

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SOCIOLOGIE, ANDRAGOGIKY A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

NEOŠAMANISMUS A RITUÁL V ČESKÉ REPUBLICE

Bakalářská diplomová práce

Obor studia: Kulturní antropologie

Autor: Petr Birnbaum

Vedoucí práce: Mgr. Kateřina Mildnerová, Ph.D.

Olomouc 2017

Prohlašuji, že jsem bakalářskou diplomovou prací na téma
„Neošamanismus a rituál v České republice“ vypracoval samostatně a uvedl
v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

V Olomouci dne

Podpis

Poděkování:

Na tomto místě bych chtěl vyjádřit velké díky vedoucí mé práce Mgr. Kateřině Mildnerové, Ph.D., za její vstřícnost, četné rady a komentáře v průběhu psaní mé bakalářské práce. Dále bych vyjádřil díky všem šamanům a respondentům, bez nichž by tato práce nevznikla.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá neošamanskými rituály v České republice. Pro svůj terénní výzkum jsem použil techniky zúčastněného pozorování tří neošamanských rituálů, polostrukturovaných rozhovorů s respondenty a dotazníkové šetření. Práce je rozdělena na teoretickou a empirickou část. V teoretické části popisuji tradiční šamanismus, se všemi jeho prvky. Dále se zabývám teorií rituálu, jeho symbolikou, strukturou a funkcemi. Na to navazuje výběr několika teoretických konceptů rituálu. V empirické části nejdříve popisuji tři vybrané rituály, na kterých jsem provedl zúčastněné pozorování. Poté se zaměřuji na interpretaci těchto rituálů za pomoci konceptů nastíněných v teoretické části a polostrukturovaných rozhovorů s šamany. Nakonec s využitím dat z polostrukturovaných rozhovorů s respondenty zjišťuji motivace, hodnoty a světonázor účastníků těchto rituálů a také, jaký pro ně má neošamanský rituál psychologický a sociální význam.

Rozsah: 99 stran (152 100 znaků)

Klíčová slova: Neošamanismus, rituál, šamanismus, šaman, sociální a psychologický aspekt rituálu, Česká republika

Abstract

This thesis deals with neoshamanics rituals in Czech Republic. For my fieldwork, I used the techniques of participant observation three neoshamanics rituals, interviews with respondents and questionnaire survey. This thesis is divided into theoretical and empirical part. In the theoretical part I describe traditional shamanism, with all its elements. I also deal with the theory of ritual, its symbolism, structure and functions. This is followed by a selection of theoretical concepts of ritual. In the empirical part I describe the three chosen rituals in which I conducted participant observation. Then I focus on the interpretation of these rituals, using the concepts outlined in the first part and interviews with shamans. In the end with help of data from interviews with respondents, I find motivation, values and worldview of participants in these rituals, and what is the psychological and social significance of neoshamanics rituals.

Range: 99 pages (152 100 characters)

Key words: Neoshamanism, ritual, shamanism, shaman, social a psychological aspect of ritual, Czech Republic

Obsah

Úvod	8
1. Metodologie	10
2. Šamanismus.....	13
2.1. Rozšíření a vznik šamanismu	15
2.2. Kosmologie	17
2.3. Šaman	18
2.4. Šamanská Inicie	19
2.5. Šamanský let.....	21
2.6. Šaman a duchové	22
2.7. Šamanský arzenál	23
2.8. Trans	24
3. Neošamanismus	27
3.1. Neošamanismus v prostředí České republiky	29
4. Rituál.....	33
4.1. Symbolický význam rituálů	35
4.2. Sociální a psychologický význam rituálu.....	37
4.2.1. Koncept communitas, civitas a liminality	39
4.2.2. Rituální kvas.....	40
4.2.3. Rituál a Individuace	42
4.3. Struktura a komponenty rituálu.....	43
4.4. Materiální a symbolické přechody v rituálu	45
4.5. Symbolika času a místa.....	46
5. Cíl výzkumu a výzkumné otázky	49
6. Deskripce rituálů	51
6.1. Rituál potní chýše	52
6.2. Rituál šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie.....	57
6.3. Seminář Rituály.....	60
7. Analýza a interpretace pozorovaných rituálů	62
7.1. Hlavní účastníci rituálu, hierarchie rituální skupiny a genderové aspekty rituálu .	62
7.2. Communitas versus civitas	64
7.3. Symbolika posvátného času a prostoru	65
7.3.1. Symbolika času	65
7.3.2. Symbolika prostoru	66
7.4. Materiální a symbolický přechod v rituálu	67

7.5.	Tělesnost v rituálu	69
7.6.	Rituální kvas jako vrcholný bod rituálu	71
7.7.	Rituální předměty	71
7.8.	Rituální řeč, komunikace.....	75
8.	Psychologický a sociální aspekt zkoumaných rituálů v kontextu cílové skupiny respondentů.....	77
	Závěr	85

Úvod

V posledních dvaceti letech je v České společnosti a o trochu déle ve společnosti západní Evropy a severní Ameriky, zaznamenán nárůst lidí vyznávajících alternativní náboženské proudy. Tato nová náboženská hnutí se často legitimizují skrze navázání na starší tradici a snaží se vypadat jako nenáboženské hnutí usilující o duchovní rozvoj člověka. Oba tyto aspekty splňuje neošamanismus, který navazuje na tradice severoamerických či jihoamerických indiánů, či sibiřského šamanismu. Neošamanismus obsahuje tradiční prvky šamanismu, jako je komunikace s duchy skrze autoritu šamana, dosahování transových stavů a víru založenou na kosmologii světa rozděleného na tři úrovně, které různě kombinuje a přizpůsobuje dnešní době a moderní společnosti. Zároveň využívá také prvky z jiných duchovních směrů, jako jsou například čakry, či věštění z tarotových karet a podobně.

Tato práce se zabývá aspekty neošamanského rituálu, a to konkrétně v Českém kulturním prostředí. Práce je rozdělena na teoretickou a empirickou část. Teoretická část si klade za cíl seznámit čtenáře s věroukou a náboženskou praxí tradičního šamanismu. Teoretická část se dále věnuje problematice rituálu a seznamuje čtenáře s vybranými antropologickými teoriemi rituálu. Tyto teorie jsou pak aplikovány na empirická data získaná terénním výzkumem, konkrétně za pomoci technik zúčastněného pozorování, polostrukturovaných rozhovorů a dotazníkového šetření.

Hlavním cílem práce je analyzovat a interpretovat psychologické a sociální aspekty neošamanských rituálů u nás. Zajímá mě, jaké změny iniciují neošamanské rituály u účastníků v dlouhodobém měřítku, jaký mají vliv na jejich postoje, hodnoty a světonázor, dále jak funguje neošamanská skupina a

jakým způsobem dochází k utužování vztahů uvnitř skupiny či naopak k vymezování se vůči okolní společnosti. Zajímavé je také sledovat motivace respondentů účastnit se opakovaně těchto rituálů. V neposlední řadě se práce zaměřuje také na kulturní symboliku, která je v rituálu zprostředkovávaná.

Toto téma jsem si vybral, z důvodů vlastního zájmu o tento jev. Vzhledem k tomu, že praktikování neošamanismu je v České republice na vzestupu, je přinejmenším zajímavé analyzovat, co je na neošamanismu pro současného člověka tak lákavé a proč se touto duchovní cestou mladí lidé ubírají. V odborné literatuře bohužel existuje pouze několik studií zabývajících se touto problematikou u nás (Taána Bužeková, Dušan Lužný, Ivan O. Štampach či Zdeněk Vojtíšek). Neošamanskému rituálu jako takovému však žádná ze zmíněných studií věnována není. Z toho důvodu jsem se rozhodl do této problematiky ponořit a vyvodit ze svého výzkumu závěry, které, jak doufám obohatí tento nepříliš zdokumentovaný jev v naší společnosti.

1. Metodologie

Terénní výzkum neošamanských kruhů jsem realizoval v období od listopadu 2016 do února 2017. Výzkum zahrnoval zúčastněné pozorování neošamanských rituálů, polostrukturované rozhovory s šamany a účastníky rituálů a dotazníkové šetření mezi vybranými účastníky rituálů. V empirické části práce jsem tak využil především metody kvalitativního výzkumu a doplňkově také metody kvantitativního výzkumu.

Mezi hlavní výzkumnou techniku patřilo zúčastněné pozorování¹ tří neošamanských rituálů. První rituál – rituál potní chýše – probíhal v Mokrovratech u Prahy v prostoru lesní školky. Druhý sledovaný rituál se odehrál v Ostravě. Jednalo se o rituál šamanského bubnování spojený s užíváním léčivých amazonských bylin. Třetí zúčastněné pozorování probíhalo v Praze, kde se jednalo o dvoudenní seminář. Jeho náplní bylo několik menších rituálů a diskuse spojená s výkladem šamana na téma rituálů u nás nebo v tradičních kulturách.

Výzkum zahrnoval také osm polostrukturovaných rozhovorů s šesti respondenty, kteří se účastnili neošamanských rituálů a seminářů, dále tři polostrukturované rozhovory s šamany, kteří tyto rituály vedou. Osnova rozhovorů s účastníky rituálů byla rozdělena na šest klíčových témat. Nejdříve obecné otázky, které měly za cíl zjistit obecné informace o cílové skupině. Poté jsem se zaměřil na jejich osobní příběhy, život před šamanismem, na první setkání s šamanismem, dále samotný rituál, to znamená, jak ho popisují, jak na ně působí a další aspekty. V pátém tématu jsem se respondentů ptal na otázky spojené se sociálním aspektem praktikování neošamanských rituálů, a nakonec jsem otázky zaměřil na jejich

¹ „Spočívá v přímé nezprostředkované účasti antropologa na životě studované komunity, kdy probíhá informální sběr etnografických dat při osobní účasti na přirozeně probíhajících kulturních jevech a sociálních situacích a procesech.“ (Soukup, 2014, s. 93)

současný život s neošamanismem, jakou zaznamenali změnu poté, co ho z rozhovorů určená pro šamany byla rozdělena do dvou částí. První se týkala biografie šamana. Tam jsem se snažil pomocí otázek zmapovat jeho život před a po vstupu do šamanismu a vývoj jeho šamanské kariéry. V druhé části jsem se ptal na otázky spojené s praktikováním rituálů, jeho specifika v kontrastu k ostatním šamanům v ČR a charakteristiku účastníků rituálů a seminářů. Jako třetí doplňující techniku výzkumu jsem použil krátké dotazníkové šetření mezi náhodně vybranými účastníky rituálu. Cílem dotazníkového šetření bylo zjistit, jaký typ osob navštěvuje tyto rituály, co je k tomu vede a jak jejich život v šamanismu ovlivňuje jejich pohled na svět a vztahy s ostatními lidmi.

Co se týče výběru participantů, zaměřil jsem se na mladé lidi od dvaceti do třiceti let. Byli to lidé s přímým zájmem o šamanismus a s předchozími zkušenostmi z neošamanských rituálů či seminářů. Tyto participanty jsem buď potkal na těchto rituálech při mém zúčastněném pozorování, nebo jsem je vyhledal ve facebookových skupinách sdružujících lidi se zájmem o šamanské praktiky. Některé participanty jsem získal skrze doporučení od participantů, se kterými jsem již rozhovory provedl. Použil jsem tedy metodu sněhové koule (z angl. snowball sampling). Vybral jsem šest klíčových informantů, z toho čtyři jsem znal osobně z rituálů, a dva přes facebookové stránky. Skupina respondentů byla genderově vyvážená, složená ze tří mužů a tří žen. Dva z respondentů jsou studenti, ostatní již pracují. Dva respondenti mají již rodinu, z toho jedna respondentka má dítě.

Při analýze dat využívám zakotvenou teorii. Díky sesbíraným datům, která analyzuji, se budu pomocí zakotvené teorie snažit vysvětlit jednání a motivace účastníků neošamanských rituálů a seminářů.

Participanty jsem vždy ubezpečil o jejich naprosté anonymitě a sdělil jsem jim, že data, která mi poskytnou, ať už z dotazníků nebo rozhovorů, budu používat čistě pro účely mé bakalářské práce a nebudu je nikde dále šířit. Při

zúčastněném pozorování jsem vždy před začátkem rituálu či semináře sdělil účastníkům i vedoucím, s jakými úmysly přicházím a ujistil jsem je o jejich anonymitě. Nikde jsem se nesetkal s nevolí k přijetí do skupiny, či přímo se zákazem účasti. Naopak účastníci často projevovali zájem o téma mé bakalářské práce a snažili se poskytnout mi informace.

Při výzkumu bylo důležité zajistit si důvěru participantů. Velkou roli v tom sehrála má účast na rituálech, kde jsem opustil mód pozorovatele a stal jsem se součástí skupiny. Nezúčastněné pozorování rituálu nebylo pro výzkum vhodné, protože by vzbudilo v účastnících obavy či nepohodlí. Většina informantů byla při rozhovorech velmi otevřená, pouze někteří na počátku vyjadřovali pochyby. U některých participantů jsem si získal důvěru skrze doporučení. Celý výzkum tak proběhl bez větších obtíží.

2. Šamanismus

Co to vlastně šamanismus je? A můžeme ho považovat za náboženství? Kde ve světě se můžeme se šamanismem setkat a jak se liší praktiky spojené se šamanismem v různých kulturách?

První problém, tak jak jej nastiňuje Thomas A. DuBois (2011), je zařadit si šamanismus do skupiny náboženství. Pojem náboženství je užíván nahodile, a není proto jasné, zda lze zařadit tak široký a obecný jev jako je šamanismus do této kategorie. I když někteří autoři popisují a nazývají šamanismus nejstarším náboženstvím (např. Joan Halifaxová), většina odborníků se již dnes shoduje, že šamanismus nelze považovat za náboženství v pravém slova smyslu. Šamanismus je tedy jen jakýsi soubor technik extáze (Eliade, 1997, s. 25). Je to komponent, který ve většině kultur doplňuje tradiční či jiná náboženství (DuBois, 2011, s. 12).

Mircea Eliade, religionista a filosof náboženství rumunského původu ve své knize *Šamanismus a nejstarší techniky extáze* (1997), popisuje šamanismus jako magicko-náboženský jev – techniku extáze. A dodává, že i když se šamanismus u daného určitého etnika vyskytuje, tak to nemusí nutně znamenat, že se stal centrem jejich náboženského života. Častějším jevem je jeho koexistence s jinými formami náboženství či magie (Eliade, 1997, s. 25).

Co spojuje tento náboženský jev rozšířený po celém světě? Ioan Lewis (1986) považuje za středobod šamanismu podmanění duchů, nikoliv posednutí. V tom se tak úplně neshoduje s Eliadem, který, jak je výše zmíněno, považuje za spojovací prvek šamanismu po celém světě techniku extáze, tedy techniku, kdy šaman ve své vizi vystupuje na nebesa nebo cestuje astrálně do podsvětí. I když Eliade nepopírá velkou roli duchů a jejich

podmanění, nepovažuje to za jednotnou spojnicí šamanismu ve světě (Bowie, 2008, s. 185).

Základní prvky šamanismu definovali Louise Bäckmanová a Áke Hultkrantz v knize *Studies in Lapp Shamanism* (1978). Ti považují za základ šamanismu koncept vědomých duší a duchů spojených se všemi prvky světa, dále kosmologii obsahující několik světů obývaných různými duchy, duchovní cestování v transu a postavu šamana jako odborníka na duchovní cestování a kontakt s duchy (Bäckmanová a Hultkrantz, 1978).

Zásadní výtku, se kterou přišli ruští a skandinávští antropologové jako např. Georg Nioradze, Uno Holmberg Harva či Sergej Širokogorov, kteří zkoumali šamanismus v severní části zeměkoule, se týkal příliš širokého vymezení šamanismu jako označení pro jakékoliv extatické chování. Podle Širokogorova se tímto ztrácí vysvětlující hodnota termínu šamanismus, podobně jako tomu bylo v minulosti s termínem totemismus. Tito vědci navrhují za šamanismus označovat pouze světonázor a rituální praxi sibiřsko-arktického komplexu, tedy prstence nad severním polárním kruhem. Připouštějí existenci podobných extatických náboženství v Jižní Americe a jihovýchodní Asii, nicméně tyto formy nelze nazývat šamanismem, neboť vykazují jiné kulturní rysy. Stejného názoru je i Eliade, který kritizuje antropology za zneužití pojmu šaman jako synonymum pro medicinmana, čaroděje, kouzelníka či další rituální specialisty v pre-literárních mimoevropských společnostech. Jelikož šaman je zároveň kouzelníkem a léčitelem, uzdravuje tedy a předvádí zázraky, ale také převádí duše mrtvých. Zároveň může být knězem, mystikem a básníkem (Eliade, 1997, s. 25).

2.1. Rozšíření a vznik šamanismu

Šamanismus jako soubor magicko-náboženských technik se vyskytuje v různých navzájem podobných formách po celém světě. Je rozšířen také na izolovaných, velkou dálkou od sebe oddělených, místech naší planety. Vyskytuje se u domorodých obyvatel severní a jižní Ameriky, Austrálie, ve východní a severní Evropě, na Sibiři, v Asii a částečně také v jižní Africe. Stopy po šamanských znalostech a praktikách nacházíme dokonce i v literatuře starověké, středověké a v literatuře renesanční Evropy (Harner, 1982, s. 52).

S šamanismem či neošamanismem se dnes můžeme setkat i v moderních komplexních společnostech Západu jako se součástí nové religiozity či New-Age.

O vysvětlení toho, kdy a proč vznikl šamanismus, se pokusilo několik autorů. Například Áke Hultrantz, švédský religionista zabývající se šamanismem, ve svém článku *The Place of Shamanism in the History of Religion* (1989), shrnuje některé teorie a dochází k závěrům, že zdrojem šamanismu byla původní paleolitická kultura lovců Eurasie a Ameriky a že šamanismus vychází z rituálů loveckého štěstí, které národy severní Eurasie prováděly asi před třiceti tisíci lety. Tyto praktiky se pak v lovecko-sběračských kulturách rozšířily téměř po celém světě. Později, při přecházení různých kultur k zemědělství, se začaly náboženské představy měnit a nahrazovat původní šamanismus. Další teorie pak vychází z archeologických nálezů, jeskyních či skalních maleb starých přibližně 12 000 let, které jsou, podle Andree Lommela (1967), dokladem šamanových transových zážitků. Jako příklad uvádí kresby z francouzské jeskyně Les Trois Freres, kde je vyobrazen napůl člověk, napůl zvíře s jeleními parohy. Tato kresba podle něj představuje transovou transformaci šamana ve zvíře (DuBois, 2011, s. 47-48).

Podle DuBoise je tyto teorie velice obtížné prokázat, jelikož nám chybí etnografické důkazy. Proto nelze tyto malby automaticky považovat za šamanistické jen proto, že se v dané společnosti pravděpodobně vyskytovala šamanská tradice. Mnoho vědců proto dnes používá termín „paleošamanismus“, čímž se snaží vyhnout přímému spojení mezi prehistorickými náboženskými představami a těmi představami, které jsou běžné u dnešních šamanských kultur (DuBois, 2011, s. 49-50).

Šamanismus je rozšířen po celém světě a přesto, že kultury praktikující šamanismus spojuje mnoho společných prvků, tak se v některých aspektech šamanismus v různých částech světa liší.

Šamanismus v kombinaci s kontrolovanou posedlostí duchem není běžný na Sibiři, ale například v Tibetu a ve střední Asii. V těchto kulturách se však na druhou stranu nesetkáváme s fenoménem putování do horních či dolních světů v transu. Áke Hultkrantz tvrdí, že neexistuje jen jeden šamanismus a navrhuje definici takzvaného jednoduchého šamanismu, od kterého se pak šamanské tradice v Arktidě, na Sibiři a Mongolsku mohou různě lišit. To, co podle něj tvoří jednoduchý šamanismus, je trans, styk s duchovními bytostmi a jejich zprostředkování v rituálním prostředí (Bowie, 2008, s. 187-188).

Eliade považuje za reprezentativní šamanismus právě šamanismus sibiřský a středoasijský, který má podle něj výhody v tom, že slučuje prvky, které se v jiných kulturách objevují izolovaně. A sice zvláštní vztahy s duchy, extatické schopnosti umožňující kouzelný let, výstup do nebes a sestup do podsvětí, ovládnutí ohně a další (Eliade, 1997, s. 26).

Samotné slovo šaman (etym. vědoucí) pochází z prostředí sibiřského šamanismu, a sice z turkického jazyka Evenků, dříve známých jako Tunguzové. Jiná teorie předpokládá původ slova v sanskrtu, ve slově „šramana“, které označuje budhistického mnicha. Mniši v minulosti působili u sibiřských etnik a je tedy možné, že se tento výraz začal používat i pro

místní odborníky na styk s posvátnem, jelikož se jejich role mohly zdát podobné. Když tedy etnografové popisovali životy sibiřských etnik a setkali se s tímto výrazem, automaticky jej přenesli i na ostatní podobné role léčitelů a mágů u jiných mimoevropských etnik. Ze slova šaman se tak stal výraz užívaný pro tradiční nábožensko-magické specialisty po celém světě (Štampach, 2008, s. 120).

2.2. Kosmologie

Kosmologie je koncepce vesmíru, jak vznikl, z čeho se skládá, jak funguje a jaké v něm mají lidé a další tvorové postavení a role. Naproti tomu kosmogonie obsahuje mýty a teorie o počátku světa a zrození lidí (Bowie, 2008, s. 118). Můžeme říci, že kosmologie spojuje náš každodenní život se širším kosmickým obrazem a dává tak smysl našim životům a našemu jednání. Kosmologie zastoupená v mytologických vyprávěních objasňuje a uspořádává věci a jevy kolem nás, obdařuje je významem a udává to, jak přemýšlíme o velkých životních situacích (DuBois, 2011, s. 55).

V kulturách praktikujících šamanismus je vesmír rozdělen do tří základních prostorových vrstev. A sice nebe, země a podsvětí, jinými slovy dělí se na horní, střední a dolní svět, který je základem tzv. axis mundi – světové osy (Eliade, 1997) Šaman, jako vyvolená osoba, dokáže mezi těmito oblastmi vesmíru procházet a pravidelně je navštěvovat, a to skrze otvor či díru protínající danou osu - např. v podobě jeskyně, průduchů, výstupu na horu. Skrze tyto průduchy sestupují také bohové na zem, či mrtví do podsvětí. A šamanovi je v transu umožněno podniknout takzvaný šamanský let, nebo šamanskou cestu a procházet tak mezi těmito světy.

Eliade k tomu poznamenává, že symbol středu nemusí být nutně prostorový střed, ale obecně přechod do posvátného prostoru, kde se projevují síly, které nepocházejí z našeho světa. Ve středu se tedy setkávají

prvky z horního a dolního světa. Tento střed bývá často znázorňován jako sloup (Eliade, 1997, s. 226-227). Další znázornění nebo variace na sloup světa je vesmírná hora. Zajímavým a více významovým znázorněním je strom světa, ten v sobě obsahuje více náboženských představ. Symbolizuje nevyčerpatelný zdroj vesmírného života, zdroj posvátného a zároveň symbolizuje nebe. Strom světa vyjadřuje plodnost, věčnost a nesmrtelnost. Strom světa a vesmírná hora jsou vlastně takové propracovanější varianty osy, sloupu světa (Eliade, 1997, s. 230–232). Projevuje se zde tedy univerzální tendence lidské kultury, se kterou se setkáváme v šamanských tradicích, a to sakralizace krajiny, to znamená rozprostírání duchovního světa do životního prostředí, v němž místní společnosti žijí (DuBois, 2011, s. 66-69).

I když je u šamanských kultur většinou zmíněn pohyb nahoru a dolů, tedy mezi horním a dolním světem, není neobvyklé i horizontální cestování. Horizontální lokace jsou spojeny s prostředím, ve kterém daná společnost žije. Šaman se tak dokáže vydat během transu také do geograficky vzdálených končin a navštívit tam například příbuzné rodiny, aby vyptal odpuštění pro svého nemocného klienta.

2.3. Šaman

V této kapitole se zaměřuji na postavu šamana v tradičních šamanských kulturách a na funkce jaké zde vykonává.

„Šaman je obecně uznávaným profesionálem, který rozvíjí osobní vztahy s duchy pomocníky, aby dosáhl konkrétních cílů prospěšných pro komunitu. Obecně, v oblasti léčení, věštění, nebo ovlivnění osudu. Vstupováním do stavů transu prostřednictvím obecně uznávaných rituálů je šaman schopen komunikovat s duchy, cestovat kosmem, hledat zatoulané nebo vzpurné duše a sloužit konkrétním potřebám svých klientů.“ (DuBois, 2011, s. 13)

Luise Bäckmanová a Áke Hultkrantz vymezují pět činností, které šamani vykonávají ve svých společenstvích napříč kulturami. Mezi ně patří léčení, věštění, převádění duší do zászvětí, zajišťování zdaru svým klientům a nezdaru nepřátelům a provádění obětí ve prospěch společenství (Bäckmanová a Hultkrantz, 1978, s. 16-17).

Fiona Bowie píše, že hlavním rozeznávacím prvkem, který odlišuje šamana, od ostatních léčitelů, je, že se neustále zabývá ztrátou duše² a jejím znovuzískáváním a práce s duchy, ať už při léčení, či při zajišťování úspěšnosti lovu, jak je tomu u sibiřských etnik (Bowie, 2008, s. 191).

Áke Hultkrantz se ve své knize *Domorodá náboženství Severní Ameriky: Síla vizí a plodnosti* (1999), zaměřuje na ztrátu duše. Léčba ztráty duše probíhá tak, že se šaman dostane do transu a v něm opustí jeho duše tělo a vydá se do země mrtvých najít a přivést zpět duši pacienta (Hultkrantz, 1999, s. 96-97).

Šaman je ve své komunitě váženou, ale i obávanou postavou. Je nepostradatelný pro správné fungování života ve skupině. Vykonává rituály, bdí nad svým společenstvím a ochraňuje ho. Léčí a pomáhá při přírodních katastrofách, jako je například sucho. Může také svádět boje s šamany z jiných společenství. Přesto ale žije na okraji společnosti se stigmatem mocného, ale odlišného člena společenství.

2.4. Šamanská Iniclace

Iniclace, tedy proces nabývání šamanských schopností, stávání se šamanem, má několik fází, které se liší, ať už individuálně nebo podle kulturního prostředí.

² Ztráta duše je představa, podle níž nemoc způsobuje ztráta pacientovy duše, nebo jedné z nich (Hultkrantz, 1999, s. 187).

Vše začíná duchovním vyvolením šamana, který je kontaktován neviditelnými mocnostmi, nejčastěji dušemi zemřelých předků-šamanů. Poté nastává samotná fáze iniciace, která může trvat několik měsíců, či let, během níž dochází k zasvěcení šamana. U některých etnik je iniciace spontánní, skrze poselství duchů, a nevyžaduje tedy proces učení u mistra. Poté může následovat rituál vysvěcení šamana, tedy obřad, kdy je šaman přijímán do společnosti a veřejně demonstruje své léčitelské schopnosti.

Počáteční krize ve formě nemoci či psychického pomatení vlivem působení cizorodých duchů se objevuje u většiny šamanů. Už sama tato nemoc má povahu iniciace, jelikož představuje iniciační utrpení, blízkost smrti a symbolickou smrt přítomnou ve většině iniciačních obřadů. Tato nemoc je pak často provázená extatickým zážitkem roztrhání těla na kusy. Tomu předchází právě utrpení způsobené nemocí, rituálními obřady, nebo k němu může docházet ve snu (Eliade, 1997, s. 49-50). Rozkouskování těla šamana zlými duchy se odráží také v časté symbolice kostry. Šamanův oděv, na němž je znázorněna kostra lidská nebo ptačí, odkazuje na jeho proces iniciace, kdy byli šamani zabiti duchy předků, uvařeni, a poté byly jejich kosti přepočítány, pospojovány a znovu obaleny masem. Jejich oděv tak symbolicky připomíná šamanovu smrt a zmrtvýchvstání (Eliade, 1997, s. 145-146).

Trýznění a utrpení však nemusí vždy pocházet od duchů a mít nadpřirozený původ, někdy se budoucí šaman podrobuje násilí od starších šamanů, aby tak dosáhl setkání s duchy a iniciace (např. tření křemene o kůži neofytů zdokumentována mezi Aboridžinci v Austrálii). Bolest nejen že vede k transové zkušenosti, ale událost zdramatizuje a zesílí, udělá z ní významný a nezapomenutelný okamžik v životě šamana (DuBois, 2011, s. 84-85).

U severoamerických indiánů má proces iniciace trochu jiná specifika. Jde o „hledání vize“, při němž museli mladí inicianti podstoupit půst a další zkoušky, často na odlehlých místech a o samotě, čímž se dostávali do

kontaktu s duchy (DuBois, 2011, s. 76). Neofyti několik dní přežívají o samotě v jeskyních či v horách, někdy si postaví takzvaný sweat-house čili potní chýši, aby tak byli očišťováni parami a čekají, až se jim zjeví jejich ochranný duch v podobě zvířete. (Eliade, 1997, s. 96).

Jak z literatury vyplývá, možností, jak se stát šamanem, je mnoho. Proces stávání se šamanem je provázen a přímo podmíněn zkouškami a utrpením. Šaman se tedy může dostat ke svému povolání skrze dědičné vyvolení, vyvolení duchy, anebo skrze vlastní volbu či vnitřní nutkání. Stát se šamanem z vlastní volby je typické pro šamany působící v západních moderních společnostech, i když i v tomto případě může volbu doprovázet spirituální zážitek, například setkání s duchy.

2.5. Šamanský let

Šamanská kosmologie, jak bylo již zmíněno výše, popisuje vesmír rozdělený na tři oblasti. Horní, střední a dolní svět. A právě astrální horizontální cestování mezi těmito světy v transu, tedy ve změněném stavu vědomí, je hlavní náplní šamanovy profese. Toto cestování je nazýváno šamanský let, někdy také šamanská cesta. Základní a často nejjednodušší šamanská cesta je cesta do dolního světa, po již známých steskách mrtvých. Šaman pro tuto cestu používá speciální díru do dolního světa, kterou může být pramen, nora po zvěři, průduch v jeskyni, či kořeny stromů (Harner, 1982, s. 31-32).

Mimo cestování do horního či dolního světa je tedy časté i horizontální cestování. Například lidové slovesnosti skandinávských Sámů popisují šamany, kteří vysílali své duchy ven, aby zjistili, jaké jsou podmínky na vzdálených místech, nebo aby pro své klienty zkontrolovali jejich rodinné příslušníky (DuBois, 2011, s. 67).

Harner přichází s dvěma novými termíny, jak označovat trans, extázi nebo změněný stav vědomí. Při šamanské cestě šaman vstupuje do

takzvaného šamanského stavu vědomí, který mu dovoluje cestovat mezi světy, komunikovat s duchy a vykonávat šamanskou práci. Nachází se tedy v neobyčejné realitě. Podle Harnera však šamanský stav vědomí nerefereje pouze o transu, ale vztahuje se i na povědomí o naučených šamanistických metodách. V tomto stavu se šamanova zkušenost jeví jako velmi živý sen, který však na rozdíl od snu normálního je šaman schopen ovládat a je vědomým činitelem všech akcí. Po ukončení seance se šaman vrací do takzvaného obyčejného stavu vědomí (Harner, 1982, s. 26-27).

2.6. Šaman a duchové

Nejdříve bych chtěl upozornit na rozdíl mezi duší a duchem. Duch na rozdíl od duše není tak pevně spjat s organismem jako duše. Ta je vázána na lidskou bytost a jen za opravdu speciálních okolností může bytost opustit. Duch naproti tomu, i když bývá spjat s určitou věcí (skála, strom, hvězda, zvíře, pramen), je relativně nezávislý a má širší spektrum působnosti. Může tedy působit na bytosti v jeho blízkosti a vykonávat různé úkony. Duše má vliv především a téměř výlučně na bytost, tedy tělo, se kterým je svázána a které oživuje (Durkheim, 2002, s. 299).

Šaman obvykle používá pro svou práci dva druhy duchů. Každý šaman má nejméně jednoho ochranného ducha, který je s ním pevně spjat, který představuje šamanovo alter ego, či nejlepšího přítele. Tohoto ducha může představovat i duše zemřelého šamana. V severoamerické tradici jsou tyto duchové nazýváni silovými zvířaty (medvěd, orel, vlk...). V Mexiku a Guatemale je to *nagual* a někdy se mu říká jen společník, přítel nebo známý. Šaman nemůže být šamanem bez svého ochranného ducha, je to zdroj veškeré jeho moci a schopnosti pohybovat se v neviditelném světě a manipulovat se spirituálními silami. Vztah mezi šamanem a jeho ochranným duchem je velmi silný, jsou to nejlepší přátelé a šaman nedělá rozdíly mezi

tímto duchovním přátelstvím a přátelstvím s jeho lidskými společníky. Někdy tento vztah nabývá sexuálního rozměru (DuBois, 2011, s. 98).

Kromě toho šaman může, ale nemusí, disponovat několika duchy pomocníky. Jejich moc a působnost je omezenější, jsou specializovanější a nejsou svázaní s šamanem tak jako duch ochránce. Jejich počet ale není omezen, takže šaman může disponovat stovkami těchto duchů (Harner, 1982, s. 54).

2.7. Šamanský arzenál

Kostým je vyjádřením toho, co šaman říká a dělá. Částečně vyjadřuje vnější šamanovy vztahy s duchovním světem a částečně slouží jako osobní připomínka jeho transových cest a vztahů s duchy (DuBois, 2011, s. 213). Kostým představuje náboženský mikrokosmos, který svoji posvátnost čerpá z předešlých zasvěcení s duchy. Proto už jen nasazením tohoto kostýmu šaman překračuje hranice profánního světa, dostává se do posvátna a přibližuje se tak k duchovním silám, se kterými pracuje. Kostým nemusí mít vždy podobu celého převleku, někdy bývá zastoupen pouze čepcem, pásem nebo jinými kouzelnými předměty (Eliade, 1997, s. 138-139). Maska představuje rozšíření šamanova kostýmu. Vytváří průzor, skrze který šaman pozoruje vnější svět a mění pohled přihlížejících na šamana, který se pomocí tance, zvuků a hraní stává jedním z duchů. Maska, stejně jako kostým, tak šamanovi pomáhá k jeho „odlidštění“ (DuBois, 2011, s. 217).

Nejdůležitější šamanovou pomůckou je buben, který je prostoupen náboženskou symbolikou a odkazuje na magické schopnosti šamana. Eliade shrnuje, proč je buben využíván téměř ve všech šamanských tradicích: „*K průběhu seance je nezbytný, buď proto, že šamana odnáší do středu světa, proto že mu dovoluje létat vzduchem, že přivolává a „uvězňuje“ duchy, nebo konečně proto, že bušení na buben šamanovi umožňuje, aby se soustředil a vešel ve styk s*

duchovním světem, který se chystá procestovat.“ (Eliade, 1997, s. 150). Kromě bubnu šaman disponuje mnoha dalšími předměty a pomůckami, které používá pro větší působivost a efektivnost jeho práce. Jsou to například již zmíněný kostým, maska či čepec, někdy zrcadlo a další pomůcky.

2.8. Trans

Antropologický slovník definuje trans jako: *„zvláštní stav vědomí, objevující se při některých náboženských obřadech a při hlubokých emocionálních prožitcích, jako například při poslechu hudby, nebo také během tvůrčího uměleckého procesu.“* (Malina a kol., 2009, s. 4239)

Věda rozlišuje čtyři úrovně vědomí, které se odvíjejí od frekvence mozkových vln. Úroveň beta je běžný, každodenní stav vědomí, ve kterém prožijeme většinu svého života. Úroveň alfa odpovídá lehkému spánku, meditaci, lehkém transu, soustředěnému čtení či poslechu hudby. Úroveň theta nastává při hluboké meditaci, při silném emotivním cítění, hypnóze nebo v lehkém bezvědomí. Při úrovni delta se člověk nachází v těžkém bezvědomí nebo velmi hlubokém spánku. Na této úrovni se člověk může setkat se zážitky blízkosti smrti (Winkelman, 2000, s. 76).

Šaman se dostává do transového stavu pomocí halucinogenních drog, anebo rychlým a přerušovaným dýcháním³, bubnováním, tancem či jiným aktivitami, při nichž se může zhroutit na zem a ztuhnout. Při návratu do normálního vědomí šaman vypráví publiku o své cestě, kterou podnikl v transu. Ke konci rituálu je šaman v euforii a vyčerpán (DuBois, 2011, s. 138). Nejvýznamnějším přínosem transu pro šamana a členy komunity je schopnost dosažení a následného sdílení vizí. Důležitý je důraz na drobné

³ Holotropní dýchání: je metoda hlubokého a zrychleného dýchání, při kterém dochází k hyperventilaci mozku. K tomuto přispívá i emočně silná hudba. Tuto metodu vyvinul český psychiatr a psychoterapeut Stanislav Gross společně se svou ženou Christinou (Vojtíšek, 2004, s. 294).

detaily vize. To, jak vize zapadá do světónázoru dané společnosti a schopnost si vize znovu vybavit a převyprávět je (DuBois, 2011, s. 148-149).

Z fyziologického hlediska hraje nejdůležitější roli v procesu transu hypotalamus. Ten má na starosti řízení sympatického nervového systému (funkční v bdělosti) a parasympatického nervového systému (funkční při relaxaci a spánku). A právě prudká nadvláda parasympatického systému může způsobit transové zhroucení a ztuhnutí, ze kterého se šaman pomalu navrácí zpět, jak sympatický systém přebírá kontrolu. Činitelé, kteří tuto nadvládu parasympatického systému mohou vyvolávat, jsou právě často viděny při šamanských seancích. Je to například rytmická hudba, stereotypní pohyby, halucinogeny, bolest či půst (DuBois, 2011, s. 138-139).

Šamanský trans je dlouhá léta zkoumán, a proto se vynořily různé psychopatologické teorie, co trans vyvolává. Některé popisovaly šamany jako osoby trpící hysterií například Bogoras (1910), nebo Czaplická (1914). Tato nařčení však byla později vyvrácena, zejména proto, že šaman je schopen svůj transový stav ovládat, na rozdíl od různých psychopatologických poruch, které přicházejí samovolně a proti vůli dané osoby.

Americký psycholog a historik medicíny Richard Noll se ve své studii *Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States* (1983) zaměřuje na vyvrácení dlouho vědecky sdíleného předsudku, že šaman je schizofrenik. Jako klíčový rozdíl mezi schizofrenikem a šamanem uvádí to, že šaman je schopen kdykoliv vstoupit a zase vystoupit z transového stavu, kdežto schizofrenik se stává obětí své nemoci. Dále uvádí, že schizofrenik trpí iluzemi, které jsou jeho vlastním sociokulturním prostředím vnímány jako iluze. To znamená, že šamanské vize získané v transu se západnímu člověku mohou zdát jako pouhé iluze, ale pro členy jeho společnosti jsou tyto vize naprosto reálné a nejsou známkou psychického onemocnění (Noll, 1983, s. 450-451).

Šaman se do transu může dostávat také skrze bolest a utrpení, to může mít mnoho podob – hlad, žízeň, sociální izolace, tma, fyzické týrání, vysoké či nízké teploty. Anebo také pomocí psychotropních látek, ať už rostlinného, či zvířecího původu. Asi nejznámější je odvar z amazonské liány ayahuasca, dále pak mexický kaktus peyotle a san pedro a mnoho dalších. V Euroasijské oblasti se nejčastěji používá mochromůrka červená, durman, rulík zlomocný či lysohlávky.

Při šamanských rituálech se nevyužívají pouze psychotropní rostliny, ale také byliny silně působící na čich. Jak píše Wolf-Dietr Storl vůně přenáší člověka do spirituálního světa a přibližuje ho k jeho duši. Vůně také působí stejně jako ostatní techniky transu na starší části mozku (Storl, 2009, s. 146). Byliny, které se používají od Evropy, přes Sibiř až do Japonska a také v severní Americe, jsou: pelyněk černobýl, který dostává člověka na okraj středního světa a pomáhá při transu a šamanském letu, dále šalvěj používaná na vykuřování a očištění podobně jako jalovec a jedlová pryskyřice, která přináší uklidnění, pocit bezpečí a zvnitřnění (Storl, 2009, s. 172, 183-184, 195).

3. Neošamanismus

Neošamanismus je obtížné definovat a neexistuje žádná jednotná definice, která by kompletně zahrnovala a osvětlovala tento pojem. Sociolog a religionista Dušan Lužný ve své studii *Neošamanismus – postmoderní techniky extáze* (1995) zařazuje neošamanismus do širokého proudu New Age. Podle něj se v moderní společnosti mění komunální prvek šamanismu a přetváří se na individuální experimentování a psychoterapii (Lužný, 1995, s. 177). A abychom byli schopni dostatečně porozumět tomu, proč se neošamanismus objevil a jak funguje, musíme pochopit sociokulturní prostředí, ve kterém se vyskytuje.

Západní společnost si prošla silnou sekularizací.⁴ Ta dala vzniknout sekulárně založeným státům, jejichž základem je náboženská pluralita. Důsledkem tohoto procesu bylo vytlačení tradičních náboženství z veřejného života a nastartoval se proces privatizace a individualizace náboženství. Jedinec má tak možnost vybrat si z velkého množství náboženství a směrů a zkonstruovat si tak vlastní podobu náboženství – to se stává výrazně soukromou záležitostí (Lužný, 1997, s. 155). Obecně lze říci, že člověk v sekularizované společnosti ztrácí příslušnost k určité náboženské instituci, ale stále zůstává nábožensky založený (Lužný, 1999, s. 93-94).

Termín nová religiozita, nebo lépe nová náboženská hnutí, vznikl v sedmdesátých letech pro označení v té době se objevujících náboženských skupin, především těch, které si získaly pozornost médií (Lužný, 1997, s. 21). Tato nová náboženská hnutí vznikají zřejmě proto, že člověk touží po

⁴ „Příklon k pozemskému světu, odklon od náboženství, respektive církve. Termín lze přibližně přeložit jako zesvětštění. Sekularizace má tři projevy: 1. převádění církevního majetku do světské správy, tedy změnu majetkoprávních vztahů (v tomto smyslu jej užívá katolická církev od poloviny 17. st.). 2. proces postupného uvolňování soc. a polit. sféry společnosti z institucionální závislosti na církvi (toto pojetí vzniklo v 19.st., kdy se vytvářely nové právní normy v tomto duchu - např. francouzské zákony o poměru státu a církve už v r. 1805); 3. procesy emancipace širokých vrstev obyvatel od náboženských představ a života podle náboženských pravidel. Toto poslední pojetí převládlo ve 20. st. Zejména po 2. světové válce. Sekularizace nabyla charakteru filozofického a světonázorového odklonu člověka od náboženství, což je součástí širších společenských přeměn.“ (Petrusek a kol., 1996, s. 977)

náboženském životu, který by pro něj byl relevantní. Jsou to nové, z různých tradic kombinované cesty k osvícení a pochopení světa. Vznikají proto, že člověk potřebuje porozumět sám sobě a smyslu života a poskytují mu nasazení pro ideál, pro který má smysl žít (Vojtíšek, 2007, s. 87,90,91).

Neošamanismus lze tak chápat jako součást této nové religiozity současnosti. Toto poměrně nestrukturované hnutí se stává součástí širšího šamanského kontinua sahajícího z dávné minulosti až do současnosti. Na druhou stranu se však často odchyluje od tradičního šamanismu, například ve způsobech výcviku, iniciace a chápání kosmu (DuBois, 2011 s. 312). Kořeny neošamanismu lze vidět v drogové kultuře šedesátých let, v ekologickém aktivismu a také v zájmu o nezápadní religiozitu (Bužeková, 2010, s. 116). A jelikož většina nových šamanů nemá návaznost na vlastní tradici spojenou s daným místem, kde se narodili, nechávají se inspirovat etnografickou či religionistickou literaturou, například Mircei Eliadeho⁵, Carlose Castanedy⁶, Josepha Campbella⁷ a Michaela Harnera⁸, jehož nadace pro šamanská studia Foundation for Shamanic Studies (FSS)⁹, se zabývá pořádáním seminářů a cvičením takzvaného *core* šamanismu neboli jádrového šamanismu. Jedná se o organizaci, která již nepůsobí jen v severní Americe, ale má svou pobočku i v Evropě, konkrétně ve Vídni (DuBois, 2011, s. 312-317). Core šamanismus je popisován jako esence šamanismu, jako soubor univerzálních postojů a praktik, které nejsou svázány s žádným určitým etnikem (Bužeková, 2010, s. 120).

Taťána Bužeková, slovenská etnoložka, si při svém výzkumu, neošamanské skupiny v Bratislavě všimla, že neošamanismus, ačkoliv

⁵ Rumunský religionista, historik a filozof náboženství, ve svých dílech se nejvíce zajímá o šamanismus a kosmologické mýty.

⁶ Americký antropolog a spisovatel. Proslul dílem *Učení dona Juana* (1968). V něm popisuje výcvik u šamana z kmene Yauqui.

⁷ Americký komparativní religionista. Zabýval se hlavně otázkami mýtu. Jeho nejznámější dílo je: *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků* (2000).

⁸ Americký antropolog a spisovatel, zakladatel Foundation for Shamanic Studies. Jeho nejznámější dílo je: *The way of Shaman* (1982).

⁹ Internetový odkaz: <https://www.shamanism.org/>

obsahuje prvky vztahující se k určitým šamanským tradicím, může představovat v podstatě cokoliv, co v sobě zahrnuje autentickou spiritualitu. Z jejího výzkumu vyplývá, že většina účastníků seminářů a rituálů jsou vzdělaní členové střední třídy, kteří si to finančně mohou dovolit (Bužeková, 2010, s. 122).

3.1. Neošamanismus v prostředí České republiky

Začátek působení neošamanských skupin v České republice se stejně jako vznik další nových náboženských hnutí datuje na počátek 90. let. Souvisí to s pádem komunismu a uvolněním náboženského prostředí v ČR a celé východní Evropě.

V současné době působí na území ČR mnoho různých skupin a šamanů, kteří se inspirojí různými zdroji, které navíc uzpůsobují našemu prostředí a jejich světonázoru. Kromě toho, Českou republiku navštěvují domorodí šamani, z nichž je nejznámější Američan Donald Mantoya, který pořádá kurzy po celé Evropě a který vystupuje pod jménem šaman Emahó. Proslul hlavně svým rituálem ohňového tance (Vojtíšek, 2004, s. 250-251).

Ve svém výzkumu jsem sledoval hlavně skupinu okolo šamana Ivo Musila. Veškeré informace o působení Ivo Musila, jeho pohledu na šamanismus a kurzech, které pořádá, lze získat na internetových stránkách www.samani.cz s podtitulem stránky pro současný šamanismus v České republice¹⁰. Ivo Musil praktikuje šamanismus založený na jeho výcviku u Foundation for Shamanic Studies ve Vídni. Dále se inspiroje u domorodých šamanů, v poslední době hlavně u severoamerických, se kterými se setkává (Především Lakotové a Černonožci). Ivo Musil propaguje šamanismus jako svobodnou cestu k sebepoznání a léčení. Zdůrazňuje, že šamanismus je pro každého a nikoho neomezuje. Práci šamana vidí jako službu společenství, ať

¹⁰ Internetový odkaz: <http://www.samani.cz/> (viz příloha 8)

už je to společenství lidí nebo i přírodní prostředí, ve kterém žijeme (Musil, 2004, online). Výčet seminářů a rituálů, které Ivo Musil se svými pomocníky pořádá, je opravdu velký, a tak zde uvedu jen ty nejvýznamnější.

„Rituál potní chýše“, kterého jsem se také zúčastnil, se koná vždy v sobotu v průběhu celého roku, většinou jednou do měsíce, v prostoru lesní školky u obce Mokrovraty. Vychází z tradice severoamerických indiánů a má silně očistnou a léčebnou funkci. Zde se uvádí dobrovolný příspěvek podle možností účastníka, přibližné náklady jsou 500–700 korun.

Další rituál je „hledání vize“, který taktéž vychází z tradice severoamerických indiánů. Předchází mu dlouhá příprava, která je následována devítidenním pobytem v přírodě. Rituál je zahájen a ukončen potní chýší. V lese člověk stráví čtyři dny o samotě, bez jídla a veškerých vymožeností dnešní doby na malém prostoru ohraničeném tabákem. Účastník může mít jen láhev s pitím (i když se doporučuje nepít) a spacák, případně věci na převlečení. Rituál je určen pro lidi, kteří se nacházejí na rozcestí života, například v přechodu do dospělosti, stáří či manželství, nebo jen pokud člověk potřebuje najít směr ve svém životě. Tento rituál se koná v létě a jeho cena je 9000 korun.

Dále bych ještě zmínil základní seminář „šamanská cesta“, na kterém se účastníci naučí vstupovat do změněných stavů vědomí pomocí bubnu a naváží kontakt se svými spojenci – silovými zvířaty. Seminář se koná vždy od pátku do neděle a jeho cena je 2 600 korun.

Ivo Musil také pořádá tříletý výcvik „škola malého stromu“. Každý ročník se skládá ze čtyř až pěti denních setkání, která jsou povinná a každé tři týdny jsou dobrovolná pracovní setkání. V průběhu tří let si účastníci projdou řadou rituálů i dvěma „vision questy“ (hledání vize), které jim pomohou ve změně vnímání světa, pochopení sama sebe a nasměrují je k zdravému a šťastnému životu. Ivo Musil také nabízí tradiční šamanské léčitelství a poradenství (Musil, 2012, online).

Další významný český šaman, se kterým jsem měl možnost se setkat, je Miroslav Kašpar, který pořádá rituály a semináře na statku ve Skřídlech u Českých Budějovic¹¹. Působí zde od roku 1990, a jak vyplývá z popisu na jeho internetových stránkách, nevěnuje se pouze šamanismu. V poslední době se intenzivně zaměřuje na kurzy holotropního dýchání, mimo to pořádá rodinné konstelace¹², meditace, kurzy práce se sny a další. Co se týče šamanských praktik, nabízí také chůzi po žhavém uhlí (z angl. firewalking), vyrábění šamanských bubnů a rituál potní chýše (Kašpar, online).

Dále bych zmínil kontroverzního šamana, zakladatele nadace spirituální země, Petra Chobota¹³. Ten se učil u peruánských šamanů, u kterých také stále často pobývá. Pořádá hlavně léčebné meditace, na které často zve i peruánského šamana Dona Sergia. Dále také organizuje léčebné pobyty v Chorvatsku v pohoří Biokovo a v Bulharsku. Jako kontroverzního ho považují kvůli jednomu incidentu z roku 2001, kdy při jedné akci, na které podával jihoamerickou *ayahuascu*, otrávil 32 lidí. Nikdy nebyl uznán vinným z důvodů duševní choroby, kterou trpí (Vojtíšek, 2004, s. 250). Kromě Petra Chobota v ČR působí mnoho dalších šamanů a skupin, které praktikují psychotropní šamanismus, to znamená, že k dosahování stavů změněného vědomí využívají psychotropních látek rostlinného či živočišného původu. Velice oblíbená je právě *ayahuasca*¹⁴. Šaman, který vedl mnou pozorovaný rituál, jenž popisuji v empirické části, se zmiňoval o

¹¹ Internetový odkaz: <http://skridla.arcs.cz/>

¹² Systemické a rodinné konstelace jsou dnes oblíbenou metodou, jak se podívat na to, kde leží příčina problémů a jak získat důležitý návod k jejich řešení. Na vše, co je možno chápat jako systém, lze sestavit konstelaci. Klienti tak mohou nahlédnout za okraj svého talíře a podívat se na věc s určitým odstupem. Konstelace se dají stejně dobře aplikovat i na pracovní a firemní poradenství. Tuto metodu založil Bert Hellinger (Tušková, 2008, online).

¹³ Internetový odkaz: <http://petr-chobot.eu>

¹⁴ Nápoj užívaný indiány, při náboženských rituálech. Vyrábí se ze směsi dvou rostlin. Nejčastěji se využívá rostlina *Psychotria viridis*, která obsahuje účinnou látku DMT. Ta se kombinuje s rostlinou *Banisteriopsis caapi*, která je považována za hlavní složku a za vlastní „liánu duší.“ Obsahuje alkaloidy harmin a harmalin, které blokují metabolický rozpad psychoaktivní látky DMT a umožňují jeho vstřebání se do těla (Malina a kol., s. 398)

možnosti podstoupit intenzivní ayahuascový rituál. Nebo rituál, kde se využívá jedu amazonských žab zvaného *kambo*¹⁵.

¹⁵ Sekret z amazonských žab. Je považován za nejsilnější antibiotikum. Rituál probíhá tak, že účastník vypije půl litru vody a poté mu šaman vypálí pár teček na rameno a strhne kůži. Do těchto ran pak aplikuje sekret z žab. Proces je podobný otravě. Účastníkovi se rozbuší srdce a natečou uzliny, po pěti minutách začne zvracet. A vyzvrací vodu, kterou předtím vypil a na kterou se navázaly toxiny z těla, takže má barvu žluče. Je to silně detoxikační rituál, po kterém by měl být člověk po celý rok zdravý, měl by také cítit více energie a zbystří se mu smysly (Šaman J., 22. 1. 2017, Praha).

4. Rituál

Koncepty a teorie, které zde nastíním, budu používat při analýze pozorovaných neošamanských rituálů, ačkoliv jsou některé z nich spjaty s výzkumy prováděnými ve velmi odlišném sociokulturním prostředí. Rituály byly antropology zkoumané především v preliterárních mimoevropských společnostech, kde náboženství bylo velmi úzce spojeno se sociální strukturou, náboženstvím, politikou, a uměním. V České republice jakožto moderní a sekularizované společnosti se neošamanské rituály vykonávají spíše na okraji společnosti a nejsou tak jako v mnoha tradičních kulturách těsně spjaté s životem celého společenství.

Ze sociologického a antropologického pohledu je rituál rituálem pouze tehdy, kdy se jedná o kolektivní jednání, které nabývá symbolických významů. Základní antropologická definice zní: *„Rituál je lidská kolektivní činnost neinstrumentální povahy, obdařená specifickým symbolickým významem. Rituál má přesně stanovený postup, velmi často se opakuje a může nabývat rutinního charakteru.“*¹⁶

Abych to ještě upřesnil, v této práci se hodlám zabývat rituálem náboženským. Eriksen definuje náboženský rituál jako: *„Veřejnou událost svázanou pravidly, jež tím či oním způsobem tematizuje vztah mezi pozemským a duchovním světem.“* (Eriksen, 2008, s. 263)

Velice podstatnou složkou či charakteristikou rituálu je tělesnost. Rituál je silně fyziologický a působí na všechny smysly, ať už je to zrak skrze masky, kostýmy, barvy. Sluch skrze písně, bubnování a různé další zvuky. Čich skrze pálení různých bylin, kadidel Chuť skrze sdílené pokrmy a nápoje, nebo právě hmat, tedy cit například skrze bolest.¹⁷ Bolest či utrpení se stává důležitým tělesným vjemem v rituálu. Terence Turner ve své studii *The*

¹⁶ Tyto informace jsem získal na přednášce Rituál 1 doktorky Kateřiny Mildnerové.

¹⁷ Tamtéž

Social Skin (1980) uvádí, že tělo v rituálu představuje druhou, sociální kůži, do níž se zapisují a vrývají společenské normy, tradice a hodnoty, tento proces je nazýván disciplinace těla (Turner, 2012). Význam bolesti dále rozvádí Harvey Whitehouse se svým konceptem zábleskové paměti. Při ohrožení života či při velké bolesti a utrpení se naše vzpomínky na tuto událost vrývají do paměti v detailní formě. Je tak usnadněn a zvýrazněn přenos kulturních tradic.

Jaký je tedy význam nebo funkce rituálu obecně? Rituál reaguje na nejistotu, která ohrožuje sociální a symbolický řád. Ohrožení tohoto řádu mohou být různá, například jsou spojená s krizemi životního cyklu, s pocitem viny za reálné či domnělé zlo, s pohromou, nemocí či neštěstím. Nebo také s opotřebováním pevné struktury řádu, která je pak potřeba revitalizovat. Rituál tak snižuje nejistotu, obnovuje řád a důvěru lidí ve společenství a v daný světonázor a obnovuje také hierarchii moci.¹⁸

Rituál se rozděluje na mnoho různých typů, kde každý se zaměřuje na určitou oblast lidského soužití a má svou specifickou funkci. V této práci se zaměřím pouze na ty, které mají souvislost s neošamanismem. A i když je složité takto rituály typologizovat, neboť každý rituál v sobě může obsahovat více takovýchto typů, pokusím se o nástin několika typů rituálů, které s neošamanismem úzce souvisí. Jsou to rituály utrpení, jejichž hlavním cílem je očista od zlých sil a uzdravení se z nemoci. Rituály obětování a posvícení, které mají za cíl navázat kontakt s vyšším principem, který ovládá lidský život i běh světa, přírody. A také rituály očistné a zažehnavací, které se snaží dosáhnout změny či nápravy (Malina, 2009, s. 3417). Očistné rituály jsou v neošamanských rituálech silně zastoupeny. Ty často spočívají ve vynuceném pocení či zvracení, čímž se chce dosáhnout vypuzení nemoci z pacientova těla. Očistnou moc má také oheň a voda. O očistné síle ohně se zmiňuje skotský antropolog James Frazer ve své knize *Zlatá Ratolest* (1994).

¹⁸ Tyto informace jsem získal na přednášce Rituál 1 doktorky Kateřiny Mildnerové.

Oheň je vnímán jako očištná síla, která očištuje lidi, zvířata i rostliny. Spaluje veškeré škodlivé prvky ať už hmotné nebo duchovní, čímž očištuje a ochraňuje před nemocemi a smrtí. Je to ničivý činitel, kterého se využívá ke spálení zlých věcí (Frazer, 1994, s. 558). Panuje zde představa, že při očištném rituálu proniká skrze obřadní membránu proti sobě moc božstev, duchů a pacientova nemoc, přičemž moc božstev neutralizuje nemoc, která je pak vylučována právě potem či zvracením (Geertz, 2000 s. 122).

4.1. Symbolický význam rituálů

Symbyly si představuje a vysvětluje mnoho lidí různými způsoby. Já se ve své práci budu držet Geertzova chápání symbolu, které definuje jako: *„veřejné a sdílené nositele významů, které předurčují lidské vnímání, myšlení a cítění a umožňují porozumět každodenním situacím, do nichž se aktér dostává.“* (Geertz, 2000) Geertz chápe symbol jako konkrétní ztělesnění a vyjádření myšlenek, postojů, soudů, tužeb nebo věr. Symbol je něco, co dodává hmatatelný rozměr myšlenkám a abstrakcím ze zkušenosti a zachovává je ve vnímatelné formě (Geertz, 2000, s. 107).

Symbyly se dále sdružují do skupin a systémů, vznikají tak kulturní vzorce, které jsou vnějšími zdroji informací. To znamená, že na rozdíl od DNA leží mimo jednotlivý organismus, ale podobně jako DNA poskytují programy, nebo šablony, jejichž prostřednictvím se řídí život. U kulturních vzorců skládajících se ze soustav symbolů, tak tyto programy zajišťují ustanovení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování (Geertz, 2000, s. 108-109).

Geertz také předkládá to, proč jsou náboženské symbyly pro společenství a náboženství tak důležité. Náboženství podle něj tak skrze symbyly formuluje takový řád světa, který vysvětluje, a dokonce oslavuje,

všechny paradoxy, neznámé a nejednoznačné zkušenosti lidského života (Geertz, 2000, s. 125-126).

A právě v rituálu se aktéři za pomocí symbolů, jež nesou zhuštěné významy okolního i vnitřního světa, přesvědčují o pravdivosti náboženských pojmů a přikázání. Posvátné symboly vyvolávají v účastnících spojení a vzájemné upevnění emocí a motivací a zajišťují jejich spojení s obecnými pojmy řádu bytí, které zároveň i formulují (Geertz, 2000, s. 131).

Symboly v rituálu mají podle Viktora Turnera (1967) významnou úlohu. Symboly jsou schopny sugestivně vnést abstraktní ideologické hodnoty do vědomí účastníků rituálu (skrze dramatické ztvárnění) a propůjčit jim morální sílu (proměňuje to, co je nutné, v to, co je žádoucí). Jsou také základní jednotkou rituálního jednání, stojí v základech každého rituálu, a proto můžeme říci, že bez symbolů by nebylo rituálu. Rituál tak využívá hloubku, komplexitu a flexibilitu symbolů, které v sobě zhušťují mnoho různých významů, jsou mnohovýznamové a polyvalentní. Viktor Turner definuje symboly jako jazyk, který zprostředkovává komunikaci mezi jednotlivcem, tedy individuálním prožitkem a společností, tedy komplexní strukturou.¹⁹

Symboly jsou dle Turnera také strukturálně bipolární – na jedné straně existuje sensorický pól symbolu, který odkazuje na smyslovou skutečnost, emoce a biologickou podstatu. Druhý pól, označovaný jako ideologický, odkazuje na ideologii, normy, světonázor a hodnoty dané kultury. Takže může například existovat symbol, který na sensorickém pólu vyjadřuje krev a na ideologickém vyjadřuje soudržnost a kontinuitu společnosti (Turner, 1970, s. 28–29). Tato dvojaká povaha symbolu je silně zřetelná také u kultovních předmětů, jež jsou v rituálu využívány (v našem případě např. šamanská hůl, kameny, voda, šamanské byliny, tabák).

¹⁹ Tyto informace jsem získal na přednášce Rituál 1 doktorky Kateřiny Mildnerové.

4.2. Sociální a psychologický význam rituálu

Rituál v nás vyvolává a uchovává obrazy a představy, které jsou důležité pro chod našeho morálního života. Upevňuje a udržuje soudržnost skupiny, kdy se jedinec identifikuje se skupinou, a to skrze vyvolané vzrušení a náboženské vytržení. A nakonec nám dodává útěchu, odvahu a energii, se kterou se vracíme zpět do profánní každodennosti (Durkheim, 2002, s. 412-413). Tímto Durkheim upozorňuje jak na sociální funkci upevnění soudržnosti skupiny a nastavení morálních pravidel platících v každodenním životě, tak na psychologickou funkci oproštění se od traumat a dodání energie a odvahy pro fungování v profánní každodennosti.

Na to navazuje Victor Turner ve své knize *Schizma a kontinuita v afrických společnostech* (1957), když zde představuje koncept sociálního dramatu. Sociální drama je rituál, skrze nějž se uvolňuje napětí plynoucí ze sociální struktury. Je to dynamický proces, který mění, předefinována a znovu nastavuje strukturu, tím ji udržuje a legitimizuje. Sociální funkci rituálu jako podporovatele společenské soudržnosti a zároveň tlumiče konfliktů pozoruje Max Gluckman ve své knize *Rituals of Rebellion in South – East Africa* (1954). Podle něj se konflikty, které ohrožují soudržnost společnosti a nastavený řád zpracovávají v rituálech vzpoury. V těchto rituálech se obrátí společenské role a zmizí hierarchie, elity, statusy. Rituál pak přehání tyto konflikty, čímž sublimuje reálné násilí a kompenzuje tak vzniklé frustrace.²⁰

Rituály v tradičních kulturách mají často jako primární funkci socializaci a enkulturaci jedince (např. iniciační či přechodové rituály dospělosti). U neošamanských rituálů není funkce socializace podstatná. Z psychologického hlediska je rituál zaměřen spíše na proces individuace.

²⁰ Tyto informace jsem získal na přednášce Rituál 1 doktorky Kateřiny Mildnerové.

Sociální podstata rituálu je vytváření a posilování skupinové solidarity. Při rituálu se v emocionálně nabitém prostředí (rituální kvas), vytváří a posiluje společná identita. Náboženský zážitek, víra a praktiky tak upevňují sociální pouta a tím se zároveň upevňuje soudržnost skupiny a její kolektivní vědomí. Účastníci rituálů sdílejí společná mystéria, víru a hodnoty, zatímco ti, co tato mystéria neznají, nevěří a nezažili společný náboženský zážitek, zůstávají mimo skupinu, která se jim může zdát podivná a vzdálená. Skupina pak může dále posilovat vazby i mimo náboženské prostředí. Tito lidé se stýkají, mají společné zájmy, diskutují a navazují důvěrná přátelství či partnerské vztahy.

Psychologické působení rituálu má dvě podstatné funkce: a) kognitivní funkci, to znamená, že náboženský rituál poskytuje praktikantům intelektuální rámec pro vysvětlení úkazů, kterým v našem světě nerozumíme, a dává odpovědi na otázky, které nemají logické a definitivní vysvětlení. Jsou to otázky po smyslu života, smrti či důvodech neštěstí, které se mi děje. Náboženský rituál může na tyto otázky odpovídat, jelikož odpovědi a vysvětlení vycházejí z vyšší, nadpřirozené autority a jsou jí posvěcené. Náboženský rituál tak uspokojuje naši potřebu pochopit svět a dává nám jistotu, že svět, ve kterém žijeme má svůj řád a smysl, že každá událost se děje z nějakého důvodu a že každá nepravost bude nakonec potrestána. Rituál stejně jako náboženství má také emocionální funkci – ta redukuje stres, úzkost a dodává odvalu a energii do života. Jelikož lidé nemají nikdy úplnou kontrolu nad životními událostmi, skrze náboženský rituál si tuto kontrolu zajišťují a snaží se od nadpřirozených sil získat co největší výhody pro svůj život a nadcházející události. To má pak zpětně pozitivní dopad na psychiku těchto lidí, kteří posílení vírou a jistotou, že jim nadpřirozené síly pomohou, vrhají se do těchto událostí s pozitivním

přístupem a nadhledem. Velice důležitým psychologickým prvkem rituálů je tedy dodat sebevědomí.²¹

4.2.1. Koncept *communitas*, *civitas* a liminality

Z hlediska sociální funkce rituálu považuji za důležité zmínit koncept *communitas* a *civitas* V. Turnera. V prostřední fázi přechodového rituálu, kterou Viktor Turner nazývá liminální fází, dochází mezi jednotlivci účastníci se rituálu k vytvoření dočasného společenství *communitas*, jež se vyznačuje symbolismem liminality vyjadřujícími ambivalenci a paradox.

V liminální fázi rituálu se aktéři dostávají jakoby mimo společnost, mimo její pevně danou strukturu. Účastníci takového rituálu nejsou ani tady ani tam, jejich postavení je nejednoznačné a nejasné, ambivalentní. Liminální fáze je tak přirovnávána k pobytu v lůně matky, k neviditelnosti, temnotě, bisexualitě nebo i ke smrti. V této fázi mizí jakákoliv sociální hierarchie a řádu spořádaného světa, účastníci rituálu přicházejí o tituly, postavení i majetek. Tato fáze rituálu se vyznačuje rovnostářstvím a dává vzniknout silnému kamarádství mezi novici. Liminální fáze se také vyznačuje pokorou, mlčením a naprostému podřízení se autoritě (Turner, 2004, s. 96). Důležitá je též pohlavní abstinence, či zdrženlivost (Turner, 2004, s. 103). Liminální fáze produkuje jakousi životní sílu, která je silně kreativní. To lze ukázat na příkladu liminálních lidí, tedy lidí žijících na okraji společnosti, nevázaných strukturou společnosti jako jsou umělci, proroci nebo šamani (Turner, 2004, s. 124).

Liminalita představuje opozici vůči strukturovanému světu postavenému na hierarchickém systému vzájemných vztahů. Ukazuje nestrukturovanou a relativně nediferencovanou společnost lidí, kteří jsou si rovni a podřizují se větší autoritě. Toto společenství Turner nazývá

²¹ Tyto informace jsem získal na přednášce Rituál 1 doktorky Kateřiny Mildnerové.

communitas (Turner, 2004, s. 97). „*Communitas se týká toho, co je nyní, právě teď, zatímco struktura prostřednictvím jazyka, zákonů a obyčejů pramení v minulosti a sahá do budoucnosti.*“ (Turner, 2004, s. 111) *Communitas* je tedy v přesné opozici ke struktuře, vyskytuje se v různých dobách, na různých stupních kultury i v různých společenstvích. Například generace beatníků nebo hippies (Turner, 2004, s. 111).

Složka *communitas* sama o sobě nemůže existovat, jelikož funguje jako protipól a vymezení vůči struktuře, potřebuje strukturu pro svou existenci. Tudíž pro správné fungování společnosti i jedince jsou důležité oba prvky jak *communitas*, tak struktura. V rituálech přechodu jsou lidé oproštěni od struktury, aby se do ní poté mohli zase vrátit, naplnění zážitkem *communitas* (Turner, 2004, s. 124-125). Tyto přechodové rituály mohou poskytovat jakési osvobození od struktury. I když *communitas* často provází fyzické tresty, zkoušky, utrpení či ponižování je tato bolest viděna jako menší a osvobozující od psychického utrpení života ve struktuře a pod maskou role a statusu (Turner, 2004, s. 188). Z Turnerova výkladu vyplývá, že struktura i *communitas* se vzájemně podporují a doplňují a poskytují jako celek plnohodnotný prožitek života jedince. Život jedince ve skupině proto nutně osciluje mezi zážitky *communitas* a struktury. Struktura je udržována a zároveň ohrožována skrze *communitas*, to jsou pak *communitas*, která vznikají samovolně a náhodně (např. Hippies či anarchistické skupiny).

4.2.2. Rituální kvas

Na moment vrcholného bodu rituálu, kdy dochází k silnému spojení jednotlivce s kolektivem, nahlížím skrze Durkheimovu teorii kolektivní effervescence. Ta může být definována jako rituální kvas, maximální emocionální energie vyvěrající z uskupení lidí, který pozvedá jedince z jejich egoistického já do transcendentálního uvědomění sociální solidarity a

umožňuje jejich začlenění do určité skupiny či společnosti (Mellor, 1998, s. 88,93). Takovýto člověk si uvědomuje sounáležitost se skupinou, která mu projevuje lásku, podporu, uznání a tím znásobuje jeho vlastní emoce. Je v morálním souladu s ostatními členy skupiny a díky tomu má větší odvalu a vytrvalost v jednání (Durkheim, 2002, s. 234).

Podle Durkheima nemůže náboženský život dosáhnout určitého stupně právě bez takovéto psychické exaltace. Celý proces kolektivního vzrušení, kypění, kvasu popisuje na příkladu jednoho australského domorodého rituálu:

„Ze shromáždění jednotlivců vystupuje jakási elektrina, která je velmi rychle uvede do stavu neobyčejné exaltace. Každému vyjádřenému pocitu se okamžitě dostane odezvy ve vědomí všech ostatních lidí, neboť jsou v tu chvíli vnímaví ke všem vnějším podnětům: vědomí každého domorodce je ozvěnou všech ostatních a naopak. Prvotní impuls se stále zesiluje dalšími a dalšími ozvuky, podobně jako lavina při svém pádu nabírá na síle. A protože takto živé a uvolněné vášně se musejí nutně projevit i navenek, následují vzrušená gesta, výkřiky, jekot a ohlušující hluk, které ještě stupňují pocity, jichž jsou výrazem.“ (Durkheim, 2002, s. 239).

Durkheim tedy rozumí effervescenci jako procesu posílení kolektivního vědomí²² Mysl lidí je živena a revitalizována pomocí stupňujících se emocí a lidé se tak nechávají naplnit těmito emocemi (Mellor, 1998, s. 90).

Jakmile rituál či shromáždění skončí, symboly začnou blednout, jelikož síla skupiny přestává působit. Pokud se však kolektivní pocity vtělily do určitých předmětů, hesel či osob, jejichž prostřednictvím se vyjadřovaly, stanou se tyto pocity trvalými (Durkheim, 2002, s. 254-255).

²² „Durkheim definuje kolektivní vědomí jako množinu názorů, věr, přesvědčení a citů, které jsou vlastní všem průměrným členům dané společnosti. Tento úhrn věr a citů tvoří určitý systém, který má vlastní život, je nezávislý na jednotlivcích i na specifických podmínkách, v nichž se nacházejí.“ (Petrušek a kol., 1996, s. 1371)

Podle Durkheima neexistuje žádná společnost, která by neměla potřebu se sdružovat a tím upevňovat své kolektivní pocity a ideje, toho lze dosáhnout společným střetáváním, sbližováním a utvrzováním se v jednotném vidění světa a morálních zásadách (Durkheim, 2002, s. 460).

4.2.3. Rituál a Individuace

Jedno z možných východisek, jak nahlížet na psychologický význam náboženských rituálů (speciálně neošamanských) v moderní společnosti, je skrze koncept individuace Carla Gustava Junga, zakladatele analytické psychologie, který se snažil pochopit lidskou psychiku na pozadí světa snů, umění, mytologie a náboženství.

V pojetí Junga představuje individuace: *„proces psychologické diferenciacie, jehož cílem je rozvoj individuální osobnosti. Smyslem individuace není překonat svou vlastní osobní psychologii, stát se dokonalým, ale důvěrně se s ní seznámit. Proto individuace zahrnuje zvýšené uvědomění si vlastní jedinečné psychologické reality, včetně silných a slabých osobních stránek, současně ale i hlubší přitakání lidskosti obecně.“* (Sharp, 2005, s. 59)

Jung pracuje s pojmem nevědomí²³ a říká, že individuace je proces, který řeší připoutání člověka k nevědomí (Jung, 1998, s. 12). Přitom jako cíl, nebo ideál osobnosti vidí v jeho celosti, kulatosti a navázání kontaktu se svým „bytostným Já,“ které obsahuje jak vědomí, tak nevědomí. „Bytostné Já,“ je všeobsahující, tedy neobsahuje jenom individuální vědomí a nevědomí, ale také kolektivní vědomí a nevědomí (Jung, 1999, s. 55). „Bytostné Já“ je archetypem celosti, jehož projevy můžeme najít v mýtech v podobě „nadřazené osoby“ (král, hrdina, prorok, spasitel), nebo v symbolech celosti (kruh, čtverec, kříž). Může představovat jednotu

²³ *„Nevědomí je úhrn všech duševních jevů, postrádajících vlastnosti vědomí. Nevědomí je jak nekonečné, tak nevyčerpatelné. Není to pouze jen něco neznámého, ani pouhé skladiště vytěsněných vědomých myšlenek a emocí, některé jeho obsahy se mohou stát, nebo se stanou vědomými.“* (Sharp, 2005, s. 101)

protikladů, a to ve formě „sjednocené duality,“ například jing a jang (Sharp, 2005, s. 34-35).

Rituál tedy v tomto případě umožňuje a napomáhá skrze působení symbolů na tělesné smysly a psychiku jednotlivci prozkoumávat jeho vlastní já. Rituál nám dává možnost odpovědět si na otázku, kdo vlastně jsem a kam směřuji. Iniciuje také vlastní proces individuace, tedy hledání „bytostného já.“

4.3. Struktura a komponenty rituálu

Každý rituál má nějakou formu či strukturu, podle které bezpečně poznáme, že se jedná o rituál. První důležitou vlastností rituálu je jeho předepsanost. To znamená, že účastníci určitého konkrétního rituálu se víceméně řídí postupem, který byl dán jinými v nějaké dřívější nespécifikované době (Rappaport, 1999, s. 32).

Druhou vlastností struktury rituálu je formálnost. Chování aktérů rituálu je ve většině případů přesně stanovené, standardizované, až puntičkářské. Rituál je sestavený ze sekvencí a elementů přesně jdoucích za sebou, které se opakují a nabývají až stereotypního charakteru (Rappaport, 1999, s. 33).

Třetí vlastností rituálu je jeho neměnnost. Tato vlastnost vlastně vychází z formálnosti, ale podle Rappaporta je tak signifikantní, že je důležité ji zmínit samostatně. Je důležité upozornit na to, že neměnnost je jen částečná, jelikož se nelze vyhnout, i v přesně daných postupech, občasné nepřesnosti, či změně a také žádný rituál není specifikovaný do té míry, že by nezanechával možnost pro individuální přetvoření určitých prvků (Rappaport, 1999, s. 36).

Čtvrtou vlastností je performance. Liturgický řád může být napsaný v knize, ale rituál z něj udělá až performance, do té doby jde jen o popis

rituálu. Performance je tedy vyjádření, předvedení a zhmotnění dané věrouky, ideologie či mytologie, je to dějový prvek rituálu (Rappaport, 1999, s. 37). Poslední vlastností je účinnost, která tkví v kolektivních emocích, symbolech a jazyku (Rappaport, 1999, s. 46-47).

Nyní se zabývám komponenty rituálu, podle rozdělení Ronalda Grimese. Ten přirovnává části rituálu k lidskému tělu, jelikož je stejně nejednoznačné a těžké určit, kde jedna část končí a začíná druhá (Grimes, 2014, s. 234). Těchto částí rozeznává sedm. Jako první doporučuje vzít v úvahu rituální jednání. Zde sledujeme celou rituální událost, nebo zápletku. Je to pohyb od začátku rituálu přes střed ke konci. Popisují se události v čase, prostoru, v kontextu situace a ostatních rituálních jednání. Popisuje se pohyb a chování účastníků (Grimes, 2014, s. 237).

Další z komponentů rituálu jsou rituální účastníci. Zde se popisují účastníci rituálu, jejich role, postavení, věk, dále jejich gesta a pozice, jejich smyslové vnímání, osobní pocity, víra a hodnoty. Antropolog zde sleduje, kdo přichází do rituálu a kdo ho opouští, jaké jsou pohyby lidí a jejich identita osobní i kolektivní a jak oni sami rituál hodnotí a interpretují (Grimes, 2014, s. 238).

Při popisu rituálu bychom se měli soustředit také na symboliku a vymezení rituálního místa. Zda se jedná o venkovní či vnitřní prostředí, je místo posvátné, neposvátné či jinak speciální? Jak je umístěno geograficky, kosmologicky, jak jsou vymezeny hranice? Jaký je vztah aktérů a místa a jaké jsou symbolické pozice místa (Grimes, 2014, s. 239).

Jako další komponent rituálu uvádí Grimes rituální čas. U toho se zaměřujeme na to, o jaký čas se jedná, zdali je obyčejný nebo speciální, jaké je trvání, fázování a rytmus rituálu. Jaké jsou životní cykly, kdy a proč právě v tu dobu se rituál odehrává. A kdy je začátek a konec rituálního času (Grimes, 2014, s. 239).

Pátým komponentem jsou rituální předměty. Zde se nejčastěji jedná o kultovní předměty, mohou to být ale předměty jakéhokoliv druhu, se kterými je rituálně manipulováno. Jsou to například masky, rituální kostýmy, byliny, jídlo (jako obětina) či nejrůznější tekutiny (voda, alkohol apod.) Antropolog by se měl zaměřit na klasifikaci těchto předmětů a na to, jak je s nimi v rituálu nakládáno (Grimes, 2014, s. 240).

Šestým komponentem je rituální jazyk. Sledujeme, co se říká, zpívá, recituje a proč. Jaké druhy jazyka se využívají (například archaické, exotické, nebo třeba jen vyluzování zvířecích zvuků) Co se říká před rituálem a mimo rituál. Jak jsou vyjadřovány hodnoty, víra a světonázor (Grimes, 2014, s. 240).

Posledním komponentem jsou rituální skupiny. Zaměřujeme se na to, jaké kolektivní představy, hodnoty a světonázor dané rituální skupiny sdílejí, jaká je mezi nimi rituální hierarchie, moc, kdo se stává vedoucím rituálu a kdo jsou jeho následovníci. Obecně by nás mělo zajímat, jak souvisí rituál s ostatními prvky společnosti, politikou, ekonomikou, medicínou či příbuzenstvím (Grimes, 2014, s. 241).

4.4. Materiální a symbolické přechody v rituálu

V této kapitole rozpracovávám jeden z prvků přechodových rituálů, kterými se zabývá Arnold van Gennep ve své knize *Přechodové rituály: systematické studium rituálů* (1997). Ten nejdříve objasňuje pojem pomezí. „*Pomyslné a zároveň i materiální pomezí se více či méně výrazně vyskytuje ve všech obřadech, které provázejí od jedné magicko-náboženské či sociální situace do druhé. Jde o jakousi neutrální zónu. Když člověk prochází pomezím, nachází se na malou chvíli ve zvláštním postavení mezi dvěma světy.*“ (Gennep, 1997, s. 25).

Tato pomezí zóna má často podobu prahu, dveří či branky. Tyto dveře či práh rozdělují dva světy, v rituálu to jsou svět profánní a posvátný, a tak když člověk projde dveřmi, či překročí práh, dostává se do nového

světa. Arnold van Gennep navrhuje rozdělení takovýchto rituálů na rituály předprahové neboli preliminální, které nazývá rituály odloučení, které se často vyznačují očistou. Rituály prahové nebo liminální jsou ty, co se konají v pomezí fázi. A rituály poprahové nebo postliminální jsou rituály začlenění, přijetí do nového světa (Gennep, 1997, s. 26-27).

Rituály, kdy překračujeme práh a vstupujeme do nového světa, mají i druhou část, a to vycházení. To může probíhat stejným způsobem, anebo opačně. Velice časté bývá, že místem vstupu i vycházení jsou hlavní dveře. Ty totiž bývají často posvěcené nějakými rituály a musejí tak zůstat neznečištěné. Proto například menstrující žena chodí jen vedlejšími dveřmi a mrtví jsou vynášeni zadními dveřmi. Nesmí se na ně ani plivat nebo stoupat (Gennep, 1997, s. 30-31).

V souvislosti s materiálním přechodem nesmíme zapomenout ani na tabu, která se s ním pojí. Zákaz proniknout na určité obřadně vyznačené území, překročit linii je však pouze magicko náboženského rázu a nemá nic společného s politickými hranicemi. Děje se tak například pomocí hraničních kamenů, soch, zdí, nebo jednoduššími prostředky jako jsou kusy dřeva, kůly, nebo kameny (Gennep, 1997, s. 23-24).

Materiální přechod je tedy přechod ve fyzickém světě, který se používá v různých situacích od hranic území, domu, po ohrazení chrámu a posvátného území. Je znázorněn a předváděn na fyzické úrovni, ale má daleký přesah do úrovně symbolické.

4.5. Symbolika času a místa

Podle Eliadeho si člověk uvědomuje posvátné, protože posvátné se projevuje jako něco odlišného, odděleného od profánního. Je to skutečnost, která nenáleží našemu světu, ale která se projevuje v předmětech, které tvoří náš profánní svět. Tedy kámen, nebo strom nejsou uctívány samy o sobě. Jsou

uctívány, protože se skrze ně projevuje něco posvátného (Eliade, 1994, s. 10-11). Pro náboženského člověka není prostor homogenní. Náboženský člověk vnímá protiklad mezi smysluplným, tedy jediným skutečným posvátným prostorem, a nestrukturovaným, chaotickým, profánním. Posvátný prostor se tak stává jediným pevným bodem, neboli středem orientace člověka uprostřed homogenního chaosu (Eliade, 1994, s. 17).

V posvátných rituálech hraje důležitou úlohu symbolika středu světa. Ten bývá znázorňován jako sloup, který propojuje světy skrze otvor mezi nebem, zemí a podsvětím. Posvátný prostor tedy vytváří jakýsi zlom, skrze nějž se může posvátno projevovat na Zemi a skrze nějž lze také cestovat do jiných světů (Eliade, 1994, s. 28). Náboženský člověk, toužící být co nejbližší středu světa, tak vlastně chce být blízko tohoto zlomu, který umožňuje otevření vzhůru a rituální spojení s transcendentním světem (Eliade, 1994, s. 32).

Organizace posvátného prostoru je v rituálu kruhová. Kruh dodává hloubku, řád a strukturu rituálnímu procesu. Je to praktická mapa, kružnice, na které leží čtyři stejně od sebe vzdálené body – posvátné směry, každý z nich má svou specifickou roli a symboliku a společně tvoří jeden celek (Kampenhout, 2014, s. 9).

Důležitou roli v posvátném prostoru, kde se odehrává rituál, je symbolika pravé a levé strany. Tradičně je pravé straně přisuzována posvátnost, „pravost“ je zdrojem všeho dobrého, příznivého a legitimního. Levá strana se naopak vyznačuje nejednoznačným konceptem profánního a nečistého. „Levost“ je slabá a neschopná, ale je také zlá a obávaná (Hertz, 2013). Člověk je duální bytostí, a tak pravá a levá strana mohou v rituálu vyjadřovat rozdíl mezi posvátným a profánním a symbolizovat odvěký boj morálního, ideálního světa, nedokonalé proměnlivosti každodenního života (Hertz, 2013).

Stejně jako prostor ani čas není stejnorodý. V profánním čase, který plyne stále kupředu, se uskutečňují běžné činnosti neposvátného charakteru. Naproti tomu posvátný čas má jedno výrazné specifikum, a to, že je vratný a že zpřítomňuje mýtický pračas. Každý rituál či svátek, který se odehrává v posvátném čase, je zároveň zasazen na počátek všeho a může tento počátek donekonečna zpřítomňovat a opakovat (Eliade, 1994, s. 49). Edmund Leach ve svém článku *Cronus and Chronos* 1979, popisuje, jak se rituál snaží nevrátnosti času popřít a nahradit ji opakováním. Opakování však nechápe jako pohyb v kruhu tak jako Eliade (ve svém díle *Mýtus věčného návratu* 1993), ale jako střídání, kyvadlovitý pohyb, či oscilaci mezi opozity (život/smrt, den/noc, mladý/starý apod.) Nejtypičtějším příkladem této oscilace, kterou rituál často využívá, je převrácení sociálních rolí ve statusově přechodových a novoročních rituálech či karnevalech.

EMPIRICKÁ ČÁST PRÁCE

5. Cíl výzkumu a výzkumné otázky

Nejdříve bych chtěl rozvést cíl mé práce a nastítnit výzkumné otázky. Cílem je analyzovat individuální (psychologické) a kolektivní (sociální) aspekty neošamanských rituálů a to, jakou roli hrají v každodenním životě jejich účastníků. Také mě zajímá, jaké změny tyto rituály v životech účastníků iniciují, jak se s nimi účastníci srovnávají a jak zdůvodňují svůj zájem o tyto praktiky. V empirické části se tedy zaměřuji na psychologický aspekt, tedy na to, v jakém duševním stavu jsou lidé, kteří tíhnou k neošamanským rituálům, v čem jsou tyto rituály tak přínosné a zajímavé, jak ovlivňují psychiku a pohled na jejich život. Jako sociálního a kulturního antropologa mě však zajímá především sociální aspekt zkoumaných rituálů, zaměřuji se na sociální konstrukci skupiny a její funkci v rituálu, jaký má rituál význam pro jednotlivce jako člena dané skupiny (účastníků rituálu), potažmo ve vztahu skupiny k majoritní české společnosti. V tomto ohledu se zaměřuji také na způsoby, jakými se praktikanti neošamanismu vymezují vůči společnosti, a naopak jakým způsobem posilují vazby uvnitř skupiny.

Hlavní výzkumná otázka zní:

- Jakým způsobem ovlivňují neošamanské rituály psychický a sociální aspekt života účastníků?

Další dílčí výzkumné otázky jsou:

- Jaké jsou důvody a motivace lidí k účasti na neošamanských rituálech?
- Jak samotný rituál, především pak jeho symbolika, působí na psychiku jednotlivce a na vztahy ve skupině?
- Jaké probíhají individuální změny v životech účastníků na základě jejich praktikování rituálů neošamanismu?

- Jaké jsou postoje, hodnoty a názory účastníků, jak vidí majoritní společnost?

Nejprve se věnuji podrobné deskripci dvou rituálů a jednoho semináře, na základě metody zúčastněného pozorování. Jedná se o rituál potní chýše, rituál šamanského bubnování a léčivé medicíny z Amazonie a seminář „rituály“, který ovšem nepopisuji celý, ale pro účely této práce jsem vybral pouze zahajovací rituál tohoto semináře. Je to z toho důvodu, že z celého semináře „rituály“ na tomto rituálu byla nejlépe manifestována symbolika, která se používá u neošamanských rituálů a tento rituál předchází většině šamanského léčení a seminářů. Po důkladné deskripci zúčastněného pozorování pak tato empirická data obohacená o data získaná z rozhovorů účastníků rituálu interpretuji za použití výše nastíněných teorií a teoretických konceptů, zaměřuji se přitom na sociální a symbolické aspekty rituálu. Konkrétně se soustředím na rituální jednání, rituální skupiny a aktéry, předměty, místo a čas, mluvu a na to, jak rituál působí na smysly účastníků.

V druhé části interpretace analyzuji osobní motivace účastníků. Co jim neošamanské rituály přinášejí a jakou změnu v jejich životech iniciují. Zkoumám psychologický a sociální aspekt neošamanských rituálů v kontextu dané skupiny. Tuto analýzu provádím pomocí informací získaných z kódování polostrukturovaných rozhovorů a také z dotazníků (viz kapitola 1. Metodologie).

V závěru práce pak shrnuji a uceluji výsledky svého výzkumu a konfrontuji je s cílem mé práce a s výzkumnými otázkami, na které se pokusím odpovědět.

6. Deskripce rituálů

Tato kapitola se zabývá deskripcí tří rituálů, kterých jsem se účastnil. V popisu těchto rituálů sleduji především chronologickou a také prostorovou strukturu rituálu.

a) Rituál potní chýše je očistný a léčivý rituál, který si klade za cíl konfrontovat účastníka s temnotou, která je uvnitř něj, akceptovat ji a pak do ní přinést světlo. Prvotní funkcí je tedy osobní očista, navázání spojení s vnitřním „já“ a vyléčení traumat a negativních podmínek uvnitř nás. Tento rituál nabízí Ivo Musil na internetových stránkách www.samani.cz. Je organizován každý měsíc a účastnit se může kdokoli, kromě lidí s onemocněním srdce či vysokým tlakem. Menstruující ženy se smí účastnit pouze po předchozí dohodě. Na tomto rituálu je dobrovolný poplatek, ale podle organizátorů se výše nákladů pohybuje od 500 do 700 Kč.

b) Rituál šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie slouží primárně k léčebným a očistným účelům. Léčení se děje skrze užití amazonských bylin a pobyt ve změněném stavu vědomí, tedy v transu. Rituál nabízí Ing. Jaroslav Holcman na internetových stránkách www.terapiejsem.cz. Tohoto rituálu se může zúčastnit kdokoli a poplatek je 600 Kč.

c) Seminář rituály – z tohoto semináře, který měl seznámit účastníky s šamanskými rituály a společně některé rituály vyzkoušet, popisují pouze zahajovací rituál, z důvodů výše popsaných. Zahajovací rituál si klade za cíl svolat duchy a navodit posvátnou atmosféru. Je používán před každým léčením či seminářem. Tento seminář nabízí také Ivo Musil na stránkách www.samani.cz. Poplatek za dvoudenní seminář činí 2 600 Kč. Koná se nárazově, přibližně jednou ročně a zúčastnit se ho může kdokoli

6.1. Rituál potní chýše

Tento rituál se odehrál třetího prosince roku 2016 u obce Mokrovraty²⁴ v prostorách lesní školky. První účastníci přijeli na místo konání hodinu po poledni. Samotný rituál začínal okolo sedmé hodiny a byl ukončen před jedenáctou hodinou večerní.

Na rituál potní chýše přijelo celkem pět účastníků, včetně mé osoby, plus šaman a jeho pomocník. Z toho tři účastníci byli ženy a dva muži. S rituálem se pojila alimentační tabu. V praxi to znamenalo, že účastníci měli ten den držet půst nebo alespoň nejíst moc, čtyři dny před rituálem by neměli pít žádný alkohol nebo užívat drogy a měli by se zdržet i pohlavního styku. Menstruující ženy smí do chýše pouze po dohodě.

Rituál začíná už u přípravy dřeva na rituální oheň. Na sekání a řezání dřeva, přípravě kamenů a ohniště se podílejí všichni účastníci podle svých schopností. Poté se na konstrukci chýše, která již na místě stojí, začínají pokládat deky. Pokládají se ve směru hodinových ručiček a podílí se na něm všichni účastníci. Poté, co se chýše přikryje dvěma vrstvami dek, aby dovnitř nemohl proniknout ani paprsek světla a aby neunikalo z chýše teplo, umístí se dveře z ovčí vlny. Vchod je orientován na východ. Před vchodem stojí hůl, která se u vrcholu rozdvojuje. Je na ní pověšené orlí pero. (viz obrázek 1)

Stavbu hranice provádí šaman se svým pomocníkem, takzvaným *firemanem*, ten se poté také stará o oheň a přináší rozžhavené kameny do chýše.

Následně se provádí rituální pokládání kamenů na připravenou hranici. Prvních osm kamenů pokládají účastníci. Každý z těchto osmi kamenů je zasvěcený posvátnému směru a jeho položení na hranici je

²⁴ Obec Mokrovraty leží přibližně třicet kilometrů na jih od Prahy. Je to malá obec se 7 000 obyvateli.

doprovázeno modlitbou²⁵. První kámen je zasvěcen východu a při modlitbě se účastníci otáčejí na východ. Východ je mužský směr a představuje oheň. Dále západ, to je ženský směr, který představuje zem, účastníci se otáčejí na západ. Jih je také ženský směr, který představuje vodu. A sever, mužský směr představující vzduch. Poté se pokládá kámen zasvěcený matce zemi, účastníci se při modlitbě dotýkají země. Dále kámen zasvěcený otci nebes, účastníci se otáčejí na nebesa. A nakonec se pokládají kameny zasvěcené velkému duchu a duchu místa. (viz tabulka 1)

Následuje rituální zapalování ohně, které provádí šaman s *firemanem* a je opět provázeno modlitbami ke čtyřem směrům. Po každé modlitbě následuje vhození (obětování) tabáku do ohně. Nažhavení kamenů trvá přibližně dvě hodiny. Účastníci mezitím postávají u ohně a sdílejí své pocity, zážitky, nebo hovoří o svých důvodech, proč přišli.

Když jsou kameny dostatečně rozžhavené, účastníci se jdou převléknout. Ženy volí volnější oblečení tedy sukně, podmínka je mít zakrytá ramena. Muži mají šortky a někteří trička. Oblečení by mělo být z přírodních materiálů. Chodí se naboso. Do potní chýše se vstupuje až za tmy.

Na začátku samotného rituálu se účastníci seskupí u ohně, každý si vezme trochu tabáku a s modlitbou jej obětuje ohni. Modlitba je individuální. Obecně jde o žádání duchů, aby rituál proběhl dobře a aby přinesl každému to, co potřebuje. Ale každý si ji přizpůsobuje svým vlastním požadavkům. Někteří ji vyslovují nahlas a někteří jen v duchu. První vstupuje do chýše šaman. Šaman je muž středního věku. Má na sobě civilní oblečení. Působí přátelsky, vesele, ale má i přirozenou autoritu, kterou účastníci naprosto respektují. Poté jdou účastníci jeden po druhém k chýši a obchází ji ve směru hodinových ručiček. Asi metr před vchodem stojí *fireman*, který drží misku se

²⁵ Šamani i účastníci u všech pozorovaných rituálů používali termín „modlitba“ – já bych se spíše klaněl k termínu přímátná promluva k duchům, někdy též slouží k přivolání duchů. Ale jelikož tento termín využívali účastníci pozorovaných rituálů i respondenti při rozhovorech, budu jej v duchu emic perspektivy takto aplikovat i v mé práci.

zapálenou dýmající šalvějí. Kouřem každého očistí. Účastník poté pokračuje ke vchodu. Před vchodem si vezme podložku a do chýše vstupuje po kolenou. Když vstoupí do chýše, kde už je první várka žhavých kamenů, pozdraví: „*Mitakuye oyasin*“ v překladu z jazyka Lakotů to znamená „zdravím vás s láskou, všichni moji blízcí.“ Ostatní mu odpovídají stejně nebo českým „vítej sestro/vítej bratře.“ Účastník obchází uvnitř také ve směru hodinových ručiček a sedá si na předem určené místo. Muži sedí v pravé části chýše a ženy v levé, šaman sedí v části mužů úplně u dveří, fireman sedí také u dveří, ale na straně žen. V chýši by měli účastníci mlčet, být pokorní a posvátném naladění.

Rituál začíná přinášením žhavých kamenů do chýše. *Fireman*, který zatím není v chýši, (a často do ní nechodí vůbec) vytahuje žhavé kameny z ohně a postupně je přináší pomocí vidlí do chýše. Pohybuje se přitom po linii, která spojuje ohniště a chýši a se kterou je spojeno tabu – rituální zákaz překračovat posvátnou hranici, což platí pro všechny účastníky kromě *firemana*. Když na vidlích podává skrze dveře chýše kameny šamanovi, který si je přebírá pomocí parohů, tak pronáší „pozor kamení lidé přicházejí,“ na to účastníci odpovídají „vítej bratře,“ čímž zdraví přicházející kámen. Šaman pokládá kámen do jámy uprostřed chýše a jeden z účastníků požehná kámen tím, že jej posype trochou sušených bylin (levandule, myrha, borovicová pryskyřice, šalvěj...), ostatní nasávají vůně a očišťují se jimi. Takto se pokračuje do té doby, než se donese sedm nových kamenů. Následně *fireman* přináší do chýše v nádobě vodu. Účastníci ji zdraví: „Vítej, sestro.“ Šaman lehce fukne plastovou nádobou o žhavé kamení a pak ji postaví vedle jámy – později bude vodou polévat kamení a vytvářet tak horkou páru. Fireman vstupuje do chýše a zavírá dveře (přehoz z ovčí vlny).

Nyní začíná první kolo žehnání, z celkem čtyř kol, každé je věnované nějaké oblasti života. První kolo je zaměřeno na účastníka jako jednotlivce. Druhé kolo je zaměřeno na příbuzné. Třetí kolo je zaměřeno na všechny lidi

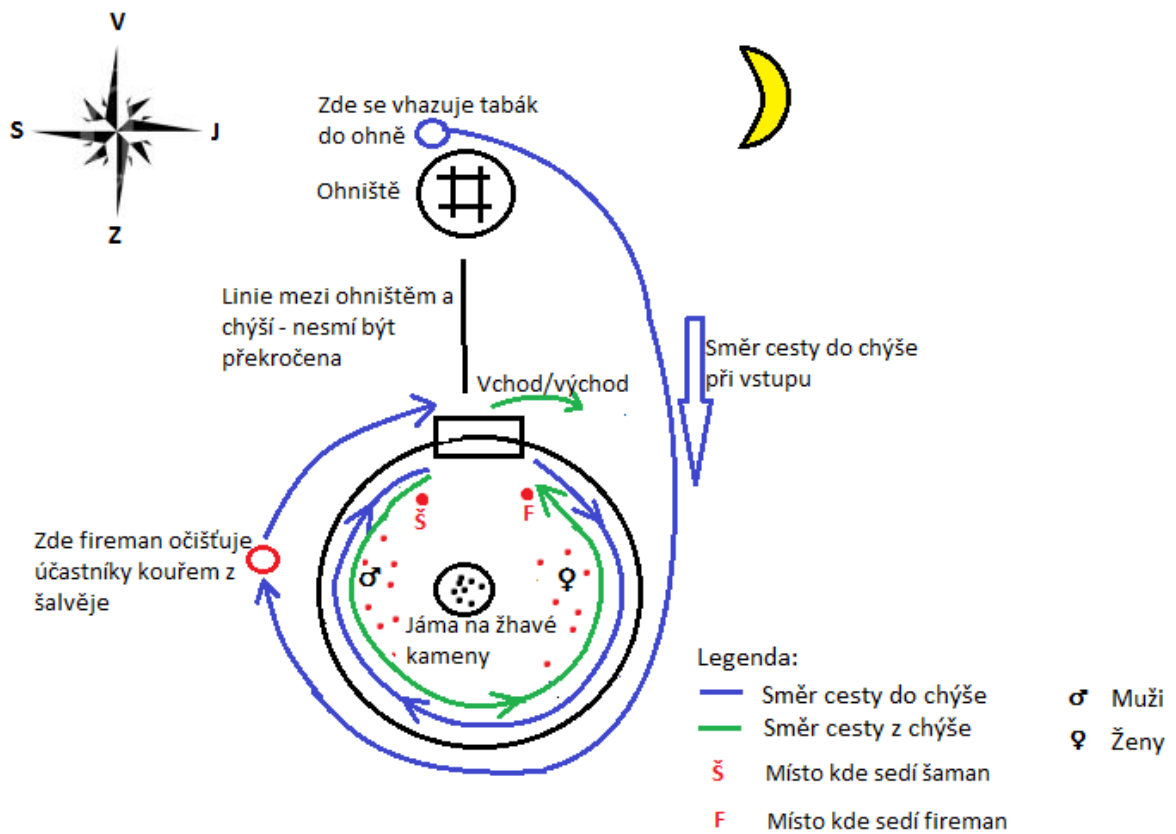
a čtvrté na radost. Každá chýše může být jiná, a tak mohou být i témata kol rozdílná. Každé kolo začíná u šamana a pokračuje po směru hodinových ručiček. Každý vysloví své poděkování, přání, modlitbu nebo jinou poznámku v závislosti na zaměření daného kola. Přitom šaman polévá žhavé kamení vodou a vytváří horkou páru. Účastníci se silně potí. Teplota v chýši bývá kolem 70 stupňů celsia bez páry, teplota páry je 90 stupňů. Je to velice intenzivní, až nesnesitelné. Ale účastníci nesmějí chýši opustit před koncem kola, nebo někdy vůbec, pokud to nepovolí šaman.

Když se objede kolo modliteb a žehnání, šaman dále polévá kameny. Kola mají žehnající i očištnou funkci. Poté se může zpívat (písně věnované vodě, zemi, ohni, nebo vzduchu), jedná se o tradiční písně, většinou z našeho prostředí, které alespoň částečně obsahují přírodní elementy, nebo se dává volný průběh emocím. Lidé se postupně otevírají a nestydí se emoce projevovat hlasitě různými skřeky, pláčem, smíchem a dalšími zvuky. Také se vyvolávají vzpomínky, například ty radostné u čtvrtého kola, což zase probouzí silné emoce. Účastníci procházejí znovuprožíváním, vyjádřením a sdílením vzpomínek.

Když je ukončeno poslední kolo, účastníci vycházejí z chýše proti směru hodinových ručiček, napravo od chýše. Postupně se obejmou a navzájem si poděkují. Poté jdou k ohni, kam vhodí tabák a poděkují „dědečku ohni,“ a tím je rituál potní chýše ukončen. Přibližná doba strávená v chýši je asi tři a půl hodiny, ale čas zde ubíhá jinak a zdá se, že člověk byl v chýši maximálně dvě hodiny spíše méně.

Po ukončení rituálu potní chýše následuje společná hostina., na kterou každý přinesl nějaké jídlo. Přitom se reflektuje proběhlý rituál a sdílejí se prožitky a nová uvědomění, nebo se jen povídá v uvolněné atmosféře. Po hostině probíhá společný úklid. Vše končilo okolo půl dvanácté v noci.

Někteří účastníci odjíždějí domů a někteří přespávají v jurtě.



Obrázek 1 - Nákres rituálu potní chýše

Kámen 1	Východ – mužský směr	Oheň
Kámen 2	Západ – ženský směr	Zem
Kámen 3	Jih – ženský směr	Voda
Kámen 4	Sever – mužský směr	Vzduch
Kámen 5	Matka země	
Kámen 6	Otec nebes	
Kámen 7	Velký duch	
Kámen 8	Duch místa	

Tabulka 1 - zasvěcené kameny

6.2. Rituál šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie

Rituálu se zúčastnilo osm lidí, z toho tři muži, včetně mě. Vedl ho šaman s pomocnicí, která v průběhu rituálu využívala šamanského bubnování, aby přítomné uváděla do stavu transu. Rituál se odehrával v Ostravě ve vnitřních prostorách obvykle využívaných ke kurzům jógy.

Účastníci sedí na podložkách v kruhu okolo takzvaného „oltáře.“ Ten je představován látkou umístěnou na zemi uprostřed místnosti, tvoří jej takzvané „předměty síly“. Jsou to krystaly, květiny, amulety. Na oltáři jsou zastoupeny čtyři živly. Oheň (svíčka), voda (nádoba s vodou), vzduch (hořící vonná tyčinka) a země (krystaly, čerstvé květiny). U oltáře jsou ze dvou stran rozprostřeny Crowleyho tarotové karty. Oltář připravuje šaman. Muž okolo třiceti let, oblečen v bílé košili a bílých kalhotách. Šaman sedí na jedné straně kruhu a na druhé straně přímo naproti němu sedí pomocnice s bubínkem. Šaman má před sebou rozprostřenou látku, na které má rituální pomůcky a lahvičky s amazonskými medicínami.

Před zahájením rituálu probíhá takzvané sdílení. Každý účastník se představí, řekne své jméno, stručné informace o sobě a o důvodech, proč se

rituálu účastní, případně jaké má předchozí zkušenosti. Rituál se zahajuje po sdílení zapálením svíčky uprostřed oltáře a modlitbou. Pouze šaman provádí zahájení, ostatní přihlížejí. Součástí zahájení je i tahání dvou tarotových karet, které mají účastníkům pomoci ujasnit záměr rituálu. Tarotové karty pomáhá vykládat pomocnice šamana, žena ve věku okolo padesáti let, která má dlouholeté zkušenosti s tarotem.

Poté začíná samotný rituál. Šaman vyžaduje, aby bylo v místnosti ticho a klid a aby se všichni naladili na posvátné energie. Všichni účastníci postupně přicházejí před šamana, ten je nejdříve ze všech stran očistí kouřem ze šalvěže. Poté je účastníkům podáván šamanský čaj, pouze pár kapek na jazyk. Šaman vysvětluje, že se jedná pouze o homeopatické množství, aby se účastníci naladili a lépe se dostávali do transu. V momentě, kdy všichni dostali šamanský čaj, jdou znovu k šamanovi, tentokrát pro *rapé* – indiánský šňupací tabák, který šaman pomocí zahnuté dřevěné foukačky prudce foukne do obou nosních dírek účastníků. Ještě předtím fouká skrze foukačku naprázdno okolo účastníka a pronáší modlitby. Pronáší je potichu a nesrozumitelně. Fouknutí tabáku je velice nepříjemné, někteří účastníci slzí a kýchají.

Následně, hned jak se účastníci posadí na svá místa, začíná šamanova pomocnice lehce bubnovat, přidává i hrdelní zpěv, postupně bubnuje intenzivně a uvádí účastníky do změněného stavu vědomí. Všichni mají zavřené oči a lehají si. Poté jsou všichni v lehkém transu, který se projevuje pocitem, jako před usnutím. Přesto účastníci neusínají a mohou se kdykoliv zvednout. Dále začíná šaman procházet mezi účastníky a provádět šamanské léčení. Vydává u toho hvízdavé zvuky a každého účastníka „oprašuje nebo hladí“ metličkou z listí zvanou *surupanga*. Když dokončí léčení, znovu prochází mezi účastníky a nabízí jim indiánské kapky do očí, takzvané *sananga*, které jsou silně pálivé a jsou přezdívány „žiletky“. Mají očistnou a

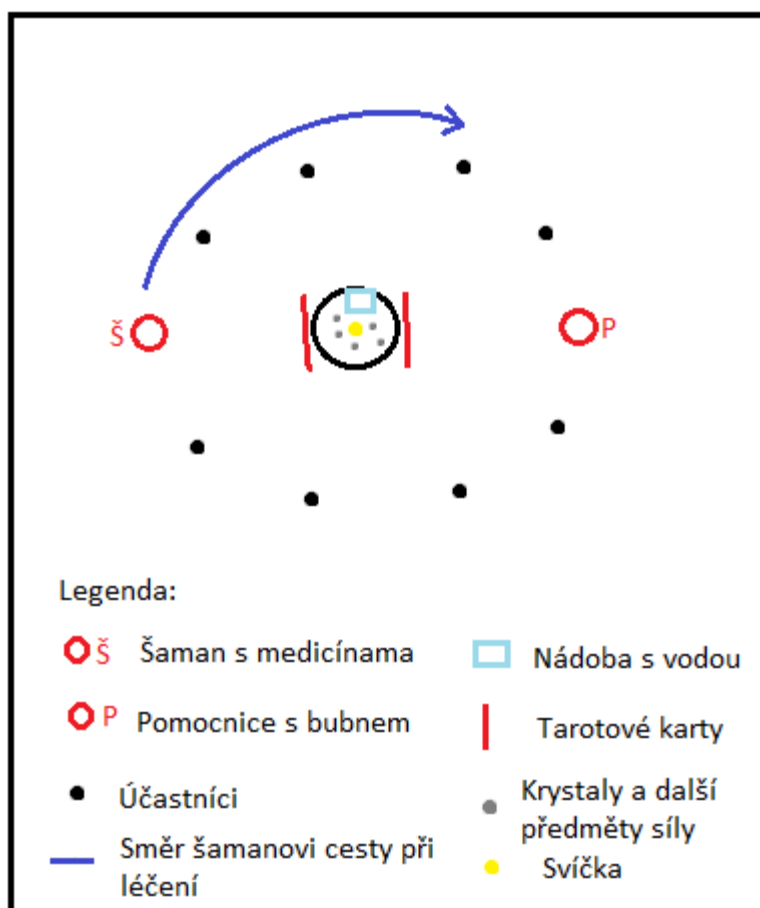
léčebnou funkci. Účastníci jsou s jejich účinky, stejně jako s účinky ostatních medicín obeznámeni před začátkem rituálu. (viz obrázek 2)

Následně se účastníci začínají probouzet z transu a nastává čas, kdy si mohou zahrát na svůj buben či na chřestidla. Někteří si chodí pro dalších pár kapek šamanského čaje či pro tabák *rapé*. Pak probíhá sdílení. Všichni sedí v kruhu a postupně každý mluví o svých prožitcích z rituálu, o nových uvědoměních, případně má otázky na šamana.

Při ukončení rituálu se nejdříve před oltářem poděkuje čtyřem směrům a duchům a poté se zhasíná svíčka a pije se voda z nádoby, která byla po celou dobu rituálu na oltáři. Tato voda je přezdívaná „voda naší práce“.

V tomto rituálu šaman působil přirozenou autoritou. V jedné situaci, kdy se účastníci začali více bavit, což se mu nelíbilo, znovu zdůraznil, že rituál potřebuje ticho a klid, aby se „nevířily energie“²⁶.

²⁶ V tomto kontextu „energie“ představují astrální sílu či jakýsi posvátný nehmaterelný svět duchů. Ten je podle všeho, vrtkavý a vyžaduje klid a úctu účastníků rituálu.



Obrázek 2 - náčrt rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie

6.3. Seminář Rituály

Dvoudenní seminář Rituály se odehrával v Praze. Na tento seminář, který byl zaměřen primárně na rituály a povídání o nich, se dostavili tři účastníci, včetně mě. Z toho byla jedna žena. Seminář vedl stejný šaman jako rituál potní chýše. Na semináři se provádělo několik menších rituálů nebo tzv. rituálů osobních, které zde nepopisuji, protože nejsou tolik určující pro moji práci. Popsuji zde však rituál zahájení semináře, který tento šaman provádí před každým seminářem nebo léčením. Jak už jsem zmiňoval, o tuto část semináře se zajímám a chci ji zde zdůraznit kvůli symbolismu, který v tomto rituálu figuruje a také proto, že je tento rituál tak hojně a univerzálně využíván.

Šaman nejdříve zapaluje svíčku na oltáři. Oltář tvoří stolec uprostřed místnosti, na němž stojí svíčka jako reprezentant elementu oheň, dále krystal jako reprezentant země, sklenice s vodou jako reprezentant vody a pro vzduch se používá pírko. Při zapalování se modlí a prosí zdroj, „otce slunce“, aby nám skrze sirku dal posvátný oheň. Dále se provádí očištění. Šaman vysvětluje, že pokud se neočistíme, zasahuje do našeho záměru „špína“ čili negativní myšlenky, problémy, myšlenky a postoje, které si přinášíme z každodenního života. Očištění se provádí pomocí kouře ze zapálené bílé šalvěže. Nejdříve se očistí šaman tím, že pomocí rukou nahání kouř na své tělo a snaží se očistit ze všech stran. Poté podává misku s dýmající šalvěží ostatním účastníkům, kteří se postupně očišťují. Miska se znovu vrací šamanovi, kruh se uzavírá a tím dojde i k očištění celého prostoru. Poté šaman přivolává duchy čtyř směrů, nebo také síly čtyř směrů. A následně přivolává duchy dalších tří směrů. Tedy nahoru, „otce slunce“, dolů „matka země“ a také do středu, do centra to je přivolání velkého ducha. Nakonec přivolává i ducha místa.

Velkého ducha musí šaman požádat o souhlas s konáním semináře, rituálu či léčení. Pokud si to velký duch nepřeje, šaman seminář, rituál či léčení ukončuje. To se podle slov šamana moc často nestává. Nakonec šaman přivolává ducha místa a žádá ho o ochranu prostoru. Šaman zdůrazňuje, že při přivolávání duchů je důležité dát do slov či myšlenek energii, jinak jsou to podle něj jen prázdná slova.

7. Analýza a interpretace pozorovaných rituálů

V této kapitole analyzuji a interpretuji pozorované rituály na základě teoretických konceptů výše nastíněných v kapitole 4. Rituál. Jako analytický nástroj k tomu používám rozbor jednotlivých strukturálních prvků dle Ronalda Grimese (2014), který se zaměřuje na rituální skupiny a aktéry, čas, prostor, předměty, mluvu a tělesnost.

7.1. Hlavní účastníci rituálu, hierarchie rituální skupiny a genderové aspekty rituálu

Ve všech případech pozorovaných rituálů tvořili účastníci heterogenní skupinu. Byli to lidé od manažerů po studenty, někteří měli již rodinu. U rituálu potní chýše i rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie lehce převažovaly ženy, což je podle výpovědí respondentů velice častým jevem u neošamanských rituálů a seminářů. Většina účastníků se již znala z předchozích rituálů, bylo zde minimum nově příchozích. Příchod nových zájemců se děje často skrze partnery či přátele. Všechny účastníky spojoval, nejen zájem o neošamanské rituály, ale také celkově o spiritualitu, zlepšení každodenního života a inklinace k přírodě. Většina účastníků měla jasná očekávání od rituálů, jelikož jich už mnoho absolvovali, a i ti co přišli na rituál poprvé, měli povědomí o tom, co mohou očekávat. Zdůrazňovali právě zlepšení svého života, očistu a léčení.

Při rituálu potní chýše i při rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie vedly rituál dvě osoby. Při semináři Rituály byl přítomen pouze šaman. V potní chýši stál v hierarchii nejvýše šaman, který určoval, co a kdy se bude dít a při samotném rituálu působil jako nejvyšší autorita. Dále zde figuroval takzvaný *fireman*, ten měl na starosti udržování

rituálního ohně a přinášení žhavých kamenů do chýše v průběhu rituálu, působil také jako pomocník šamana i v ostatních záležitostech.

Při rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie byl opět nejvýše v hierarchii šaman. Vedl rituál a působil jako nejvyšší autorita, prováděl léčení a podávání amazonských bylin. Pomáhala mu pomocnice, která se specializovala na šamanské bubnování a výklad tarotových karet na začátku rituálu.

Genderové rozdělení v rituálu hraje významnou roli, především u rituálů tradičních kultur. U neošamanismu v naší emancipované společnosti se genderové rozdíly smývají, přesto je zde možné nalézt určité rozdělení. Například se často pořádají jen mužské či ženské kruhy a rituály či výklad je tomu uzpůsoben. Šaman občas také mluvil o mužské či ženské roli (myšleno v životě a partnerství). Zajímavý příklad genderového rozdělení nalezneme u rituálu potní chýše, jak vysvětluje šaman I.:

„Potní chýše byl rituál pro muže, teprve v posledních padesáti letech tam chodí ženy. Ty muži to měli jako náhradu za to, že nemají menstruaci. Takže jako mužský rituál. Ty ženy jsou tam jakoby navíc. Proto do chýše chodí až po mužích. Ale ono to není úplně pravda, protože dneska jak ty ženy dělají mužské práce... tak už jim ta menstruace nestačí, musejí se očistovat i jinak.“ (Šaman I., 23. 2. 2017).

Na tuto výpověď by se dalo dívat jako na nadřazenost mužů v rituálu (sedí na pravé straně, jdou do chýše první), ale také jako na kontinuitu tradice. Do původně mužského rituálu jsou najednou přizvány i ženy a je to vysvětleno jejich emancipací, která způsobuje nedostatečnost jejich očisty skrze menstruaci. To je zajímavý náhled na neošamanské rituály, které se obecně vyznačují ženami účastnicemi se na tradičně mužských rituálech. V tom také můžeme vidět, přizpůsobení tradic šamanismu naší civilizaci v podobě neošamanismu.

7.2. *Communitas* versus *civitas*

Prvek *communitas* je přítomen u všech pozorovaných rituálů. Projevuje se různě a v různé intenzitě. Například hned na začátku při přípravě potní chýše, kdy se všichni podílejí na přípravě dřeva. Mezi účastníky rituálu panuje důvěra, sdílení teď a tady, které rozpouští jakékoliv antagonismy a individualismus. Už při tomto procesu vznikají mezi účastníky přátelské vazby a vzájemné naladění na stejnou notu. U všech pozorovaných rituálu se to projevuje především tykáním a kamarádkým způsobem mluvy, kdy se ztrácejí věkové, ekonomické či sociální rozdíly z každodenního života.

Nejsilněji jsem prvek *communitas* pozoroval v liminální fázi potní chýše, kdy je jasně dané, že všichni jsme na stejné úrovni a všichni se musí podřídit šamanovi jako nejvyšší autoritě. To se projevuje například tím, že bez dovolení šamana nemůže nikdo opustit chýši. Šaman I. vysvětluje podstatu potní chýše:

„Potní chýše je o jednotě o spojení se se svou lidskou podstatou s tím, v čem jsme všichni stejní. I když některé potní chýše jsou více zaměřené na dualitu, to jsou ty, kam lidé chodí nazí, protože nejsme asexuálové a ta sexualita tam hraje roly a tím už se vymezují dvě skupiny je tam ta odlišnost. Oni to vysvětlují znovuzrozením, ale to není ten původní význam, význam je o té jednotě, o očistě a o boji světla a temnoty a přinesení světla do sebe, ale neříkám, že to jsou horší chýše, jen to každý dělá jinak.“ (Šaman I, 23. 2. 2017, Praha).

Naprostá autorita šamana se projevuje i při ostatních rituálech. Přesto šamani většinou zdůrazňují dobrovolnost veškerého konání. V předchozí výpovědi šamana se objevují symbolické prvky *communitas*, a to hned dva. Nejprve je to vymezení rituálního prostoru ve smyslu temnoty – samotná potní chýše se odehrává v noci, a ještě za úplného zatemnění, takže člověk nevidí ani na pár centimetrů, navíc je zde zdůrazňován boj s temnotou a přivedení světla do temnoty, a tím i do sebe. Šaman také upozorňuje na

druhý výklad potní chýše, a to je znovuzrození. Mnoho skupin přirovnává potní chýši k lůnu matky a rituální proces by měl představovat symbolické znovuzrození, tedy jeden z dalších symbolických významů *communitas*, tak jak jej uvádí V. Turner. Jednou z dalších charakteristik *communitas* je pokora a mlčení, ty se také projevují ve všech pozorovaných rituálech a šamani na ně kladou velký důraz.

Podle Victora Turnera (2004) umožňuje zážitek *communitas* udržovat nastavenou strukturu *civitas*. Když si tedy účastníci rituálu prožijí pocit jednoty a rovnosti, mohou se vracet zpět do svých domovů a každodenního života s tímto zážitkem a ubezpečením o smysluplnosti řádu *civitas*. Život jedince tedy vyžaduje zážitek jak struktury, tak antistruktury. Účastníci rituálu si přenášejí prvky *communitas* do svých každodenních životů. Tyto vzpomínky a zážitky jim pak pomáhají vyrovnat se s tlakem *civitas*. Život účastníků neošamanských rituálů tak osciluje mezi dobou strávenou ve struktuře *civitas* a rituály, na kterých zažívají prvky *communitas*.

7.3. Symbolika posvátného času a prostoru

V následujících dvou podkapitolách rozebírám nejdříve symboliku času a poté i symboliku prostoru u pozorovaných rituálů. Čas i prostor jsou v těchto rituálech, především u rituálu potní chýše, významní činitelé, kteří dodávají rituálu posvátnou atmosféru.

7.3.1. Symbolika času

Aspekt času je zřetelný především u rituálu potní chýše či zmíněného hledání vize. Každodenní, profánní čas, přestává fungovat a nastává takzvaný „indiánský čas,“ nebo jinak posvátné bezčasí, které se vyznačuje neměřitelností a neurčitostí. Symbolicky tak vyjadřuje opozici vůči našemu,

přesně na jednotky dělenému času, který nekompromisně určuje běh našeho života. Tento čas byl započat obcházením potní chýše ve směru hodinových ručiček a vstupem do chýše. Ukončen byl pak vycházením z chýše v opačném směru, tedy proti směru hodinových ručiček. U rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie jsem nepozoroval větší využití posvátného času. Snad jen zdánlivě jiné plynutí času, způsobené lehkým transovým stavem v průběhu šamanského bubnování.

7.3.2. Symbolika prostoru

Rituál potní chýše probíhal ve venkovním prostoru, kde byl kladen důraz na působení přírodních prvků, jako je oheň, tma, očistný kouř a další přírodní elementy. Střed byl v potní chýši symbolizován jámou na žhavé kameny. Naproti tomu rituál šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie probíhal ve vnitřních prostorách, kde byl kladen důraz na působení rytmické hudby a amazonských bylin, i když i zde se pracovalo s očistným prvkem kouře. Střed byl v tomto rituálu symbolizován oltářem umístěným na zemi. Zahajovací rituál na semináři Rituály, probíhal také ve vnitřních prostorách a střed byl symbolizován oltářem umístěným na stolku.

U zmíněných rituálů se aktivně pracuje se symbolikou prostoru a světových stran. U všech rituálů je prostor tvořený kruhem. Ten symbolicky odkazuje na život v cyklech, střídání ročních období, den a noc. Představuje uzavřený koloběh, který nikdy nekončí. Sama potní chýše je kruhová a účastníci při rituálech vždy tvoří kruh. Důraz je kladen hlavně na posvátné směry. Každý směr je reprezentován přírodním živlem a je přiřazován buď k mužskému či ženskému elementu, tak jak jsem to popisoval u rituálu potní chýše. Význam směrů a živlů vysvětluje šaman I.:

„Ty přírodní národy s tím hodně pracujou (s posvátnými směry a živly), ale to je snad ve všech kulturách. Je to důležité, abychom tady v té materiální rovině bytí

měli tu spirituální podporu. Tyhle čtyři směry jsou takové základní, co patří k tomu materiálnímu světu a ty ostatní už jsou taková nástavba. Protože tady všechno souvisí se čtyřmi žioly a ty nás tady nejvíc ovlivňují, všechno je to z nich vlastně složený. Musí být součástí rituálu, aby to bylo úplný.“ (Šaman I., 23. 2. 2017, Praha).

V potní chýši je také patrné rozdělení na pravou a levou stranu – muži sedí napravo a ženy vlevo. Mohli bychom se v tomto případě opřít o Hertzovu teorii pre-eminence pravé ruky, která je spojená s mužským elementem, nadřazeností, autoritou a pravdou. Tím narážíme na problematiku genderových aspektů rituálu. Tuto problematiku jsem rozvíjel v kapitole 7.1. Hlavní účastníci rituálu, hierarchie rituální skupiny a genderové aspekty rituálu.

7.4. Materiální a symbolický přechod v rituálu

Arnold van Gennep (1997) rozlišuje v rituálech přechodu tři základní fáze předprahovou (preliminální), prahovou (liminální) a poprahovou (postliminální).

Předprahová fáze je u rituálu potní chýše reprezentována vhozením tabáku do ohně, chůzí okolo chýše po směru hodinových ručiček, a hlavně očištěním skrze šalvěj – aby tak mohl účastník vstoupit do liminální fáze, neznečištěné profánním světem. Začátek liminální fáze je vymezen materiálním přechodem vstupu do chýše. Jakmile jím projdou, nachází se v liminální fázi (pomezí), tedy v posvátném prostoru i čase, mimo každodennost profánního světa. Neexistuje zde normální čas, ale takzvaný čas „indiánský,“ jehož plynutí se nedá měřit žádnou technikou pocházející z profánního světa.

Liminální fázi jsem již popisoval výše, a tak přejdu k výstupu z této fáze. Ukončení liminální fáze je symbolizováno materiálním přechodem

východu z chýše a taktéž obráceného směru chůze účastníků. Ti vycházejí z chýše proti směru hodinových ručiček, symbolicky se tak ruší posvátný čas a vstupuje se do profánního. Nastává poprahová fáze. Ta se vyznačuje návratem zpět do každodennosti, který představuje především společná hostina – akt spolustolování je zároveň aktem společenským, při němž dochází ke sdílení společných zážitků, čímž je zpětně posilována sociální solidarita mezi účastníky rituálu. Tato solidarita byla již vytvořena mimoverbálně v průběhu liminální fáze, především skrze aspekty silné tělesnosti (společný trans v případě rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie, společné utrpení vlivem vysoké teploty v potní chýši, strádání ve formě nedostatku jídla a deprivace z nedostatku světla).

Při rituálu potní chýše se také vyskytlo jedno tabu spojené s materiálním a symbolickým přechodem. V materiální rovině to byly větve položené na zem a tvořící přímou spojnici mezi ohněm a potní chýší. V symbolické rovině tato spojnice představovala spojení (komunikaci) mezi ohněm a chýší. Podle šamana oheň s chýší komunikují i v době rituálu a překročit tuto linii by znamenalo přerušování této komunikace. Pokud se tak náhodou stalo, bylo nutné obětovat tabák, čili vhodit jej do ohně a omluvit se „dědečku ohni“.

Další rituál, na kterém se výrazně pracuje s materiálním a symbolickým přechodem, je hledání vize (z angl. *vision quest*). Na tomto rituálu jsem neuskutečnil zúčastněné pozorování, ale někteří participanti ho zmiňovali, tak ho zde uvádím. Při rituálu hledání vize se pomezí, tedy liminální fáze, prodlužuje až na čtyři dny, kdy se účastníci nacházejí mimo čas a prostor, nejsou tedy ani tady ani tam, jsou na pomezí. Odtržení od každodenního světa a času se ocitají v takzvaném indiánském čase, který symbolizuje čas posvátný. Tato liminální fáze je ohraničena dvěma rituály potní chýše, které fungují jako přechody. Opět jsou zde přítomna různá přechodová tabu. Jako například tabákem ohraničený prostor, ze kterého

účastník nesmí po čtyři dny, které tráví v lese, vyjít. Jsou zde také nastavena alimentární tabu – to znamená držení půstu jeden den před samotným rituálem a pak po čtyři dny trávené v liminální fázi. Poprahová fáze je opět představovaná společnou hostinou.

U rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie, nejsou přechodové hranice tak jasné. Přesto se zde vyskytují alespoň náznakově. Předprahová fáze může být představována očistou šalvějí, i když je zde problém, že očista byla prováděna až po rituálním zahájení, a tudíž vlastním vstupem do liminální fáze. Přejít do poprahové fáze by mohl být představován rituálním ukončením a následným pitím „vody naší práce“, čímž se člověk navrácí do běžného světa, ale jako nový člověk. Jak už jsem psal, v tomto rituálu nejsou přechody nijak výrazné a je těžké je přesněji určit.

7.5. Tělesnost v rituálu

S neošamanským rituálem je neoddělitelně spjatá i tělesnost. Jak už jsem psal v teoretické části, rituál působí na všechny smysly. Na příkladu potní chýše můžeme vidět, jak skrze čich působí různé byliny. Mají především uklidňující efekt a navozují lehce změněné stavy vědomí. Tyto změněné stavy vědomí jsou umocňovány především pomocí tělesné deprivace. Ta je u potní chýše významná. Děje se tak jednak díky odbourání zraku v naprosté temnotě uvnitř chýše. Také vysoké teploty a horká pára působí intenzivně na tělo a je zde přítomen nedostatek jídla a vody. Tato kombinace způsobuje, že pobyt v chýši se pro některé účastníky stává až nesnesitelným a někteří chtějí odejít. To však šaman většinou zakazuje a nutí účastníky, aby si to „prožili“. O tělesných deprivacích při rituálu hledání vize mluví šaman I.:

„Na hledání vize jsou čtyři nebo pět způsobů deprivace najednou. Člověk zde nejí, nepije, je o samotě, nemá zde mobil, notebook, nemůže komunikovat skrze sociální síť a dneska už i to je deprivace pro lidi. A taky jste někde v úzkém

vymezeném prostoru a nemáte tam co dělat, a to je strašný pro nás, jenom tahle deprivace je schopná nás dostat do změněných stavů vědomí.“ (Šaman I., 23. 11. 2016, Praha).

Při rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie, je působení na smysly také patrné, a sice na čich skrze byliny nebo také vdechovaný tabák. Také je zde přítomná bolest, a to hlavně skrze kapky *Sananga*, které v očích způsobují nepříjemné pálení a řezání. Na sluch působí rituál díky šamanskému bubnování a hvízdavým zvukům při léčení. Funkci zvuku i tabáku při rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny Amazonie vysvětluje šaman J.:

„Rituální očista využívá vibrační síly lidského hlasu tedy zpěvu, zvuků i mluvy. Energie se také může přenášet dechem nebo i tabákovým kouřem. Musí to být čistý přírodního tabáku runa tabaco od šamanů z pralesa.“ (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha).

Ten také rozebírá efekt šamanského bubnování:

„Bubnování pomáhá uvolnit a vyřešit staré vzorce, které nás silně ovlivňují v našem chování, cítění a vztazích. Šamanský buben v sobě nese hluboké prazákladní tóny, které se dotýkají naší duše. Tlukot srdce je první zvuk, který slyší nenarozené dítě a tlukot bubnu evokuje spojení mezi dítětem a matkou. Proniká ještě hlouběji a naplňuje nás silou a energií, neboť představuje tep matky Země. Během bubnování přechází tělo do hluboce uvolněného stavu. Podvědomí přejímá postupně vládu nad tělem a zajišťuje touto cestou hluboké léčení.“ (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha).

Z této výpovědi je patrné symbolické připodobňování vibrací způsobených bubnem k něčemu, co je nám všem známé a přirozené. O tom ostatně mluvili i participanti, se kterými jsem dělal rozhovory. O aspektu „důvěrně známého“ se rozepisují v další části analýzy.

7.6. Rituální kvas jako vrcholný bod rituálu

Nyní se zaměřím na problematiku rituálního kvasu, tedy effervescence, tak jak jej popisuje Emile Durkheim (2002). Na příkladu potní chýše lze najít rituální kvas v liminální fázi. Především ke konci jednotlivých kol, kdy jsou účastníci podněcováni k projevování svých emocí, pomocí vyvolaných vzpomínek. Zprvu opatrné projevy postupně sílí a stud opadá. Tím, jak se jednotlivci začínají nahlas smát, plakat či vydávat další zvuky, podporují v tom i další, kteří se přidávají, a rituální kvas získává na intenzitě. Toto podporuje spojení jednotlivců ve skupinu, upevnění vazeb a kolektivního vědomí účastníků, kteří získávají společný „zážitek“ a vzpomínky podpořené intenzivním uvolněním emocí.

Při rituálu šamanského bubnování a léčivé medicíny z Amazonie nedochází k tak výrazným projevům rituálního kvasu, jelikož je tento rituál primárně zaměřený na léčení a kolektivní emoce nebo rituální kvas zde nejsou tak podstatné.

7.7. Rituální předměty

Rituální předměty hrají důležitou roli v každém rituálu, neboť jsou nositeli symbolických významů, skrze něž dochází ke zprostředkování určitého poselství, ideologie, světového názoru či mýtu, jednotlivým účastníkům rituálu. Rituální předměty, které hrály významnou roli v rituálu potní chýše byly: tabák, šalvěj, byliny pálené v chýši (levandule, myrha, borovicová pryskyřice...), kameny, voda, hůl s orlím perem.

První rituální předmět, který byl použit, je tabák, ten se ostatně využívá u většiny neošamanských rituálů. Funguje jako oběť duchům a jako nositel modlitby. Tabák je v tradici severoamerických indiánů

považován za ideální dárek, proto je obětován, ale jinak je podle šamana I., možné použít i jiné byliny. Často to bývá například cedr.

Dále se používají byliny, které se rituálně pálí (především šalvěj) – jejich účel je očistný, zklidňující a také pomáhají účastníkům dostat se do posvátného naladění. Šaman I., využívá tyto byliny, jelikož jsou léčivé a podporují očistu v rituálu, ale uvádí, že to není úplně tradiční, takže se jedná o jeho individuální přizpůsobení.

Při rituálu jsou využívány také kameny, které se zasvěcují směrům a duchům a voda, která se využívá k polévání kamenů a tvorbu páry. Všechny tyto předměty jsou personifikovány a vystupují jako osoby např. dědeček oheň, sestra voda apod., patrně z toho důvodu, aby byla navozena jakási jednota všeho živého na zemi, která je tak příznačná pro spiritualitu indiánských společností. Aspekt polidšťování předmětů na symbolické rovině souvisí s příklonem k přírodě a její sakralizací. Jedním z důvodů může být nedostatek magie v naší „odkouzlené“ společnosti. Účastníci se tak pomocí neošamanských rituálů vracejí zpět do magického světa, který v profánní každodennosti postrádají. Výrazně symbolický význam má rozdvojená hůl s orlím perem, umístěná před vchodem do chýše. Hůl jako taková vystupuje v rituálech jako odznak autority a moci duchovního. Šaman I., dále vysvětluje její symboliku:

„Ta vidlice je vlastně symbol té duality, která je tou jednotou a jak se dostat do jednoty což je i jedním z možných významů potní chýše. Já tam používám orlí pírko. Je symbolem spojení s velkým duchem a je posvátné nesmí se dotknout země. Ale standardně tam indiáni dávají bizoní lebku na ten oltář. Obvykle to vystelou celí šalvěji a mají tam místo na opření posvátných dýmek.“ (Šaman I., 23. 2. 2017, Praha).

Zmínka o dualitě v jednotě, nápadně připomíná symbolický význam „bytostného Já“ a tedy odkazuje na proces individuace. „Bytostné Já“ lze symbolicky vidět v celosti (například kruh, který je signifikantní pro všechny

rituály), a také v dualitě spojující se v jednotu jako v případě šamanské hole. Je zde tak patrná mnohovýznamovost ideologického pólu symbolu šamanské hole. Ten odkazuje jak na dualitu v jednotě, tak ještě připomíná hledání „bytostného Já,“ o čemž nepřímo hovoří respondenti v rozhovorech.

Při rituálu šamanské bubnování a medicíny z Amazonie se využívaly tyto rituální předměty: buben, Crowleyho tarotové karty, tabák *rapé*, kapky *sananga*, šamanský čaj, metlička z listů *surupanga*, nádoba s vodou a reprezentanty čtyř přírodních elementů.

Šamanský buben figuroval v rituálu jako pomůcka pro dosažení transu u účastníků. Crowleyho tarotové karty – pro ujasnění záměru před rituálem. Tarotové karty jsou inovativním prvkem a u ostatních neošamanských rituálů se obvykle nevyskytují. Jelikož se neošamanismus nedrží žádných pevných pravidel a každý šaman si do rituálů přidává něco svého a přizpůsobuje rituál našemu prostředí a účastníkům, dostávají se do rituálů a seminářů i prvky z jiných náboženství a směrů, prvky, které nemají žádnou spojitost s tradičním šamanismem. Právě tento aspekt poukazuje na základní charakteristiku neošamanismu jako synkretického proudu současné nové religiozity, ve kterém, jak poukazuje následující citát, je využíván indický koncept čakr či biomedicínské poznatky týkající se změněných stavů vědomí.

V tomto rituálu se dále využívaly tři amazonské bylinné směsi:

a) tabák *rapé*:

„Rapé je posvátnou medicínou, která je vyráběna z různých léčivých rostlin Amazonského pralesa. Tato medicína je sdílena šamany a indiány pro posílení záměru, léčbu, očistu a získání odpovědi. Otevírá a harmonizuje čakry, pomáhá uzemnit, uvolňuje a léčí na fyzické, emocionální, mentální a duchovní úrovni, otevírá třetí oko, aktivuje šišinku, uvolňuje negativní myšlenky, koncentruje, posiluje naše spojení s Duchem.“ (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha).

b) kapky *Sananga*:

„Kapky podporují hloubkové čištění zablokovaných energií na citové, fyzické a duchovní úrovni. Sananga může vyvážit nebo zesílit naše energie, najít a léčit kořeny nemocí i bloků, což vede ke kompletní rovnováze, fokusu a klidu mysli. Zbavuje negativních energií, otevírá třetí oko a srdeční čakru, harmonizuje, léčí oční choroby, rozšiřuje propojení do duchovních sfér, odvápnuje a aktivuje šišinku. Očistí fyzické, emocionální a energetické pole. Zbavuje deprese, smutku, strachu a dalších emocí.“ (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha).

c) šamanský čaj:

„Aplikuje se před léčením. Tato posvátná medicína se vaří ze dvou léčivých rostlin, rozdrcené liány Mariri a lístků keře Chacrony. Pomáhá při hlubší práci na těle, mysli a duchu. Učí nás, léčí, očisťuje, rozšiřuje vědomí a pomáhá nám na naší cestě za poznáním. Pomáhá nám zlepšit kvalitu našeho života skrze uvědomění si sebe sama a přijetí svých světlých/stinných stránek.“ (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha)

Z výkladu šamana vyplývá, že tyto bylinné směsi jsou při rituálu využívány hlavně z léčebných důvodů, pro uvedení účastníků do změněného stavu vědomí a také jako mediátory při napojování na astrální svět duchů.

Významným rituálním předmětem v tomto rituálu je metlička z listů *surupanga*, ta se používá k očistným a léčebným účelům, šaman s ní přejíždí a „zametá“ pacienta, který se ocitá v transu. Význam metličky osvětluje šaman J.: *„Metlička z listů pomáhá usměrňovat energie a dává příkazy duchům a entitám.“* (Šaman J., 5. 3. 2017, Praha).

Dále bych zmínil nádobu s vodou, která se pila při ukončení rituálu. Takzvaná „voda naší práce“ symbolicky nasaje „energie“ z rituálu a tím, že ji na konci vypijeme, stvrzujeme, že je dokonáno a všechna očista a léčení se skrze vodu dostávají do nás. Ve všech rituálech se na oltáři objevují předměty reprezentující čtyři elementy. Ty tvoří základ každého rituálu a jsou silně spjaté s materiální rovinou bytí a posvátnými směry.

Pokud komparujeme rituál potní chýše a rituál šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie, znovu tak jako u ostatních kapitol se nám zde nabízí rozdíl těchto dvou rituálů. Jsou zde patrné odkazy dvou kulturních tradic, a to tradice severoamerických indiánů u potní chýše a jihoamerických indiánů u šamanského bubnování a léčivých medicín Amazonie. Tento rozdíl byl patrný i při mých rozhovorech s šamany. Kdy šaman I., který vedl rituál potní chýše i seminář Rituály, odkazuje na severoamerickou tradici a neztotožňuje se s užíváním enteogenu (látky měnící stav vědomí), jako prostředků k dosažení transu. Naopak šaman J. tyto prostředky nezavrhuje a často o nich mluví.

7.8. Rituální řeč, komunikace

Při rituálu potní chýše se používaly některé fráze jako speciální rituální mluva. Například indiánský rituální pozdrav „*Mitakuye oyaşin*“ („zdravím vás s láskou, všichni moji blízcí), nebo „vítej sestro/vítej bratře. Tyto pozdravy podle mého názoru upevňují vazby ve skupině a posilují prvek *communitas*. Také dodávají rituálu nádech posvátného. Dále je rituální mluva patrná u personifikace kamenů – „pozor kamení lidé přicházejí,“ i při vítání vody „vítej, sestro“. Nebo obětování tabáku „dědečku ohni“ – v angličtině se pronáší „*elder fire*,“ což se někdy překládá jako starší. Symbolizuje to stáří a moudrost ohně. Dalším vysvětlením je, že oheň je podle tradice severoamerických indiánů slunce na zemi a jelikož slunce je nazýváno „otcem,“ tak jako je země nazývána „matkou“ je zde možné připodobnění ohně ke staršímu, či dědečkovi.

Při rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie, byly využívány hlavně hrdelní zpěvy a napodobování křiku zvířat (zpěv ptáků). Šaman zde také pronáší tiché a nesrozumitelné modlitby při léčení.

Rituální mluva při pozorovaných rituálech často odkazuje na rituální jednání, tedy to, co se zrovna děje. Například u potní chýše při příchodu kamenů či vody do chýše a jejich vítání. Nebo při uctívání směrů na počátku rituálu.

U rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie se projevuje šamanovým žehnáním při procesu léčení. Zde má rituální mluva přivést a nasměrovat duchy na léčebný proces.

Účastníci se s rituální mluvou seznamují až při rituálech, a to jediné z úst šamana, který čerpá z jiných tradic. U šamanského bubnování a léčivých medicín Amazonie jsou to tradice jihoamerických indiánů (především brazilských a peruánských). U rituálu potní chýše jsou to tradice severoamerických indiánů (především Lakotů a Černonožců).

Mimoverbální komunikace také hrála důležitou roli. Především u rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie. Když byli účastníci v transu, tak šaman při léčení dával příkazy duchům pomocí haptické stimulace metličkou *surupanga*, současně tak účastník věděl, že je v ten moment léčený.

8. Psychologický a sociální aspekt zkoumaných rituálů v kontextu cílové skupiny respondentů.

V této části analyzuji osm polostrukturovaných rozhovorů s šesti participanty a doplňkově i šestnáct dotazníků z dotazníkového šetření. Postupně zde představuji nejvíce nasycené kódy, respektive kategorie a vysvětluji je. Na základě příkladů z rozhovorů demonstruji názory a postoje respondentů k neošamanismu, jejich motivace a důvody praktikování, změny, které u nich neošamanismus iniciuje a celkový sociální a psychologický dopad praktikování neošamanských rituálů na jejich účastníky.

První oblastí, která mě zajímala, byly názory a postoje respondentů před tím, než začali praktikovat šamanismus. Většina respondentů uváděla, že k šamanismu a celkově k určité formě alternativní spirituality vždy inklinovali, projevovali zájem a vzdělávali se v tomto ohledu například skrze literaturu. Nicméně někteří (25%) se dříve vůbec nezajímali o šamanismus, či měli přímo skeptický pohled na tento duchovní směr, jak vyjádřila jedna z respondentek:

„Dívala jsem se na tyhle věci s respektem, že to není něco, s čím by si člověk měl zahrávat. A hodně jsem byla ovlivněna rčením, buď normální, hlavně buď normální a nezajímej se o nějaké šamany.“ (Respondentka P., 10. 12. 2016, Olomouc).

Předchozí nezájem o neošamanismus reflektuje další respondentka:

„Já jsem to moc nevnímala. To bylo období, kdy jsem si četla módní časopisy a mým cílem bylo koupit si Louis Vuitton kabelku a vůbec jsem se o šamanismus nezajímala.“ (Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017)

Všichni respondenti se vyjádřili (jak v dotazníkovém šetření, tak u polostrukturovaných rozhovorů), že před neošamanismem či současně s ním, praktikovali i jiné spirituální techniky a směry. Jednalo se o široké

spektrum různých směrů od východních náboženství po různé alternativní léčebné metody, přičemž často byly zmiňovány rodinné konstelace. S tím souvisí i občasné slučování těchto jiných spirituálních technik s neošamanismem.

Kód, který jsem nazval „*spirituální hledání*“, je přímo spojen s častým zájmem respondentů o alternativní formy spirituality. Respondenti popisují, jak si procházeli obdobími, kdy si kladli otázky o smyslu života, hledali a zkoušeli různé duchovní techniky a snažili se objevit to „pravé.“

„Mě se děly v životě věci, kterým jsem nerozuměl. Měl jsem otázky, proč jsem tady, a jaký to má smysl. A tak jsem začal hledat informace, když si vzpomínám ještě o dva, tři roky dříve [než se dostal k šamanismu, pozn. aut].“ (Respondent J., 18. 12. 2016, Praha)

Na to navazuje kód „*tohle je to pravé*“, kde se většina respondentů (83%) vyjadřuje v tom smyslu, že i přes počáteční období hledání, nakonec v neošamanismu našli to, co hledali. Jak ukazuje následující výpověď, techniky a rituály neošamanismu respondentům vyhovují především z důvodu komplexnosti, důrazu na přírodní prostředí a funkčnosti. Dávají jim také uspokojivé odpovědi na jejich existenciální otázky a životní peripetie

„Ten šamanismus mě oslovil asi nejvíc. Ať jsem zkoušela i jiný, tak jsem se vždycky vrátila zpátky k tomuhle.“ (Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017).

„Mě nejvíc baví v životě tahle věc [neošamanismus, pozn. aut], kdyby šlo dělat nějaký povolání takovýhle, tak ho dělám. Je mi to nejbližší, ze všech věcí, komplexní spirituální život.“ (Respondent D., rozhovor přes Skype dne 20. 12. 2016)

Aspekt „*Důvěrně známého*,“ popisovali respondenti, jako návrat k vlastní podstatě, k něčemu, co znali a teď se k tomu vracejí. Je to ilustrováno na následující výpovědi respondentky S.:

„Já si pamatuju, že když jsem poprvé slyšela šamanský buben, tak mě to úplně vyrovnilo a hrálo na hrudi a bylo to hodně silný. Věděla jsem, že to znám.“ (Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017).

Žádný z respondentů se nepovažuje za věřícího, ve smyslu příslušnosti ke křesťanské církvi, či jinému monoteistickému náboženství. Naopak, velmi často se vůči nim vymezují, zvláště pak proti křesťanství. Jako akceptovatelné uvádějí respondenti východní náboženství, jako jsou například hinduismus a buddhismus. S tím souvisí další kód *„ne náboženství, ale víra“*, který znamená, že respondenti pojmají víru jako něco osobního, nesouvisejícího s církví či jinou náboženskou institucí, která by je svazovala nějakými pravidly či zákazy. Jednomyslně dodávají, že k tomu, aby věřili, nepotřebují žádnou církev, jak demonstruje následující výpověď jednoho z respondentů:

„Neřadím se k žádnému náboženství, ale věřím svým způsobem, jako že nad námi něco je, třeba vesmír a je to taková inteligence, takový to božství, který prostupuje všechno a všechny, takže to je moje víra.“ (Respondentka P., 10. 12. 2016, Olomouc)

Nyní bych chtěl objasnit, jaký byl důvod zájmu respondentů o praktikování neošamanských rituálů. Při kódování se vynořily jako hlavní důvod zdravotní potíže, či psychologické obtíže. Takto se vyjádřili všichni respondenti v rozhovorech. Totéž uváděli také respondenti v dotazníkovém šetření (75% respondentů). Často v souvislosti s psychickými problémy zmiňovali strach z nepřijetí, z vlastní nedostatečnosti a další formy vnitřního strachu. Někteří si také prošli traumatickými zážitky, jak dokládá následující výpověď:

„Jo měla jsem potíže. Měla jsem takovej traumatickej zážitek, kterej jsem si uložila dozadu do hlavy a moc jsem se mu nevěnovala a on se pak po několika letech projevil. Takže jsem měla takový depresivní, plačící období.“ (Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017)

Některé respondenty (58%), přiměly k zájmu o neošamanismus jiné problémy, například ve vztazích, v zaměstnání nebo existencionální krize.

S tím přímo souvisí další kategorie „*terapeutický prvek neošamanismu*“. Terapeutickou funkci zmiňovali všichni respondenti a můžeme ji vidět jako primární prvek neošamanismu. Dalo by se polemizovat, zda nahrazuje, či spíše tvoří alternativní možnost k psychologickým poradnám. Při rituálech dochází k odkrývání emocionálních traumat. Ať už mají povahu duševních traumat, problémů ve vztazích, nebo traumatických zážitků.

Jeden z respondentů se k léčbě skrze neošamanismus vyjadřuje:

„Ten rituál byl zaměřený na léčbu. A ta léčba byla hodně hluboká. Tam se vlastně řešily věci i z rodiny a vlastní nějaký emocionální traumata, takže to šlo hodně do hloubky, hodně na tu léčbu. Člověka to tam totálně vnitřně pročistilo a zase složilo.“

(Respondent J., 18. 12. 2016, Praha)

Terapeutický prvek v rituálu zmiňovali i šamani, se kterými jsem dělal rozhovory. To je podle mě významný rozdíl oproti šamanským rituálům v tradičních kulturách. V nich mají rituály spíše celospolečenský význam, oproti individuální terapeutické léčbě v neošamanismu. Ta, i když je skupinová a skupina, která se rituálu účastní hraje významnou roli, klade důraz hlavně na individuální rozvoj a léčbu. V tom můžeme hledat také proces individuace, o kterém jsem psal v teoretické části práce. Tedy osobní rozvoj, hledání svého „bytostného Já,“ což je vlastně poznávání a spojování se s individuálním i kolektivním vědomím a nevědomím.

Respondenti často mluvili o očištné funkci rituálu. Uváděli například rituální očištění kouřem šalvěje, nebo jiných bylin. Rituál potní chýše byl přímo zaměřen na očistu skrze vysoké teploty a pocení, tudíž skrze utrpení. To respondenti popisují jako silný očištný proces. A je zajímavé, že v souvislosti s rituálem považují toto utrpení za přijatelné a snesitelné díky rituálu, tedy, že pobyt v posvátném prostoru (i čase), umožňuje necítit bolest v takové intenzitě:

„To utrpení nebylo v tom transu takový a přišlo mi, že jak jsme zpívali ty písně, tak se to zmírňovalo a že jsme dokázali přes ty trable přejít lehčeji.“ (Respondentka P., 10. 12. 2016, Olomouc)

V souvislosti s rituálem mnozí respondenti (83%) zmiňují *„intenzivní prožitek.“* Tento intenzivní prožitek, o kterém respondenti vypovídají, je vyvrcholením rituálu a vyznačuje se změněnými stavy vědomí, prudkým uvolněním emocí a jejich manifestováním skrze pláč, smích a hlasité zvukové projevy, někdy se projevuje celkové vyčerpání. Jde tedy o rituální kvas, jak jej popisuje Durkheim.

Jak vyplývá z rozhovorů s účastníky, sociální aspekt hraje v neošamanských rituálech významnou roli, skrze *„umocnění intenzity rituálu v kolektivu.“* Respondenti popisují, jak na ně rituály ve skupině působí mnohem intenzivněji. Někteří vypovídají, že je pro ně jednodušší se takzvaně „naladit“, pokud je kolem nich více stejně smýšlejících lidí, kteří vykonávají stejný rituál. A také cítí ve skupině silnou podporu. Tento aspekt se znovu vztahuje, k již zmíněnému rituálnímu kvasu.

Respondenti mluví také o silných poutech vznikajících mezi účastníky rituálů, které se vyvinuly v dlouhodobá přátelství, či milostný vztah. Jak vypovídá jedna z respondentek:

„S lidma, které znám z rituálu, se přátelsky vítáme a sdělujeme si, co je novýho a tak. Takže udržuju dlouhodobé kontakty s nima, našla jsem si tam hodně nových přátel, jsou to zajímavý lidi, někteří jsou pro mě hodně inspirující.“ (Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017)

Dalším sociálním aspektem rituálu, který respondenti vyjadřují, je vytváření sociální solidarity mezi účastníky rituálu. Tu označují termínem *„sdílení.“* Sdílení je téměř vždy součástí rituálů, zejména na začátku a konci rituálu. Na začátku se účastníci představují a mluví o sobě, na konci sdílejí své pocity, zážitky a uvědomění z rituálu. Sdílení, jak poukazují respondenti, má důležitý terapeutický efekt. Pomáhá jak právě mluvícímu jednotlivci, tak

celé skupině. Účastník má možnost tak otevřeně mluvit o svých pocitech a názorech a cítí se při tom tolerován a chápán. Ostatní ve skupině se mohou ztotožnit s právě mluvícím účastníkem či získat nový náhled na věc. Tím se upevňují sociální vazby mezi účastníky rituálu, vznikají přátelství a také se mezi nimi posiluje „důvěra“. Důvěra byla v rozhovorech často zmiňována a respondenti na ni kladli velký důraz, jak dokazuje následující výpověď:

„V průběhu jsem se o těch lidech dozvěděla spoustu niterních informací, protože tam panuje důvěra a je tam ten prostor na naslouchání v tom kruhu. A nemáme tam problém se otevřít.“ (Respondentka J., 8. 1. 2017, Praha)

Sociální aspekty rituálu, které jsem zde popisoval, mají tmelící funkci ve skupině. Skupina lidí, kteří praktikují neošamanismus, se však také vymezuje vůči okolí, čímž znovu upevňuje své interní vazby a posiluje kolektivní vědomí účastníků. V rozhovorech se často objevovalo vymezování se proti „materiální kultuře“ (termín, který používali respondenti, přesnější termín je asi konzumní kultura současné společnosti). Tu popisují jako kulturu orientovanou na peníze, honbu za majetkem a úspěchem. Někteří respondenti označují konzumní kulturu a společenské uspořádání, ve kterém žijí, obecným termínem „systém“. V tomto kontextu lze systém vnímat jako *civitas*, jak jej popisuje V. Turner. Respondenti, kteří jsou již unaveni řádem *civitas*, hledají alternativu. Neošamanské rituály jim v tomto ohledu poskytují uvolnění a únik od struktury *civitas* a zážitky zcela opačného pólu, tedy *communitas*. Toto může být jedním z důvodů opakovaného navštěvování neošamanských rituálů.

„Mě to [praktikování neošamanismu, pozn. aut], dává jistotu, že vlastně to, co nedokáže ten systém, jako když řeknu doktor, nebo to co tady žijou ty ostatní lidi, když to budu takhle selektovat. Tak ty normální lidi, co tomu nevěřej, žijou prostě jen tím systémem, co jim naservíruje televize a tak.“ (Respondent D., rozhovor přes Skype dne 20. 12. 2016)

Materiální svět nahrazují respondenti „*spojením s přírodou.*“ To je také jeden z důvodů, proč si vybírají právě neošamanismus, který zdůrazňuje, že jsme součástí našeho přírodního prostředí a měli bychom k němu mít úctu a pokoru. Také v neošamanských rituálech se často využívá přírodního prostředí (zejména les). A samozřejmě také přírodní elementy (byliny, oheň, kouř, voda, kameny) hrají v rituálech podstatnou roli. Z dotazníků také vyplývá, že respondenti jsou vegetariáni (33%), vegani (25%), nebo ekologicky založení lidé (62%).

S ekologickým smýšlením respondentů souvisí další zajímavý aspekt, který materiální konzumní kultuře podle respondentů chybí. Je to aspekt „*něčeho magického*“ To podle výpovědí lze nalézt právě u neošamanismu a jeho přístupu k přírodě a životu. Výrazně se to projevuje při polidšťování neživých věcí a přírodních prvků v rituálech. Respondentka P., popisuje, co ji vedlo k praktikování neošamanismu:

„Takový to vnitřní puzení, podívej se do sebe, něco se sebou dělej, a taky takovej pocit, že je tady něco magickýho, že je tady něco víc, kam se můžeme podívat než jen ta běžná realita.“ (Respondentka P., 10. 12. 2016, Olomouc).

Respondenti mluví také o „*uvědomění,*“ kterého dosáhli v souvislosti s neošamanismem. Někteří popisují, jak byli dříve součástí „*materiální kultury*“ nebo „*systému*“ a díky postupnému uvědomění můžeme říci „*procitli*“ a začali nahlížet na svět z jiného úhlu. S touto osobnostní proměnou souvisí nutně moment „*zásadní změny v životě*“, o které respondenti v souvislosti s praktikováním neošamanismu často mluví. Tato změna se týká v podstatě celého jejich života, jejich postojů, hodnotového žebříčku. Toto k tomu říká jedna respondentka:

„Asi největší změna proběhla s tou migrénou, protože tím jsem trpěla fakt hodně. Vztahy se hodně zlepšily, s mojí maminkou tam to předtím moc nefungovalo a teď je to teda znatelný, jak se ten vztah pročistil. No a přátelé se mi vlastně taky obměnili,

docela mě to zaoblalo úplně jinam. A celkově pak vnímáš některý věci v životě jinak.“

(Respondentka S., rozhovor přes Skype dne 22. 1. 2017)

A vyjadřuje se k tomu i další respondent:

„Já jsem změnil vztah k sobě samému. Stejně tak jsem měnil priority v životě, protože jsem je měl načtený od otce, takže prioritou byly peníze, kariéra a úspěch. Dneska je to přátelství, rodina a samozřejmě zdraví. Bez toho nic nejde. Až potom ty další věci. A zároveň se člověk víc pozná, zbaví se těch strachů a stínů, no a další věc je, že v sobě nalezne takovej vnitřní mír a je daleko klidnější a pevnější.“

(Respondent J., 18. 12. 2016, Praha)

Respondenti v souvislosti s proměnou své osobnosti vlivem praktikování neošamanismu často inklinují k fatalismu, což vyjadřují výrazy jako kód *„mělo to tak být,“* nebo *„děje se to z nějakého důvodu.“* Toto například popisuje jedna respondentka:

„Ono se to nějak žije samo a hodně věci se řeší samo,“ a pokračuje: *„To jsou fakt zajímavý věci, co se teď dějou. Všechno se to zrychluje a lidi co nejsou probuzený, se teď probouzejí.“* (Respondentka P., 15. 1. 2017, Olomouc)

K tomuto aspektu se vyjadřuje také další respondent: *„Prostě ti to přichází samo. Až se směješ, jak to všechno funguje a vychází.“* (Respondent D., rozhovor přes Skype dne 20. 12. 2016)

Oslovení respondenti popisovali své životy jako svízelnou cestu, kterou si museli projít, aby se dostali tam, kde jsou, tedy k porozumění toho, kam směřují a jaký je smysl jejich života. Z jejich výpovědí je patrné jakési smíření se s osudem a důraz na nevyhnutelnost a prospěšnost určitých událostí, které je v životě potkaly.

Závěr

Bakalářská práce se zabývá neošamanskými rituály v českém kulturním prostředí. Teoretická část je věnována vymezení a popisu tradičního šamanismu, jeho základních konceptů, tak jak o něm referuje tuzemská i zahraniční literatura z oblasti antropologie náboženství a religionistiky. Na teoretickou část navazuje vymezení a pojetí rituálu v klíčových antropologických teoretických konceptech, které mi pomohly osvětlit psychologickou a sociální podstatu působení neošamanských rituálů. Skrze tyto koncepty, jsem pak analyzoval a interpretoval data získaná při svém terénním výzkumu mezi šamany a účastníky rituálu ve vybraných lokalitách v České republice.

Mnoho prvků v současném českém neošamanismu vychází z tradičních šamanských kultur. Neexistuje však u něj žádná sjednocující náboženská doktrína, která by utvářela jednotný obraz věrouky a rituálu. O neošamanismu tak můžeme mluvit jako o synkretickém proudu současné nové religiozity, který absorbuje a využívá učení a techniky, zdánlivě nesouvisející a pocházející z různých kulturních i historických prostředí. U jedné skupiny praktikujících se tak můžeme setkat v rituálu s užíváním amazonských bylin a zároveň výkladem tarotových karet, zatímco druhá pracuje s tradicí severoamerických indiánů.

Ačkoliv je povaha neošamanských rituálů takto roztržštěná a flexibilní, psychologický a sociální aspekt jejich působení zůstává veskrze stejný. Jak vyplynulo z mého výzkumu, neošamanský rituál působí intenzivně na psychiku účastníků. Využívá k tomu tělesné deprivace, které vedou k navozování transu a kulturní symboliku, která podporuje toto působení. Výsledkem jsou intenzivní prožitky, které iniciují významné změny v psychickém rozpoložení a životech účastníků. Účastníci tak mají možnost dostat odpovědi na otázky, které jim společnost a věda neposkytuje.

„Kouzelný svět“, který se z naší společnosti vytrácí, se zde stává skutečností a přináší účastníkům ubezpečení, že vyšší moc pracuje v jejich prospěch a že se na ni skrze rituály mohou „napojit“. U účastníků tak docházelo k prohlubování procesu individuace. Hledání „bytostného Já“ se objevuje jak ve výpovědích respondentů, tak v samotné symbolice rituálů. Celkově můžeme tvrdit, že neošamanské rituály působí na jednotlivce především psychoterapeuticky, a to právě spojením veškerých komponentů.

Bakalářská práce se snažila postihnout individuální motivace, očekávání a změny hodnotových postojů účastníků neošamanských rituálů. Mezi hlavní motivace a očekávání respondentů patřily např. zkouška terapeutické působnosti rituálu, lepší pochopení světa, životních událostí a sám sebe, možnost setkat se stejně smýšlejícími lidmi a zažít společné intenzivní náboženské prožitky. Respondenti taktéž vyjádřili změnu svých hodnotových orientací v souvislosti s praktikováním neošamanských rituálů. Dřívější důraz na kariéru, úspěch a peníze, vystřídala snaha o dobré zdraví, kvalitní vztahy, štěstí a inklinaci k přírodě.

Práce se zaměřila také na sociální aspekt zkoumaných rituálů, tj. jak daná rituální skupina působila na jednotlivce, především pak ve vrcholném bodu rituálu, kdy účastníci nechávali volný průchod svým emocím a zažívali tak společný náboženský prožitek. Jak ukázal výzkum, vzájemné sdílení tělesnosti a emocí během rituálu vedlo u účastníků k prohlubování pocitu jednoty se skupinou a utužování jejich vzájemných sociálních vazeb. Vznikaly tak dlouhodobá přátelství, v některých případech i intimní vztah posílený prvkem sdíleného zážitku *communitas*.

Zkoumaný sociální aspekt rituálu se projevil jak v pravidelném utužování skupiny, kdy účastníci intenzivně prožívali prvky *communitas*, tedy opaku struktury *civitas*. Tento zážitek je zároveň vedl k ostrému vymezení se vůči této dominantní struktuře, kterou označovali „systém“, či „materiální kulturu“. Popisovali ji jako kulturu orientovanou na úspěch za

každou cenu, jako kulturu, která umísťuje peníze a spotřebu na první místo a nehledí na zdraví a psychiku lidí. Skrze zážitek *communitas* tak docházelo k posilování jejich společného světonázoru a cíli – nebýt součástí „systému“. Touha po zážitku *communitas* a dočasné oproštění se od *civitas*, představovala jednu z hlavních motivací opakovaného navštěvování neošamanských rituálů.

Řekl bych, že v současné České, nebo i západní společnosti, je čím dál tím častější tato únava strukturou společnosti, která stupňuje své nároky na jednotlivce. Působením tohoto tlaku, mnoho lidí končí u psychologů a hledají cesty, jak se osvobodit od nikdy nekončícího stresu. Neošamanské rituály tak poskytují tento únik a nemedikalizovanou cestu k uzdravení vlastní duše. Nabízejí k tomu i komunitní prvek, který v naší individualizované společnosti taktéž chybí. Jistě, je zde mnoho dalších možností, jak se uvolnit ze struktury společnosti. Existují další nová náboženská hnutí a nespočet terapeutických technik, přesto jak respondenti často zmiňovali, neošamanismus jde ke kořenům spojení člověka s přírodou a odkrývá nám samotnou podstatu šťastného života a lidství, na který pod vlivem řádu *civitas* ani nemáme čas myslet.

Největší přínos této práce tkví, podle mého názoru, v hlubším pochopení motivací, emocí a nálad účastníků neošamanských rituálů a v rozklíčování jednotlivých prvků rituálů a jejich působení na ně. Uvědomuji si ovšem, že tato práce nepostihuje dané téma v celé jeho komplexnosti a vyžaduje další podrobnější výzkum, který bych rád realizoval na poli svého magisterského studia.

Seznam použité literatury

BÄCKMANOVÁ, Luise a HULTKRANTZ, Ake. *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1978. 128 s. ISBN 9122001034

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008. 336 s. ISBN 978-80-7367-378-9

BUŽEKOVÁ, Taťána. The Shaman's Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism. *Anthropological Journal of European Cultures* [online]. 2010, roč. 19, č. 1 [cit. 2017-28-01]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/43234511>

DUBOIS, Thomas. *Úvod do Šamanismu*. Praha: Volvox Globator, 2011. 374 s. ISBN 978-80-7207-801-1

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002. 491 s. ISBN 80-7298-056-4

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. 155 s. ISBN 80-7298-175-7

ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997. 433 s. ISBN 80-7203-153-8

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008. 559 s. ISBN 978-80-7367-465-6

FRAZER, James. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0

GEERTZ, Clifford. *Interpretace Kultur*. Praha: SLON, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3

GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny, 1997. 201 s. ISBN 80-7106-178-6

GRIMES, Ronald. *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press, 2014. 432 s. ISBN 978-0-19-530142-7

HARNER, Michael. *The way of Shaman*. Vyd. 2. New York: Batman Books, 1982. 214 s. ISBN 0-553-20693-1

HERTZ, Robert. The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity. *Journal of Ethnographic Theory* [online]. 2013, roč. 3, č. 2 [cit. 2017-01-03]. Dostupné z:

<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.024/770>

HULTKRANTZ, Ake. *Domorodá náboženství Severní Ameriky: Síla vizí a plodnosti*. Praha: PROSTOR, 1999. 200 s. ISBN 80-85190-99-0

JUNG, Carl Gustav. *Mandaly obrazy z nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998. 128 s. ISBN 80-85880-17-2

JUNG, Carl Gustav. *Snové symboly individuálního procesu*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. 315 s. ISBN 80-85880-19-9

KAMPENHOUT, Daan van. *Čtyři směry*. Praha: Maitrea, 2014. 179 s. ISBN 978-80-7500-050-7

KAŠPAR, Miroslav. Skřídla č. p. 8. In *Skřídla.arcs* [online]. [cit. 2017-04-03]. Dostupné z: <http://skridla.arcs.cz/>

LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita Brno, 1999. 183 s. ISBN 80-210-2224-8

LUŽNÝ, Dušan. Neošamanismus – postmoderní techniky extáze. K problematice náboženství v dnešní době. *Religio* [online]. 1995, roč. 3, č. 2 [cit. 2017-23-02]. ISSN 2336-4475. Dostupné z: <https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/124714>

LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997. 181 s. ISBN 80-210-1645-0

MALINA, Jaroslav a kol. *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009. 4736 s. ISBN 978-80-7204-560-0

MELLOR, Philip A. Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in "Les Formes élémentaires de la vie religieuse". *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes* [online]. 1998, č. 4 [cit. 2017-02-02]. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/23867156>

MUSIL, Ivo. Co mohu nabídnout – Ivo Musil. In: *ŠAMANI.cz, stránky pro současný šamanismus v České republice* [online]. 2. 3. 2012 [cit. 2017-04-03]. Dostupné z: <http://www.samani.cz/index.php?Z=3>

MUSIL, Ivo. Vítejte. In: ŠAMANI.cz, stránky pro současný šamanismus v České republice [online]. 16. 1. 2004 [cit. 2017-04-03]. Dostupné z: <http://www.samani.cz/index.php?Z=0>

NOLL, Richard. Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States. *American Ethnologist* [online]. 1983, roč. 10, č. 3 [cit. 2017-18-02]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/644263>

PETRUSEK, Miroslav a kol. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. 1627 s. ISBN 80-7184-311-3

RAPPAPORT, Roy. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 519 s. ISBN 0-521-22873-5

SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. 1. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. 173 s. ISBN 80-85880-39-3

SOUKUP, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 2014. 170 s. ISBN 978-80-246-2567-6

STORL, Wolf-Dieter. *Šamanské techniky a rituály: jak nalézt své kořeny pomocí šamanských rituálů*. Olomouc: Fontána, 2009. 325 s. ISBN 978-80-7336-497-7

ŠTAMPACH, Ivan Odilo. Šamanismus a neošamanismus. *Dingir* [online]. 2008, roč. 11, č. 4 [cit. 2017-28-01]. s. 120-122. ISSN 1212-1371. Dostupné z: <http://www.dingir.cz/index.php?co=cislo/08/rok>

TURNER, Terence. The social skin. *Journal of Ethnographic Theory* [online]. 2012, Roč. 2, č. 2 [cit. 2017-05-02]. Dostupné z: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.026>

TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004. 194 s. ISBN 80-7226-900-3

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press, 1970. 405 s. ISBN 0-8014-9101-0

TUŠKOVÁ, Zdeňka. Bert Hellinger. In: *Systematické konstelace* [online]. 2008 [cit. 2017-15-03]. Dostupné z: <http://www.konstelace.eu/cz/o-metode.html>

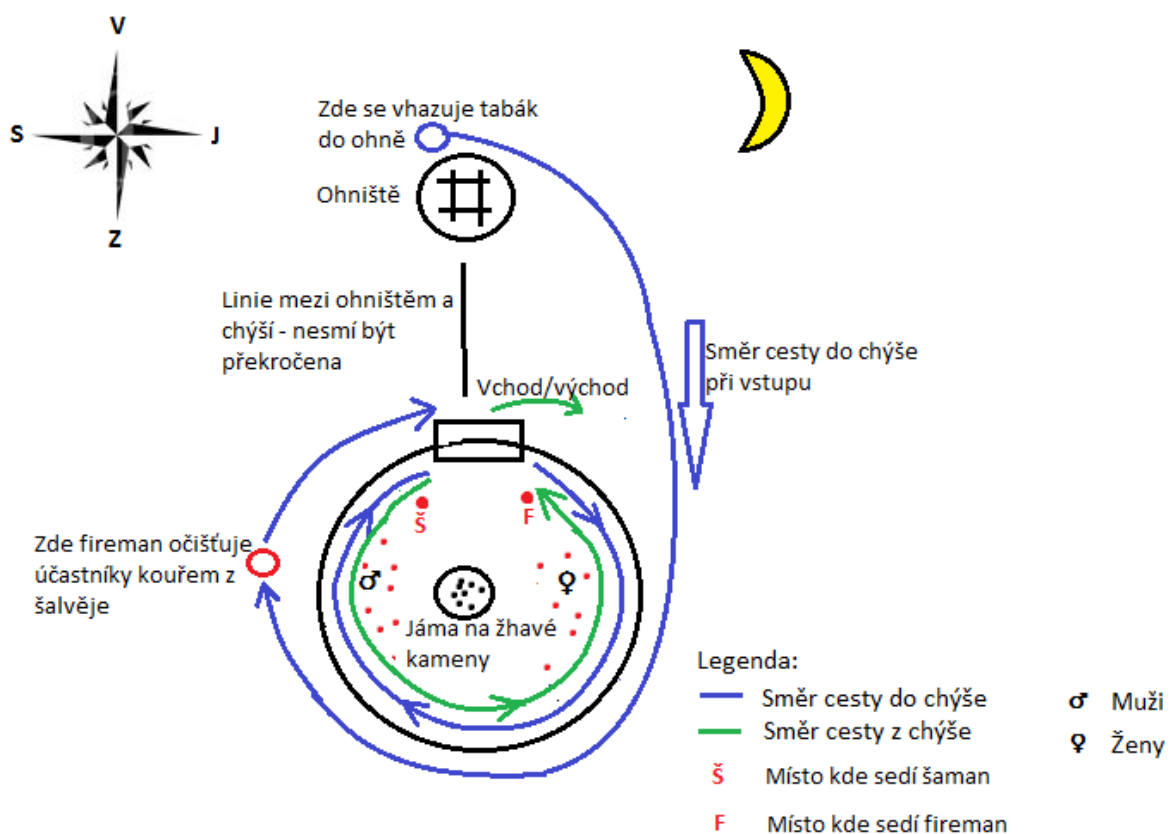
VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů: Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004. 440 s. ISBN 80-7178-798-1

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books, 2007. 210 s. ISBN 978-80-86851-64-8

WINKELMAN, Michael. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness*. Westport: Bergin and Garvey, 2000. 336 s. ISBN 978-0897897044

PŘÍLOHY

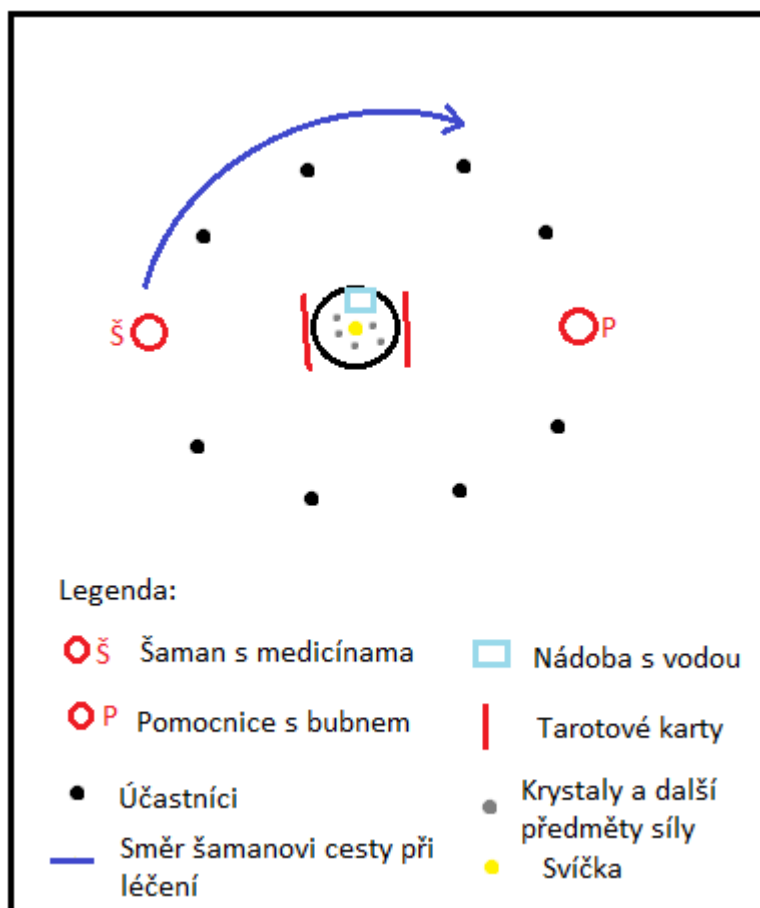
Příloha 1: Obrázek 1 - nákres rituálu potní chýše



Příloha 2: Tabulka 1 – zasvěcené kameny

Kámen 1	Východ – mužský směr	Oheň
Kámen 2	Západ – ženský směr	Zem
Kámen 3	Jih – ženský směr	Voda
Kámen 4	Sever – mužský směr	Vzduch
Kámen 5	Matka země	
Kámen 6	Otec nebes	
Kámen 7	Velký duch	
Kámen 8	Duch místa	

Příloha 3: Obrázek 2 – nákres rituálu šamanské bubnování a léčivé medicíny z Amazonie



Příloha 4: Dotazník

Dotazník

Pohlaví:

Věk:

Rodinný stav:

Vzdělání:

Povolání:

Zájmy :

1. **Praktikoval/la jste nějaká jiná spirituální učení před šamanismem, nebo praktikujete současně s ním?**

- ANO
- NE

Pokud ANO, vypište jaká:

2. **Jakých šamanistických rituálů jste se za posledních pět let zúčastnil? (vypište)**

3. **Jaká je vaše životní filosofie a hodnoty? (vypište)**

4. **Předcházela vašemu zájmu o šamanismus nějaká osobní krize? (podtrhněte)**

- ANO
- NE

Pokud ANO, jaká (podtrhněte):

- Vlastní nemoc
- Nemoc rodinného příslušníka
- Nehoda, zranění
- Rodinné problémy
- Problémy s partnerem
- Existenciální krize
 - Pocit, že nepatřím tam, kde zrovna jsem
 - Pocit, že nevím, kam směřuji
 - Pocit, že jsem jiný/á než ostatní

- hledání něčeho mimo tento materiální, konzumní svět

- Jiné:

5. Jak se k vaší víře, praktikování šamanismu staví vaši rodiče? (podtrhněte)

- Pozitivně
- Neutrálně
- Nevědí o tom
- Nestýkáme se
- Negativně

Pokud negativně, napište proč:

6. Jak se k vaší víře, praktikování šamanismu staví váš partner? (pokud nemáte partnera, nevyplňujte)

- Pozitivně
- Neutrálně
- Neví o tom
- Negativně

Pokud negativně, napište proč:

7. Jak se k vaší víře, praktikování šamanismu staví vaši přátelé? (podtrhněte)

- Pozitivně
- Neutrálně
- Nevědí o tom
- Negativně

Pokud negativně, napište proč:

8. Zažil/ a jste nějaký hluboký spirituální zážitek v souvislosti s šamanským rituálem?

- ANO
- NE

Pokud ANO, zkuste ho prosím popsat:

9. Nastaly ve vašem životě nějaké změny od té doby, co praktikujete šamanismus?

- ANO
- NE

Pokud ANO, jaké? (podtrhněte):

- Zlepšení mezilidských vztahů
- Zhoršení mezilidských vztahů
- Změny ve vnímání světa a lidí v něm
- Změna zaměstnání
- Změna partnera

- Zlepšení zdraví
- Změna vlastní povahy (např. jsem uzavřenější, otevřenější, vnímavější apod.)

Pokud ANO, specifikujte:

Tyto změny byly podle vašeho názoru (podtrhněte):

- zásadní
- okrajové
- pozvolné
- náhlé
- okolím nepostřehnuté
- okolím postřehnuté
- Vámi uvědomělé (aktivně jsem je spoluvytvářel)
- Vámi neuvědomělé (samovolné, pasivně jsem je přijímal)

Pokud chcete, popište tyto změny konkrétněji:

9. Vyznáváte alternativní životní styl? (podtrhněte)

- ANO
- NE

Pokud ANO, podtrhněte, čím se vyznačuje? (podtrhněte)

- Vegetariánství
- Veganství
- Abstinence
- Pravidelné půsty
- Ekologické smýšlení
- Pacifismus
- Jóga
- Alternativní léčitelství
- Poznávání cizích kultur, cestování
- Fascinace magií
- Odlišný módní styl (např. etno)
- Jiné (doplňte):

Příloha 5: Fotografie kostry potní chýše



Příloha 6: Fotografie potní chýše



Příloha 7: Fotografie kamenů, které se zasvěcovaly a následně žhavily v ohni



Příloha 8: Internetová stránka www.samani.cz

ŠAMANI.cz
stránky pro současný šamanismus v České republice

Plánované akce:

Všichni, kteří mají z jakýchkoliv důvodů hluboko do kapsy, necht' se neostýchají požádat o slevu!

zobrazit nebo

Rituály: (podrobnosti)

Potní chýše
Pro každého, kdo se chce s úctou a pokorou zúčastnit posvátného obřadu.
Vždy v sobotu : **29. dubna 2017** v 12:30 (Co s sebou?)
3. června 2017 v 9:00 (Co s sebou?)
Místo: Mokrovraty (u Dobříše), www.ditevlese.cz
Potní chýše, inspirovaná rituály přírodních národů, především severoamerických Indiánů, je nesmírně silný očistný a léčný posvátný obřad. Jeho původní význam spočíval v tom, že se setkáme s temnotou, která je v nás, pobudeme s ní, přijmeme ji a pak do ní přineseme světlo. Mnohem novější je pojetí potní chýše jako děloly Matky Země, do které se vracíme, abychom se na závěr obřadu opět narodili. Které pojetí přijmete, je na každém z Vás, stejně jako to, co Vám osobně obřad přinese a jak ho budete vnímat. Pokaždé je totiž jiný a pro každého je jiný.

Kruhové pondělky:

Kruh rituálů
Pro každého, kdo se chce s úctou a pokorou zúčastnit posvátného obřadu.
Vždy v pondělí **3. dubna 2017** (podrobnosti)
v 17:30 : **15. května 2017** (podrobnosti)
5. června 2017 (podrobnosti)
Místo: Hoffmannův dvůr, Vínofské nám. 34, Praha 9 - Vinoř, www.hoffmanuv-dvur.cz
Kruh rituálů je otevřený každému, kdo se chce učít pracovat s rituálem. Budeme se navzájem učit tradičním rituálům, které známe, pozměňovat známé rituály tak, aby vyhovovaly našim záměrům, a vyvíjet rituály nové. Při setkáních budeme hodně pracovat v přírodě a s přírodou.

Šamanský kruh
Pro všechny, kteří mají alespoň základní dovednosti v šamanském cestování.