Dana říká, že jí to samotné moc nejde, že je to jiné než na víkendu, prý se neumí dostat do toho transu, má pocit, že si to všechno jen představuje a vymýšlí, že je to jen z její hlavy, což ji štve.<sup>79</sup>

#### **4.2.3 Hravost a fantazie**

Toto uplatňování autority je nicméně spojeno s určitou fantazijní hravostí, která je v neo-šamanském prostředí také silně přítomna. V tomto kontextu je klíčové, že v prostředí new age se nepracuje s ostrým rozlišením mezi „fantazií“ a „spirituálním prožitkem“, tyto kategorie jsou vnímány spíše jako odlišné části jednoho kontinua, protože cesta do vlastního nitra je chápána současně jako cesta k Absolutnu (viz např. Hanegraaff 1997). Jak již bylo řečeno, vize v neo-šamanském kontextu nejsou něco, co bychom vnímali fyzickými smysly. Lektor neo-šamanismu na jednom ze seminářů to vysvětlil následujícím

---

<sup>78</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

<sup>79</sup> Terénní deník, 11. 3. 2015.



způsobem:

Neobvyklou realitu totiž vnímáme spirituálními smysly, ne těmi fyzickými ... V souvislosti s vizemi tedy mluvíme o tom, že „vidíme“, „slyšíme“ atp., ale není to tak. Vize ale můžeme vnímat i skrze pocity těla. Vjemy zpočátku nejsou rozlišitelné od představ, fantazie, rozliší se cvičením: po čase totiž přichází potvrzení, že to je pravda. Zatím ale máme pochybnosti nechat stranou.<sup>80</sup>

Vjemy spirituálními smysly tedy podle neo-šamanů mohou být od představ obtížně rozlišitelné. Navíc toto rozlišení ani není vnímáno jako podstatné:

Na dotaz na reálnost těch prožitků opět odpovídá, že ve skutečnosti komunikujeme s naším silovým zvířetem, ale můžeme si klidně myslet, že to bylo podvědomí, i když nebylo.<sup>81</sup>

Kontakt s neobvyklou realitou, tedy vize, může přijít i skrze fantazii, případně i tělesné vjemy a tak dále. S podobným pojetím se setkáme i v jiných kontextech, například Luhrmann (2012) jej popisuje u evangelikálních křesťanů, jak jsem ukázala výše. Zatímco podle popisu Luhrmann jsou ovšem ty vjemy, které aktéři identifikují jako pocházející od Boha, takto zařazeny poměrně striktně, v neo-šamanismu, jak je vidět na uvedené citaci, se drží mnohem větší interpretační volnost. Podobný přístup líčí Luhrmann (1989) u britských magiků, když říká, že ideje o magické praxi jsou pro magiky současně tvrzeními o skutečném světě a fantaziemi o podivných silách, případně s nimi zacházejí jednou tím a jindy druhým způsobem, aniž by měli potřebu přesně definovat, kde se právě nacházejí.

Můžeme tedy říci, že neo-šamanismus s rozlišováním mezi iluzí a realitou příliš nepracuje, veškeré vjemy a obrazy jsou vnímány jako skutečné, jsou vysoce hodnoceny a je jim věnována pozornost. Aktéři také tvrdí, že tyto prožitky nepocházejí z našeho podvědomí, ale z jiné reality, tedy že nejsou vnitřní, ale vnější. Nicméně ani toto rozlišení není vnímáno jako podstatné. Tato praxe je typická hrou s intuicí a fantazií, která v současném světě mnoha lidem chybí. Jasná stanoviska ohledně ontologického statutu zde nejsou podstatná a ani lektoři v tom v určitých otázkách nemají zcela jasno, jak se ukázalo například na následující diskuzi ohledně vizí o hledání duchovního učitele:

Na to reaguje vynálezce a ptá se Marka, jestli tedy to, s čím tedy bude v neobvyklé realitě komunikovat, skutečně „bude Einstein“. Je to reakce na to, že nám Marek včera říkal, že naše silové zvíře ve skutečnosti není žádné zvíře, ale mocná duchovní bytost, která na sebe podobu zvířete vzala pro nás. Marek ... po nějaké době vyjasňování začne odpovídat, ale zaplétá se do vlastních teorií a rozvine se dlouhá diskuze, u které se část skupiny včetně mě už váli smíchy: „*Jo, bude to*

---

<sup>80</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

<sup>81</sup> Terénní deník, 2. 2. 2014.

*skutečně Einstein. “ „Takže to bude jeho duch?“ „To nee... nebo možná jo...“.*<sup>82</sup>

Tento aspekt určitého humoru a hravosti jsem si na neo-šamanském prostředí velmi oblíbila. Jak jsem se mnohokrát přesvědčila, to, že se někteří aktéři u podobných diskuzí smějí, jim nijak nezabraňuje brát nejen neo-šamanskou praxi, ale i teorii, zcela vážně a zažít ponor do diskurzu a učení. Žádné odlišení mezi „vážným“ a zavazujícím setkáním s posvátnem od zážitků či hravosti tedy v neo-šamanismu neplatí.

V neo-šamanismu se tedy mění připisování statusů reality, transcendentna nebo fiktivna jevům kolem nás, zkrátka se tyto diference stírají. Toto záměrné rozmlžování ontologických diferencí zde má svoji tradici, poměrně zásadní vliv na něj měl Castaneda, jak bylo popsáno výše. S tím souvisí i velmi vstřícný vztah k iluzím. Se šamanismem, a to i s tím „tradičním“, je stejně jako představa transových stavů spojena i představa triků či iluzí, jimiž šaman přesvědčí své publikum, že má neobvyklé schopnosti. Poměrně zajímavé pro mě bylo zjištění, že toto není v neo-šamanském kontextu nijak popíráno či odmítáno. Prolíná se zde představa o neobvyklých schopnostech s užíváním iluzí a i tato hranice je stírána:

Pak šaman mluví o tom, že je vždy dobré, aby si klient z léčení odnesl něco hmotného, pak má totiž pocit, že je vyléčený. Proto ... při léčení má v ruce kámen, který klientovi nakonec dá, s vysvětlením, že v něm třeba přinesl část jeho duše.<sup>83</sup>

Jde v zásadě o pozitivní zhodnocení placebo efektu a cílenou práci s ním, aniž by se tím popíraly neobvyklé schopnosti, na nichž účinnost neo-šamanismu stojí. Tato důležitost dojmu, který šaman na klienta dělá, je podpořena i new age představou, že myšlením tvoříme realitu. Proto je z emického hlediska zásadní, že klient uvěří, že mu šaman skutečně pomohl.

Stínání rozdílů mezi fantazií a realitou či mezi vnitřním a vnějším se projevuje i v rétorice, kdy neo-šamani někdy líčí své prožitky způsobem, z něž není zjevné, který děj se odehrává v této realitě a který v té neobvyklé. Pokud to posluchači chtějí odlišit, musejí se na to cíleně doptat. Tento přístup bezpochyby nováčkům usnadňuje přijetí představy, že některé zážitky, které se nám zdají být fantazijní, jsou ve skutečnosti reálné. Pokud se rozdíl mezi těmito dvěma kategoriemi, který v běžném životě vnímáme jako zásadní, zrelativizuje a propast mezi nimi se zmenší, je mnohem snazší určité prožitky mezi těmito kategoriemi přesouvat.

Vidíme tedy, jak se na neo-šamanských seminářích propojuje autoritativnost a disciplinace s velkou hravostí a stíráním rozdílů mezi fantazií, iluzí a realitou, což vede

---

<sup>82</sup> Terénní deník, 2. 2. 2014.

<sup>83</sup> Terénní deník, 26. 11. 2016.

k ponoru do neo-šamanského diskurzu a k přijetí toho, že zážitky šamanského cestování jsou reálnými setkáními s bytostmi z neobvyklé reality. Na rozdíl od situace, kterou Luhrmann (2012) popisuje u evangelikálů, se zde aktéři nemusejí učit, jak rozlišit běžný obsah mysli od toho neobvyklého podle konkrétních znaků. Vše, co se odehraje během neo-šamanského cestování, je chápáno jako kontakt s neobvyklou realitou. V následující kapitole se blíže zastavíme u konkrétních rysů neo-šamanského cestování jako spirituální techniky.

## 4.3 Neo-šamanské spirituální techniky

### 4.3.1 Neo-šamanské cestování jako spirituální technika

V této kapitole bych ráda detailně analyzovala spirituální techniky užívané v neo-šamanském prostředí. Ty jsou z emického hlediska klíčové, aktéři v prostředí new age se s nimi nezdíka identifikují více než s konkrétními přesvědčeními. Tím, co se na neo-šamanské semináře jejich účastníci přicházejí naučit, je technika šamanského cestování; „víru“ (respektive neo-šamanský diskurz) přijímají jako nutnou podmínku toho. Z širšího pohledu ovšem můžeme i přijetí určitého interpretačního rámce chápat a analyzovat jako spirituální techniku. O to jsem se pokoušela v minulé kapitole; chtěla jsem ukázat, že právě ponor do diskurzu může být nástrojem změny pohledu na realitu. Tento přístup ostatně naznačuje i Bender (2010), když říká, že spirituální praktikující žijí ve světech formovaných neustálým zapojováním se do různých tělesných a *interpretativních* praktik, které jim umožňují žít s těly vyladěnými na imanentní božství. Náboženská zkušenost je podle Bender předávána právě v těchto praktikách.

Zatímco ale tomu, jak probíhá proces proměny interpretačních rámců, je v akademické sféře věnována pozornost, o technikách v onom užším slova smyslu se toho v antropologických studiích okultury mnoho nedozvíme. Nemáme bližší analýzu toho, jak tyto techniky fungují, ani jak můžeme popsat prožitky s nimi spojené. Jde o kultivaci jistých aspektů či schopností mysli a díky tomu i prožitkové složky? Dají se jednotlivé techniky kombinovat a k čemu to vede? Jak máme chápat nepříjemné prožitky vyvolané spirituálními technikami, které aktéři také někdy popisují? Běžně jsou tyto otázky vnímány spíše jako doména psychologie, nicméně se domnívám, že by mělo být možné mnohé jejich aspekty uchopit i v rámci antropologického výzkumu.

Tyto jevy navíc nejsou zdaleka nevýznamné. Naopak, jak jsem zmínila v úvodu, s těmito technikami se nějakým způsobem setká velká část společnosti. Proč se tedy těmto otázkám badatelé příliš nevěnují? Jedním z důvodů může být právě dědictví přístupu, který tyto prožitky vysvětluje pomocí konceptu transových stavů. Ten totiž vnímá jednotlivé

techniky jako zaměnitelné a vede k podceňování jejich specifík. Tato linie, jak bylo ukázáno výše, pracuje s představou existence univerzální náboženské zkušenosti a obvykle s tím spojuje i určitá psychologická vysvětlení, zejména, že při různých technikách dochází k „vltí“ nevědomých obsahů do vědomí. Tuto argumentaci používá již James (1930), dále z antropologů Furst (1976) a do určité míry i Greenwood a Goodwyn (2015). S tím nechci polemizovat, během mnoha technik se to bezpochyby děje, jen toto tvrzení vnímám jako příliš zobecňující. Podle mého názoru může být spíše podkladem k dalšímu výzkumu, než závěrem; bylo by užitečné blíže popsat, k čemu a jak při konkrétních technikách dochází.

Druhým důvodem, proč jsou tyto otázky opomíjené, může být již zmiňované přebírání emického diskurzu, kde je také představa zaměnitelnosti těchto technik poměrně rozšířená, ač se rozhodně nedá říci, že by ji bezvýhradně přijímali všichni new age praktikující. V emickém diskurzu současné spirituality ztotožňování různorodých praktik dává dobrý smysl. Například pro koncept jádrového šamanismu je představa transového stavu funkční součástí učení hnutí. Pokud zájemcům o kurz lektor nabídne stejné prožitky, jaké měli mystikové a světci všech dob a jaké mají uživatelé psychedelik, ale přitom zcela nenáročnou a bezpečnou cestou, je to bezpochyby lákavé. Nedomnívám se ale, že by antropologové měli toto emické uchopení nereflektovaně přebírat. Rozdíly, které z emického hlediska mohou být nevýznamné, se v antropologickém uchopení těchto praktik mohou ukázat jako důležité.

Zajímavé je, že o těchto specifikách se nic nedozvíme ani u autorů, kteří se zaměřují na analýzu sociokulturních a psychologických aspektů daných praxí, což je typicky právě Tanya Luhrmann. Tato badatelka rozmanité techniky užívané v prostředí londýnských magiků (vizualizace, meditace atp.) vnímá pouze jako triky psychologické sebe-manipulace, které usnadňují interpretační posun (Luhrmann 1989). Jak se liší prožitek navozený psychedeliky od snu, od fantazie, od neo-šamanské cesty, od prožitků magiků? Tyto otázky se zdají nedůležité pro oba protilehlé tábory: pro skeptiky jde jen o nedůležité kategorie nereálnosti (či pro Luhrmann jen různé „triky“), z emického pohledu (či pohledů zastánců konceptu transových stavů) jsou to nedůležité kategorie nejvyšší reality. Podle mého výzkumu jsou ale rozdíly mezi různými technikami zásadní.

Jak již bylo řečeno, neo-šamanské hnutí vysvětluje princip šamanského cestování pomocí představy transu, často bývá používán také výraz „šamanský stav vědomí“. V tomto stavu, navozeném bubnováním, se duše praktikujícího dokáže oddělit od těla a cestovat do neobvyklé reality (Harner 1990). Ohledně toho, jak konkrétně bubnování k navození tohoto stavu přispívá, neo-šamani – v souladu s výše nastíněným fungováním konceptu transových stavů – užívají paralelně různá vysvětlení. Šaman Marek, u něhož jsem absolvovala svůj první seminář, v této souvislosti hovořil o ovlivnění typů aktivity

mozku sledovatelném na EEG, tzv. „mozkových vlnách“; tato argumentace se objevuje i u Harnera (1990). Toto vysvětlení působí velmi věcně a vědecky, takže je pro některé klienty přijatelnější než jiná paralelně užívaná emická vysvětlení, například že bubínek, coby živá bytost, pomáhá duši opustit tělo a do neobvyklé reality se přenést.

Nechci se zde pouštět do diskuzí o EEG, které jsou samozřejmě mimo rámec mé odbornosti, nicméně pro účely této analýzy je na místě tento typ vysvětlení vnímat spíše jako součást spirituálního učení než jako faktické konstatování. Je samozřejmě pravda, že mozek na EEG vykazuje různé rytmy při různých aktivitách, ať již jde o soustředění, uvolnění, ospalost a podobně. Je tedy pravděpodobné, že by mozková aktivita účastníků na EEG skutečně vypadala jinak během šamanovy přednášky než během následného šamanského cestování. Neznamená to ale automaticky prožitek transového stavu, pokud tedy nechceme transem nazývat odpočinek. Pomocí rytmických aktivit je sice zřejmě možné navodit i výraznější ovlivnění EEG, ale tato aktivita by musela trvat déle než okolo 5-10 minut, což je obvyklá doba trvání šamanských cest.<sup>84</sup>

V minulé kapitole jsem se pokusila ukázat, že neo-šamanské cestování není technika založená na jednorázových ovlivněních „stavu mysli“, ale získává přesvědčivost postupně díky ponoru do neo-šamanského spirituálního diskurzu. Přesto má samozřejmě jako technika svá specifika. Toto rozložení neo-šamanské praxe na techniku a ponor do učení (respektive přijetí určitých interpretací) je samozřejmě do určité míry abstrakcí, přesto se domnívám, že pro účely analýzy je užitečné. V následujícím textu bych se tedy ráda detailně zaměřila na šamanské cestování a okrajově i na jiné spirituální techniky užívané v neo-šamanismu a pokusila se o analýzu jejich fungování. Tam, kde se mi to zdá být relevantní, je v rámci této analýzy budu také porovnávat s jinými technikami práce s myslí, ať již v rámci současné spirituality, či mimo ni.

#### **4.3.2 Prožitek nebo narativ? Role záměru a sdílení**

Na každou cestu máme mít [podle šamana] záměr, protože bez něj bychom v neobvyklé realitě zabloudili. Nikdy nemáme chodit cestovat „jen tak“, z nudy, bez záměru.<sup>85</sup>

Klíčovým prvkem techniky neo-šamanského cestování je fixace na záměr, každá šamanská cesta je již od počátku plněním určitého úkolu. Záměr je v neo-šamanismu vnímán jako zásadní pro celou praxi, protože praktikujícím umožňuje „nasměrovat energii“.<sup>86</sup> Záměr ale nemusí vždy spočívat v hledání odpovědi na otázku, může jím být i

---

<sup>84</sup> Viz např. <https://web.stanford.edu/group/brainwaves/2006/Maxfieldabstract.html>, 10. 9. 2020.

<sup>85</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

<sup>86</sup> Záměr je s neobvyklými spirituálními prožitky spojován i v jiných kontextech, velmi výrazné je toto spojení například v buddhistickém prostředí, jak jej popisují Cassaniti a Luhrmann (2011), kde je intencionální energie přímo asociována s nadpřirozenem; duchové zemřelých existují jen díky přáním, která mají. V neo-šamanismu je to vnímáno velmi podobně: kromě racionálního a volního záměru, který dává

něco prožít, setkat se s nějakou bytostí a tak podobně. Již před začátkem cestování si tedy neo-šaman vědomě vytyčuje cíle a otázky, s nimiž bude pracovat. Tím způsobem také již dopředu začíná budovat zkušenost: nad záměrem přemýšlí, hlavou mu běží možná témata, která by se během šamanské cesty mohla objevit. Záměr tedy pomáhá tvořit zkušenost jako takovou, a to zejména co do obsahu. Také skutečnost, že se v neo-šamanských narativích často objevují pohádkové motivy či motivy přírody, je do určité míry utvářena zadáním ze strany šamana: jednak formulací záměru a dále popisem, jak může daná šamanská cesta typicky probíhat. Například šaman účastníkům vypráví, že dostat se do dolního světa je možné tak, jako se to dělá v pohádkách: studnou, myší dírou a podobně.<sup>87</sup> Záměr pak hraje důležitou roli i během cesty samotné, kdy aktér soustavně vše, co vnímá, vyhodnocuje vzhledem k němu a touto fixací na záměr pomáhá budovat další zkušenost.

Dalším důležitým prvkem, který spolu se záměrem zkušenost utváří, je sdílení. V minulé části jsem popsala roli, jakou sdílení hraje v přijetí specifické interpretace prožitků, která u praktikujících neo-šamanů probíhá. Sdílení je ovšem i zásadní součástí techniky neo-šamanského cestování jako takové. Praktikující totiž díky němu předem ví, že výstupem jeho prožitku má být příběh, vhodný pro vyprávění ostatním. Aktéři se učí šamanskému cestování spolu s tím, jak se učí o svých prožitcích mluvit před skupinou. Celá zkušenost je od prvopočátku tvarována jako příběh, pokud možno atraktivní, či alespoň přijatelný, pro ostatní účastníky. V tomto bodě souhlasím s Lindquist, která říká, že schopnost zahalit své šamanské zkušenosti do přesvědčivého a esteticky uspokojivého narativu je v prostředí neo-šamanismu jedním ze základních zdrojů kulturního kapitálu (viz Boekhoven 2011). Šla bych ovšem ještě dále než Lindquist: podle mého názoru nejde jen o obalování zkušenosti do určitého narativu, ale tvorba narativu výrazně formuje i zkušenost samotnou. Takto svůj náhled popsala v rozhovoru jedna z aktérek:

*„Já už jsem si zvykla na to, že nic moc nevidím, ale mám nějaký pocit. Ale nemyslím si, že si to vymýšlím.“*

*„A proč z toho pak formuluješ ty příběhy? Přijde ti to lepší pro vyjádření?“*

*„Já vlastně nevím. Ono taky možná tím, že ten šaman to tak žene, že se vlastně do toho nutíš, tak když do toho vstupuješ, tak víš, že ze sebe musíš něco dostat, a já to už během té cesty ze sebe dostanu.“<sup>88</sup>*

Interpretace prožitku a formulace narativu tak při neo-šamanském cestování probíhají nepřetržitě: dá se říci, že svým způsobem začínají již před zkušeností samotnou, následně

---

šamanovu úsilí směř, jsou zapotřebí ještě emoce, které mu dodají energii.

<sup>87</sup> Objevují se i výjimky, setkala jsem se s aktérkou, která měla někdy vize z „civilního“, běžného prostředí. Jednalo se nicméně o účastnici chápanou ve skupině jako racionální „potížistka“.

<sup>88</sup> Rozhovor s Danou, 4. 1. 2016.

tuto zkušenost formují v jejím průběhu a dokončují se vyprávěním skupině a reakcí šamana, případně i ostatních účastníků. Dokonce bych řekla, že výraz „prožitek“ není pro uchopení neo-šamanského cestování nejvhodnější. Tato technika v sobě unikátním způsobem spojuje zažívání a tvorbu narativu; jde vlastně po celou dobu o jev na pomezí prožitku a narativu. Z workshopu si pak aktéři domů neodnáší ani tak prožitky, jako spíše významy, a odpovědi a úkoly do svého dalšího života.

Výrazným rysem neo-šamanské zkušenosti je díky záměru také její reflexivní charakter. To, aby praktikující byl schopen neustále, i během zkušenosti samotné, vyhodnocovat, jak se to, co vnímá, vztahuje k jeho záměru, vyžaduje soustavný postoj odstupu od daného prožitku. V tomto směru mají například psychedelické prožitky, s nimiž je neo-šamanská praxe často ztotožňována, protikladný charakter: aktér je v dané zkušenosti zcela ponořen a ona jakémukoli volnímu směřování uniká; volní směřování této zkušenosti ze strany uživatele naopak spíše produkuje pověstné *bad trips* (viz např. Langlitz 2012).

Mentální fixace na záměr při šamanském cestování současně – poněkud paradoxně – umožňuje praktikujícím určité uvolnění, pokud jde o konkrétní průběh a okolnosti šamanské cesty: je snadnější nechat asociace volně plynout, když je mysl zaměřena na kontrolu toho, zda a jak se prožitky, které se objevují, vztahují k zadanému úkolu. To dodává proudu asociací jakousi bezděčnost, takže se stává, že to, co se praktikujícímu během šamanské cesty děje, jeho samotného překvapí. Aktér pak může vnímat, že dění dostává samostatnou, nezávislou existenci, že postavy, s nimiž se na šamanské cestě setkává, jednájí o své vůli. Prožitek je tak do určité míry volně ovládaný, ale současně velmi uvolněný. V tomto smyslu je tedy jedna z charakteristik magického myšlení Greenwood a Goodwyna (2015) – tedy stav relaxovaně zaměřené pozornosti – pro neo-šamanské cestování poměrně přesná. Ovšem, podle mých zjištění, pouze pro něj, nikoli pro množství dalších technik, které tito autoři pod svůj koncept magického myšlení řadí.

#### **4.3.3 Osobní charakter zkušeností: neo-šamanské cestování a aktivní imaginace**

Jako důležitý rozměr neo-šamanismu vnímám to, že charakter prožitků a také projevů účastníků během sdílení je zde výrazně osobní. To odpovídá velmi praktickému a konkrétnímu zaměření neo-šamanské praxe, jak jsem o něm mluvila výše. Ať již aktér hledá odpověď na konkrétní otázku, nebo je záměrem prožít si určité role a situace, obvykle se vztahují ke konkrétním problémům jeho osobního života. I pokud má prožitek na šamanské cestě obecnější povahu, jeho přesvědčivost a emocionální síla se nevztahuje čistě k němu, ale k tomu, že tento prožitek v daném člověku vyvolal nějakou osobní vzpomínku, že se asocioval s jeho osobním citlivým tématem. Typickým příkladem z mého prvního

úvodního semináře byl Pavel, voják ve výslužbě, jemuž to, že jeho silové zvíře byl havran, asociovalo prožitky z armádní mise, což s ním emocionálně otráslo.<sup>89</sup> Často je pro aktéry právě tento aspekt i důvodem, proč po prvním semináři absolvovat další a neo-šamanismu se věnovat trvaleji:

Mezitím máme s Evou čas si povídat, zaujme mě, když říká, že to, že před nedávnem absolvovala základní neo-šamanský seminář, jí změnilo život. Ptám se jí na detaily, a dozvídám se, že si uvědomila, že musí mít ráda sama sebe, že když nebude spokojená ona, tak nebudou spokojení ani ti kolem ní atd. Z vyprávění pochopím, že žije po rozvodu sama se dvěma dcerami, a že je to relativně typický příběh, který na těchhle seminářích slýchám často: „všechno jsem dělala jen pro děti/manžela/rodinu, ale teď vidím, že důležitá jsem já.“<sup>90</sup>

Je tedy zjevné, že právě tento aspekt neo-šamanské praxe někteří aktéři vnímají jako velmi přínosný. Pro mnohé z nich může být šamanský seminář jakýmsi prvním impulsem a prostorem k zamyšlení nad svým životem, a také prostor, kde o svých osobních peripetiích mohou hovořit.<sup>91</sup> Tento aspekt neo-šamanských seminářů reflektují i někteří aktéři:

O ostatních účastnících [semináře] říká, že jim to evidentně hodně dalo i v tom, že se víc otevřeli, mluvili o sobě apod. Při sdílení se hodně řešily různé osobní problémy, takže si pry někdy připadala jako někde u Anonymních alkoholiků.<sup>92</sup>

Podnětem pro vznášení těchto osobních témat jsou právě prožitky z neo-šamanských cest. I v tomto ohledu se mi zdá být poměrně zajímavé srovnání narativů neo-šamanských cest a psychedelických zkušeností, které nebývají takto vyhraněně osobně zaměřeny, naopak tam může docházet k prožitku ztráty „já“ (viz např. Griffiths et al. 2006).

S tímto osobním rozměrem souvisí i určité dramatické ohledy neo-šamanské praxe. Tato myšlenka není nijak nová, objevuje se i v souvislosti s magií či satanismem. Jako o psychodramatu, které slouží k sebevyjádření a uvolnění vnitřního napětí, hovoří o satanistických rituálech například Lužný (1997). V neo-šamanismu nicméně tento prvek nespátřuji primárně v rituálech, jako určitý typ dramatizace vnitřních stavů směřující ke katarzi můžeme vnímat právě velmi expresivní vyjadřování emocí během sdílení:

Pak začíná kolečko; Šárka na výzvu ke sdílení roztřeseně odpoví, že se musí jít nejprve vybrečet, a odejde z místnosti. I Jiřina při řeči skoro brečí, stejně jako Bohdan; všichni ...

---

<sup>89</sup> Terénní deník, 1. 2. 2014.

<sup>90</sup> Terénní deník, 25. 11. 2016.

<sup>91</sup> I témata, která se v zadáních neo-šamanských cest objevují, jsou těmi, která většinu lidí osobě trápí, například téma rodiny, vztahu ke společnosti a vlastní sociální roli, ke smrti, ke zdraví a podobně, jsou zde ale vyjádřená více symbolickým způsobem.

<sup>92</sup> Terénní deník, 2. 9. 2015.



hodně mluví o tom, že konečně přišli na to, že se musí mít rádi, věřit si a tak podobně.<sup>93</sup>

Podobně expresivní projevy jsou pozorovatelné i při některých dalších aktivitách, například naciťování stop minulých událostí:

Naši práci s místem začínáme tím, že se rozcházíme každý samostatně po celém statku, máme se učit naciťovat a být vnímaví. ... [Sdílení] Začíná Viola, prý jedno z nejhorších míst je venku od domu směrem k potoku, tam vnímala strach ze smrti, podle ní tam škrtili a znásilnili nějakou ženu, pak ještě ne úplně mrtvou hodili do vody. ... vevnitř ve sklepě zase dlouho věznili nějakého muže. Podobně Viola vypráví o celém domě, zmiňuje půdu, pokoje, o všem má nějaké příběhy. ... uzavírá tím, že po domě bloudí tři uvězněné duše, dva muži a jedna žena, které nemůžou pryč. ... zavírá oči, třese se, zrychleně dýchá, vzdychá a vydává takové kňučivé zvuky. ..., až se jí Marek zeptá, jestli je jí dobře a jestli se nechce přiobléct. Na to Viola řekne, že jí není zima, že s ní takhle otrásají ty stopy minulých událostí.<sup>94</sup>

O podobných jevech hovoří Dawson (2012) v souvislosti s hnutím Santo Daime; zmiňuje velmi expresivní vystupování, kdy jsou vnitřní stavy externalizovány prostředky tíhnoucími k dramatickému. Tento aspekt podle mého pozorování hraje významnou roli i v neo-šamanismu, stejně jako například v holotropním dýchání.

Pokud bychom šli dále tímto směrem, opustili oblast spirituálních praktik a srovnávali přes hranice kategorií, jak to při zkoumání náboženství doporučuje například Taves (2011),<sup>95</sup> vidíme poměrně výraznou podobnost neo-šamanských seminářů s některými psychoterapeutickými přístupy. Samotná praktika neo-šamanského cestování nápadně připomíná imaginativní psychoterapeutické metody, zejména ty, které jsou inspirovány Jungovou aktivní imaginací. Podle Junga aktivní imaginace umožňuje vynést do vědomí nevědomé obsahy v podobě symbolů a jde v ní o to, aby si jedinec své nevědomé obsahy názorně ztvárnil, tedy nikoli o racionální objasnění. Má vědomou i nevědomou složku: nevědomá složka směřuje ke zvědomení, vědomá k podstatě ztvárňovaného problému (viz např. Plháková 2004). Takto Plháková popisuje metodu tzv. symbolického dramatu či řízené afektivní imaginace, která z Jungovy aktivní imaginace vychází:

Při jejím použití má relaxovaný pacient za úkol vytvářet vizuální představy na určité téma, kterými jsou v základním stupni motiv louky, potoka, hory, domu a okraje lesa, z něhož mohou vystoupit lidé, zvířata či jiné objekty. Leuner vychází z předpokladu, že člověk do dané vizuální představy bezděčně vloží skrytý symbolický význam. Výsledkem je tzv. denní

---

<sup>93</sup> Terénní deník, 26. 11. 2016.

<sup>94</sup> Terénní deník, 21. 12. 2014.

<sup>95</sup> Jak bylo řečeno výše, tato badatelka tvrdí, že musíme pracovat komparativně, aniž bychom srovnávání omezovali na „náboženské věci“, jako by šlo o nějaký fixní a stabilní soubor (Taves 2011).

sen, který v obrazné podobě znázorňuje nevědomé popudy či konflikty daného jedince.  
(Plháková 2004: 260)

Při aktivní imaginaci je nutné vyřadit kritickou pozornost, což odpovídá popsáním charakteristikám neo-šamanského cestování. Další charakteristikou jungovské aktivní imaginace je dlouhodobá práce s imaginovaným materiálem, to znamená, že osoby a předměty vystupující v představách nezanikají po skončení fantazijní činnosti, ale psychika se k nim může kdykoliv vrátit, pokračovat s nimi v rozhovoru, nechat se od nich vést či pracovat na případných dalších asociacích. I to velmi dobře odpovídá propojení techniky neo-šamanského cestování s běžným životem aktérů; tento aspekt podrobně popíšu v následujících kapitolách. Dále se v těchto terapeutických technikách pracuje i s převyprávěním imaginací, což zase odpovídá praxi sdílení.

V době mého výzkumu jsem absolvovala několik individuálních sezení u psychoterapeutky, která obdobným způsobem pracovala, a tato technika pro mě byla i na prožitkové úrovni velmi podobná zkušenostem při neo-šamanském cestování. Z tohoto pohledu se domnívám, že neo-šamanské cestování je na psychologické rovině blízké těmto psychoterapeutickým metodám a může aktérům přinášet některé podobné benefity. Jedním z uváděných vedlejších přínosů těchto metod – kromě primárního ozdravného účinku imaginace jako takové – je rozvoj kreativity a fantazie a určitá relaxace, což jsou podle mého názoru i přínosy neo-šamanské praxe. Díky rámci neo-šamanské spirituality pravděpodobně může být pro některé aktéry tento efekt ještě silnější a intenzivnější. Určitý psychoterapeutický přínos zmiňuje i Luhrmann (1989) v souvislosti s magickou praxí, s níž se do života aktérů dostává větší hravost a představivost. Pokud bychom se v tomto kontextu ptali, zda máme neo-šamanské prožitky chápat jako ponory do nevědomí, jak bývají někdy vnímány, pak bych je v souladu s výše zmíněným Jungovým popisem aktivní imaginace popsala spíše jako určité soustředění mentálních obsahů aktéra – jak vědomých, tak do určité míry i nevědomých – okolo záměru: tedy okolo konkrétního výrazného tématu, které nabídne šaman. Nechci ale říci, že se tím obsah neo-šamanismu vyčerpává. Ostatně, jak popíšu v dalších kapitolách, neo-šamanismus nevnímám jako sekularizovanou praxi.

Kromě podobností mezi neo-šamanským cestováním a technikami vycházejícími z aktivní imaginace jsou ovšem zajímavé i rozdíly mezi nimi.<sup>96</sup> Zatímco v aktivní imaginaci

---

<sup>96</sup> Některé jsou očividné, například ten, že tento typ psychoterapie je individuální a předpokládá znalost kontextu života daného jedince ze strany terapeuta, zatímco v neo-šamanských skupinách jde o skupinové diskuze, jejichž účastníci o sobě vzájemně obvykle mnoho nevědí. Tento rozdíl se však netýká imaginace jako takové, ale až jejího následného rozboru, který podle Junga i na něj navazující terapeutů není klíčový. A samozřejmě z emického hlediska zde hraje roli představa, že aktéři mají rozvinutou citlivost a vše řídí duchové, což zajišťuje bezpečnost celého procesu pro psychiku aktérů.

se za léčivý považuje samotný proces imaginování v jeho symbolickém rozměru a na ten je také kladen hlavní důraz, v neo-šamanském cestování není vytváření příběhů šamanských cest tím hlavním; jsou spíše prostředkem k získání odpovědi na určité otázky. Tím se dostávám k další důležité charakteristice neo-šamanského cestování, a to je důraz na efektivitu.

#### 4.3.4 Rychlost, efektivita

Po skončení cesty nás [šaman] kárá, že nám cestování trvalo moc dlouho. Vždycky bubnuje, dokud se i poslední z nás neposadí nebo prostě nedá nějak najevo, že už skončil. Nevím, jak dlouho bubnoval tentokrát, ale odhadla bych to tak na pět minut, což mu připadá strašně dlouho. Máme učit cestovat rychle, protože je to moc důležité pro praxi: „*Chce to jen jasný záměr, splnit, poděkovat, a jít – šup, šup*“.<sup>97</sup>

Jak již bylo naznačeno výše, neo-šamanské cesty mohou být kompaktní, krátké a efektivní díky záměru: praktikující je po celou dobu vnímají jako plnění úkolu. V tomto se šamanská zkušenost výrazně liší od denního snění, které je skutečně volným a „bezcílným“ plynutím asociací, ale do určité míry i od aktivní imaginace. Na kurzech bývají účastníci vybízeni, aby cestovali co možná rychle a efektivně. Šaman Marek na pokročilejších seminářích dokonce doporučoval zvyknout si cestovat tak rychle a nenápadně, aby bylo možné provést šamanskou cestu třeba během pracovní schůzky a poradit se o probírané záležitosti s duchovními spojenci, aniž by si ostatní účastníci schůzky čehokoli všimli. V tomto smyslu může být dokonce vnímán jako nepodstatný i pohádkový kontext, v němž se většina prožitků z neo-šamanských cest odehrává a který je pro tuto praxi tak typický:

...když s námi během seminářů cestuje i Klára jako šamanova asistentka a odborník na tu praxi, většinou je nejrychlejší ze všech a její příběhy jsou extrémně jednoduché a stručné. Šaman se taky často vyjadřuje v tom smyslu, že tohle je v podstatě cílem: naše mysl si obaluje významy, které v jiném světě dostáváme, do příběhů, ale po skutečném zvládnutí té praxe je cestování rychlé a efektivní: jdeme ihned za tím, pro co jsme si do neobvyklé reality přišli.<sup>98</sup>

V tomto smyslu bychom mohli uvažovat o blízkosti techniky neo-šamanského cestování k technice vizualizací, která je v *okultuře* značně rozšířená. Nicméně i zde jsou určité odlišnosti. Zatímco u vizualizací bývá kladen důraz na přesnost a jasnost vizualizovaného obrazu, v neo-šamanismu nemusí jít dokonce ani o obraz;<sup>99</sup> to, aby byl mentálně vnímán jasně a přesně, není vůbec považováno za důležité. Důležité je právě to,

---

<sup>97</sup> Terénní deník, 25. 5. 2014.

<sup>98</sup> Terénní deník, 25. 11. 2016.

<sup>99</sup> Pak děláme kolečko, při němž máme říkat, jaký je náš dominantní kanál, kterým vnímáme vize při cestování. Docela mě překvapí, že jsem jediná, kdo mluví o čistě vizuálním vnímání. Ostatní zmiňují kromě obrazů dost často hmat (respektive pocity těla), ale i sluch a dokonce čich, většinou kombinaci dvou z nich. Terénní deník, 26. 11. 2016.

aby byl vjem splněním daného záměru. Na seminářích je také často zdůrazňováno, že na šamanských cestách se aktér nemá ptát po příčinách svých problémů, ale chtít jasný návod k jejich řešení; příčiny problémů není potřeba znát. Tento postoj poměrně dobře odpovídá určité nedůvěře vůči racionalitě, která, jak jsem popsala výše, je pro neo-šamanské prostředí typická. Šamanské cestování je technikou, v níž jde o oslabení racionálního promýšlení věci a snahu o okamžitý, intuitivní, prožitkový náhled.

Mnozí aktéři po jisté době praxe skutečně začínají šamansky cestovat nejen bez rituálního prostředí a bez zakrytí očí, ale i bez bubnování, které je v neo-šamanském učení prezentováno jako hlavní prostředek k navození šamanského stavu vědomí. Neo-šamani samotní tuto skutečnost vysvětlují tak, že se prostě po čase naučí do šamanského stavu vědomí dostat i bez těchto pomocných prostředků. Jak bychom měli tento jev analyticky uchopit? Mohli bychom jako o jedné z možných hypotéz uvažovat například o tom, že určitý typ vnesení podvědomých obsahů do vědomí a jejich integrace s vědomými obsahy týkajícími se řešeného problému, o nichž jsem hovořila výše, je jako techniku práce s myslí možné „natrénovat“, aby je byl aktér schopen realizovat v krátkém okamžiku, například jen pomocí vizualizace silového zvířete?<sup>100</sup> Je možné, že neo-šamanská praxe vede k oslabování bariéry mezi vědomím a nevědomím a někteří z účastníků, například ti, kteří jsou k tomu nějak disponováni, se časem naučí tuto hranici přestupovat snadněji? Luhrmann hovoří o tom, že schopnost vnímat nadpřirozeno koreluje s určitými psychologickými charakteristikami, například se schopností nechat se pohltit vnitřní zkušeností.<sup>101</sup> Mohlo by to tedy být tak, že pro aktéry s danými osobnostními charakteristikami stačí určitý drobný podnět, na jehož základě se do oné „vnitřní zkušenosti“ ponoří?

Velmi podobné otázky se nabízejí také v souvislosti s účinností placebo při experimentech s psychedelickými látkami. I u psychedelik se pracuje s představou, že pod jejich vlivem dochází v mysli ke zvědomění potlačených nebo zapomenutých obsahů (viz např. Hofmann 1997). Budou prožitky navozené placebem mít podobný charakter jako prožitky navozené psychedelickou látkou, nebo jsou mezi nimi zásadní odlišnosti? Jaký charakter má „psychedelický“ prožitek navozený placebem u aktéra, který psychedelickou látku nikdy neužil, a tedy s tímto stavem nemá zkušenost? Mohla by u aktérů, kterým je možné navodit psychedelické zážitky placebem, být terapie stejně účinná jako u těch, kdo užívají psychedelika? Greenwood a Goodwyn (2015) uvádí, že podle současných výzkumů na účinnost placena nemají vliv osobnostní charakteristiky toho, komu je podáno, ale spíše

---

<sup>100</sup> Pokud pak budeme nevědomí chápat jamesovsky nebo jungovsky coby bránu k transcendentní skutečnosti, je toto vysvětlení zcela slučitelné i s emickým hlediskem.

<sup>101</sup> Viz např. [https://www.youtube.com/watch?v=4o-O65Q2w&ab\\_channel=JohnTempletonFoundation](https://www.youtube.com/watch?v=4o-O65Q2w&ab_channel=JohnTempletonFoundation), naposledy navštíveno 10. 8. 2021.

kontext a situace vytvářená pečujícím.<sup>102</sup> Autoři dospívají k tomu, že principem placebo efektu je zřejmě reakce na určitý význam, na typ mentálního obrazu, což je v souvislosti s neo-šamanským cestováním podnětný náhled. Odpovědi na tyto otázky by nicméně vyžadovaly další výzkum.

## 4.4 Spirituální techniky a každodenní život

### 4.4.1 Vize, rituály a každodenní realita

V minulých kapitolách jsem popsala dění na neo-šamanských seminářích a používané spirituální techniky. Tím se nicméně neo-šamanismus rozhodně nevyčerpává; tato praxe je komplexní a zásadní je její rozprostření do celku života aktérů. Jak se to děje? Některé ohledy tohoto procesu bych chtěla ilustrovat mou vlastní zkušeností z dní následujících po mém prvním šamanském semináři:

Na prvním semináři jsem si v neobvyklé realitě našla své silové zvíře. Byl to jelen. Již během semináře nám šaman Marek vysvětlil, že naše silová zvířata ve skutečnosti nejsou zvířata, ale mocné duchovní bytosti, které na sebe vzaly podobu konkrétního zvířete pro nás. Tuto podobu na sebe nevzaly náhodně, něco to pro nás znamená. Proto bychom si po příchodu domů měli o našem zvířeti zjistit co nejvíce informací: jak žije ve volné přírodě, jak se objevuje v mýtech a tak podobně. Je podle něj také dobré s tímto zvířetem udržovat kontakt, například tak, že se doma obklopíme jeho podobou. Ale především – tento náš ochranný a pomocný duch se bude v následujícím období sám o navazování kontaktu s námi snažit. To se pravděpodobně projeví tím, že se v jakékoli formě s tímto zvířetem budeme setkávat.

Ještě v neděli po příchodu ze semináře jsem tomu nevěnovala příliš pozornosti. Mé setkání s jelenem během šamanského cestování se mi líbilo, ale tvrzení, že jde o mocného ducha, který se mnou nyní bude aktivně navazovat kontakt, jsem nebrala úplně vážně. Když jsem ale v pondělí ráno přišla do práce, hned jsem si všimla, že kolegyně má novou kabelku. Na jejím zipu byl přívěšek – ve tvaru jelena. Fascinovaně jsem na něj zírala a nemohla jsem se ubránit pocitu: „Ten jelen se mnou snad vážně komunikuje. Vždyť by na té kabelce mohlo být tisíce různých přívěšků, a je tam zrovna jelen. Navíc, je to přece tak neobvyklé: jelena na kabelce jsem snad ještě nikdy neviděla. Vážně je to jen náhoda?“<sup>103</sup>

Samozřejmě jsem si uvědomovala, že jde o dobře známý jev, kdy si přednostně všímáme toho, na co zaměřujeme pozornost. Kdybych předchozí večer nebyla na šamanském semináři, přívěšek bych zřejmě vůbec nezaregistrovala. Nicméně i přes tuto racionální kritiku jistý pocit fascinace přetrvával. Díky němu jsem v následujícím období více

---

<sup>102</sup> Tedy, pokud použijeme terminologii psychedelických sezení, nikoli *set*, ale *setting*.

<sup>103</sup> Tento příběh stručně parafrázuji na základě zápisů z terénního deníku, 4. – 5. 2. 2014.

zaměřovala pozornost na možný symbolický význam běžných událostí a situací, obzvláště těch, které by se mohly nějak vztahovat k rituálu, který jsem absolvovala. Na základě toho se moje šamanská zkušenost dále rozvíjela. Tento příklad je jedním z ohromného množství, které jsem během terénního výzkumu pozorovala u sebe i u mých informátorů. Zaměření pozornosti vyvolává nový typ všímavosti k věcem, které se následně seskupují do subjektivně smysluplných celků.<sup>104</sup> Jak o tom hovoří i Luhrmann (1989) v souvislosti s magickou praxí, praktikující se učí vidět symbolické souvislosti v událostech, které by dříve přešli coby souhry náhod.

V neo-šamanském prostředí se klade velký důraz na to, aby aktéři všechny běžné události vykládali v kontextu neo-šamanského učení a prožitků šamanských cest. I když se silové zvíře objeví třeba jen v televizním pořadu, mají to chápat tak, že se jim aktivně připomíná a snaží se s nimi komunikovat. To je v religiózním prostředí poměrně běžný jev a není to výsada pouze neo-šamanismu, ani pouze new age spirituality. Do terénního deníku jsem si během výzkumu zapsala poznámku, že mi toto nastavení myslí na čtení světa spirituální optikou připomnělo život v katolickém klášteře, kde jsem prováděla svůj předchozí výzkum a kde byly také mnohé „běžné“ události vykládány jako působení Ducha svatého či jako Boží znamení (viz Horská 2012). V šamanismu je to ale obzvláště důležité, protože samostatně šamansky cestovat mimo semináře se velké části aktérů zejména zpočátku z výše popsaných důvodů nedaří. Bez tohoto principu by tak praxe zůstala omezena na několik málo víkendových workshopů a nemohla by v životech aktérů získat větší význam. Takto se šamanská praxe stává součástí každodenního života a může jej proměňovat.

Příběhy z neo-šamanských cest poskytují pro tento nový typ interpretace událostí „materiál“. A každodenní události, vnímané novými očima, zase potvrzují autenticitu a význam narativů z šamanských cest. Běžný svět, který se dříve skládal z nevýznamných rutinních událostí a náhod, se díky tomuto procesu zvýznamňuje, najednou k aktérům hovoří, odpovídá na jejich otázky a vyvrací pochybnosti. To vede k přiřadění vyšší hodnoty šamanským cestám, které byly mezitím potvrzeny coby zážitky kontaktu s jinou realitou. Nový náhled na realitu a narativy z šamanských cest se tak vzájemně neustále formují a posunují novým směrem.

Příběhy z šamanských cest ovšem nejsou jedinými podněty pro nový náhled na realitu. Dalším faktorem, který je významný pro propojení šamanské praxe s běžným životem aktérů, je velmi široké chápání toho, co vše může být vize. Pod slovem „vize“ si běžně představíme výrazné, neobvyklé prožitky se spirituálním významem, tedy jakousi obdobu

---

<sup>104</sup> Není přitom v této chvíli podstatné, nakolik „reálné“ tyto celky jsou: zda je v realitě objevujeme (tedy jestli skutečně existuje něco jako jungovská synchronicita), nebo je do reality vnášíme svou interpretací.

zjevení, či, z pohledu skeptiků, „náboženské halucinace“. Pro neo-šamanské prostředí by ale toto pojetí, jak jsem již naznačila výše, bylo příliš úzké:

Vysvětluje nám, že vize může být cokoli: nic se neděje náhodou ... Když si rozšíříme vnímání a vnímáme svět spirituálními smysly, pak vše je vize (jako příklad dává, že něco říkám a zrovna zakřičí pták).<sup>105</sup>

V neo-šamanismu se tedy za vizi považuje jakýkoli vjem, který pro nás má specifické osobní sdělení. Přitom takové sdělení má v sobě potenciálně každý vjem. Celá neo-šamanská realita je tedy složená z vizí. To s sebou nese poměrně výraznou proměnu náhledu na svět, kdy vlastně nic není „obyčejné“, vše obsahuje poselství a vše je spirituálně významné:

Máme se to učit vnímat, Velký Duch k nám promlouvá neustále (někde přeletí pták, padne mi do oka nějaký titulek,...): ve všem jsou zprávy pro nás. Když tyto zprávy nevnímáme, začneme dostávat důraznější informace (neúspěchy, nemoci,...); to nemusí být, když budeme dešifrovat včas. Nemáme tedy poslouchat ani emoce, tělo, ani mysl, ale máme zaměřit pozornost a dešifrovat, „chodí to stále“.<sup>106</sup>

V tomto kontextu se mi zdá pozoruhodné, že to, co z pohledu neo-šamanů primárně potřebuje symbolicky vyložit, čeho význam máme rozklíčovat, nejsou ani tak prožitky šamanských cest, ale je to právě „fyzickými smysly“ vnímaná realita. Naproti tomu prožitky z šamanských cest jsou přijímány mnohem více doslovně, coby reálné děje probíhající v neobvyklé realitě. V tom je poměrně výrazný rozdíl mezi neo-šamanským cestováním a například jungovskou analýzou snů, která spočívá právě v pečlivém hledání symbolického významu jednotlivých prvků. Pro neo-šamany je takovým „snem“ primárně běžná, obvyklá realita, zatímco ta neobvyklá je realitou.

#### **4.4.2 Prožitky, techniky, interpretační posun**

I toto propojení neo-šamanské praxe s běžným životem aktérů v určitých aspektech odpovídá tomu, co Luhmann (1989) analyzuje ve svém konceptu interpretačního posunu. Důležitou otázkou v tomto kontextu je, jak se k sobě vztahují ponor do neo-šamanského diskurzu, proměna náhledu na realitu, spirituální prožitky a techniky k jejich navozování. Luhmann (1989) hovoří o tom, že praktikující magikové se brzy setkávají se škálou spirituálních a emocionálních zkušeností, díky nimž jsou k magické praxi přitahováni. Pro tyto prožitky je podle ní magická „teorie“ do značné míry irelevantní. Přesto pak aktéři tuto teorii přesvědčeně hájí, protože právě ona legitimizuje zkušenosti, které se staly zásadními pro jejich život. Pokud to tedy poněkud zjednodušíme, pro Luhmann jsou spirituální

---

<sup>105</sup> Teréní deník, 1. 2. 2014.

<sup>106</sup> Teréní deník, 29. 5. 2015.

prožitky tím, co celé praxi dodává na atraktivitě, blíže se jimi a jejich navozováním příliš nezabývá.

Já se domnívám, že vztah učení, proměny pohledu na svět a spirituálních prožitků je složitější a může se v různých praxích do značné míry lišit. Jak jsem popsala, technika neo-šamanského cestování a narativy jí generované získávají pro praktikující přesvědčivost až postupně, právě s tím, jak si osvojují neo-šamanské interpretace. Je pravda, že prožitky, nebo spíše narativy, a ponor do diskurzu se v tomto prostředí vzájemně podporují. Nicméně primární vztah prožitků a interpretačního posunu je v neo-šamanské prostředí spíše opačný, než jej Luhrmann popisuje u magiků: nejsou to prožitky, co podporuje přijetí učení hnutí, ale je to spíše ponor do diskurzu, co generuje prožitky. Není to tak, že pro prožitky jsou ideje irelevantní, protože právě přijetí teorie (či určitého způsobu interpretace) je to, co dané prožitky buduje. Intenzita prožitků při neo-šamanské praxi, jak jsem uvedla, zřetelně koreluje s tím, nakolik jednotliví praktikující přijímají za své neo-šamanské učení. Jde o pomalou vzájemnou evoluci přesvědčení a zkušeností, kde ovšem, jak jsem popsala výše, prožitky mají spíše charakter narativů a jejich přesvědčivost stojí na přijetí „teorie“.

Jak tento rozdíl vysvětlit? Domnívám se, že v tomto ohledu existuje určitá odlišnost mezi magií a neo-šamanismem, byť se tyto praxe v rámci new age samozřejmě prolínají a mají k sobě v mnoha ohledech velmi blízko. Nicméně obecně můžeme říci, že magikové kladou větší důraz na trénink konkrétních technik, které se zde považují za něco, co vyžaduje úsilí a disciplínu a nemusí to zvládnout každý (viz např. Karika et al. 2011). Zaměření praxe na trénink myslí a vynalézání různých pomůcek za tímto účelem konec konců zmiňuje i Luhrmann. Naproti tomu v neo-šamanismu není osvojení si techniky šamanského cestování nic, co by vyžadovalo úsilí nebo trénink. Naopak, jde o něco, co zvládne úplně každý již během prvních hodin semináře. Jak jsem uvedla výše, podle představ neo-šamanů se aktér setkává s neobvyklou realitou hned na prvních šamanských cestách, musí to pouze přijmout a uvěřit tomu. To je dáno předpokladem, že šamanské schopnosti jsou člověku přirozené a vrozené, všichni už je vlastně máme, pouze v nás jejich používání bylo výchovou potlačeno. Zde se opět objevuje motiv otevření „bran vnímání“ a odstranění nežádoucích vlivů výchovy, s nímž už jsme se setkali opakovaně: od Huxleyho a Castanedy po Ruizovy *Čtyři dohody*. Zajímavé je, že v neo-šamanském prostředí se toto rozbourání našich dosavadních představ jeví jako překvapujícím způsobem snadné a bezbolestné: stačí prostě přijmout představu, že to, co jsme dosud považovali za fantazie, jsou prožitky kontaktu s jinou realitou.

Rychlost a snadnost osvojení si příslušných technik a dosažení určité spirituální proměny, která bývá spojována s new age prostředím jako takovým, je v neo-šamanismu



opravdu výrazná.<sup>107</sup> Již na některých úvodních seminářích pro začátečníky se věnuje poměrně hodně času technikám, které jsou určeny pro používání s klienty. Počítá se tedy s tím, že již po prvním víkendovém semináři by někteří z těch, kdo jej absolvují, mohli začít sami léčit. V terénu jsem se také setkala s několika lidmi, kteří opravdu po několika seminářích začali takto působit, byť zpočátku převážně v okruhu svých známých. O určitém učení se šamanskému cestování jako technice je sice řeč i v neo-šamanských skupinách, jde však spíše o jeho zefektivnění a urychlení, jak jsem popsala výše. Podstata ale zůstává stejná a tento rozdíl není vnímán jako důležitý. Z tohoto pohledu se dá předpokládat, že magické prožitky budou méně závislé na přijetí učení a do větší míry založené na soustavném a dlouhodobém tréninku určitých mentálních dovedností (například právě zmíněných vizualizací, meditací a podobně), než jsou podle mého pozorování ty šamanské.

Pokud analyzujeme souvislost mezi interpretačním posunem a spirituálními prožitky a technikami, je důležité neopomenout další prožitky či narativy, které se v neo-šamanismu objevují mimo kontext samotného šamanského cestování. Již jsem je výše zmínila: jde například o vnímání stop minulých událostí a duchů zemřelých, nejrůznější prožitky synchronicity a podobně. Stejně tak i Luhrmann zmiňuje v souvislosti s magickou praxí rozmanité další prožitky, například tzv. mimotělní zkušenosti. Ukázala jsem, že přesvědčivost neo-šamanského cestování stojí na přijetí určitého typu interpretace. Jak je to s těmito dalšími spirituálními zkušenostmi? Pokud se podíváme mimo neo-šamanismus a magickou praxi, tyto typy prožitků popisují i lidé, kteří se na žádné spirituální praxi nepodílejí, a kde tedy můžeme nějaký proces učení jen obtížně předpokládat (viz např. Cassaniti, Luhrmann 2011; Kripal 2010). Mám tím na mysli například celou kategorii paranormálních jevů. Zde se setkáváme s prožitky emicky uchopovanými stejným označením – například vnímání ducha zemřelého – ovšem nezakotvené v náboženské praxi a obvykle cíleně nevyvolávané. Jak je to tedy s těmito prožitky, hraje v nich také roli interpretační posun či ponor do určitého diskurzu?

Jak jsem zmínila v části věnované metodologii, Bowie (2019: 14) v souvislosti s tímto typem prožitků odkazuje na folkloristu Hufforda a jeho hypotézu zkušenostního zdroje, kterou vyjadřuje přesvědčení, že určité aspekty náboženské víry a praxe vyvstávají z přímé osobní zkušenosti. Právě tyto zkušenosti jsou také těmi, o nichž bychom případně mohli uvažovat jako o té stránce náboženství, která je nejméně prostoupena interpretací, má nejdále od něčeho sociálně konstruovaného (srov. Porpora 2006). Charakteristikou

---

<sup>107</sup> Určitým protikladem vůči neo-šamanismu by pak v tomto směru bylo prostředí evangelikálních křesťanů, kteří podle popisu Luhrmann (2012) zápasí s mnoha obtížemi a s new age hravostí a lehkostí se tam příliš neseťkáme.

takových zkušeností je jejich podobnost i přes různé interpretace a různou míru aktérského uznání jejich spirituální povahy; lidé u nich často zůstávají agnostiky, pokud jde o jejich zdroj. Jako příklad Bowie uvádí tzv. zážitky blízké smrti, já bych dodala, že do Huffordovy definice mohou spadat právě i mnohé jevy řazené do sféry paranormálního a z určitého pohledu i psychedelické prožitky (ačkoli ty jsou samozřejmě záměrně navozené).

Pokud tyto zkušenosti aktéři zažívají mimo náboženskou praxi, jde o tytéž zkušenosti, jako pokud se vyskytují v rámci spirituální praxe založené na interpretačním posunu? Oproti tomu, jak tyto zkušenosti definuje Hufford či jak jsou uchopovány v paranormálním diskurzu, jsem se v neo-šamanském prostředí nesetkávala s aktéry, kteří by řekli, že zažili výraznou, vymykající se zkušenost, ale nepřijímají nutně neo-šamanský interpretační rámec a nejsou si jisti, jak tuto zkušenost vyložit. Naopak, v tomto prostředí popisují tyto prožitky typicky opět ti aktéři, kteří nejrozhodněji přijímají neo-šamanské interpretace. Daly by se najít i další rozdíly spočívající v emickém popisu prožitků, ovšem ty už nejsou zcela jednoznačné. Například při setkání s duchem mrtvého v paranormálním diskurzu aktéři obvykle uvádějí, že vjem přišel skrze fyzické smysly, a to, že se dění odehrává na fyzické úrovni, je rovněž naznačeno tím, že obdobné vjemy mají často všichni přítomní (viz např. Cassaniti, Luhrmann 2011; Kripal 2010). Naproti tomu při kontaktu s duchy mrtvých v neo-šamanském prostředí tyto bytosti vnímali pouze někteří členové skupiny a každý z nich do značné míry odlišně. Často pak nešlo o přímý fyzický vjem (například zrakový), ale o pocit, že je daná bytost přítomna. Nicméně i v paranormálním diskurzu se „pocit přítomnosti“, který bychom zřejmě mohli ztotožnit se šamanským „vnímáním spirituálními smysly“, objevuje.

Z emického hlediska neo-šamanů samotných není na tom, že tyto bytosti vnímají jen někteří členové skupiny, nic zvláštního. Jde pro ně o vnímání bytostí, které reálně existují, ale pouze citliví jedinci je jsou schopni vnímat a neo-šamanská praxe učí být vůči těmto vjemům ještě citlivější. Mohli bychom toto emické vysvětlení přijmout jako jednu z možných hypotéz? Zrovna tak dobře je možné, že jde o určitou externalizaci a dramatizaci vnitřních stavů, jak jsem již naznačila výše a jak o tom také hovoří Luhrmann (2012) u evangelikálů.<sup>108</sup> Všechny tyto možnosti bychom podle mého názoru měli připustit a snažit se v případě každé jednotlivé praktiky proniknout do toho, co se u ní děje. Jde například při vnímání duchů zemřelých v paranormálním diskurzu a v neo-šamanismu o tentýž prožitek, nebo o odlišné prožitky, řazené aktéry z nějakého důvodu pod stejné označení? Na základě mého výzkumu se spíše domnívám, že u neo-šamanského vnímání duchů zemřelých jde z důvodu výše popsaných rozdílů o odlišný prožitek generovaný odlišným způsobem, než

---

<sup>108</sup> Otázku, jestli spirituální význam do prožitků vkládáme, nebo jestli jej v nich objevujeme, Luhrmann sice explicitně neřeší, nicméně z její analýzy to poměrně jasně vyplývá.

při vnímání duchů zemřelých v paranormálním kontextu, nicméně rozhodnější odpověď na tuto otázku by vyžadovala detailní komparativní výzkum.

#### 4.4.3 Habitualizace: psychedelika vs. neo-šamanské cestování

Nyní bych ráda přiblížila ještě jeden aspekt vztahu spirituálních technik a jejich propojení s běžným životem aktérů, a to je porovnání neo-šamanské praxe a užívání psychedelik právě v tomto směru. Jak jsem již opakovaně uvedla, tvrzení o totožnosti prožitků šamanského cestování s psychedelickými prožitky je časté jak v emickém, tak i v etickém diskurzu. Již jsem také vysvětlila, že na základě svého výzkumu tyto prožitky považuji naopak za zásadním způsobem odlišné. Přesvědčivost prožitků šamanského cestování je primárně záležitostí postupné proměny interpretačních rámců. Naproti tomu přesvědčivost psychedelických prožitků nestojí na přijetí určité interpretace. I na psychedelický prožitek má samozřejmě vliv mentální stav aktéra i prostředí, v němž se odehrává, tzv. *set* a *setting*, ale není nutný ponor do určitého spirituálního diskurzu; jde o jednorázovou intenzivní zkušenost. Tato zkušenost má specifický charakter: otřásající, ne-reflektivní, s výrazným dojmem „reálnosti“ a vysokým stupněm jasnosti, často je reportován prožitek „skutečnějšího než skutečnost“, jak o tom konec konců hovořil už Huxley. Oproti zkušenostem založeným na procesu učení jako je právě neo-šamanské cestování, jsou psychedelika protikladná v tom, že nejvíce otřásající bývají první zkušenosti, naopak neo-šamanské zkušenosti nabývají přesvědčivost až po určité době praxe. I z prostého srovnání běžných narativů aktérů je zjevné, že prožitky jsou značně odlišné: po užití psychedelik často dochází k úplnému rozkladu kategorií, v nichž se běžná zkušenost odehrává: je možno cítit barvy, tvořit hudbu dotykem a podobně; typické je rozložení kategorií času a prostoru či ztráta vědomí „já“. Naproti tomu neo-šamanské cestování, podobně jako například denní snění, kombinuje prvky naší běžné zkušenosti do určitých příběhů.<sup>109</sup>

Pokud budeme na psychedelika nahlížet jako na spirituální techniku, pak jde o techniku velmi specifickou a v mnoha směrech zajímavou. Prožitky jsou vyvolány užitím aktivní látky, tedy můžeme říci, že primárně na tělesné rovině, nicméně nejde o zkušenost, kterou bychom mohli interpretovat jako ztělesněný kulturní proces ve smyslu konceptu *embodimentu* Tomase Csordase (1990). Nejde tedy o zkušenost, která by byla výsledkem osvojení si určitého habitu. Mohli bychom naopak hovořit o tom, že z vtělené kultury jedince spíše vytrhává, a to právě pomocí zpochybnění základních kategorií, na nichž tato kultura stojí. O otevírání „bran vnímání“ hovořil již Huxley (1996) a podle mého názoru

---

<sup>109</sup> S prožitky, které by rozkládaly kategorie naší běžné zkušenosti, jsem se nesetkala ani na semináři holotropního dýchání, dalšího potomka hledání alternativy k užívání psychedelik.

můžeme rozklad základních kategorií naší zkušenosti, k němuž po užití psychedelik dochází, takto označit.

Habitualizace je proces, jímž se opakované jednání stává jistým vzorcem, který pak aktér dále reprodukuje již bez vědomého úsilí. Výhodou tohoto procesu je efektivita: přináší odstranění nutnosti stále znova interpretovat skutečnost, stále znova se vědomě rozhodovat. V tomto ohledu je zajímavé, že právě „vědomé jednání“ je určitou mantrou new age. O sociokulturních normách se hovoří jako o „programech“, jak jsem ukázala v minulých kapitolách, a za ideál je pokládáno vymanit se z jejich vlivu a rozhodovat se v konkrétních situacích uvědoměle. Nicméně interpretační posun, jak jej popisuje Luhrmann a jak jsem jej také vyzorovala v neo-šamanském prostředí, funguje spíše jako nahrazení jednoho habitu (či konsenzu) jiným, z pohledu aktérů bezpochyby lepším a funkčnějším. Existují nějaké spirituální techniky, které by u aktérů oblast habitualizovaného jednání omezovaly? Domnívám se, že právě psychedelika mohou být jednou z nich. To souvisí i s výše diskutovaným tématem sociokulturní zprostředkovanosti spirituálních prožitků. Jak je socio-kulturně zprostředkována zkušenost, pokud připustíme, že je schopná narušit naše sociokulturní kategorie?

Pokud psychedelické prožitky oproti nim nejsou spojeny s osvojením si určitého habitu a jde o jednorázové zkušenosti, mohou v dlouhodobém horizontu aktéry účinně proměňovat? Podle mého názoru ano, konec konců svědčí o tom nejen výpovědi těch, kdo s nimi experimentují, a naznačují to i kvantitativní výzkumy (viz např. Griffiths et al. 2006). S tím, že silná zkušenost se může stát výchozím bodem pro restrukturalizaci osobnosti, počítaly již různé terapeutické směry, které s psychedeliky pracovaly, například psychadelická terapie, která se velmi vysokými dávkami snažila u pacienta vyvolat mystickou zkušenost (Hofmann 1997). Tento proces je ovšem v mnoha ohledech odlišný od ponoru do diskurzu a proměny interpretačních rámců, k níž dochází u praktikujících neo-šamanů.

Zaprvé, jak již bylo řečeno, je zde výchozím bodem intenzivní prožitek, naproti tomu v neo-šamanismu je intenzita prožívání spíše produktem celé praxe. Vzhledem k intenzitě a velké míře „jinakosti“ psychedelických zkušeností může být pro aktéry obtížné s nimi pracovat, a nalézat cestu k jejich propojení s běžným životem. O tom hovořil například uživatel Daniel:

...něco ti to otevře, ale pak se s tím nedá moc pracovat ... člověk si vezme nějaké psychedelikum, ale po duchovní stránce na to stejně není připravenej.<sup>110</sup>

Podobně na svém blogu hovoří uživatelka psychedelik Eva:

---

<sup>110</sup> Rozhovor s Danielem, 22. 9. 2015.

Jednou jsem prožila jistou formu mystické zkušenosti, která mi zamotala hlavu na téměř dva roky – nedokázala jsem totiž zkušenost adekvátně uchopit a integrovat.<sup>111</sup>

Tento problém u neo-šamanských prožitků nenastává, protože – jak již bylo řečeno – tato praxe je s celkem života aktérů propojena ze samotné své podstaty. Změny, které se s aktéry dějí v neo-šamanském kontextu, jsou, jak bylo popsáno výše, pozvolné, holistické a vtělené. Ani interpretace těchto prožitků není nijak obtížná, protože je v podstatě do značné míry dána „předem“, a to právě záměrem. Prožitky neo-šamanského cestování jsou tedy řízené a v zásadě z principu pochopitelné, respektive už dopředu pochopené, protože témata si do neo-šamanské zkušenosti tedy aktéři vnášejí sami, vědomě.<sup>112</sup> Problém s propojením prožitku a běžného života nastává u těch technik, které nejsou svázány s konkrétním spirituálním rámcem, ale vyvolávají intenzivní zkušenosti, kromě užívání psychedelik může jít například o terapii tmou.

Právě to také bývá poměrně častá výhrada vůči psychedelikům jak mezi psychology, tak i v prostředí jiných spirituálních praxí. Vhodnost použití LSD k psychoterapii byla mezi odborníky vždy kontroverzní otázkou. Někteří tvrdili, že se jeho použitím terapie příliš nezefektivní, protože potlačené zkušenosti pod jejich vlivem vystoupí do vědomí příliš rychle, zatímco pro trvalý léčebný efekt je nutný pomalý proces (Hofmann 1997). O tom, že psychedelika jako technika nejsou bezpečná,<sup>113</sup> protože aktéra mohou konfrontovat s něčím, co není připraven zvládnout, často hovoří vyznavači technik prezentovaných jako „alternativa“ k psychedelikům: harnerovského neo-šamanismu a holotropního dýchání. Je tedy možné s psychedelickými zkušenostmi nějak dále pracovat, začlenit je do svého života? Někteří aktéři tvrdí, že ano:

Iboga mi dala prožít, co to je, když moje mysl jede na 1000 obrátek. ... Tehdy jsem si uvědomila, že „já nejsem moje myšlenky“. Trvalo mi asi rok to plně integrovat, ale tuším, že se pomalu blížím ke zdárnému ukotvení. ... Po této zkušenosti jsem si začala zpívat v duchu

---

<sup>111</sup> [https://evacesarova.cz/psychedelika-covid-a-pritomnost/?fbclid=IwAR1oqM1mmmz\\_ovnd0shGFxk6cvyOZMzlOzQEnQJydUrU\\_rauW8xK\\_ACGAHQ](https://evacesarova.cz/psychedelika-covid-a-pritomnost/?fbclid=IwAR1oqM1mmmz_ovnd0shGFxk6cvyOZMzlOzQEnQJydUrU_rauW8xK_ACGAHQ), naposledy navštíveno 20. 7. 2021.

<sup>112</sup> U psychedelické zkušenosti je naopak snaha o směřování této zkušenosti či cílené vnášení určitých témat, jak již bylo opakovaně uvedeno, velmi problematická. Já bych se na základě svých zkušeností domnívala, že to je prakticky nemožné. V psychologické literatuře se ale objevují i opačné názory, a sice že tuto zkušenost dokáže ovládat doprovázející neboli *sitter* (viz např. Masters, Houston 2000). Osobně se domnívám, že tato tvrzení plynou do určité míry z oborového diskurzu, v němž je na roli *sittera* kladen velký důraz. Konec konců i Langlitz (2012: 263) říká, že ani analýza veškerých okolností užití psychedelické látky nevysvětlí její konečný účinek; například 80% odlišností v míře úzkosti reportované testovanými subjekty zůstává nevysvětleno. Nicméně toto téma je velmi zajímavé a bezpochyby by si zasloužilo další výzkum.

<sup>113</sup> Bezpečnosti těchto prožitků se zde nechci příliš věnovat, je to obsáhlé téma, které přesahuje rámec mého výzkumu. Je však jisté, že rizikovost je individuální a mnohem větší u uživatelů, kteří mají určité psychické problémy. Pokud jde o moji vlastní zkušenost, žádné aspekty, které bych subjektivně hodnotila jako poškozující, jsem nezaznamenala, přestože tzv. *bad trips* (tedy hluboce stresující a nepříjemné zkušenosti) tvořily nezanedbatelnou část mých prožitků. Přesto jsem i tyto zkušenosti vnímala jako poměrně snadno interpretovatelné a obvykle také jako přínosné.

i nahlas, doma i v ulicích, to abych byla pánem své mysli já ...<sup>114</sup>

Jak vidíme na této citaci, zážitek poskytnutý psychedeliky může pro aktéra být například jakýmsi náhledem současného stavu jeho mysli, který se pak rozhodne změnit. Metodou integrace je zde postupné propojení této zkušenosti s běžným životem a její fixace již bez užívání psychedelik, v tomto případě vědomým zaměřením pozornosti na odstup od vlastních myšlenek, k němuž si aktérka vypomohla zpěvem.

To navozuje také otázku, zda je k integraci psychedelických prožitků možné použít jiné spirituální techniky. Jak jsem uvedla výše, o kombinování psychedelik a meditací hovořil například Hofmann (1997). Není však zcela jasné, zda má na mysli kombinaci v rámci jediného prožitku, či právě z dlouhodobého hlediska. S žádným aktérem, který tyto praktiky kombinuje v rámci jediného prožitku, jsem se během svého výzkumu nesetkala. A tato možnost se ani nezdá být příliš smysluplná právě proto, že jejich charakteristiky jsou v mnohém protikladné: zatímco v meditačních technikách se aktér typicky snaží budovat odstup od vlastního prožívání a celá zkušenost směřuje k určitému zklidnění vnitřního dění, u psychedelik dochází naopak spíše k pohlcení vírem nesmírně pestré a nepřehledné zkušenosti.<sup>115</sup> Reálnější by mohla být možnost použít meditaci právě k postupnému integrování psychedelických zkušeností. Například Daniel, který má dlouhodobé zkušenosti s oběma technikami, je ale i ohledně této možnosti skeptický:

Při meditacích se mi pak do toho začaly plést ty zkušenosti s LSD. ... Najednou se tam vynoří něco jako vzpomínky, a to se tam míchá, protože ta zkušenost s LSD není čistá, je tam spousta věcí navíc.<sup>116</sup>

Dalším aspektem je, že aby prožitek bylo možné integrovat, musí být alespoň do určité míry uchopitelný, musí mít nějaký význam, jako například právě prožitek uvědomění „já nejsem moje myšlenky“. Při technikách, jako jsou psychedelika nebo terapie tmou, může ale aktér mít i silné psychofyzické prožitky, jejichž význam je velmi neurčitý. Zde bych jako příklad uvedla mou vlastní zkušenost z terapie tmou, kde jsem se po šesti dnech pobytu dostala do nepříjemného panického stavu provázeného tělesnými symptomy jako točení hlavy, nutkání zvracet a podobně. Poslední hodiny mého pobytu ve tmě jsem strávila třesoucí se schoulená v koutě místnosti, zaplavená neurčitou, ale nesmírně intenzivní a zcela neovladatelnou úzkostí. Při odchodu jsem cítila takové vyčerpání, že jsem se obávala,

---

<sup>114</sup> [https://evacesarova.cz/psychedelika-covid-a-pritomnost/?fbclid=IwAR1oqM1mmz\\_ovnd0shGFk6cvyQZMzlOzQEnQJyUrU\\_rauW8xK\\_ACGAHQ](https://evacesarova.cz/psychedelika-covid-a-pritomnost/?fbclid=IwAR1oqM1mmz_ovnd0shGFk6cvyQZMzlOzQEnQJyUrU_rauW8xK_ACGAHQ), naposledy navštíveno 27. 7. 2021.

<sup>115</sup> Hovořit o charakteristikách psychedelické zkušenosti obecně je samozřejmě problematické, účinky těchto substancí závisí na konkrétní užití látky, množství i dalších aspektech. Nicméně při určité míře zjednodušení „typický“ prožitek popsat můžeme.

<sup>116</sup> Rozhovor s Danielem, 22. 9. 2015.

že následky této zkušenosti budou dlouhodobější, nicméně již následující den jsem byla subjektivně zcela v pořádku. Velmi zajímavé na této situaci z mého pohledu bylo právě to, že jsem naprosto nerozuměla tomu, co se odehrálo. A zjevně tomu nerozuměl ani doprovázející a provozovatel této terapie, který mi nedokázal poskytnout podporu, ani nabídnout jakékoliv uchopení této zkušenosti. Z toho důvodu jsem také s prožitkem nijak dále nepracovala: zkrátka jsem jej nedokázala interpretačně uchopit.

Jak naznačují výše uvedené citace aktérů, integrace psychedelických zkušeností, a dejme tomu určitá jejich habitualizace, pokud tomuto procesu můžeme takto říkat, se u aktérů odehrává na velmi vědomé úrovni. To je také zajímavý aspekt, protože proces habitualizace obvykle probíhá primárně nevědomě, což jej také činí efektivnějším, protože nové normy a hodnoty neprocházejí vědomou kontrolou (viz např. Bourdieu 1998; Csordas 1990). To je, jak jsem ukázala výše, i případ neo-šamanské praxe, kde kritický odstup a reflexe jsou na překážku postupu v této praxi a jejímu fungování. Při užívání psychedelik nicméně nejde, jak již bylo řečeno, o osvojení si nových způsobů interpretace světa v tom smyslu, v jakém jsem popsala neo-šamanský interpretační posun. To, co je osvojováno a integrováno v případě psychedelik, jsou většinou poměrně obecné prožitky – například hektické fungování vlastní mysli – které sice musejí mít uchopitelný obsah, takže jistě jsou do určité míry socio-kulturně formovány či alespoň spojeny s určitými kulturními asociacemi, nicméně je otázkou, zda na ně můžeme nahlížet jako na sociokulturní konstrukt.

Toto téma zmiňuje i Langlitz (2012), když říká, že ztrátou pozornosti vůči tady a teď, vůči přítomnému okamžiku, lidé ztrácejí náhled na velké primordiální skutečnosti života, na určité staré, základní pravdy. A právě ty jsou tím, na co nás psychedelika upomínají (odkazuje při tom na chemika Shulgina, oba autoři mají zkušenost s psychedelickými prožitky). Dalším z příkladů, který Langlitz uvádí, je, že psychedelická zkušenost aktéra přinutí vzdát se volní kontroly, protože snaha o její volní manipulaci vede k nepříjemným prožitkům. Jeden z nejefektivnějších způsobů, jak může aktér znova nabýt duševní rovnováhu, je přemoci nutkání kontrolovat svou situaci.<sup>117</sup> Tak je podle Langlitz z aktéra možno z uživatele „farmakologicky vyždímat“ odevzdání, ctnost mystiků (Langlitz 2012: 263). Můžeme skutečně srovnávat nutnost poddat se určitému prožitku s mystickou životní vydaností? Mohou nás tímto směrem posunout prožitky, která nás donutí dočasně rezignovat na vlastní vůli? Může jimi být aktér nasměrován ke stejnému postoji, k jakému

---

<sup>117</sup> Moje osobní hypotéza ohledně vysvětlení výše popsaného zážitku z terapie tmou je založena právě na tomto. Domnívám se, že psychedelika spolu s terapií tmou patří k technikám, kde se aktér v zájmu určité koexistence s touto zkušeností musí vzdát jak tendence zkušenost kontrolovat, tak i tendence vytvořit si od ní odstup. Musí se zkrátka nechat pohltnout. Já jsem se nicméně právě šestý den pobytu pokoušela medítovat, a tedy vytvořit si od mého vnitřního dění odstup. Myslím si, že právě kombinace těchto dvou technik vyvolala, nebo přinejmenším akcelerovala, následující nepříjemnou zkušenost.

jej směřují například komplexní techniky užívané v mnišství (viz např. Merton 2013)? Psychedelika bezpochyby mohou poskytnout zážitek, který může být jakýmsi náhledem „cílové destinace“. Mohly by tyto látky jako psychotechnologie nabídnout nejen tento náhled, ale i to, že mysl – nebo spíše aktér jako psychofyzická jednota – se bude nadále snadněji dostávat do stavu, v němž se již jednou či vícekrát nacházel? Podle mé zkušenosti by tomu pravděpodobně tak být mohlo, ale vnímám to spíše jako otevřenou otázku pro další výzkum.

## 4.5 Neo-šamanský pohled na realitu

### 4.5.1 Neo-šamanismus a magie: instrumentální aspekty praxí

V této kapitole bych ráda ukázala, k jakým proměnám náhledu na realitu může aktéry celek neo-šamanské praxe dovést. Pokud, jak říká Luhrmann (1989), všichni procházíme interpretačními posuny, je podle mého názoru dobré zamyslet se nad tím, jak se aktérům žije v odlišných světech,<sup>118</sup> které jsou jejich výsledkem. Jak bylo popsáno výše, neo-šamani hledají v běžné skutečnosti souvislosti s prožitky šamanských cest a další zprávy a znamení. V podobném duchu popisuje jistou proměnu náhledu na běžné události Luhrmann (1989) u magiků; ti ovšem podle její analýzy hledají v běžném životě především doklady toho, že jejich magické rituály fungují, tedy že působí reálné efekty v materiálním světě. Po provedení rituálu si začnou všimnout následných událostí způsobem, který umožní dojít k závěru, že rituál byl úspěšný. Zde bych se krátce zastavila u vztahu magie a šamanismu, u instrumentálního aspektu obou těchto praxí a u toho, jakou roli hraje tento aspekt v popisovaných procesech. Neo-šamanská praxe má samozřejmě mnoho styčných ploch s tou magickou a s magií bývá neo-šamanismus obvykle i výslovně ztotožňován, a to jak v etickém diskurzu (viz např. Luhrmann 1989; Greenwood, Goodwyn 2015), tak i v tom emickém (viz např. Karika et al. 2011).<sup>119</sup> Přesto se domnívám, že rozdíly mezi nimi bychom neměli opomíjet. Výše jsem ukázala, že se tyto dvě praxe liší, pokud jde o používané spirituální techniky, odlišnosti ale najdeme i ve vztahu k instrumentálním aspektům.

Instrumentální rozměr je v neo-šamanismu poměrně výrazný. Praktikující neo-šamani jsou přesvědčeni o tom, že pomocí aktivit v neobvyklé realitě či pomocí rad v ní získaných můžeme účinně ovlivňovat materiální svět: léčit sebe i druhé a plnit si nejrůznější přání, od

---

<sup>118</sup> Zde mám na mysli odlišné pohledy na realitu, nikoli představu ontologicky odlišných realit, jak s ní pracuje ontologický obrat.

<sup>119</sup> Pokud jde o náhled neo-šamanů, setkala jsem se například s následujícím vysvětlením vztahu jejich praxe a magie: „Marek se zmiňuje i o magii; ta je podle něj to samé jako šamanismus, jen se tam používají jiné pojmy a je více západní, s větším důrazem na ego, hromadění a moc, proto je náchylnější ke zneužití.“ Terénní deník, 2. 2. 2014.



zásadních, až po ty poměrně banální:

Pak se dlouho mluví o tom, že šamanské cestování máme co nejvíce používat i na praktické věci, například abychom zjistili, zda je volné parkovací místo, případně abychom si to v neobvyklé realitě přímo zařídili. Tyto věci je prý potřeba dělat chvíli předem, dát tomu čas, a pak to fakt funguje.<sup>120</sup>

Ovlivňování této reality se děje buď na základě rad, které aktér získá v neobvyklé realitě od nejrůznějších bytostí a řídí se jimi v obvyklé realitě, nebo pomocí aktivit realizovaných v neobvyklé realitě, nejčastěji v dolním světě. Zde šamanismus pracuje s představou korespondence tří světů: horního, středního a dolního. Tyto světy si navzájem odpovídají a jsou propojeny, ovšem ne nutně kauzálně jednosměrně, jde spíše o vzájemné zrcadlení. Pokud tedy provedeme nějakou aktivitu v neobvyklé realitě v dolním světě, odrazí se to i v obvyklé realitě, která je součástí středního světa.

Zatímco na úvodních seminářích, jak bylo řečeno, je hlavní náplní skupinových diskuzí otázka rozlišení mezi fantazií a neobvyklou realitou, na pokročilejších seminářích už jsou hovory na toto téma považovány za hloupé a „začátečnické“ a mnohem více času se tráví sdílením historek o tom, co kdo pomocí neo-šamanské praxe dokáže:

Pak přijde řeč na to, že Vlád'a už taky léčí, Vlád'a k tomu suše poznamenává „*Jo, funguje mi to na dálku, běžně.*“ ... Pak Vlád'a mluví o tom, že teď bude léčit i rakovinu ...<sup>121</sup>

Kromě šamanského léčení se objevují tvrzení o přivolání změny počasí, o nejrůznějších mimosmyslových schopnostech a tak dále. Zatímco běžně takové schopnosti považujeme za něco zcela neobvyklého, v šamanských skupinách je emického hlediska velká část aktérů používá na každodenní bázi.<sup>122</sup> Tyto příběhy jsou důležitou součástí neo-šamanského diskurzu a Luhrmann (1989), která podobné rozhovory zaznamenala v prostředí magie, má bezpochyby pravdu v tom, že jsou dalším prvkem podporujícím interpretační posun, respektive ponor do daného učení. Je zde ale i určitá odlišnost. V neo-šamanském prostředí jsem nevyzouvala, že by aktéři měli potřebu hledat potvrzení této funkčnosti šamanismu tak, jak to popisuje Luhrmann. Představa existence těchto neobvyklých schopností v rozhovorech brána jako samozřejmá a ani skeptičtější aktéři nemají potřebu ji výrazněji zpochybňovat. Nikoli ovšem primárně proto, že by ji i oni zcela automaticky a ve všech případech přijímali, ale prostě proto, že není pro neo-šamanskou praxi určující. V tomto

---

<sup>120</sup> Terénní deník, 2. 2. 2014.

<sup>121</sup> Terénní deník, 24. 4. 2015.

<sup>122</sup> O výjimečných schopnostech se kromě emických textů zmiňuje i odborná literatura. Například Greenwood a Goodwyn (2015) hovoří o tom, že informace pocházející z šamanských transů často odpovídají skutečnosti, přitom nemohly být získány „normálními“ prostředky. Musím nicméně upřímně říci, že během svého pobytu v neo-šamanském prostředí jsem nebyla svědkem žádné události, která by jakkoli nabourávala mou běžnou představu „možného“; s takovými prožitky jsem se pouze výjimečně setkala v jiných kontextech. Proto tyto příběhy vnímám primárně jako funkční součást neo-šamanského diskurzu.

spatřuji další z odlišností mezi magií a neo-šamanismem: zatímco centrálním narativem magie – jak tvrdí Luhrmann (1989) a za emické hledisko například Karika (2011) – je, že magie funguje, za centrálním narativem neo-šamanismu bychom mohli označit spíše to, že neobvyklá realita existuje a v šamanském cestování (a nejen v něm) se s ní setkáváme.

Zatímco při ponoru do magického pohledu na svět je tedy primární důraz na působení efektů v běžné realitě a hledání dokladů o nich, v neo-šamanismu je větší důraz na komunikaci s neobvyklou realitou prostřednictvím vnímání znamení. Panuje zde velký respekt ke všemu, co jakýkoli aktér prohlásí za pokyn duchů či zprávu z neobvyklé reality, a to i v případech, kdy to nesleduje žádný praktický účinek. Těmto pokynům a zprávám se pak nezřídka dává přednost před argumenty z této reality<sup>123</sup>:

Po sdílení už začínáme pomalu uklízet a sbírat se. Když už všechny ženské stojíme navlečené v botách, šálách a kabátech u dveří, začne Vlád'a pobíhat po místnosti se zapálenou snítkou šalvěje, protože „dostal pokyn to tady po nás vyčistit“. My tedy dál stojíme u dveří a čekáme na něj. Trvá to dlouho. Když skončí, stoupne si ještě s doutnajícím snítkou nad dřež a stojí. Ptám se, jestli už půjdeme, ale odpovídá mi, že musí čekat, až snítka sama zhasne. Je mi jasné, že to bude trvat aspoň půl hodiny, a nechápu, že mu není divné, že na něj všichni ostatní čekají ve stoje u dveří, všichni to ale berou úplně s klidem.<sup>124</sup>

#### 4.5.2 Subjektivita a objektivita

Jak máme pohlížet na změny, které se tímto způsobem u spirituálních praktikujících dějí? V souvislosti s touto otázkou je z mého pohledu pozoruhodný kontrast mezi velkými antropologickými studii současné magie: knihou Luhrmann (1989) a Greenwood a Goodwyna (2015). Luhrmann i Greenwood prováděly terénní výzkum v tomtéž prostředí, v prostředí britské novo-pohanské magie. Vydaly se do tohoto terénu sice s určitým časovým odstupem, přesto se nedomnívám, že během této doby mohlo dojít k zásadnějším proměnám dané praxe v těch ohledech, o nichž zde hovoříme. Při četbě jejich knih jsem se nemohla ubránit dojmu, že popisují prostředí, které je vnějškově velmi podobné, nicméně na rovině prožívání aktérů zásadně odlišné.

Při četbě Luhrmann se ocitáme ve světě lidí, kteří se magií snaží působit změny v materiálním světě relativně jednoduchým, kauzálním způsobem, a v realitě se snaží hledat „objektivní“ důkazy toho, že se to děje. V tomto kontextu Luhrmann opakovaně srovnává magii s vědou, v zásadě v duchu dřívější antropologické tradice. Na magii bylo v antropologickém myšlení často pohlíženo buďto jako na praxi založenou na mylných představách o kauzalitě, jejímž primárním smyslem je ovlivňovat materiální svět, případně

---

<sup>123</sup> V tomto smyslu je samozřejmě pro aktéry výhodné osvojit si habitus, jehož součástí je neustálá komunikace s neobvyklou realitou a čerpání pokynů od duchů.

<sup>124</sup> Terénní deník, 4. 10. 2015.

jako na určitý alternativní explanační systém, ovšem i v tomto případě byla zdůrazňována jeho méněcennost vůči tomu vědeckému (viz např. Bužeková 2018; Greenwood, Goodwyn 2015). Například Levi-Strauss (2006) o čarodějnictví říká, že na rozdíl od vědeckého vysvětlení nemoci zde nejde o to spojit neuspořádané stavy, city a představy s objektivní příčinou, ale o to, skloubit je v celek nebo v systém, který má hodnotu právě do té míry, do jaké umožňuje uchopení těchto stavů, protože neuchopitelnost je člověku nepřijemná. Zdůrazňuje ovšem, že tento systém je zásadním způsobem méněcenný vůči vědě: sice funguje (na principu placebo efektu), ale neodpovídá realitě.

Luhrmann se vůči starším antropologickým náhledům na magii, spojených s posuzování těchto praktik podle měřítek vědy, v úvodu knihy sice deklarativně vymezuje, z celku jejího textu ale vysvítá velmi podobný přístup. Často ukazuje, že magie v nejrůznějších parametrech nepostačuje vědeckým standardům; zejména když zevrubně popisuje, že to, jak magikové podle svého přesvědčení „testují funkčnost“ magie, neodpovídá nárokům vědeckého testování. Celý interpretační posun podle Luhrmann směřuje k tomu, že aktéry přesvědčí o účinnosti magie. To je také její odpověď na otázku, jak mohou někteří lidé přijmout, „bizarní a zjevně iracionální přesvědčení“, tedy právě přesvědčení, že magie funguje. Luhrmann (1989) tedy v zásadě zastává náhled, že magický pohled na svět je důsledkem sebeklamů v myšlení aktérů, které produkuje „socializace“ do prostředí magie.

Popis prožitků Greenwood (Greenwood, Goodwyn 2015) vyznívá zásadně odlišně, instrumentální prvky v něm prakticky chybí, vidíme zde naopak ponor do subjektivizované reality, která k autorce hovoří. V etnografické části knihy Greenwood popisuje své prožitky „proměny vědomí“ a upozorňuje na to, jak se jí v mysli uprostřed všedního dne začínají objevovat různé nečekané asociace a postřehy (Greenwood, Goodwyn 2015). Vidíme proměnu náhledu na svět, který se stává více emocionální, vztahový, a jak říká autorka, asociativní. Právě tento ohled, který Greenwood postihuje, může být u některých aktérů jak pro neo-šamanskou, tak i magickou praxi zásadní. Tyto praxe mohou poskytnout praktikujícím smysluplný rámeček, v němž veškeré jejich zkušenosti získávají nový význam. V tomto typu myšlení a komunikace se světem přitom z pohledu aktérů nemusí jít primárně o působení efektů v materiálním světě, ale právě o osobní významy a smysl událostí. Zde již nejde ani tak o rozdíl mezi vědou a magií, ale spíše o rozdíl mezi vědou a životem.<sup>125</sup> Vědecké rozhodování se vztahuje ke světu faktů a kauzality, nicméně pro magii – a v zásadě i pro jakékoli vedení života tak, aby nám subjektivně dával smysl – nejsou klíčová fakta, ale významy. Šamanská i magická praxe mohou podpořit ustavení sítě významů,

---

<sup>125</sup> Za tuto úvahu, stejně jako za další v tomto textu, vděčím diskuzím s Danielem McKannan, mým školitelem na stáži na Harvard University v Cambridge.

kteře poskytují orientaci ve světě, nikoli primárně „vysvětlení“ jevů ve vědeckém, kauzálním smyslu. Zde pak již nedává smysl srovnávat magii s vědou, protože jejich účel je zcela odlišný; navíc nemáme v tomto případě k dispozici ani onu „realitu“, na základě které bychom byli schopní říct, který z těchto explanačních systémů je lepší. Právě z toho také podle mé zkušenosti pro některé aktéry plyne přesvědčivost neo-šamanské praxe: nabídne jim rámec, v němž běžné události jejich života získají nový význam a určitý přesah. Právě v tom smyslu, jak o hledání pravdy ve vědě a v životě hovoří Langlitz:

A metodologicky získávaná znalost nezachrání ničí duši; je shromažďována v nekonečném procesu služby „lidstvu“ spíše než konkrétní lidské bytosti, která ji získává. (Langlitz 2012: 245)

V realitě jsou jak v magické, tak v neo-šamanské praxi přítomné oba tyto aspekty, jsou ovšem promíseny v různém poměru u různých aktérů. Rozdíl v náhledech Luhrmann a Greenwood je podle mého názoru způsoben jejich odlišným přístupem k terénu. Zaměření na instrumentální ohledy je u Luhrmann dáno již její výzkumnou otázkou. Jiné aspekty magické praxe sice zmiňuje – mluví například o vynoření živého symbolismu, emočních způsobech rozumění či o náboženských aspektech magické praxe – ale pouze okrajově a vždy je interpretuje právě ve vztahu k instrumentálnímu fungování. Stejně tak Greenwood deklaruje již v úvodu, že na instrumentální ohledy se zaměřovat nechce: cíleně zaměřuje svůj výzkum na magii jako typ myšlení.

Kromě toho Luhrmann prováděla primárně pozorování, hovořit o participaci je v jejím případě, myslím, velmi sporné, ačkoli ona sama se za *insidera* označuje. Současně ale přiznává, že nikdy „nevěřila v magii“ a že nepoužívala introspekci. Interpretačním posunem, který je podle ní podstatou magické praxe, tedy sama podle všeho neprošla. Přitom ty aspekty těchto praxí, které spočívají v utváření subjektivních sítí významu, jsou velmi subtilní, intimní a zvenčí těžko pozorovatelné. Oproti tomu Greenwood se zabývá čistě svými vlastními prožitky, introspekce je zcela převažujícím zdrojem jejích dat. Tomu, nakolik je její vlastní zkušenost blízká či odlišná od zkušenosti jiných aktérů, se nevěnuje. To podle mého názoru vede k odstranění mnohých aspektů této praxe ze zorného pole: u Greenwood zřejmě nehrály významnou roli, což ovšem neznamená, že nehrají roli u většiny dalších aktérů. Náhled těchto dvou autorek je tak do značné míry komplementární. Ovšem nejzajímavější by podle mého názoru bylo sledovat tyto praxe v jejich komplexnosti a ptát se právě na to, jak se u konkrétních aktérů ty aspekty, které přibližuje Luhrmann, a ty, které na sobě pozorovala Greenwood, propojují.

Na základě mého pozorování neo-šamanského prostředí bych s výkladem Luhrmann v mnohém souhlasila: subjektivita coby rys tohoto typu vztahu ke světu v neo-šamanském prostředí neplatí zdaleka vždy. Výrazně kauzální a až „pseudovědecké“ zaměření, které

Luhrmann aktérům připisuje, je u některých z nich skutečně přítomné. U neo-šamanů je například pozorovatelná snaha dát interpretaci znamení od Velkého Ducha konkrétní pravidla, tedy učinit z ní něco „objektivního“, v podstatě opravdu jakousi „alternativní vědu“. Tato pravidla spočívají například v tom, že se jednotlivých světovým stranám přiřadí určité charakteristiky, na nichž je pak interpretace založena:

Během přestávky mně zpod hrnku s čajem, který si postavím na kuchyňskou linku, začnou unikat bublinky, asi má křivé dno. Podle Marka to je vzduch, tudíž to souvisí se severem. A protože na severu je také mysl, je to znamení, že mi „uniká mysl“.<sup>126</sup>

Tato pravidla se pak aktéři v neo-šamanském prostředí musejí učit a jsou pro ně velmi kontra-intuitivní, takže s vycit'ováním a subjektivitou již nemají mnoho společného:

Pak máme sestavit „kruh barev“. Marek po nás chce, abychom přiřazovali základní barvy ke světovým stranám a k živlům, ale cokoli kdo z nás řekne, to je podle něj špatně, a opravuje to na „správnou“ symboliku. ... Například k Zemi skoro všichni přiřadí zelenou, ale podle Marka to má být černá.<sup>127</sup>

Nicméně jak z mé vlastní zkušenosti, tak i z rozhovorů s některými aktéry se domnívám, že i ono ustavování subjektivních sítí významů bez potřeby cokoli objektivizovat a bez instrumentálního aspektu se v neo-šamanské praxi objevuje. Stanovit jasná kritéria toho, jak myslí magikové či šamani, je obtížné. Domnívám se, že bychom neměli upadnout do pokušení věc zjednodušit za účelem jasného teoretického uchopení, je důležité pochopit emická hlediska v jejich komplexnosti. Magické či šamanské myšlení je víceznačné, je možno jej nahlížet z mnoha úhlů a funguje různě u různých aktérů. V magii či šamanismu může jít o to, manipulovat se světem objektů pomocí rituálů či šamanských cest. Může v něm ovšem také docházet k tomu, že se z objektů se stávají subjekty, celý svět se stává protějškem aktéra a komunikuje s ním. Tento přístup se blíží pojetí magie Versluise (2007) coby jevu příbuzného mystice, které jsem nastínila v teoretické části. Magie i neo-šamanismus a podobné praxe mají v sobě tento rozpor inherentně přítomný.

#### **4.5.3 Střídání paradigmat a okouzlení**

Toto téma souvisí i s otázkou, kterou jsem již stručně otevřela v teoretické části práce, a sice zda je new age sekularizovaným jevem, nebo zda jde o znovu-okouzlení. Jak jsem uvedla, Partridge (2005) polemizuje s Hanegraaffem, který transformaci náboženství, k níž dochází, ztotožňuje se sekularizací a mluví například o moderní „odkouzlené magii“. Podle Partridge je současná magie moderní, ale nikoli sekularizovaná. Argumentace v obou

---

<sup>126</sup> Teréní deník, 30. 5. 2015.

<sup>127</sup> Teréní deník, 30. 5. 2015.

případech stojí na tom, že dnešní magikové věří v existenci dvou světů: toho magického a všedního, „vědeckého“. Hanegraaff tvrdí, že moderní magikové se mohou vzdálit od magického světa do každodenní reality, a proto je jejich praxe sekularizovaná. Podle Partridge tím přeceňuje oddělenost těchto světů, které jsou naopak u praktikujících pevně propojené. Zde odkazuje mimo jiné právě na Luhrmann, z jejíhož popisu propojenost těchto světů podle něj vysvítá. Partridge tvrdí, že okultisté mají jediné pojetí světa: to magické. Pro aktéry by podle něj bylo psychologicky nesmírně vyčerpávající fungovat v roztržité, dvojí realitě. Právě z toho pak vyvozuje, že jejich svět je okouzlený: znovu-okouzlený svět znamená, že jeho pevnou součástí jsou duchovní bytosti.

Opravdu se aktéři nepohybují mezi různými realitami? Na rozdíl od Partridge bych já tento závěr z knihy Luhrmann nevyvodila. Autorka dokonce sama otázku střídání rolí zmiňuje, ačkoli se jí příliš nevěnuje. I v tomto směru, stejně jako v případě interpretačního posunu, vnímá magii jako specifický příklad obecného jevu: různé role střídáme v našich životech běžně. Luhrmann ale tvrdí, že ani střídání rolí jako obecný jev není zatím dostatečně popsáno. Já na základě mého výzkumu s tím, že aktéři se nepohybují mezi různými realitami, nemůžu úplně souhlasit. Domnívám se, že i v tomto případě hranice vede spíše napříč new age spiritualitou i jednotlivými praxemi a že se tedy v tomto různí aktéři od sebe liší. Tendence „přepínat“ mezi světy je podle mého výzkumu poměrně běžná, stejně jako život jen v jednom z nich.

Zde odkáži na Karikovu knihu *Kurz praktické magie*, v níž se citlivost pro emické hledisko a znalost této praxe pojí s určitým odstupem, v emických textech neobvyklým, a která obsahuje mnohé vhledy, které mým poznatkům z terénu odpovídají velmi přesně. Na otázku, jestli „věří v magii“, autor odpovídá „ano a zároveň ne“ (Karika et al 2011: 95). Přichází s koncepcí magie jako hry, která umožňuje právě přepínání paradigmat, respektive „střídání map reality“. Jde pak o to, že aktér bere vždy zcela vážně to paradigma, v němž se právě nachází. Karika to přirovnává ke hře s dětmi na kosmonauty, při níž hráč „letí do vesmíru“ v plastové hračce rakety. Toto přirovnání se mi nezdá být úplně šťastné: v rámci takové hry pravděpodobně málokdo věří, že skutečně letí do vesmíru. Nicméně ani mluvit o „víře“ v magii či v duchovní bytosti se mi na základě mé znalosti neo-šamanského prostředí nezdá být nejvhodnější. Tomu, co se odehrává v neo-šamanismu, bych neříkala ani tak víra, jako spíše ponor do diskurzu a odložení skepse a odstupu. Ty mohou být dočasné. Zatímco představa „věřit i nevěřit“ se jeví poněkud zvláštní, pohybovat se mezi diskurzy nic nepředstavitelného není. Stejně jako z herní, tak i z magické či šamanské mapy reality může aktér přepnout do té „centrální“, konsenzuální. Aktér je tedy při tomto nastavení vždy zasazen v té mapě, v rámci níž zrovna interaguje s druhými:

Když si s dětmi dohrají a manželka mě zavolá k večeři, po které hodlá probrat otázky

našeho rodinného hospodaření, musím znovu „přepnout“ do jakési centrální mapy reality – konsenzuálního vztahového rámce, ve kterém se odehrává většina mého života. (Karika et al. 2011: 96)

Podobné střídání pohledů na svět jsem zaznamenala i při mém výzkumu. Při komunikaci o praktických záležitostech v neo-šamanské skupině se u aktérů lišila míra toho, nakolik do nich různí členové nechávají promlouvat své postřehy z neobvyklé reality:

Domlouváme termín příštího setkání, většina lidí vytahuje diáře, Viola jako obvykle nejvíc řeší, co „tam energeticky cítí líp“.<sup>128</sup>

Při řešení praktických záležitostí mimo neo-šamanskou skupinu je pak pro mnohé aktéry šamanský náhled na realitu neaktuální. To je poměrně logickým modelem, vzhledem k tomu, že šamani i magikové velkou část svého života musejí fungovat ve společnosti, jejíž pohled na svět je odlišný. I Luhrmann v souvislosti se střídáním rolí zmiňuje, že specifikum magického pohledu na svět oproti ostatním rolím a náhledům je, že není sociálně podporován. Je tedy poměrně časté, že v šamanské či magické realitě se aktéři pohybují jen ve skupině stejně naladěných lidí, například na neo-šamanském semináři, nicméně mimo něj se jí vzdávají. Není to ale obecným jevem a nedělají to všichni aktéři. To, že by střídání rolí bylo v magické praxi všeobecným jevem, netvrdí ani Karika, podle něhož neúspěšné civilní životy mágů, jako byl Crowley či Lévi, jsou důsledkem právě neschopnosti paradigmata střídat a pouštění magického myšlení do všech oblastí života.<sup>129</sup>

Zajímavé je, že Karika význam přepínání paradigmat nevztahuje pouze na komunikaci s druhými lidmi, ale i na používání magického myšlení k osobní analýze nějakého problému. I zde je podle něj potřeba mít jasno, kdy provádím „magickou“ analýzu, a kdy naopak používám „střízlivé úsudkové myšlení“. Podobný náhled svých informátorů zmiňuje Luhrmann, když hovoří o jejich tvrzení, že běžná analytická mysl není schopna magie, je nutno se ponořit do hlubších instinktivních oblastí mysli. Oproti tomu Greenwood a Goodwyn (2015) naznačují odlišný pohled: tvrdí, že smysl pro magické vztahy se nevyklučuje s hledáním kauzálních vztahů, a to i v rámci jediného rituálu. Tyto dva mody se podle nich mohou podporovat a držet pospolu, mysl se v nich pohybuje simultánně. Příliš podrobně ale nevysvětlují, jak se to děje.

Toto střídání paradigmat (respektive modů myšlení či map reality) se tedy zatím jeví jako nevyřešený problém. A v tomto kontextu vyvstává i mnoho dalších otázek. Jaké jsou rozdíly mezi fungováním „sdíleného“ magického myšlení v rámci skupiny mágů či

---

<sup>128</sup> Terénní deník, 24. 4. 2015.

<sup>129</sup> V tomto musím s Karikou opatrně souhlasit, i v neo-šamanském prostředí jsem se setkala s aktéry, kteří učinili šamanský pohled na svět součástí běžných interakcí mimo neo-šamanské semináře, a jejich civilní životy nebyly příliš úspěšné. Nicméně bych si netroufla tvrdit, že to musí být pravidlem.

šamanů, a toho nesdíleného, zachovaného v intimní oblasti? Je střídání map opravdu klíčem k úspěchu, jak tvrdí Karika? Nebylo by možné tyto odlišné mapy funkčním a kreativním způsobem prolnout? Nemohla by právě v tomto prolnutí map spočívat ona kreativní jednota snu a reality, o které v nadšení Castanedou mluví Bourseiller (2006), jak jsem popsala v kapitole věnované psychedelickým kořenům neo-šamanismu? Něco podobného snad naznačují Greenwood a Goodwyn (2015), když mluví o propojení mýtu s každodenní skutečností pomocí pravidelného praktikování.

Ať tak či onak, rozhodně můžeme říci, že z pohledu Partridge (2005) by byl přístup, jaký prezentuje Karika, sekularizovaný. Jak jsem uvedla, já jsem se s podobným přístupem setkala u mnoha aktérů v neo-šamanském prostředí. Je tendence k přepínání mezi paradigmaty skutečně na překážku znovu-okouzlení? Máme za kritérium okouzleného světa považovat to, že aktér při řešení běžných, praktických záležitostí spoléhá na duchovní bytosti, či že v ně „věří“? Z určitého pohledu bychom to mohli takto vidět, ale znovu-okouzlení můžeme chápat například i jako odmítání jedno-dimenzionálního, nepřesvědčivého světa, jako potřebu určitého přesahu, jak o tom mluví na jiném místě tentýž autor (Partridge 2005). Je tímto přesahem, pokud si aktér na splátky hypotéky bude snažit vydělávat pomocí rad od svého silového vlka? Snad v určitém smyslu ano. Nicméně se domnívám, že bychom mohli okouzlení vnímat také jako vytržení ze zaměření na praktičnost a snahu vnímat význam jednotlivých jevů a událostí v kontextu našeho života, v celku našeho osobního příběhu. To je právě ona rovina „významu“ oproti rovině „faktů“.

Jak již bylo řečeno, tyto spirituální praxe mohou umožnit propojit náš vnitřní svět s tím vnějším v jakémisi dialogu. Jsou možností, jak velmi přesvědčivě na úrovni prožívání rozbourat bariéru mezi vnější realitou a tou vnitřní. Mohou nám pomáhat vztahovat dílčí události k něčemu širšímu, přesahujícímu. To nutně neplyne z „víry“ v duchovní bytosti a může k tomu podle mého názoru dojít i u těch aktérů, kteří s přepínáním paradigmat pracují. Na druhou stranu jak v neo-šamanismu, tak i v magii může být tento aspekt oslaben a hlavní důraz může být položen na praktický, instrumentální rozměr.<sup>130</sup> Podle mé zkušenosti jsou vždy přítomné oba tyto aspekty, ale u jednotlivých praktikujících se výrazně liší jejich poměr. Osobně bych znovu-okouzlení nespátřovala ani tak v neschopnosti přecházet mezi světy, ale spíš právě v odklonu od čistě užitečného, kauzálního univerza objektům, s nímž aktér manipuluje, a příklonu ke komunikaci se světem plným významu. Pokud bychom znovu-okouzlení chápali takto, pak hranice mezi sekularizovanou a „okouzlenou“ praxí vede napříč magií, napříč neo-šamanismem i okulturu jako takovou.

---

<sup>130</sup> V tomto ohledu je poměrně zajímavý rozdíl mezi neo-šamanskou či magickou praxí a například práci se sny či psychedeliky, které nemají ambice ovlivňovat materiální svět.



## V. ZÁVĚR

V této práci jsem se zabývala technikami a praxemi vyrůstajícími ze spirituálního milieu okultury (viz Partridge 2005; 2006) a užívanými v pestrém prostředí new age. Ve své analýze jsem je vnímala současně jako spirituální techniky a současně jako psychotechnologie, tedy jako techniky práce s myslí, které u aktérů mohou navodit nejrůznější změny v náhledu na realitu. Těžištěm analýzy bylo neo-šamanské cestování, ale do výzkumu jsem zahrнула i užívání psychedelik a některé další praktiky, přičemž jsem používala komparativní přístup. Chtěla jsem zjistit, jak tyto techniky fungují a jakou povahu mají světy, do nichž jejich používání aktéry uvádí. Zabývala jsem se tedy jak jejich okamžitým působením ve smyslu navození konkrétního prožitku, tak i jejich dlouhodobým praktikováním a propojením s běžným životem aktérů. Právě pečlivé odlišování mezi tím, jak určitá technika působí, pokud jde o navození jednorázového prožitku, a jak působí v případě dlouhodobé soustavné praxe, se v mém výzkumu ukázalo jako zásadní. Na obou těchto rovinách nalezneme mezi jednotlivými technikami jak určité podobnosti, tak i zásadní rozdíly.

Pokud jde o techniku šamanského cestování, ukázala jsem, že v sobě díky prvkům záměru a sdílení unikátním způsobem propojuje prožitek s interpretací a tvorbou narativu. Proto podle mých zjištění není zcela na místě hovořit v souvislosti s touto technikou o prožitcích, ale jde spíše o jev na pomezí prožitku a narativu. Upozornila jsem také na výrazné podobnosti mezi touto technikou a některými psychoterapeutickými přístupy vycházejícími z Jungovy aktivní imaginace. Dále jsem popsala, že zpočátku jsou pro nováčky zkušenosti neo-šamanského cestování obtížně odlišitelné od fantazií a nejsou pro ně příliš přesvědčivé. K tomu, aby nabyly na přesvědčivosti, je nutné přijetí konkrétní interpretace: ztotožnění se s představou, že tyto prožitky jsou skutečně kontakty s neobvyklou realitou. Popsala jsem, že přijetí této představy je možné díky ponoru do neo-šamanského diskurzu, k němuž vedou zejména dva prvky. Jednak je to množství subtilních disciplinačních praktik, které jsou součástí seminářů a interakcí ve skupině. Druhým prvkem je hravost a volnost interpretací, díky níž je relativizován rozdíl mezi fantazií a realitou a jednotlivé prožitky tak mohou být snadněji přesouvány mezi těmito kategoriemi. Díky tomuto procesu aktéři často už po prvních seminářích začínají sdílet mnohem přesvědčivější narativy a neo-šamanská praxe se pro ně stává stále smysluplnější.

Na těchto aspektech se jasně ukazuje, že harnerovské šamanské cestování a užívání

psychedelik – tedy techniky, které jsou tradičně chápány jako blízce příbuzné až totožné – jsou na úrovni způsobu navození prožitku i na úrovni prožívání jako takového zásadně odlišné. V případě neo-šamanského cestování nejde o praxi založenou na jednorázovém ovlivnění fungování mysli, které bychom mohli nazvat změněným stavem vědomí. Jde v ní o proces ponoru do neo-šamanského diskurzu, kdy se aktéři učí nově interpretovat své zkušenosti. Oproti tomu psychedelické prožitky jsou založeny na okamžitém výrazném ovlivnění prožívání aktéra aktivní substancí. Odlišnost těchto dvou typů prožitků vidíme i při prostém srovnání narativů, stejně jako při analýze dalších rysů, jimž jsem se v práci podrobně věnovala (například možnost odstupe od zkušenosti a jejího volního ovládnutí a tak dále). Proto jsem přesvědčená, že tradiční chápání těchto praktik jako blízce příbuzných reprezentantů „změněných stavů vědomí“ není adekvátní.

Na další rovině se pak neo-šamanská praxe specifickým způsobem propojuje s běžným životem aktérů pomocí nového náhledu na každodenní realitu, kdy jsou v běžných událostech nacházeny symbolické souvislosti s narativy šamanských cest. Aktéři se učí nalézat smysluplné souvislosti v událostech, které by dříve přešli jako souhry náhod. V tomto kontextu je klíčové, že jako vize v neo-šamanismu nejsou chápány pouze prožitky šamanských cest, ale veškeré běžné události získávají v této praxi hlubší význam coby znamení, která mají být dešifrována. Popsala jsem, jak se v holistické povaze neo-šamanské praxe specifickým způsobem propojují kategorie obyčejného a neobvyklého, ale také subjektivního a objektivního. Po přijetí představy, že prožitky šamanského cestování jsou kontakty s neobvyklou realitou, začínají aktéři přicházet s narativy, které z vnějšího pohledu vypadají bizarně, především ve smyslu komunikace s nejrůznějšími duchovními bytostmi. Ty se stávají zcela běžnou součástí jejich životů. Na druhou stranu všechny „všední“ prožitky nabývají speciální, spirituální význam. Zatímco komunikace s duchy mrtvých, pomocnými duchy, upíry a dalšími bytostmi je něčím běžným, to, že venku zpívá pták, či nám ujede autobus, je významnou a smysluplnou událostí, nesoucí osobní poselství. Kromě toho postupně dochází ke stále užšímu propojení „vnitřního“ a „vnějšího“ světa, tedy světa emocí a významů se světem faktů a materiálních skutečností. Zatímco prožitky setkání s duchovními bytostmi během šamanského cestování jsou vnímány jako reálné a „vnější“, vnější svět se naopak subjektivizuje: mluví k jednotlivci každou událostí, každým detailem, vstupuje s ním do neustálého dialogu, odpovídá na jeho přání a potřeby.

V tomto kontextu jsem se věnovala také rozdílu mezi magií a neo-šamanismem. Tyto dvě praxe mnozí autoři ztotožňují jak v emickém, tak i v etickém diskurzu. Jakkoli souhlasím s tím, že mají mnoho společných rysů, domnívám se, že je důležité povšimnout si i rozdílů. Upozornila jsem zejména na dva: zatímco v magické praxi hraje významnou roli nácvik konkrétních mentálních dovedností, ta neo-šamanská je založena spíše na

osvojení si určitého náhledu na realitu. Kromě toho magický způsob myšlení klade větší důraz na instrumentální aspekty, zatímco ten šamanský na kontakt a komunikaci s neobvyklou realitou.

Pokud jde o propojení spirituálních technik s běžným životem aktérů, věnovala jsem se v tomto směru také srovnání neo-šamanské praxe s užíváním psychedelických látek. Technika neo-šamanského cestování je vzhledem k záměru a vědomému řízení celé zkušenosti propojena s běžným životem aktéra samotnou svou podstatou a otázka integrace výsledných narativů do běžného života zde ani příliš nevyvstává. Naproti tomu u psychedelik je tato integrace pro aktéry často obtížná a jde o dlouhodobý proces, který se odehrává primárně na vědomé úrovni. Zatímco tedy v neo-šamanismu jsou vědomě řízeny a fixací na záměr ovládnuty prožitky šamanského cestování, ale dlouhodobý proces ponoru do neo-šamanského diskurzu je spíše nereflektovaný a – jako každý proces socializace – do velké míry ztělesněný a nevědomý, u psychedelik je tomu právě opačně: zkušenost samotná odstupuje a reflexi uniká, naproti tomu integrace těchto zážitků do běžného života probíhá na vědomé rovině.

V poslední kapitole jsem se pak věnovala neo-šamanské praxi z nejširší perspektivy: tomu, do jakých světů tato praxe aktéry uvádí, jaké proměny náhledu na realitu jsou jejím produktem. Cílem komunikace s duchovními bytostmi a hledání vizí v běžné realitě může být na jedné straně působit reálné změny v materiálním světě, na druhou stranu může jít o utváření subjektivních sítí významů poskytujících běžným událostem určitý přesah. Tyto dva aspekty jsou v neo-šamanské i magické praxi přítomny vždy současně, ovšem u různých aktérů se setkáme s odlišným poměrem mezi nimi. Toto téma jsem pak vztáhla k diskuzím o tom, zda new age je sekularizovanou praxí (viz např. Hanegraaff 1997), nebo zda jde o znovu-okouzlení (viz např. Patridge 2005; 2006). Podle mého názoru můžeme jako projev znovu-okouzlení vnímat primárně druhý z těchto aspektů, tedy ponor do více subjektivizovaného, vztahového náhledu na realitu. Na praxe, které jej aktérům mohou zprostředkovat, bychom pak neměli nahlížet jako na sekularizované.

V mém výzkumu se tedy ukázalo, že psychedelická a neo-šamanská praxe jsou v mnoha směrech protikladné. Přesto se domnívám, že v jednom důležitém ohledu je mezi nimi úzký vztah, a to historicky, ve smyslu vzniku neo-šamanské praxe. Domnívám se, že jak neo-šamanismus, tak i holotropní dýchání můžeme chápat jako produkty spirituální interpretace psychedelických zkušeností a současně jako výsledky působení některých akademiků (M. Harner, S. Grof), kteří spirituální interpretaci těchto zkušeností vzali za svou, ale potřebovali se s ní vypořádat způsobem, který by konvenoval sociokulturním normám západní společnosti. Procesu, jímž k tomu došlo, jsem se v práci také věnovala. Z určitého pohledu tak můžeme neo-šamanismus vnímat jako ritualizovaný drogový

prožitek: z psychedelik<sup>131</sup> toto hnutí čerpá koncepci jiné reality, do níž ovšem aktéry neuvádí pomocí navození změněného stavu vědomí, ale právě pomocí ponoru do diskurzu. V odborné literatuře jsou nicméně analýzy tohoto kořene neo-šamanské praxe dosti opomíjené, podle mého názoru hlavně proto, že psychedelika jsou dosud značně tabuizovaným tématem a na výsluní se vracejí jen váhavě (viz např. Langlitz 2012).

Pokud bych nyní měla zasadit své závěry do širšího kontextu oborových diskuzí, snažila jsem se ukázat, že v náhledu na tyto prožitky spolu v antropologické tradici soupeří dva klíčové přístupy: na jedné straně přístup pracující s představou transových stavů, který navazuje na fenomenologickou představu univerzální náboženské zkušenosti, na druhé straně pak důraz na sociokulturní aspekty religiozity a na to, jak je jimi zkušenost aktérů vytvářena. První z těchto náhledů by se dnes při pohledu na *mainstreamovou* antropologii mohl zdát překonaný a mohli bychom se ptát, proč se k němu vlastně vracet. V této práci jsem ale ukázala, že tomu tak není. Tato myšlenková linie je stále živá, ačkoli zejména v jiných vědních oborech než v sociokulturní antropologii: například v neurovědě, evoluční psychologii a dalších. S posilováním interdisciplinární spolupráce na ni i sociokulturní antropologové bezpochyby budou narážet a budou k ní muset zaujmout určité stanovisko. Takové typy výzkumů již také vznikají, jak jsem ukázala na příkladu práce antropoložky Greenwood a neurovědce Goodwyna (2015). Je přitom pozoruhodné, že toto sblížení antropologie s neurovědou, od kterého bychom mohli čekat redukcionistické kauzální výklady, naopak velmi konvenuje emickému hledisku a v tomto ohledu je blízké těm liniím antropologického myšlení, jejichž zastánci hovoří o reálné existenci duchovních bytostí.

Ukázala jsem také, že mnozí badatelé z opačného tábora, tedy z toho, který zdůrazňuje sociokulturní procesy, jimiž je náboženská zkušenost utvářena – či dokonce podle některých vytvářena – nad přetrváváním představy univerzální náboženské zkušenosti vyjadřují znepokojení (např. Bender 2010; Taves 2011). V tomto kontextu jsou vznášena dvě témata. Jednak zda existují univerzální, socio-kulturně nezprostředkované náboženské zkušenosti, nebo alespoň takové, kde sociokulturní vliv není určující. A dále, zda má smysl rozlišovat mezi zkušeností a její následným sociokulturním vyjádřením a uchopením. Někteří badatelé, kteří představu univerzální náboženské zkušenosti odmítají, z této své pozice vyvozují, že nemá smysl prožitek a jeho interpretaci odlišovat, protože socio-kulturně jsou podle nich vytvářeny jak zkušenosti, tak i jejich interpretace, takže toto odlišení postrádá smysl (viz např. Bender 2010). Jiní naopak na toto rozlišení kladou důraz, protože je podle nich důležité popsat, jak se děje to, že určité zkušenosti je interpretací připsán náboženský charakter (viz např. Taves 2011).

---

<sup>131</sup> Samozřejmě tím nechci říci, že se jedná o jediný inspirační zdroj a jediný kořen neo-šamanské spirituality.

Já se domnívám, že je rozhodně užitečné prožitek a jeho interpretaci odlišovat, i kdybychom toto odlišení měli chápat spíše jako analytický nástroj. V mém výzkumu se totiž při detailní analýze technik navozování spirituálních prožitků ukazuje, že některé prožitky jsou prostoupeny a formovány interpretací více, zatímco jiné méně. Například neo-šamanská zkušenost je s interpretací propletena od samého počátku a aktér tak již předem vlastně „zná“ její význam. Je to prožitek, který je současně narativem a míra jeho formování ponorem do neo-šamanského diskurzu – tedy určitého socio-kulturně daného učení – je zcela zásadní. Naproti tomu psychedelické zkušenosti mají často charakter spíše setkání s určitými jednoduchými základními – a mohli bychom snad říci univerzálními – skutečnostmi a ze sociokulturních kategorií aktéry někdy mohou, jak jsem ukázala, naopak vytrhávat a tyto kategorie zpochybňovat. Pokud bychom u těchto zkušeností hovořili o sociokulturním zprostředkování, tak bezpochyby v jiném smyslu, než u narativů šamanského cestování.

S tím úzce souvisí i odpověď na druhou otázku: zda se v náboženských praxích vyskytují socio-kulturně nezprostředkované zkušenosti. Jak jsem ukázala v textu práce, domnívám se, že u některých prožitků skutečně nemusí sociokulturní zprostředkování hrát příliš významnou roli (viz též Bowie 2019; Porpora 2006). Konkrétně u těch, které se vyskytují i mimo religiózní kontext a aktéři často váhají s jejich interpretací (typicky mimotělní zkušenosti, vnímání duchů zemřelých, případně právě psychedelické zkušenosti). V tomto smyslu nesouhlasím s Bender (2010), která odmítá vůbec představu, že spirituální narativ popisuje „skutečnou“ zkušenost. Bender má samozřejmě pravdu, že narativy jsou vždy vytvářeny v souladu se sdílenými normami a očekáváními, to ovšem neznamená, že (některé) spirituální narativy nevycházejí ze zkušeností, které jimi nejsou určovány.

Vzhledem k tomu, že se celý můj výzkum pohyboval v napětí mezi sociokulturním přístupem a přístupem prosazujícím existenci univerzálního mystického prožitku, vinula se jím také otázka, zda bychom mohli nalézt nějaký nejmenší společný jmenovatel těchto spirituálních technik či zkušeností. Na úrovni prožitku, který by byl definovatelný konkrétními charakteristikami, jej, jak jsem se snažila ukázat, nenalezneme. O určitou odpověď v tomto směru se sice mnoho autorů z univerzalistické linie myšlení snažilo, většinou ovšem postupovali tak, že dílčí charakteristiku jediné techniky zobecnili na všechny ostatní, bez srovnávací analýzy různých technik. Já jsem na příkladu fungování neo-šamanského cestování, užívání psychedelik a do určité míry i dalších technik ukázala, že prožitky jimi navozené jsou zásadním způsobem odlišné.

Mohli bychom nějaké styčné body najít, pokud jde o fungování mysli? Je smysluplné analyzovat magii či neo-šamanismus a další praxe jako určitý univerzální modus fungování

lidské mysli, jak to dělají Greenwood a Goodwyn (2015)? Domnívám se, že pouze z určitého dílčího úhlu pohledu. Pokud bych měla vztáhnout jejich teorii k mým závěrům, řekla bych, že to, co popisují, odpovídá právě ponoru do určitého typu myšlení a onomu ustavování subjektivních sítí významu, o němž jsem hovořila. Tito autoři tedy popisují jeden aspekt komplexní magické praxe: to, jak může u aktéra vést k ponoru do více emocionálního a symbolického vztahu ke světu. Je nicméně otázkou, zda je na místě tvrdit, že právě to je podstatou magie či neo-šamanismu a dalších praxí. Ještě více sporné je pak tvrzení, že módy fungování mysli jsou právě dva – analytický a magický – a že jsou univerzální, všelidské. I tyto procesy jsou podle mého názoru příliš rozmanité, než abychom je mohli uchopit a vystihnout nějakými obecnými univerzálními charakteristikami. Domnívám se, že mentálních modů je mnohem víc: liší se různou mírou zapojení vůle, různým podílem vědomých a nevědomých procesů, různou mírou učení a habitualizace, různou mírou odstupu od prožitku a mnoha dalšími aspekty.

Nevýhodou těchto generalizujících náhledů je opomíjení významu konkrétních technik a praxí, jimiž jsou spirituální prožitky – a také ponory do určitých diskurzů a typů myšlení – navozovány. Tyto rozmanité techniky jsou zde vnímány pouze jako zaměnitelné způsoby uvedení mysli do určitého modu fungování. Z toho pak plyne předpoklad, že všechny jevy, které jsou řazeny do této kategorie, jsou obdobné ve smyslu účinků na lidskou mysl a že jsou založeny na jakémsi společném principu, což, jak jsem se snažila ukázat v této práci, neodpovídá skutečnosti. Existuje velmi široká škála technik – od meditací, přes užívání psychedelik, techniky využívající deprivace, až po aktivní imaginaci, vizualizační techniky a mnohé další – které jsou odlišné jak ve smyslu způsobu navození prožitku, v charakteru této zkušenosti, tak i v tom, jak se propojují s běžným životem aktérů a do jakých světů je uvádějí.

Domnívám se, že nejbližší vystižení skutečnosti zde byli někteří klasikové, například James (1930) a Huxley (1996), kteří se nesnažili popisovat prožitky a náhledy na svět, k nimž tyto techniky vedou, pomocí konkrétních charakteristik, ale spokojili se s obecným tvrzením, že jde o „něco jiného“ než běžný náhled na realitu. A především, jejich popis evokuje pluralitu různých zkušeností reality, nehovoří se zde pouze o dvou. S tím je možné souhlasit, můžeme říci, že neobvyklé zkušenosti navozené širokou škálou technik mohou aktérům za určitých okolností ukázat, že naše bdělé, racionální vědomí je jen jedním způsobem náhledu na svět a že nám neukazuje celek veškeré skutečnosti (viz James 1930). Souhlasím i s Huxleym (1996), že tyto prožitky a techniky mohou aktérům umožnit vymanit se z omezujících způsobů fungování mysli, ať těch, které jsou dány spíše na biologické, evoluční rovině, nebo na té sociokulturní. Jak jsem popsala v textu práce, takto mohou na aktéry působit především psychedelika, na nichž je možné prožít rozklad

základních kategorií, v nichž se naše myšlení a zkušenost běžně odehrává. Ovšem i ponor do určitého diskurzu, který se děje v neo-šamanismu, může tímto směrem aktéra posunout, protože mu může ukázat nové možnosti náhledu na realitu, odlišné od těch stávajících.

Nejvíce styčných bodů mezi různými praxemi a technikami tedy podle mého názoru můžeme nalézt v oblasti proměny náhledu na realitu pod vlivem dlouhodobé praxe. Jak jsem uvedla výše, Hofmann (1997) hovořil v souvislosti s psychedeliky o transformaci vnímání světa do hlubší, více náboženské reality vědomí, o základu nového náboženství bez dogmat. Langlitz (2012) mluví v zásadě podobně, ale odmítá termín náboženství jako takový a hovoří o „mystickém materialismu“. Ať již zvolíme kterýkoli název, můžeme říci, že některé techniky umožňují kultivovat určité způsoby prožívání, které s těmito typy vztahu ke světu bývají spojovány, například větší pozornost k „tady a teď“. Děje se to různými způsoby v případě různých praxí, ale všechny k tomu v určitých případech zřejmě vést mohou. Jistý výsek toho, jakým způsobem se to děje v neo-šamanismu a při užívání psychedelik, jsem se pokusila osvětlit v této práci. V tomto velmi obecném smyslu bychom snad mohli opravdu hovořit i o tom, že různé techniky – jak ty založené na interpretačním posunu, tak i ty založené na jednorázových prožitcích – mohou vést obdobným směrem. Ovšem nikoli ve smyslu totožného charakteru prožitků, ani ve smyslu totožného fungování technik, ale pouze v obecném smyslu možnosti jimi dosáhnout tento typ proměny vědomí.

V univerzalistické linii antropologického myšlení se často setkáme s tvrzením, že naše kultura ve své *mainstreamové* podobě tyto odlišné způsoby prožívání reality – ať již snění, psychedelické prožitky, ponor do spirituálního diskurzu, šílenství a mnohé další – do značné míry odhodnocuje (viz např. Greenwood, Goodwyn 2015; Furst 1976 a další). Okultura jde i v tomto ohledu proti *mainstreamovým* tendencím a těmto stavům přikládá zásadní význam. K jejich navozování používá množství technik, které, jak jsem se pokusila ukázat, mohou vést ke znovu-okouzlení a současně se v nich může skrývat určitý psychotherapeutický potenciál. Konec konců rozmanité alternativní způsoby léčby psychických problémů pomocí psychedelik, vizualizací a dalších metod jsou dnes již předmětem výzkumů (viz např. Langlitz 2012). Tato oblast je ale stále do značné míry neprobádaná. Mnohé konkrétní otázky, na které by se mohl zaměřit další výzkum, jsem uváděla v závěrech jednotlivých kapitol práce: ať již jde o porozumění tomu, zda a jak aktéři provádějí přepínání odlišných náhledů na realitu a k čemu to u nich vede, dále porozumění možnosti kombinování různých praktik a mnohé další. Domnívám se, že abychom je zodpověděli, potřebujeme detailní srovnávací analýzu různých praxí se stejným důrazem na společné rysy jako na odlišnosti, se stejnou pozorností k univerzálním prvkům jako k jedinečnosti.

Pokud se nyní vrátím k protikladu sociokulturního a univerzalistického přístupu,

domnívám se, že oba jsou v určitých ohledech přínosné. S autory sociokulturní myšlenkové linie souzním v tom, že vytrhování spirituality z prostředí (historického, institucionálního, myšlenkového, sociálního, kulturního), kde je praktikována, je problematické a že sociokulturní analýza by v antropologii měla být vždy primární. Přesto se domnívám, že bychom se neměli zaměřovat jen a pouze na analýzu diskurzů a toho, jak je jimi náboženská zkušenost produkována. Diskurz je v náboženských praxích pouze jedním z faktorů, ovšem zásadní jsou jeho interakce s dalšími ohledy, například právě s technikami navozování spirituálních prožitků, fungováním lidské mysli, individuální psychikou a tak dále. Měli bychom se proto nechat inspirovat i univerzalistickou linií myšlení, jejímž přínosem je velká citlivost k emickému hledisku, usnadnění mezioborového přístupu a především snaha o širší pohled přesahující analýzu jediné konkrétní praxe.

Domnívám se tedy, že bychom se měli snažit oba protikladné přístupy propojit. O tom hovoří i Langlitz (2012), když polemizuje s Geertzovým odmítnutím antropologických univerzálií jako buďto banalit, nebo nedostatečně podložených. Podle Langlitz ale univerzalita genetického kódu, chemických přenašečů (například serotoninu) a náboženských přesvědčení není ani jedno, ani druhé. Současným antropologům, zaujatým náhodností a rozdíly, stejně jako celému post-osvícenskému myšlení, podle něj uniká smysl pro údiv nad životem v jeho měňavé univerzalitě. Podobně Greenwood a Goodwyn (2015) hovoří o tom, že lidská jednota a diverzita jsou provázány a že výzkum by měl být zaměřen na bohaté lokální variace univerzálních témat. S tím naprosto souhlasím. Domnívám se, že právě zkoumání technik navozování spirituálních prožitků by mohlo být střední cestou mezi představou změněných stavů mysli (či transových stavů) a čistě sociokulturním přístupem, protože techniky jsou svým způsobem na pomezí: překračují hranice religiozity, ale v každé jsou specificky uchopovány; vztahují se jak k sociokulturním aspektům, tak i k univerzálním tendencím lidské mysli. Jsou způsobem, jakým se aktéři snaží napojit na transcendenci tady a teď. Proto jejich zkoumáním můžeme zjistit, jak univerzální prvky nabývají současnou podobu.



## BIBLIOGRAFIE

- Albanese, C. L. (2008). *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Bender, C. (2010). *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Bender, C. et al. (2012). *Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Berger, P. L. (2018). *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*. Brno: Barrister & Principal.
- Boekhoven, J. W. (2011). *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*. Groningen: Barkhuis.
- Bourdieu, P. (1998). *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Bourseiller, C. (2006). *Carlos Castaneda – pravda lži: životopis*. Praha: Volvox Globator.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Bowie, F. (2019) Negotiating Blurred Boundaries: An Ethnographic and Methodological Consideration. In *The Insider/Outsider Debate: New Perspectives in the Study of Religion*. Chryssides; Gregg, eds. UK: Equinox eBooks Publishing.
- Bužeková, T. (2018). „Čierna skrinka“ antropologického výskumu: Niekoľko poznámok k bádaniu súčasnej spirituality. *Biograf* 67-68: 57-70.
- Cantrell, M. A. (2016). Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic? *Journal of the American Academy of Religion* 84(2): 373-400.
- Cassaniti, J.; Luhrmann, T. (2011). Encountering the Supernatural: A Phenomenological Account of Mind. *Religion and Society: Advances in Research* 2: 37-53.
- Castaneda, C. (1996). *Cesta do Ixtlanu*. Praha: Volvox Globator.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1): 5-47.
- Dawson, A. (2012). Spirit Possession in a New Religious Context. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15(4): 60-84.
- Deloria, V. (1969). *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. New York: Avon.
- DuBois, T. A. (2010). Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen* 58(1): 100-128.
- Dunbar, R. I. M. (2009). *Příběh rodu Homo: nové dějiny evoluce člověka*. Praha: Academia.

- Eliade, M. (1997). *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- Favret-Saada, J. (1981). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Francfort, H-P.; Hamayon, R. N.; Hoppal, M., eds. (2001). *The Concept of Shamanism: Use and Abuses*. Budapest: Akademiai Kiado.
- Furst, P. T. (1976). *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp Pub.
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ginzburg, C. (2002). *Benandanti: čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo.
- Ginzburg, C. (2003). *Noční příběh: sabbat čarodějníc*. Praha: Argo.
- Greenwood, S.; Goodwyn E. D. (2015). *Magical Consciousness: An Anthropological and Neurobiological Approach*. S.l.: Routledge.
- Griffiths, R. et al. (2006). Psilocybin Can Occasion Mystical-Type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance. *Psychopharmacology* 187(3): 268-83.
- Grof, S. (2007). *Nové perspektivy v psychiatrii a psychologii: pozorování z moderního výzkumu vědomí*. Praha: Moraviapress.
- Hamplová, D. (2009). *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hanegraaff, W. J. (1997). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Harner, M. J. (2010). *Cesta šamana: Jak probudit svůj vnitřní potenciál*. Praha: DharmaGaia.
- Hofmann, A. (1997). *LSD - mé nezvedené dítě*. Praha: Profess, Maťa.
- Hopkins, J.; Sugerman, D. (2010). *Nikdo to tu nepřežije*. Praha: Maťa.
- Horská, K.; Novák, J. (2018). Kdo má klíč od černé skříňky? Ke zkoumání mysli v antropologii současné spirituality. *Biograf* 67-68: 71-81.
- Horská, K. (2017). V šamanském stavu vědomí: Technika neo-šamanského cestování v kontextu okultury. *Biograf* 65-66: 51-70.
- Horská, K. (2012). *Prostor modlitby: Etnografie řeholní komunity*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Hunter, J. (2015). 'Spirits Are the Problem': Anthropology and Conceptualising Spiritual Beings. *Journal for the Study of Religious Experience* 1/2015.
- Huxley, A. (1996). *Brány vnímání*. Praha: DharmaGaia: Maťa.
- James, W. (1930). *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich.

- Karika, J. et al. (2011). *Kurz praktické magie*. Praha: Vodnář.
- Konopásek, Z.; Paleček, J. (2006). V moci d'ábla: Exorcismus věřícíma očima. *Biograf* 40-41.
- Kripal, J. (2010). *Authors of the Impossible: The Paranormal and The Sacred*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Lander, D. R. (2011). Start Your Own Religion: New York State's Acid Churches. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 14(3): 64-80.
- Langdon, E. J.; Rose, I. S. de. (2012). (Neo)Shamanic Dialogues. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15(4): 36-59.
- Langlitz, N. (2012). *Neuropsychedelica: The Revival of Hallucinogen Research since the Decade of the Brain*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, B. (1999). 'Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain' – Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech. *Res* 39: 215-234.
- Laycock, J. P. (2014). Approaching the Paranormal. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 18(1): 5-15.
- Lee, M. A.; Shlain, B. (1996). *Sny vědomí: CIA, LSD a revolta šedesátých let*. Praha: Volvox Globator.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Luhrmann, T. M. (1989). *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge: Harvard University Press.
- Luhrmann, T. M. (2011). Hallucinations and sensory overrides. *Annual Review of Anthropology* 40:71-85.
- Luhrmann, T. M. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage.
- Lužný, D. (1997). *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, D. (1999). Normativita v New Age a neopaganismu. In *Normativní a žité náboženství*. Bělka, L.; Kováč M., eds. Brno, Bratislava: Masarykova univerzita, Chronos.
- Lužný, D. (2011). Hledání „nové“ sociologie náboženství: Na okraj diskuze o redukci a „redukcionismu“ v dosavadní sociologii náboženství. *Biograf* 54.
- Masters, R.; Houston, J. (2000). *The Varieties of Psychedelic Experience: The Classic Guide to the Effects of LSD on the Human Psyche*. Rochester: Park Street Press.
- Merton, T. (2013). *Sedmistupňová hora*. Brno: Cesta.
- Murphy, R. F. (2004). *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Z. R.; Lužný, D. (2007). *Sociologie Náboženství*. Praha: Portál.

- Noel, D. C. (2003). *Fenomén Castaneda*. Praha: Dobra.
- Otto, R. (1998). *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Paden, W. E. (2002). *Bádání o posvátnu: náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita.
- Paleček, M. (2011). Pojem nesouměřitelnosti ve společenských vědách. *Filosofie dnes* 3(2).
- Partridge, C. (2005). *The Re-Enchantment of the West Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London, New York: T & T Clark International.
- Partridge, C. (2006). *The Re-Enchantment of the West, Vol 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: T & T Clark International.
- Plháková, A. (2004). *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia.
- Porpora, D. V. (2006). Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36(1): 57-75.
- Ruiz, M. (2016). *Čtyři dohody: kniha moudrosti starých Tolteků: praktický průvodce osobní svobodou*. Praha: Euromedia.
- Říčan, P. (2007). *Psychologie Náboženství a Spirituality*. Praha: Portál.
- Schmidt, L. E. (2002). *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*. S.l.: Harvard University Press.
- Stuckard, K von. (2002). Reenchanted Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought. *Journal of the American Academy of Religion* 70(4): 771-800.
- Studerus, E. et al. (2010). Psychometric Evaluation of the Altered States of Consciousness Rating Scale (OAV). *PLoS ONE* 5(8): e12412.
- Taves, A. (2011). *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. S.l.: Princeton University Press.
- Taylor, B. (2009). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- Turner, E. B. (1993). The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study? *Anthropology of Consciousness* 4(1): 9-12.
- Václavík, D. (2007). *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno, Praha: Masarykova univerzita, Malvern.
- Versluis, A. (2007). *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esoteric Traditions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Waldron, D.; Newton, J. (2012). Rethinking Appropriation of the Indigenous. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 16(2): 64-85.
- Wallace, A. (2006). *Čarodějova učednice: můj život s Carlosem Castanedou*. Praha: Dobra.
- Wiebe, D. (1999). Does Understanding of Religion Require Religious Understanding?. In *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*. McCutcheon, R. T., ed. London: Cassell.
- Zeller, B. E. (2011). New Religious Movements and Science. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 14(4): 4-10.
- Znamenski, A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford, New York: Oxford University Press.

## Další zdroje:

<http://jantarovysvet.cz/co-nabizime/>

<https://www.samanskekonstelace.cz/saman-konstelace>

<https://www.neosaman.cz/>

<https://www.shamanism.org/workshops/coreshamanism.html>

<http://skridla.arcs.cz/>

<http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1205049204>

<https://www.vize.cz/kultura/cena-nadace-vize-97/laureati-ceny-vize-97/>

[https://en.wikipedia.org/wiki/Altered\\_state\\_of\\_consciousness](https://en.wikipedia.org/wiki/Altered_state_of_consciousness)

<https://www.youtube.com/watch?v=X-Q->

[bV7eCc4&t=3192s&ab\\_channel=Daj%C3%A1naPraha](https://www.youtube.com/watch?v=X-Q-bV7eCc4&t=3192s&ab_channel=Daj%C3%A1naPraha)

<https://www.youtube.com/watch?v=4o->

[O65Q2w&ab\\_channel=JohnTempletonFoundation](https://www.youtube.com/watch?v=4o-O65Q2w&ab_channel=JohnTempletonFoundation)