

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta

# **Bakalářská práce**

2020

Patrik Kvaizar

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a společenských věd

**Šamanismus „Nového věku“ a jeho autenticita**  
Bakalářská práce

Autor: Patrik Kvaizar

Studijní program: B6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie a společenské vědy

Vedoucí práce: Mgr. Jan Kapusta, Ph. D.

Hradec Králové, 2020

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval (pod vedením vedoucího bakalářské práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne

### **Poděkování**

Můj vřelý dík patří panu Mgr. Janu Kapustovi, Ph. D., za jeho trpělivost, jak odbornou, tak psychickou podporu a poskytnutí značné míry volnosti při psaní této práce.

## **Anotace**

KVAIZAR, Patrik. *Šamanismus „Nového věku“ a jeho autenticita*. Hradec Králové : Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2020, 47 s. Bakalářská práce.

Předkládaná práce si v první řadě klade za cíl vypořádat se s poněkud kontroverzně položenou otázkou: Je neošamanismus autentický? V rámci této snahy se práce pokouší nejen o představení samotných fenoménů šamanismu a neošamanismu, nýbrž zároveň analyzuje pojmy „tradice“, „původnosti“ a „autenticity“. Tuto pojmovou analýzu posléze práce přenáší do samotné diskuze ohledně autenticity šamanismu „Nového věku“. Do této diskuze práce vstupuje s cílem poukázat na rozmanitost neošamanské praxe, která byla mnohými kritiky neošamanismu opomíjena, a poskytnout tak zázemí pro širší chápání pojmu „autenticity“.

**Klíčová slova:** šamanismus, neošamanismus, autenticita

## **Annotation**

KVAIZAR, Patrik. *Shamanism of the New Age and its authenticity*. Hradec Králové : Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2020, 47 pp. Bachelor Degree Thesis.

The main goal of this bachelor's thesis is to deal with a quite controversial question: Is shamanism of the "New Age" authentic? As a part of this effort the thesis is not just trying to introduce the phenomena of shamanism and neo-shamanism, but as well analyzes the notions of „traditional“, „primitive“ and „authentic“. This clarification of notions is then brought into the discussion about the authenticity of the "New Age" shamanism. The thesis enters this discussion in order to highlight the diversity of the neo-shamanic practice, which has been neglected by many critics of neo-shamanism, thus providing a background for a broader understanding of "authenticity".

**Key words:** shamanism, neo-shamanism, authenticity

## Obsah

Úvod .....	1
1. Vyjasnění pojmů .....	3
1.1. Šaman.....	3
1.2. Šaman „původní“ .....	5
1.3. Šaman „tradiční“ .....	6
1.4. Šaman „autentický“ .....	8
1.5. Shrnutí.....	10
2. Co je to šamanismus, kdo je to šaman?.....	12
2.1. Šamanismus jako technika extáze.....	12
2.2. „Přízemní“ definice šamanismu.....	14
2.3. Dowsonova „ne-definice“ šamanismu.....	16
2.4. Shrnutí.....	18
3. Šamanismus “Nového věku“ .....	19
3.1. „Vlivníci“ neošamanismu .....	19
3.1.1. Mircea Eliade.....	19
3.1.2. Carlos Castaneda .....	21
3.1.3. Michael Harner .....	22
3.2. „Klíčové“ rysy neošamanismu.....	24
3.2.1. Vytržení z kontextu, univerzalizace .....	25
3.2.2. Individualizace.....	26
3.2.3. Psychologizace .....	30
3.2.4. Kulturní primitivismus, archaismus, romantizace .....	31
3.3. Shrnutí.....	32
4. Je neošamanismus autentický?.....	34
Závěr.....	37
Seznam použité literatury .....	39
Monografie.....	39
Příspěvky ve sbornících .....	39
Časopisecké články.....	40

## Úvod

Cíl této bakalářské práce se může zdát poměrně triviální – zodpovědět na jednu jedinou otázku. Tato otázka zní: Je neošamanismus autentický?

Prvním nezbytným krokem, který bude třeba učinit za účelem poskytnutí určitého teoretického rámce celé práce, bude vyjasnění základní terminologie, jež se s danou problematikou pojí. Tato snaha se bude týkat jak samotného pojmu „šaman“, potažmo „šamanismus“, tak adjektiv „původní“ a „tradiční“, která se často vyskytují v jeho blízkosti. Nedílnou součástí této analýzy bude představení určité genealogie výrazu „šaman“ a polemika nad tím, lze-li vůbec o něčem takovém, jako je jeho „původní“ podoba, hovořit. Dílčí úlohou prvního oddílu práce bude taktéž vypořádání se s pojmem autenticity, především pak se způsoby, kterými byl tento pojem doposud užíván a zneužíván. Práce se pokusí nejen o kritiku některých přístupů minulých, nýbrž i o jeho vlastní výklad.

Druhá část práce se posléze zaměří na fenomén šamanismu jako takový. Za účelem bližšího pochopení toho, co se pod pojmem šamanismu skrývá, budou uvedeny tři rozdílné přístupy k jeho definování. Prvním z předvedených přístupů by měla být slavná definice rumunského badatele M. Eliada, tedy hodnocení šamanismu jako „techniky extáze“. Následovat bude přístup s pracovním názvem „přízemní“, za jehož zastupitelku lze označit R. Hamayonovou. Posledním představeným uchopením šamanismu bude posléze „ne-definice“, s níž přichází T. A. Dowson. Ta by měla představovat jakousi syntézu definic předchozích.

S třetím oddílem práce přeorientuje svou pozornost na opoziční fenomén šamanismu, kterým je tzv. šamanismus „Nového věku“ (neošamanismus). Práce se nejprve pokusí uvést jakési základní stavební kameny novodobých snah o uchopení šamanské nauky a to skrze představení tří osob, jež měly na formování neošamanismu zásadní vliv. První z nich bude již zmiňovaný Mircea Eliade, jakožto popularizátor universalistického chápání šamanismu. Druhým reprezentantem této skupiny bude poté Carlos Castaneda a jeho série děl, ve kterých vede rozpravy se svým spirituálním lektorem donem Juanem. Triádu autorů majících zásadní vliv na vznik neošamanismu uzavře „otec zakladatel“ tzv. „jádrového šamanismu“ Michael Harner. Všechny tři autory se práce pokusí představit jak letmým pohledem na jejich životní osudy, tak, a to především, analýzou jejich díla či nauky.



Zbytek oddílu pojednávajícího o šamanismu „Nového věku“ bude věnován vyzdvižení určitých „klíčových“ charakteristik tohoto fenoménu a jejich možné kritiky. Práce se tak již okrajově dotkne některých témat, která mohou posloužit jako zázemí pro debatu ohledně autenticity neošamanismu. Za diskutované aspekty neošamanismu lze zmínit univerzalizaci, individualizaci či kupříkladu jistou víru v archaičnost domorodých etnik.

Závěrem se práce opět navrátí k výchozí otázce a pokusí se na ní poskytnout, pokud možno, odpověď. Představí tak především argumenty pro a proti prohlášení neošamanismu autentickým. Zároveň si však práce položí otázku, jsou-li tyto argumenty vůbec validní a neexistuje-li alternativní způsob, kterým lze „hodnotu“ neošamanismu určit. Co více, je-li vůbec nějakého podobného soudu zapotřebí.

## 1. Vyjasnění pojmů

Ještě, než se tato práce ubere k samotnému zkoumání vztahu šamanismu a jeho novodobých podob, je nevyhnutelným krokem vyjasnění některých základních pojmů, jež jsou s diskutovanou problematikou úzce spjaty. Následující kapitola se proto pokusí vypořádat s výrazy „původní“ či „tradiční“ šamanismus. Takováto pojmová analýza by se měla posléze stát fundací pro pochopení samotných pojmů „šaman“ a „šamanismus“. Dílčí úlohou této kapitoly bude taktéž úvaha nad tím, zda lze vůbec hovořit o něčem takovém, jako je „původní“ šamanská praxe a zdali je adjektivum „původní“ aktuálním i pro dnešní globalizovaný svět.

V souvislosti s předmětem této bakalářské práce bude zároveň nevyhnutelným určité pozastavení se nad pojmem autenticity. Především pak v kontextu zmiňované debaty o „původnosti“ („tradičnosti“) šamanské praxe v postmoderním světě. Na závěr kapitoly se tak pokusím předložit odpověď na otázku: Co se rozumí tím, když se o něčem hovoří jako o „autentickém“? A jaké jsou popřípadě podmínky pro nabytí tohoto statutu?

### 1.1. Šaman

„Šaman“ – pojem, který hraje v této práci zcela klíčovou roli. Jeho objasnění, alespoň tedy na jakési nejobecnější rovině proto bude snahou následující podkapitoly. Způsobů, kterými se lze této úlohy ujmout, existuje ihned několik. Některé z nich se nyní pokusím představit.

Jedním z možných přístupů k pochopení výrazu „šaman“ je jeho jazykovědná analýza. V rámci ní bývá původ samotného výrazu „šaman“ nejčastěji připisován severoasijským Evenkům (Tunguzům), v jejichž jazyce nalezneme sloveso *sama*, znamenající, dle Hamayonové, v překladu „natřásat spodní část těla“ (je-li řeč o divoké zvěři) či „chovat se šamansky“ (v kontextu rituálním).<sup>1</sup> Dalšími možnými „doslovnými“ překlady je poté „rozrušený“ („agitated“), „vzrušený“ („excited“) či „pozvednutý“ („raised“), přičemž všechny tyto výrazy slouží podle Znamenskiho jako označení pro jistého spirituálního činitele (tj. „šamana“).<sup>2</sup> Obdobných ekvivalentních výrazů k tunguzskému slovu

<sup>1</sup> HAMAYON, Roberte. Shamanism and the hunters of the Siberian forest: soul, life force, spirit. In: Graham HARVEY, ed. *The Handbook of Contemporary Animism*. B.m.: Acumen Publishing, 2013, s. 285. ISBN 1-84465-711-6.

<sup>2</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. The beauty of the primitive: shamanism and the Western imagination. New York : Oxford University Press, 2007, s. viii. ISBN 978-0-19-517231-7.

*sama* (popř. *šaman*, *xaman*) lze, věřím, nalézt vícero a o jejich přesnosti či nepřesnosti lze taktéž vést sáhodlouhé debaty. Zajisté lze v těchto překladech shledávat určité podobnosti, domnívám se však, že samy o sobě přespříliš výpovědnou hodnotu nemají. Dovolím si proto doplnit tuto rozpravu o významu slova „šaman“ (potažmo výrazu „šamanismus“) o další možný přístup.

Je jím přístup, kterému bych se nezdíral říkat historický. Nutno ovšem podotknout, že se jedná pouze o historii konfrontace západního světa, konkrétněji tedy západního akademického prostředí, s šamanismem, nikoli šamanismu jako takového. Důvody pro toto omezení se pokusím předložit až v pozdějších částech této práce, prozatím si ho proto dovolím ponechat prostou skutečností. Jestliže by se tak chtěl člověk pít po původu pojmu „šaman“ z historického hlediska, zavede ho literatura s největší pravděpodobností k misionářům Ruské pravoslavné církve konce 17. století. Určitým fenoménem „hodným širšího zájmu“ se však šamanismus stává až se stoletím osmnáctým<sup>3</sup>. Od té doby se postoje k šamanismu v průběhu dějin značně liší. Šamanismus byl jak hrozbou pro stávající hodnoty, projevem jisté pomatenosti, duševní lability ba posedlosti, tak naopak fenoménem hodným opěvování, kdy se šamani stávali v očích romantiků „ušlechtilými přírodními čaroději“.<sup>4</sup>

Obdobím, které je vzhledem k tématu této práce obzvláště zajímavým, je přelom 19. a 20. století, kdy začíná na akademické půdě převládat samotný pojem „šaman“ (dříve spíše užíván pojem „medicine man“) a spolu s ním snaha o jisté zarámování veškeré spirituální praxe, jež vykazuje známky šamanismu.<sup>5</sup> Obdobné snahy vyvrcholily s počátkem dvacátého století jakýmsi povolnějším chápáním šamanismu jakožto fenoménu, který překračuje hranice severní Asie a není tak výhradně kulturně specifickým. Jako průkopníky tohoto pohledu na šamanismus lze uvést taková jména jako Boas, Bogoras, Jochelson či Lumholtz.<sup>6</sup>

Takovéto chápání šamanismu, dalo by se říci (byť se jedná o velmi zjednodušené a tím pádem i značně neúplné tvrzení), se stalo středobodem veškerých zájmů a debat o šamanismu v průběhu 20. století. Zvrat nastal až

---

3 ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*. Shamanism and the Western imagination. New York : Oxford University Press, 2007, s. viii. ISBN 978-0-19-517231-7.

4 „a noble magician in touch with nature „ – HAMAYON, Roberte. *Shamanism and the hunters of the Siberian forest*, s. 284.

5 ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 64.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 67.

s příchodem postmoderní antropologie. Ta se zříká jakýchkoliv generalizací či abstrakcí. Zároveň se spolu s ní objevují námitky vůči samotnému pojmu „šamanismus“. Šamanismus je postmoderními autory chápán jako „vynález Západu“ a dle mnohých tak pozbývá na jakémkoliv hlubším významu. Antropoložka Mary Atkinsonová v rámci tohoto trendu dokonce přichází s návrhem nahrazení pojmu „šamanismus“ v jednotném čísle jeho plurálním tvarem „šamanismy“, a to za účelem zdůraznění zmiňované rozmanitosti šamanské praxe.<sup>7</sup>

## 1.2. Šaman „původní“

Slovní spojení původní šamanismus – často užívané, ne však příliš jasné, přitom též zásadní. Těmito slovy bych si dovolil sumarizovat užívání přívlastku „původní“, s jehož nejasnostmi se pokusím nyní alespoň částečně vypořádat. Otázky, na které budu hledat odpověď, lze formulovat zhruba následovně: Co to znamená „být původním“? Kdo je vlastně oním „původním“? Nalezneme vůbec někoho takového?

Je zřejmé, alespoň z českého znění tohoto pojmu, že slovo „původní“ odvozujeme od slova „původ“. Intuitivně tak lze nabýt dojmu, že by se člověk měl při pátrání po „původním“ obrátit na toho, u něhož byl daný fenomén pozorován prvně. Měl-li by se člověk této intuice držet, zavede ho literatura v případě šamanismu s největší pravděpodobností k severoasijským Evenkům (Tunguzům). Ti drží prvenství v rámci šamanismu ihned několik. Prvním z nich může být poznatek, který říká, že v jazyce Evenků nalezneme sloveso *sama*, od něhož se údajně odvodil samotný výraz „šaman“.<sup>8</sup> Dalším ukazatelem „původnosti“ tunguzského šamanismu by posléze mohlo být jeho prvenství v kontaktu se západním světem. Byli to totiž údajně právě Evenkové, k nimž zbloudili ruští misionáři na konci 17. století a jimiž započal příběh vztahu Západu k šamanismu, jenž trvá dodnes.<sup>9</sup>

V souvislosti s tím, co bylo řečeno, ovšem vyvstává otázka, co takovéto vymezení pro pojem „původní“ znamená. Mohlo by se zdát, že za představených podmínek lze omezit „původní“ šamanismus pouze na oblast severovýchodní

---

<sup>7</sup>Tamtéž, s. 187.

<sup>8</sup>HAMAYON, Roberte. *Shamanism and the hunters of the Siberian forest*, s. 285.

<sup>9</sup>ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. viii.

Asie, tj. na zmiňované Evenky. Zde ovšem, takřikajíc, naráží kosa na kámen, neb by se takovéto chápání „původnosti“ šamanismu značně rozcházelo s představou, která panuje nejen mezi širší veřejností, nýbrž i na akademické půdě. Pro demonstraci tohoto rozporu je podle mého názoru zcela dostačující položit si zdánlivě triviální otázku typu, o kolik „původnější“ je šaman severoasijský než kupříkladu šaman jihoamerický.

Samozřejmě by bylo možné vést určité úvahy ohledně jednotlivých zástupců šamanismu napříč jejich geografickým situováním. Veškeré spekulace si v tento okamžik dovolím odbít poukázáním na určitý kulturní a náboženský vývoj, kterým prochází téměř každá společnost či společenství, samotných Evenků nevyjímaje.<sup>10</sup> V případě sibiřské šamanské tradice lze posléze hovořit o určitém narušení kontinuity jejího vývoje a to především v souvislosti s jejím střetem se sovětskou, silně ateistickou, marxistickou ideologií.<sup>11</sup> Byť je tato skutečnost sebevíc srdceryvnou, tak i přes veškeré snahy o revitalizaci „původního“ šamanismu na šamana, který by odpovídal obrazu rané literatury, narazí člověk stěží. Přestože bych nerad upíral evenckým šamanům jejich prestiž, troufám si v tento okamžik tvrdit, že je samotný pojem „původní“ poněkud zavádějící.

Z tohoto důvodu si dovolím učinit poněkud razantní opatření a pojem „původní“ v následujících úvahách upozadím. Svou pozornost uberu spíše k pojmu „tradiční“, který je předmětem následující kapitoly.

### **1.3. Šaman „tradiční“**

Výraz „tradiční“ má zajisté též řadu stinných stránek a do jisté míry lze o jeho přesnosti polemizovat obdobně jako u pojmu předchozího. Jsem ovšem toho názoru, že může poněkud lépe vystihnout povahu šamanismu, o kterém budu hovořit jako o určitém protikladu šamanismu „Nového věku“. Za první důvod pro volbu pojmu „tradiční“ bych vyzdvihl povahový rys, jenž je mnoha autoritami šamanských studií označován za klíčový pro šamanskou praxi. Není jím nic jiného, než, jak může zvolený pojem napovídat, tradice.

---

<sup>10</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator, 2011, s. 334-335. ISBN 978-80-7207-801-1.

<sup>11</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 322.

Právě na tradici je v případě „tradičního“ šamanismu kladen poměrně silný důraz. Eliade, byť se později pokusím poukázat na určitá omezení jeho výkladu šamanismu, je kupříkladu toho názoru, že šamanovi se dostává uznání teprve tehdy, když si jednak osvojí šamanské techniky (umí pracovat s extatickými stavy), a jednak nabude dostatečných znalostí „tradiční povah“ (zná kosmologii svého společenství, jména a úlohy jednotlivých duchů, určitou historii své komunity, „tajný jazyk“,...).<sup>12</sup> Jak posléze, v souvislosti s významem tradice pro šamanskou praxi, Eliade dodává: „Ať už (...) byl původ zjevení jakýkoliv, (...) šamani provozují své umění podle tradičních norem svého kmene. ‚Podřizují se tedy pravidlům a technice, které si mohli osvojit jen školením u zkušených mužů‘ (...) Což platí pro šamanismus všude na světě.“<sup>13</sup>

Je samozřejmě nezbytné položit si otázku, od jaké chvíle, lze vůbec hovořit o něčem, ať už se jedná o společenství jako takové či nějaký konkrétní fenomén, jako o „tradičním“. Lze kupříkladu stanovit určitý časový úsek, po jehož uplynutí se daný jev stává „tradičním“? Lze dávat rovnítko mezi pojmy typu „letitý“ či „dlouhotrvající“ a pojem „tradiční“? Domnívám se, že obzvlášť v dnešním světě, který je, jak říká Znamenski v souladu s řadou dalších autorů, jakousi „globální vesnicí“ („global village“) charakteristickou rapidním kulturním vývojem a s ním spjatým prolínáním jednotlivých tradic,<sup>14</sup> je při nejmenším velmi obtížné nějaké původní tradice vůbec identifikovat, natož soudit, trvají-li dostatečně dlouho na to, abychom je mohli nazvat „tradičními“. Znamenski z této skutečnosti vyvozuje poněkud zajímavý závěr – říká, že lze spirituální nauku nazvat „tradiční“ již tehdy, když utvoří určité zázemí či komunity. To by však znamenalo, že za tradiční lze označit i řadu „New Age“ šamanských tradic.<sup>15</sup> Osobně bych se však obdobné benevolence zřekl.

Pojem „tradiční“ bych totiž nerad chápal jako pojem hodnotící. Spíše si ho dovolím užívat jako jakousi didaktickou pomůcku k rozlišení mezi šamanismem „Nového věku“ a šamanismem, který má určité zázemí v společenstvech, jež bychom běžně označili za domorodé („tradiční“). Takovéto vymezení pojmu „tradiční“ má samozřejmě svá omezení a nedostatky. Vyvstává tak otázka,

---

<sup>12</sup> ELIADE, Mircea. *Šamanismus a archaické techniky extáze*. Vydání druhé. Přeložil Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2017, s. 31. ISBN 978-80-257-2082-0.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>14</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 297-298.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 297.

nebylo-li by příhodnější pojmut výraz „tradiční“ o něco obšírněji a snažit se činit ústupky naopak na straně neošamanismu. Tento postup mimo jiné volí i Brett Hendrickson, když říká, že pojmu „neošamanismy“ užívá jako určitého zúženého chápání novodobých forem šamanismu. Ty mají posléze být dle Hendricksona opozicí kulturně specifického, „tradičního“, šamanismu.<sup>16</sup>

I přes tuto možnou námitku se domnívám, že obě dvě zúžení – jak u pojmu „tradiční šamanismus“, tak „neošamanismus“ – nejsou ve vzájemném rozkolu a nejsou nijak na škodu. Naopak bych se nezdralhal vycházet z předpokladu, že je snazší hranice těchto pojmů dodatečně povolovat, nežli je a priori zužovat. Zároveň si troufám tvrdit, že zúžení pojmu „tradiční“ ponechává stranou otázky po tom, kdo by měl být vůbec soudcem toho, co stále spadá pod pojem „tradiční“ a co již nikoli. Jsou to akademici? Či samotní „tradiční“

šamani? Byť věřím, že by se mnozí této role bez ostychu zhostili, dovolím se vynášet rozsudků ohledně míry „tradičnosti“ jednotlivých tradic zdržet. Cílem tohoto opatření není snaha o nekritický přístup k věci, nýbrž jisté pročištění pracovní plochy. Domnívám se totiž, že dohady ohledně tradičnosti každé jednotlivé tradice, která bude v této práci diskutována, přesahují rámec této práce a navíc by činily celou práci poněkud matoucí. Pojem, který však podle mého názoru za obšírnější diskuzi v souvislosti s tématem této práce stojí, je pojem autenticity. Ten je zároveň protagonistou následovné rozpravy.

#### **1.4. Šaman „autentický“**

Posledními pojmy, kterým se v rámci své snahy o objasnění výchozích pojmů této práce budu zabírat, jsou výrazy „autentický“ či „autenticita“. Jedná se o pojmy, které zaznívají v kontextu rozprav o šamanismu poměrně často, troufám si ovšem tvrdit, že jejich význam je poněkud nejasný či při nejmenším ne příliš explicitně vyjasněný. V následujících pár odstavcích se proto pokusím představit různé výskyty užívání této dvojice pojmů a na základě nich poté o jejich analýzu, potažmo alespoň o jejich vyjasnění.

---

<sup>16</sup> HENDRICKSON, Brett. Neo-shamans, Curanderismo and Scholars. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Metaphysical Blending in Contemporary Mexican American Folk Healing. Kalifornie : The Regents of the University of California, 2015. Roč. 19, č. 1, s. 27. ISSN 1092-6690.

Jedním z možných postojů k chápání pojmu autenticity může být jisté odvolávání se na „původnost“ či „nedotčenost“ dané kultury, potažmo její šamanské praxe. V krajním případě přijetí takového postoje znamená, že jakákoliv změna v kultuře činí nově vzniklou kopii této kultury neautentickou. Jak může být již zřejmé, jedná se o postoj směřovaný proti jakékoliv apropriaci kultur. Tento krok je, jak říká Wallis, činěn pod záminkou obrany dané kultury proti „krádeži“, jíž se dopouštějí tzv. „spirituální hledači“. Wallis však namítá, že v takovémto případě je z kultury činěno vlastnictví, na které by měl mít někdo nárok a někdo nikoli. Je poté však poněkud diskutabilní, dodává Wallis, nakolik i ti, kteří by na danou kulturu „právo“ mít měli (tj. domorodá etnika), danou kulturu pozměňují (byť třeba neúmyslně) a nakolik by na ni (resp. její aktualizovanou či revitalizovanou podobu) dle daného schématu poté měli sami „právo“.<sup>17</sup> Troufám si proto tvrdit, že tudy cesta nevede. Jednak z toho důvodu, že dané schéma opomíjí jistý kulturní vývoj, jenž přichází nejen z vnějšku, nýbrž i „z kultury samé“, jednak poté z toho důvodu, že vyžaduje poměrně striktní vymezení „původnosti“ dané kultury, které, jak jsem se pokusil nastínit v jedné z předchozích kapitol, není zcela stabilním.<sup>18</sup>

Jako další potenciální kritérium určování autenticity šamanismu je možné identifikovat vztah dané praxe ke kulturnímu zázemí, na němž je stavěna. Jako příklad zde může posloužit přístup „New Age“ spisovatele E. Thorssona, který apeluje na západní „spirituální hledače“, aby se obraceli spíše ke svým vlastním (lokálním) spirituálním tradicím, nežli k tradicím „exotickým“.<sup>19</sup> Mohlo by se tedy zdát, že měřítkem pro autenticitu dané šamanské praxe je to, nakolik odpovídá lokální tradici. Toto vymezení ovšem vede k dalšímu, podle mého názoru poměrně nešťastnému, chápání autenticity. Je jím dávání pomyslného rovnítka mezi pojmy „autentický“ a „tradiční“. Jedná se, mimo jiné, o vymezení, které je často zastáváno kritiky neošamanismu a má být jakýmsi nástrojem k prokázání jeho ne-autenticity. Podle Wallise však takovýto přístup vrhá poněkud omezený úhel pohledu nejen na neošamanismus, ale i na šamanismus, který jsem se pokusil nadefinovat jako „tradiční“. Jakožto se jedná o natolik barvitě celky, jejichž hranice lze rozlišit nějakým striktním způsobem stěží, domnívá se Wallis, že jakékoliv snahy opřené o komparaci šamanismu

---

<sup>17</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. Londýn: Routledge, 2003, s. 203. ISBN 0-203-41757-7.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>19</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 306.



„tradičního“ s jeho „New Age“ adaptacemi není zcela příhodné.<sup>20</sup> Užívání tohoto vymezení bych se tedy též raději zdržel. Další rozpravy na toto téma bych si však v tento okamžik ponechal do pozdějších fází této práce, tedy do té chvíle, kdy budou podrobněji představeny fenomény šamanismus a neošamanismus.

Jak tedy chápat pojem autenticity? V první řadě bych jej rád chápal jako jakýsi proces. Proces, který není nijak kulturně esencionalistický. Pátrat po své autenticitě tak může nejen dychtivý neošaman, nýbrž i šaman, jenž má za sebou určité tradiční zázemí. Tento jev lze poměrně zřetelně pozorovat u soudobých šamanů sibiřských, kteří se snaží o určitou revitalizaci tradic a zvyků svých předků.<sup>21</sup> Oproti kulturnímu esencionalismu zde tak stojí sociální konstruktivismus, pracující s pojmem „vynalezené tradice“, která je zdůrazňována mnohými (post)moderními autory jako argument proti takřka apriornímu označování jakýchkoliv „New Age“ snah o uchopení šamanské nauky za neautentické.<sup>22</sup> Právě tento bod bych rád zdůraznil, jako východisko předchozích úvah. Byť si nejsem jist, nakolik se mi podařilo vyjasnit natolik zatemnělý výraz, kterým je pojem autenticity, dovolím si zdůraznit nutnost jisté míry obezřetnosti při manipulaci s ním. Důvodem pro toto přesvědčení mi je především celá řada případů, kdy neopatrné zacházení s pojmem autenticity vedlo k poměrně unáhleným závěrům a, podle mého názoru poněkud zbytečným, sporům.<sup>23</sup>

## 1.5. Shrnutí

Cíl této kapitoly byl zcela zřejmý – vyjasnit základní pojmový aparát této práce. V první řadě jsem se pozastavil nad pojmy „šaman“ a „šamanismus“. Pro lepší pochopení tohoto pojmu jsem se pokusil o jeho představení jednak skrze letmou exkurzi v řeč Evenků, z níž pojem údajně pochází, jednak poté nástinem určité genealogie chápání stanovených pojmů. Ta vyústila postmoderními sklony současné antropologie, která jako by se navracela zpět od obecného ke konkrétnímu.

V druhé části této kapitoly jsem se pokusil předvést svůj postoj k pojmům „původní“ a „tradiční“ šamanismus. Pojem „původní“ jsem si dovolil ponechat

---

<sup>20</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 30-31.

<sup>21</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 348.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 358.

<sup>23</sup> Srov. tamtéž, s. 288.

zcela stranou a to především z důvodu jeho povahy evokující snahu hledat jednu konkrétní „původní“ šamanskou tradici. Jak jsem se však snažil v této kapitole ukázat, lze takovou tradici, i přes určité snahy, nacházet stěží. Z tohoto důvodu jsem se zároveň rozhodl upřednostnit pojem „tradiční“. Rád bych ovšem opět zdůraznil, že výraz „tradiční“ (šamanismus) budu nadále užívat především jako opozici k pojmům „neošamanismus“ či „New Age šamanismus“. Zároveň bych však pojem „tradiční“ nerad chápal jako pojem hodnotící.

K debatě ohledně pojmu autenticity, jímž se zabývala poslední část kapitoly, se však ještě jednou navrátím, a to v závěrečné části této práce. Prozatím proto doufám vystačí vymezení pojmu autenticity v takové míře, ve které jsem se ho pokusil předvést v této kapitole, tzn., chápání jej jako pojmu, který je nestranný a který vyžaduje značnou míru obezřetnosti při zacházení s ním. Byť se toto vymezení nyní může zdát jako nedostačující, domnívám se, že i přes veškerá slova cílená na jeho objasnění vyvstane pojem autenticity nejlépe v kontextu samotné debaty ohledně vztahu šamanismu „tradičního“ a šamanismu „Nového věku“.

## 2. Co je to šamanismus, kdo je to šaman?

Ač se s pojmy „šaman“ či „šamanismus“ člověk může setkat často, a to nejen na úrovni odborné literatury, konsensus ohledně přesné definice těchto dvou výrazů rozhodně nepanuje. V následujících pár odstavcích se tedy pokusím vytyčit šamanismu určité mantinely a to jak na základě předchozích snažení o jeho definování, tak jeho vymezením vůči jiným druhům náboženské či léčitelské praxe.

Za tímto účelem se pokusím představit tři možné přístupy k definování fenoménu, kterým je šamanismus. V první řadě se bude jednat o „kultovní“ definici šamanismu jakožto techniky extáze, se kterou přichází Mircea Eliade. Posléze bych rád uvedl přístup, jež si dovoluji nazývat „přízemním“. Ten poslouží především jako jakýsi protiklad eliadovskému pojetí šamanismu. Poslední snahou o definování šamanismu, kterou v této práci přednesu, bude posléze poměrně inovativní přístup Thomase A. Downsona.

Výsledkem následující kapitoly by tak mělo být nabytí určité představy o tom, co se míní termíny „šaman“ a „šamanismus“. Zároveň by však tato kapitola měla vést k určitému zamyšlení nad tím, lze-li zvolit jednu z předkládaných definic za definitivní, ba zdali je vůbec možné šamanismus nějakým způsobem uchopit v celé jeho kráse.

### 2.1. Šamanismus jako technika extáze

Nejen na akademické půdě, nýbrž i v kruzích samotných neošamanů, je pravděpodobně nejnámější definicí šamanismu rovnice, kterou sestavil rumunský religionista a historik náboženství Mircea Eliade. Eliadova definice zní, ve své nejstručnější podobě, následovně: šamanismus je *technikou extáze*.<sup>24</sup> Eliade se domnívá, že rysem, který je společný všem šamanům, nehledě na jejich geografické situování, je „upadání“ v určitý pozměněný stav vědomí – *extázi*. Předpokladem pro toto Eliadovo přesvědčení je víra v jistou „universalitu“ šamanské praxe. Jak mimo jiné poznamenává Znamenski, Eliadovým záměrem „nebylo svázat [to ground] šamanismus s konkrétní kulturou, historií či místem, nýbrž zachytit jeho universální povahu“.<sup>25</sup> Leč by se tato premisa mohla zdát jako

---

<sup>24</sup> ELIADE, Mircea. *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 24.

<sup>25</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 171.

vhodná pro snažení nalézt definici šamanismu, jež by byla co nejobecněji platnou, pokusím se v následujících oddílech této práce skrze kritiku „eliadovského“ přístupu demonstrovat, že nemusí být úplně šťastnou volbou. Prozatím však není třeba více, nežli mít Eliadovy „universalistické“ tendence na paměti a brát je jako předpoklad nutný pro to, jakým způsobem se Eliade stavěl ke snaze popsat fenomén, kterým je šamanismus.

Nyní bych se však alespoň ve stručnosti vrátil ke klčovému pojmu Eliadovy definice – extáze. O extatickém stavu Eliade tvrdí, že je „konkrétní zkušeností rituální smrti čili překonáním profánního lidství“ a že „šaman této smrti dokáže dosáhnout s pomocí nejrůznějších prostředků, od narkotik a bubínku až po ‚posedlost‘ duchy“.<sup>26</sup> Dalo by se tak říci, že díky schopnosti extáze zastává šaman určitou „hermovskou“ funkci mezi světem profánního a inteligibilního (od čehož se posléze odvíjejí další šamanské praktiky, jako jsou různé druhy léčitelství, schopnost komunikace s mrtvými apod.). Důležité je v tomto bodě také zdůraznit, že Eliade chápe extázi jako jistou „exklusivní“ dovednost, jež nemůže být vlastní jen tak někomu. Ač tak ve své podstatě může náboženskou zkušeností procházet takřka kdokoli (kvalitativně se prožitky šamana a člověka, který není rituálním specialistou, nebudou nijak lišit), lze podle Eliada shledávat značný rozdíl v jejím rozsahu (kvantitě) – „šaman disponuje větším množstvím ochranných nebo strážných duchů a větší magicko-náboženskou ‚mocí““<sup>27</sup>. Eliade také rozlišuje mezi „hledáním posvátna“, které je typické pro každého člověka, a extází, jejímiž mistry jsou právě šamani<sup>28</sup>.

Z hlediska snahy definovat šamanismus je poté taktéž zajímavé Eliadovo vymezení šamanismu vůči jiným formám náboženské praxe. Eliade říká, že součástí šamanské praxe mohou být jak čarodějnictví, tak záležitosti běžně náležící knězi. To, co ovšem odlišuje šamana od kněze je jeho „extatická schopnost“, zatímco od kouzelníka odlišuje šamana jeho „positivní“ (kladná) funkce a schopnost vědomého ovládnutí pozměněného stavu vědomí, čili extáze (čaroděj může být, na rozdíl od šamana, kupříkladu posednut duchy).<sup>29</sup> Nutno ovšem říci, že i přes toto zdánlivě rigidní vymezení Eliade zůstává zastáncem „universalistického“ chápání šamanismu a nesnaží se jej zakotvit v žádné

---

<sup>26</sup> ELIADE, Mircea. *Šamanismus a archaické techniky extáze*, s. 93.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 270.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 258.

konkrétní kultuře či konkrétním společenství.<sup>30</sup> Přístup, jehož ústřední snahou naopak bylo určité zúžení pojmů „šaman“ a „šamanismus“, se nyní pokusím představit následující kapitolou.

## 2.2. „Přízemní“ definice šamanismu

Dalším možným způsobem osvětlování toho, co se míní slovem „šamanismus“, je přístup, jenž si dovoluji nazývat „přízemním“. Aby nedošlo k omylu, rád bych v tento moment poznamenal, že označení „přízemní“ není nijak hodnotící, užívám ho jako zkratku ke skupině autorů, o nichž by se dalo říci, že vystupují jako jistá opozice eliadovskému přístupu, tedy snaze uchopit šamanismus jako jakýsi universální koncept přesahující hranice jednotlivých kultur napříč kontinenty.<sup>31</sup> Právě do zmiňované skupiny badatelů „držících se při zemi“ si dovoluji řadit i francouzskou antropoložku Roberte Hamayonovou, která poměrně nekompromisně vytyčuje šamanismu určité hranice a právě na jejím příkladu se pokusím zmiňovaný „přízemní“ přístup demonstrovat.<sup>32</sup>

Hamayonová ve svém příspěvku do sborníku *The Handbook of Contemporary Animism* označuje šamanismus za „západní konstrukt“.<sup>33</sup> Právě toto tvrzení je zásadním pro pochopení zmiňovaného „přízemního“ přístupu k definování šamanismu. Za výrazem „západní konstrukt“ lze totiž hledat všemožné snahy uchopit šamanismus jako jakousi „universální spiritualitu“,<sup>34</sup> včetně zmiňovaného přístupu „eliadovského“. Jak je tedy již pravděpodobně zjevné, Hamayonová (spolu s dalšími podobně smýšlejícími autory) se poměrně ostře vyhrazuje proti úvahám „eliadovského“ typu a výraz „západní konstrukt“ v jejím podání zastává funkci kritickou, tzn., slouží jako ne příliš lichotivé označení pro veškerou snahu o univerzalizaci šamanismu. Znamenski Hamayonové dokonce připisuje přesvědčení, že je jakákoliv generalizace specifických (šamanských) tradic nežádoucí, ne-li nemožná.

Samozřejmě se v tento okamžik nabízí otázka, jak tedy šamanismus definuje sama Hamayonová. Premisa, ze které Hamayonová vychází, je v tuto

---

<sup>30</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 171.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 227.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 228.

<sup>33</sup> HAMAYON, Roberte. *Shamanism and the hunters of the Siberian forest*, s. 284.

<sup>34</sup> „universal spiritual quest“; Tamtéž, s. 285.

chvíli zcela zřejmá – šamanismus nelze (nebo to alespoň není žádoucí) uchopit jako určitý universální koncept. Hamayonová posléze přichází s řadou opatření, která mají šamanismus učinit „neuniversálním“ (tj. specifickým). Prvním z těchto opatření je popsání šamanismu jako fenoménu, jenž je nedílnou, a zároveň výhradní, součástí sociální organizace a „pravidelných životodárných rituálů“ („regular life-giving rituals“) u lovecko-sběračských societ.<sup>35</sup> Šamanismus je dle Hamayonové v první řadě „symbolickou procedurou směřovanou k zajištění co nejlepších zisků ze vztahu s životním prostředím“, ve kterém daná komunita žije.<sup>36</sup> Dalším krokem Hamayonové bylo poté připsání šamanské praxe konkrétním skupinám (resp. použití konkrétního etnika jako vzorového pro šamanismus), kterým byly v jejím případě sibiřská lovecká etnika.<sup>37</sup> Jako konkrétní důvody pro volbu právě sibiřských loveckých etnik lze kupříkladu zmínit snahu Hamayonové shledávat původ slova „šaman“ v tunguzském *sama* (viz pojednání o „původnosti“ šamanismu) či odkaz na rituály specifické pro danou oblast (severovýchodní Asie, potažmo Sibiř).<sup>38</sup>

Hamayonová taktéž činí poměrně zajímavé dělení mezi substantivem „šamanismus“ a adjektivem „šamanský“. Zatímco šamanismus jako takový pojí s definicí uvedenou výše, tj. šamanismus je chápán jako určitý činitel společenské organizace, který zajišťuje danému společenství „životodárné“ rituály, adjektivu „šamanský“ připisuje Hamayonová vymezení o trochu odlišné. Chápe jej jednak jako označení pro určitý náboženský systém, který pracuje s ideou duchů („spirits“) a jednak jako pojmenování pro aktivity typu léčení, věštění či prorocství, které se však vždy vážou na jistý společenský a rituální kontext. V této souvislosti musí mít dle Hamayonové „šamanské“ zároveň silné postavení v daném společenství, tzn., dané společenství musí zmiňované aktivity uznávat jako oprávněné či dokonce zásadní pro jejich sociální život.<sup>39</sup>

Obdobný přístup, tj. zaměření se na konkrétní tradici, sdílí mimo jiné i řada dalších postmoderně orientovaných akademiků. Znamenski tento postmodernistický přístup chválí za přesvědčení, že nelze „kmenový pohled na

---

<sup>35</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 228.

<sup>36</sup> HAMAYON, Roberte. *Shamanism and the hunters of the Siberian forest*, s. 285.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 284.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž, s. 285-291.

<sup>39</sup> HAMAYON, Roberte. *Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society*. In: THOMAS, Nicholas, HUMHREY, Caroline (eds.). *Shamanism, History and the State*. Michigan: University of Michigan Press, 1996, s. 77-78. ISBN 0-472-08401-1.

svět“ („tribal world view“) omezit na útlou skupinu univerzálních prvků, jak to mimo jiné činí Elide. Zároveň mu však vytýká jistou neschopnost usnášet věcné teze o domorodých společnostech a častý sklon k relativismu (Znamenski se odvolává především na postmoderní nedůvěru v dřívější kolonialistickou etnografii, která by však podle něj neměla být zcela zavrhována).<sup>40</sup>

Jak je možné vidět, má ‚přízemní‘ přístup k definování šamanismu jak své stinné, tak světlé stránky. Za pozitivní přínos bych si dovolil opětovně zmínit snahu o mírnění univerzalistických tendencí, které se mohou v určité míře, jak se mimo jiné pokusím ukázat později v této práci, stát poněkud problematickými a kritiky hodnými. Na druhou stranu je nutné mít na paměti výtky, které lze ‚přízemnímu‘ přístupu činit. Zde lze kupříkladu uvést Znamenskim zmiňovanou neschopnost usnášet stabilní teze. V následující kapitole se pokusím představit třetí alternativu pro výklad pojmů ‚šaman‘ a ‚šamanismu‘, který volí jakousi ‚zlatou střední cestu‘ mezi oběma krajními přístupy, jež jsem předložil.

### 2.3. Dowsonova „ne-definice“ šamanismu

Jak již bylo řečeno, Eliadeho definice šamanismu se za dobu své existence stala populárním výchozím bodem ve studiu šamanismu, a to jak na straně akademiků, tak na straně neošamanů (či jiných „spirituálních hledačů“). Její krása nepochybně tkví v její stručnosti a jisté universálnosti, obě tyto charakteristiky, domnívám se, jsou jí ovšem zároveň úskalím. Na druhé straně tu máme přístup, o kterém byla řeč jako o „přízemním“ a jehož omezení jsem se taktéž pokusil nastínit. Ve snaze vyrovnat se s nejasnostmi obou ‚mezních‘ přístupů, přišla řada badatelů, jejichž snažení nelze s největší pravděpodobností napasovat ani na jeden ze zmiňovaných přístupů. Zástupci této skupiny buď volili odlišný postup ve snaze přijít s definicí výrazu ‚šamanismus‘, anebo se dokonce zcela zřekli nároku na jednoznačnou definici šamanismu. Mezi takovéto autory dle mého mínění patří i Thomas A. Dowson, jehož tezi se pokusím v následující podkapitole prezentovat.

Nutné je na začátek říci, že Downson vychází z předpokladu, že šamanismus není jednotným a nelze jej tak shrnout v jednu obecnou definici. Zároveň si je ovšem vědom toho, že vědecké bádání vyžaduje jistou teoretizaci. Z

---

<sup>40</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 227.

toho důvodu přišel Dowson s jakousi „triádou“ základních „prvků šamanismu“, které lze podle něj porovnávat s tím, jak funguje společenství či komunita, ve které je prováděn daný výzkum. Tyto základní „prvky“ by dle Dowsona měli zaručit to, že badatelé budou „objevovat jejich diverzitu ve specifických komunitách, spíše než se je [šamanské komunity] snažit definovat či se nějakým jiným způsobem snažit napasovat šamany na *check-list* prvků, jež náleží specifickému náboženskému fenoménu“.

Dowson mezi své „prvky šamanismu“ se řadí následující tři teze:

- (1) činitel konsistentně pozměňuje stav svého vědomí
- (2) změněné stavy vědomí jsou přijímány činitelovou komunitou jakožto rituální praktiky
- (3) znalosti vztahující se k změněnému stavu vědomí jsou spjaty se společensky schválenými normami (týkajícími se dané komunity).<sup>41</sup>

Z prvního bodu je tedy zjevné, že Dowson na jednu stranu shledává mezi jednotlivými šamany určité pojítka, kterým je pozměněný stav vědomí. Mohlo by se tedy zdát, že Dowson do jisté míry volí strategii „eliadovskou“. Zároveň však, říká Dowson, nelze šamanismus generalizovat zcela. Toto tvrzení posléze utvrzují „prvky“ zbylé. Druhý bod hovoří o určité toleranci, či dokonce uznání šamanské praxe danou komunitou. Třetím „prvkem“ se poté Dowson opět odvolává na šamanovo společenství, které podle něj „určuje pravidla“, schvaluje normy, kterými se následovně praxe šamana řídí (anebo by alespoň měla). V těchto dvou bodech, dalo by se říci, se pro změnu Dowson přiklání k způsobu definování, jež jsem si dovolil nazývat „přizemním“.

Závěrem je ovšem nutné podotknout, že ani Dowsonova „ne-definice“ není zcela bezchybná. Jak sám Wallis poznamenává, mohlo by se zdát, že tento „hermeneutický“ přístup zavání relativismem. S touto připomínkou se posléze snaží Wallis vyrovnat skrze odvolání na jistou „empirickou reflexivitu“, která by měla sloužit jako určitý „ledoborec“ na apriorní předsudky. I přes to si však troufám tvrdit, že Dowsonův přístup doprovází řada nejasností. Zmínil bych kupříkladu nespecifikovanou míru benevolence, co se přiřazování jednotlivých bodů Dowsonova schématu ke konkrétním kulturním rysům týče, či zmiňovanou

---

<sup>41</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 11.



neustrannost Dowsonova přístupu, díky níž se může zdát jeho definice jako nespecifická, či neúplná (viz Wallisova úvaha ohledně relativismu Dowsonova přístupu).<sup>42</sup>

## 2.4. Shrnutí

V tento okamžik se jeví jako vhodné nějakým způsobem představené způsoby definování šamanismu shrnout a porovnat. Zprvu jsem se pokusil o přednes definice Mircei Eliadeho, který pojímá šamanismus velmi universálně a vytyčuje tak především klíčový rys – stav *extáze* – který má být společný všem podobám šamanismu. Druhým (opozičním) přístupem, který jsem se pokusil demonstrovat, je přístup „přízemní“. Jeho hlavní snahou je vzdát se jakýchkoliv generalizací a zkoumat šamanskou praxi vždy ve vztahu k určité komunitě. Posledním přístupem je posléze „ne-definice“ T. A. Dowsona, který jako by hledal jakýsi kompromis mezi přístupy předchozími a hledal v šamanismu jak prvek universální, tak prvky silně spjaté s komunitou, jíž je součástí.

Rozdíly mezi Eliadeho definicí, přístupem „přízemním“ a Dowsonovou „ne-definicí“ shledávám především v tom, jaké nároky jsou kladeny na samotnou definici a k jakému účelu by měl daný způsob definování sloužit. Eliadeho postup, zdá se, tkví primárně v tom, že se na základě sledování určitého společného znaku utvoří jistý rámec (definice), se kterým je posléze poměřována každá další pozorovaná osoba (pasuje-li daná osoba do tohoto rámce, můžeme ji označit za šamana). „Přízemní“ přístup se posléze jakémukoliv utváření ‚rámce‘ vyhýbá a setrvává u sledování znaků konkrétní formy šamanismu. Dowsonova metoda opět volí, dalo by se říci, kompromisní postup, tzn., tvoří jistý rámec, který je následně poměřován s konkrétním subjektem, zároveň však ponechává poměrně velký prostor pro zkoumání jevů specifických/lokálních.

Který ze zmiňovaných postupů je účinnější lze na tomto místě jen stěží posuzovat. Otázkou pak však zůstává, jakých konsekvencí má volba jednoho či druhého způsobu v chápání jak šamanismu „původního“, tak šamanismu „Nového věku“. Rozhodující je podle mého názoru především otázka po tom, chceme-li zahrnout pod definici „šamanismu“ i jev, kterému se dostalo jména „neošamanismus“, či je naším cílem nekompromisně uzavřít hranice šamanismu

---

<sup>42</sup>Tamtéž, s. 11.

před jakýmikoliv „vetřelci“. Za účelem vyjasnění této otázky se pokusím v následující kapitole právě takové „vetřelce“ představit.

### **3. Šamanismus „Nového věku“**

Jak předchozí podkapitola ukázala, není vůbec snadné přijít s něčím takovým, jako je zcela jasná definice pojmů „šaman“ či „šamanismus“, a přístupů, jak se s tímto problémem vyrovnat bylo, a pravděpodobně bude i nadále, nepřeborné množství. Nejinak tomu poté je s pojmem „neošamanismus“, který jako by navíc byl určitou nástavbou šamanismu tradičního. Hlavním cílem této podkapitoly proto bude pokusit se nalézt alespoň nějaké společné znaky těch, jež se sami označují, anebo jsou jinými označováni jako neošamani.

#### **3.1. „Vlivníci“ neošamanismu**

Způsob, kterým se v tento okamžik pokusím neošamanismus definovat, se ovšem bude do jisté míry lišit od taktiky zvolené v předchozí podkapitole. Odrazovým můstkem pro tuto podkapitolu se totiž stanou samotní „otcové zakladatelé“ neošamanismu, mezi něž patří již zmiňovaný Mircea Eliade, poté Carlos Castaneda a Michael Harner. Jak se pokusím ukázat, tato tři jména jsou pro formování neošamanské praxe zcela klíčová.<sup>43</sup> Hlavním údělem této podkapitoly tedy bude ve stručnosti představit osudy a především pak díla těchto třech mužů, vytyčit alespoň některé z jejich společných rysů (které by mohly být současně společnými rysy neošamanismu jako takového) a v neposlední řadě se krátce pozastavit nad jejich možnou kritikou.

##### **3.1.1. Mircea Eliade**

Jak již bylo řečeno, Eliade se proslavil v souvislosti s šamanismem především svým snažením najít jeho co možná nejstručnější a zároveň nejobsáhlejší definici. Ve snaze tohoto cíle dosáhnout shromažďoval informace o šamanismu od domorodných etnik z celého světa a na základě nich se poté snažil vytyčit ty rysy, které by odpovídaly určité unifikované představě toho, co je to šamanismus (potažmo, kdo je to šaman). Právě tento přístup, spočívající ve snaze

---

<sup>43</sup> HENDRICKSON, Brett. Neo-shamans, Curanderismo and Scholars, s. 33.

uchopit šamanismus jako jakýsi globálně universální koncept, se později stal výchozím bodem nejen pro studium šamanismu ze strany akademické obce, nýbrž i jedním z hlavních inspirativních zdrojů pro skupiny, jimž je připisováno označení „neošamanské“. V souvislosti s tímto tématem vyvstává otázka, proč a jakým způsobem se Eliadova metodika osvědčila, jak píše Hendrickson, jako nástroj vhodný pro reprodukci ne-západní šamanské nauky do západního individualizovaného světa.<sup>44</sup>

Jednou z možných odpovědí na tuto otázku je povaha Eliadovy práce, o které již byla řeč dříve, tzn. jistá snaha o univerzalizaci šamanismu a připisování mu statutu jakéhosi „pranáboženství“ (toto označení je věřím pro „spirituální hledače“ samo o sobě nemalým lákadlem), které je všem společné a o které je nutné se více zajímat. Hendrickson s odkazem na Andreie Znamenskiho dokonce říká, že Eliade v objevování pravěké spirituality, lze li o něčem takovém hovořit, spatřoval způsob, jak se navrátit zpět k „smysluplnému životu“.<sup>45</sup>

Další možnou odpověď bych si poté dovolil hledat v něčem, co bývá spíše používáno jako kritika Eliadova díla – v jeho křesťanskosti. Wallis kupříkladu, s odvoláním se na Daniela Noela, říká, že „Eliadův vztah s křesťanstvím a posedlost výstupem na nebesa zároveň ovlivnily fakticitu jeho psaní.“<sup>46</sup> Vezmeme-li tuto připomínku v potaz, tak se může zdát, že příliš nepřidává Eliadovi na akademické kredibilitě, ba naopak. Z hlediska hnutí New Age, potažmo „filosofie perennis“, ovšem problematickou být zdaleka nemusí (viz pozdější kapitoly). Naopak se zdá, že křesťanský narativ, v tomto případě začleněný do díla, jehož účelem je představení šamanismu západnímu světu, je Západanovi bližší a má tak (nejen) v prostředí New Age religiosity větší úspěch.<sup>47</sup>

Zkráceně by se tedy dalo říci, že hledat jistou vhodnost Eliadova díla pro „New Age účely“ lze nejen v jeho snaze o univerzalizaci šamanismu, nýbrž i v jistých křesťanských konotacích, které lze v jeho díle nacházet a které se ve finále stávají, alespoň v Eliadově případě, jakýmsi přemostěním mezi světy šamanů a

---

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>46</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 36.

<sup>47</sup> VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books, 2007, s. 17. ISBN 978-80-86851-64-8.

Západanů. Otázkou samozřejmě zůstává, do jaké míry tento prvek Eliadova díla hodnotit kladně či naopak záporně; ať už se přikloníme na jakoukoli stranu, je při nejmenším podstatné mít tuto „vadu na kráse“ Eliadova díla na paměti.

### 3.1.2. Carlos Castaneda

Zatímco Eliade, spolu s jinými akademiky zabývajícími se studiem šamanismu, měl na formování neošamanismu vliv spíše nepřímý, o Carlosu Castanedovi lze s určitou jistotou říci, že byl jedním z prvních, kdo svým způsobem ponoukal Západany, aby šamanismus „zažili na vlastní kůži“.<sup>48</sup> Důležité ovšem je ujasnit si o jaký šamanismus se v případě Castanedy jedná.

Mezi jeden z hlavních rysů Castanedova díla patří značná míra fiktivnosti, kterou se sám Castaneda do značné míry nijak netajil. Ač tato vlastnost Castanedových nebyla příliš vřele vítána na půdě akademické, v kruzích New Age, jak bylo mimo jiné možné vidět v případě Eliadových křesťanských konotací, problematickou zdaleka nebyla. Ba naopak se stala tím, co činilo a stále činí Castanedovo dílo lákavým pro „neošamanské účely“.<sup>49</sup> Podle některých autorů to byla dokonce právě ona fiktivní stránka Castanedova díla (a jiných autorů) tím, co formovalo neošamanismus do jeho dnešní podoby.<sup>50</sup> Jak k tomuto tématu ovšem poněkud věcně poznamenává Wallis, dle mnohých příznivců neošamanismu v důsledku nejde o fakticitu Castanedova díla, nýbrž v jistou víru v něj.<sup>51</sup> A právě tuto Wallisovu připomínku je třeba mít stále na paměti, jsme-li s to posuzovat povahu neošamanismu.

Ač se na první pohled může zdát Castanedův odkaz v neošamanismu poněkud nevinným (jakožto podnět pro víru ve, alespoň z velké části, fiktivní příběhy), měl i reálné konsekvence ve vztahu Západanů k domorodým společenstvím. Castanedovo dílo totiž zároveň s podnícením jisté touhy po objevování tajů šamanismu mobilizovalo celou řadu „spirituálních hledačů“ směrem do domorodých společenství. Tato „mobilizace“ poté nemusela mít vždy příliš blahý dopad. Wallis za příklad uvádí Huicholy, pro něž byli spirituální turisté sice přínosem financí, ale zároveň důvodem pro vyčerpání veškerých

---

<sup>48</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 39.

<sup>49</sup> HENDRICKSON, Brett. *Neo-shamans, Curanderismo and Scholars*, s. 34.

<sup>50</sup> NOEL, Daniel C. *The Soul of Shamanism*. Western Fantasies, Imaginal Realities. New York: Continuum, 1998, s. 58. ISBN 978-0826410818.

<sup>51</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 42.

zdrojů peyotlu, který je pro tamější obyvatele nezbytnou součástí rituálního života.

Jak sám Wallis ovšem posléze dodává, i přes veškerou kontroverzi, kterou s sebou Castanedovo dílo nese, nelze pochybovat o tom, jaký dopad měl „největší antropologický šejdík“ na to, jakým způsobem byl, a stále je, vnímán a prezentován šamanismus v kruzích „New Age“ šamanů.<sup>52</sup> Dále lze samozřejmě vést debatu o tom, nakolik je Castanedovo jednání přípustné či nikoli, v tento okamžik bych ovšem ponechal obdobné úvahy stranou a přesměřoval pozornost na posledního myslitele, jenž měl značný vliv na formování neošamanské praxe. Není jím nikdo jiný než Michael Harner.

### 3.1.3. Michael Harner

Je-li řeč o velkých osobnostech neošamanismu, nelze zajisté opominout možná jednoho z největších popularizátorů šamanské praxe a „otce zakladatele“ tzv. „jádrového šamanismu“ – Michaela Harnera. Jak ostatně poznamenává Wallis: „techniky jádrového šamanismu jsou na Západě pravděpodobně těmi nejvíce známými a praktikovanými, a Harnerovy techniky měly zásadní vliv na neošamanismus a vlastně i na celé New Age hnutí.“<sup>53</sup>

V první řadě se zdá být příhodné pozastavit se nad tím, jaká vůbec byla Harnerova motivace a s jakým záměrem došel k invenci šamanské nauky, jež by byla přístupná západnímu světu. K tomuto je nezbytné říci, že výchozím bodem Harnerovy snahy byla jeho vlastní zkušenost s šamanským rituálem.<sup>54</sup> Ta byla zřejmě natolik intenzivní, že vyvolala v Harnerovi jistou ‚potřebu‘ ukázat šamanskou nauku západnímu světu (který, jak je již zřejmé, ji přijal s otevřenou náručí). Ač byla Harnerova prvotní zkušenost s šamanismem poměrně privátní záležitostí, záměr, pod kterým posléze Harner prezentuje svůj model šamanské nauky, se zdá být až podezřele velkorysý. V závěru *Cesty šamana* Harner píše: „Šamanismus zdaleka překračuje (...) na sebe zaměřenou transcendenci obvyklé reality. Šamanská transcendence má větší cíl: pomoci lidstvu.“<sup>55</sup> Jestliže bychom

---

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>53</sup> „...core-shamanism techniques are probably the most widely known and practised in the West, and Harner’s techniques have been highly influential on neo-Shamanisms and indeed the New Age...“; Tamtéž, s. 46.

<sup>54</sup> HENDRICKSON, Brett. Neo-shamans, Curanderismo and Scholars, s. 34.

<sup>55</sup> HARNER, Michael J. *Cesta šamana: [jak probudit svůj vnitřní potenciál]*. Praha: DharmaGaia, 2010, s. 172. ISBN 978-80-86685-81-6.

se měli držet Harnerových slov, je hlavní motivací „jádrového šamanismu“ snaha „pomoci lidstvu“. Odpověď na otázku, je-li tato snaha legitimní, si ovšem dovolím ponechat stranou (alespoň prozatím). Co se jeví jako příhodnější, je letmé pozastavení se nad tím, jakým způsobem Harnerův „jádrový šamanismus“ pracuje s šamanismem, který jsem si nadefinoval jako šamanismus „tradiční“.

Harner byl toho názoru, že, má-li být šamanismus přístupnější „širší veřejnosti“, je třeba zdánlivě komplexní šamanskou praxi nějakým způsobem zjednodušit. „Jádrový šamanismus“ se proto stal jakýmsi ‚derivátem‘ všech možných variací šamanismu, který „není kulturně specifický“ a skládá se z nejfundamentálnějších šamanských technik.<sup>56</sup> Zjednodušeně tak lze říci, že v rámci snahy učinit šamanismus „přístupnější“ přišel Harner s řadou opatření, mezi něž patří jistá míra univerzalizace šamanské praxe, především pak její, již zmiňované, očištění od jakéhokoli kulturního kontextu. Mimo to je nutné zmínit techniku, která se posléze stala pro „jádrový šamanismus“ klíčovou. Není jí nic jiného, nežli dosahování určité extatické zkušenosti, či v Harnerově slovníku tzv. „šamanského stavu vědomí“ (po vzoru Eliadeho *extáze*).<sup>57</sup> „Šamanského stavu vědomí“ může poté podle Harnera jednoduše dosáhnout každý, nehledě na své společensko-kulturní pozadí, kdo o tuto formu transcendentální zkušenosti stojí a to za pomoci relativně jednoduchých metod, jež jsou popsány v Harnerově knize *Cesta šamana*.<sup>58</sup>

Harnerův vliv na neošamanismus lze tedy shrnout přinejmenším v trojici bodů. Prvním bodem je jistá snaha zpřístupnit šamanismus širší (západní) veřejnosti. Druhým bodem, jenž se úzce pojí na bod první, je jisté zjednodušení tradičního šamanismu, a to za pomoci jeho univerzalizace a dekontextualizace. V neposlední řadě lze poté v Harnerově kontextu hovořit o předvedení specifického modelu, kterým by měl být onen modifikovaný šamanismus vykonáván. Nejedná se samozřejmě o nic jiného, než o zmiňovanou metodiku Harnerova „jádrového šamanismu“. Ta má být, mimo jiné, kupříkladu možnou alternativou k západní medicíně.<sup>59</sup> V souvislosti především s posledním bodem ovšem zároveň vyvstává otázka, nesnižuje-li Harner svým přístupem šamanismus

---

<sup>56</sup> HENDRICKSON, Brett. Neo-shamans, Curanderismo and Scholars, s. 35.

<sup>57</sup> HARNER, Michael J. *Cesta šamana: [jak probudit svůj vnitřní potenciál]*, s. 44.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 168.

z úrovně náboženské na pouhou metodiku. Nutno dodat, že právě tato pochybnost se šíří nejen v kruzích akademických, nýbrž i mezi samotnými neošamany. I ti jsou totiž dle Znamenskiho v mnoha případech toho názoru, že je třeba jistého kulturního zázemí, a že šamanskou nauku tak nelze omezovat na pouhou metodologii.<sup>60</sup>

Měl-li bych se ještě chvíli zdržet u Znamenskiho polemiky s harnerismem, dovolím si závěrem tohoto oddílu zmínit pár zajímavých postřehů, které mohou dopomoci k dokreslení představy o Harnerově nauce. Jednou z klíčových charakteristik, kterou Znamenski podává o Harnerově „jádrovém šamanismu“, je jeho údajný cíl poskytnout „spirituálním hledačům“ jakousi „spirituální kostru“ („spiritual skeleton“), na níž mohou stavět své další techniky/učení.<sup>61</sup> Právě z této universální povahy „jádrového šamanismu“ posléze vyvstává poněkud zajímavý fenomén. Podle Znamenskiho totiž, i přes své odlišnosti oproti tradiční nauce, slouží Harnerův core-šamanismus často jako vzor pro ne-západní oblasti vč. Sibíře) a tamní praktikující na něm budují (anebo se jím alespoň inspiroují) svou vlastní šamanskou nauku.<sup>62</sup> Troufám si tak tvrdit, že právě tento příklad může být poměrně věcným popudem k tomu, nevnímat vztah neošamanismu a šamanismu „tradičního“ zcela černobíle. Rozvinutí této úvahy si však ponechám na později. V tento okamžik přeměřuji pozornost na obecněji orientovanou diskuzi ohledně jednotlivých („klíčových“) rysů samotného neošamanismu.

### 3.2. „Klíčové“ rysy neošamanismu

Předchozí kapitola nabídla pohled na neošamanismus skrze představení jeho „otců zakladatelů“ a jejich konkrétních vlivů na formování neošamanské nauky. Výčet autorů, který jsem uvedl, je však dost možná tím nejujtějším, který lze představit. Pro detailnější přiblížení toho, co se pod pojmem „neošamanismus“ skrývá, bych nyní přednesl alespoň některé z jeho charakteristik, které snad lze označit za „klíčové“ a kolem kterých se následovně bude točit i samotná diskuze ohledně autenticity šamanismu „Nového věku“. Při této příležitosti se následující kapitola nevyhne nástinu této debaty, především pak v souvislosti s kritikou, která se s danými vlastnostmi neošamanismu pojí.

---

<sup>60</sup> ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*, s. 248-249.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 242.

### 3.2.1. Vytržení z kontextu, univerzalizace

Prvními signifikantními vlastnostmi, které se pokusím představit, jsou „dekontextualizace“ (vytržení z kontextu) a „univerzalizace“. Na začátek, domnívám se, se zdá být příhodné říci, co si vůbec pod pojmy „univerzalizace“ a „dekontextualizace“ v kontextu (neo)šamanismu představím. Univerzalizací se běžně míní jistá představa toho, že existují jisté fundamenty, jež jsou společné všem „šamanismům“, nehledě na jejich geografické situování či výskyt v čase. „Dekontextualizace“ poté znamená zbavení šamanské nauky jejího kulturně specifického kontextu, který je podmíněn tradicí či sociálním uskupením daného společenství.<sup>63</sup> Mezi těmito dvěma jevy lze posléze hledat určitý podmiňující vztah. Podle Moliniéové platí, že aby mohl být nějaký rituál hnutím New Age „zuniversalizován“, musí být nejprve oproštěn od svého původního kulturního rámce.<sup>64</sup> V praxi takováto charakteristika neošamanismu poté přináší řadu zajímavých fenoménů, které nyní představím.

Jak již bylo možno sledovat na příkladu Eliadeho či především pak Harnera, zdá se být jistá míra univerzalizace (a „dekontextualizace“) pro neošamanismus nezbytnou a to především z toho důvodu, že jej zbavuje téměř jakéhokoli společenské či kulturní vazby a činí tak „dostupnějším“ pro širší veřejnost (tvořenou z velké části západními „spirituálními hledači“). S procesem univerzalizace (lze-jí nazvat procesem) se však zároveň pojí řada kritiky, která může být na první pohled více či méně zřejmá a kterou se pokusím, spolu s několika dalšími postřehy, v tomto segmentu ilustrovat.

Jedním ze základních východisek universalistické povahy neošamanismu je, jak říká Znamenski, absence takřka jakéhokoliv dogmatu, hierarchie či fixních rituálů. Tento fakt zároveň umožňuje neošamanismu jeho eklektičnost, tj. možnost vypůjčovat si nauku z jakékoli tradice, na kterou dosáhne.<sup>65</sup> Co více, neošaman nemusí být nutně omezen na samotný šamanismus. Je zcela běžným jevem, že se šamanismus v rukou „spirituálního hledače“ stává pouze jednou z mnoha

---

<sup>63</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 50-51.

<sup>64</sup> MOLINIÉ, Antoinette. The Invention of Andean New Age: The Globalization of Tradition. In: CASTELLANOS, Angela Renée de la Torre Castellanos, GUTIÉRREZ, María Cristina del Refugio, JUÁREZ-HUET, Nahayeilli (eds.). *New age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*. Boston : Brill, 2016, s. 307. ISBN 978-90-04-31633-1.

<sup>65</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 252.



spirituálních tradic, ke kterým se daný jedinec obrací. Vedle technik šamanských tak lze shledávat kupříkladu astrologii, jógu, rozборы aury či léčbu krystaly.<sup>66</sup> Jako další důsledek universalistické povahy neošamanismu lze poté uvést jisté tendence neošamanů vyhýbat se „temným zákoutím“ šamanismu.<sup>67</sup>

Otázkou nyní je, nakolik jsou takováto zobecnění přípustná. Zdá se, že odpověď na tuto otázku není ani zdaleka jednotná. Jsou tu tací, kteří označí neošamanskou apropriaci náboženských prvků vyextrahovaných z jejich kultur za krádež.<sup>68</sup> Proti tomuto přesvědčení lze ovšem namítat, že chápání neošamanismu tak, jak se ho nyní pokouším představit, nemusí být zcela definitivní. Najde se totiž řada autorů, kteří namítají, že neošamanismus podléhá stejné generalizaci ze strany akademie, jako šamanismus „tradiční“ ze strany neošamanů.<sup>69</sup> V tomto duchu lze posléze shledávat mezi samotnými neošamany jistou obezřetnost vůči universalistickým koncepcím šamanismu a důraz na lokálnost dané šamanské praxe.<sup>70</sup>

Co to znamená pro debatu ohledně autenticity neošamanismu? V souvislosti s touto otázkou bych pouze znovu podotkl, že jak šamanismus, tak neošamanismus nemusí být ani zdaleka tak černobílým, jak se v mnoha případech jeví. Aby se zamezilo jakýmkoli faux pas ve snaze hovořit o jednom či druhém jako o „(ne)autentickém“, je tak dle mého názoru třeba nesmírné obezřetnosti.

### 3.2.2. Individualizace

V kontrastu k předchozímu zmiňované vlastnosti neošamanismu, bych nyní učinil pokud možno ladný obrat od universálního k individuálnímu. Jak píše DuBois, je právě individualizace, čili důraz na jedince a jeho svévoli, tím co z velké části definuje šamanismus „Nového věku“.<sup>71</sup> DuBois samozřejmě není prvním a ani zdaleka jediným, kdo si tohoto rysu všímá. Joan Townsendová se kupříkladu nezdráhá nazvat šamanismus „individualistickým náboženským hnutím“ a dává ho tak do opozice šamanismu „tradičnímu“, ve kterém je podle

---

<sup>66</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 325.

<sup>67</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 53.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>70</sup> ZNAMENSKI, Andrei A. *The beauty of the primitive*, s. 369-370.

<sup>71</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 320.

Townsendové role šamana, na rozdíl od šamanismu „Nového věku“, determinována společenským a kulturním kontextem.<sup>72</sup>

Dle Wallise poté může být obdobným projevem individualizace kupříkladu volba destinace pro šamanské cesty. Zatímco „tradiční“ šamani cestují napříč kosmem do „reálných“ spirituálních světů, neošaman častěji zavítá v sebe sama. Za další důkazní materiál diskutovaného „zaměření se na sebe sama“ lze také, jak říká Wallis, označit samotný předpoklad rozlišování mezi „sebou“ a kosmem. V mnoha „tradičních“ šamanismech je tato distinkce, na rozdíl od „New Age“ šamanismu, takřka nemyslitelná, dodává Wallis.<sup>73</sup> Obdobně lze zmínit vztah, který chová jak „tradiční“, tak neošaman k přírodě. Zatímco „tradiční“ šaman vnímá zvěř jako kořist, kterou je třeba ulovit<sup>74</sup>, v neošamanismu je běžným mottem „péče o přírodu“. Zajímavým příspěvkem v daném kontextu může poté být také otázka reciprocity. Zatímco v „původním“ šamanismu je reciprocita obsažena implicitně, neošamanismus je do jisté míry založen na konzumerismu.<sup>75</sup> Je nutno ovšem dodat, že ač se tak může zdát, že neošamanismus „zaprodal“ šamanskou praxi, tak tomu tak být zcela nemusí. Jak Wallis dodává, „tradiční“ šamani si své služby taktéž do jisté míry „účtovali“ již před příchodem neošamanismu.<sup>76</sup>

Individualistickou povahu neošamanské praxe lze taktéž sledovat u samotného vývoje jedincovy šamanské kariéry. Zatímco v případě „tradičního“ šamanismu je šaman ve valné většině případů do své funkce determinován (ať už dědičně, volbou dané komunity či skrze tzv. iniciační nemoc), neošamani se na „cestu šamana“ vydávají z vlastní (vědomé) vůle.<sup>77</sup> To stejné poté platí pro šamanův kariérní růst. Šaman „tradiční“ je dle DuBoise ve svém pokroku zpravidla závislý na svém mistrovi, neošaman se však na žádného mistra nespolehá – na rozdíl od svého domorodého kolegy nepotřebuje žádné záštiny pro

---

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 321.

<sup>73</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 59.

<sup>74</sup> Výraz „lovit“ je samozřejmě značným zjednodušením, doporučuji jej proto vnímat s určitou rezervou. Podrobnější analýzu vztahu „tradičního“ šamana a „lovené“ zvěře lze poté nalézt kupříkladu v: HAMAYON, Roberte. *Shamanism and the hunters of the Siberian forest*, s. 287-290.

<sup>75</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 59.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>77</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 320.

svou praxi. Dalo by se tak říci, že se neošaman stává svým vlastním mistrem a je to především on sám, kdo sleduje svůj pokrok.<sup>78</sup>

Právě tento aspekt neošamanismu – značná míra svépomoci, sebe-iniciace – bývá často terčem kritiky. Individualistická povaha neošamanské praxe ovšem nemusí být nutně chápána negativně. Spíše, než aby byla svépomocná složka důkazem neautenticky neošamanismu, píše Znamenski, je pouhým úkazem přítomnosti „přirozeného procesu invence tradice“.<sup>79</sup>

Podobných motivů lze zajisté nacházet mnoho, zbytek této rozpravy bych však raději věnoval debatě, k níž tento rys neošamanismu vede. Měl-li bych tuto debatu zredukovat na určitou dichotomii, nabízejí se dva možné přístupy. Jeden pól myslitelů si dovolím v tento moment nazvat „zastánci“ individualismu a druhý poté jeho „kritiky“. Jako zástupce „zastánců“ lze uvést kupříkladu zmiňovanou Joan Townsendovou. Pro širší ilustraci tohoto postoje bych ovšem zvolil dvojici badatelů – Danforth, Tipton – kteří se domnívají, že úspěch New Age hnutí a s ním spjatého neošamanismu souvisí s přeorientováním západní společnosti k tzv. „individualistickému utilitarismu“. Tento jev má, podle Danfortha s Tiptonem, za následek snahu „spirituálních hledačů“ dosáhnout určitého emocionálního uspokojení, které se projevuje, slovy autorů, „realizací svého Já, rozvíjením svého Vnitřního dítěte, uspokojení svých hlubokých emocionálních potřeb a zkoumáním svých osobních psychologických hybatelů.“ Leč by se tento výrok nemusel zdát nijak vypovídajícím, jsou podle DuBoisova dodatku tyto snahy vykonávány poněkud relativizujícím způsobem a za účelem osobního zisku.<sup>80</sup> Opět zde tedy můžeme shledávat důraz na individualistickou povahu neošamanské praxe a její, byť ne zcela explicitní, kritiku.

Za druhou stranu dříve vymezených táborů, tj. „kritiků“ ryzosti individualistické povahy neošamanské praxe, bych si dovolil uvést jinou dvojici badatelů, kterou tvoří Stef Aupers a Dick Houtman. Aupers s Houtmanem se ve svém časopiseckém článku *Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality* poměrně odvážně staví proti dominující představě neošamanismu, jakožto výhradně individualistické spirituální praxi. Jejich hlavním stanoviskem se stává tvrzení, že i neošamanská

---

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 324.

<sup>79</sup> „natural process of invention of tradition“ – ZNAMENSKI, Andrei A. The beauty of the primitive, s. 358.

<sup>80</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 328.

praxe podléhá určité „koherentní doktríně“ a nutně tak vychází ze sociální interakce (proces socializace).<sup>81</sup> Samotný proces neošamanské socializace poté Aupers s Houtmanem rozdělují do tří fází.

V první fázi je daný jedinec vystaven konverzaci s „konzultantem“, který „manifestuje“ jeho pocity odcizení („alienation“) a vznáší otázky, jež mají jedince donutit se zamyslet nad „problematikou smyslu a identity“ („problems of meaning and identity“)<sup>82</sup>. Druhou fází je poté tzv. „proces hledání duše“ („process of soul searching“), během nějž je daný jedinec socializován do „etiky sebe-spirituality“ („ethic of self-spirituality“). V této fázi dle Auperse s Houtmanem zároveň jedinec nabírá řady nových znalostí a zkušeností. Závěrečnou, třetí, fází je posléze daný jedinec ověřen určitými „standardizovanými legitimizacemi“ („standardised legitimations“), které jej činí o to více spjatým s danou „doktrínou“ a utužuje „etiku“ jeho osobní spirituální praxe.<sup>83</sup>

I přes to, že by se mohlo nyní zdát, že tímto krokem Aupers s Houtmanem prokazují neošamanismu, takříkajíc, službu – přistoupíme-li tedy v tento okamžik na tvrzení, že individualistická povaha neošamanismu spíše škodí v jeho snaze být autentickým – je opak pravdou. Aupers s Houtmanem totiž z faktu, že neošamanismus podléhá jisté socializaci, docházejí k závěru, který je vůči neošamanské snaze o to „být autentický“ poněkud nekompromisní. Konkrétněji je tato dvojice badatelů toho názoru, že proces socializace činí „spirituální hledače“ méně autentickými, než se sami cítí být.<sup>84</sup> Tento postoj poněkud jasně vystihuje řečnická otázka, jíž sami autoři pokládají v jedné části svého článku, a která zní: „...jak autentičtí mohou [„spirituální hledači“] být, když byli ve skutečnosti socializováni do sdíleného postoje zdůrazňujícího primát osobní autenticity?“<sup>85</sup>

Jinými slovy se Aupers s Houtmanem podivují nad rozkolem, který vzniká mezi tím, jak „spirituální hledači“ obhajují svou „autenticitu“ (svou obhajobu zakládají na tom, že žádnou doktrínu nenásledují) a tím, jaká je skutečnost (jak se

---

<sup>81</sup> AUPERS, Stef, HOUTMAN, Dick. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*. Londýn : Routledge, 2006, Roč. 21, č. 2, May 2006, s. 206. ISSN 1353-7903.

<sup>82</sup> Aupers s Houtmanem za příklad „otázek po smyslu a identitě“ uvádí otázky typu: „Co ve skutečnosti očekávám od života?“ či „Jakým jsem ve skutečnosti člověkem?“

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 210.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 210-211.

<sup>85</sup> „...how authentic can they be when they have in fact been socialised into a shared emphasis on the primacy of personal authenticity?“; Tamtéž, s. 211.

Aupers s Houtmanem snažili dokázat, „spirituální hledači“ určité doktríně podléhají, byť to nutně není doktrína mainstreamová). I přestože tak svým příspěvkem oprostují od neošamanismu určité stigma ohledně jeho individualistické povahy, zároveň mu uštědřují poněkud silný úder ze zcela opačné strany. Aupers s Houtmanem tak vnášejí poněkud zajímavý podnět k další diskuzi ohledně autenticity neošamanismu a troufám si tvrdit, že tím opět potvrzují rozmanitost dané debaty.

### 3.2.3. Psychologizace

Dalším fenoménem, který se nyní pokusím představit, je „psychologizace“ šamanismu. Samotný pojem „psychologizace“ šamanismu lze aplikovat nejen na samotné neošamany, nýbrž, a dalo by se snad i říci, že především, v rámci akademické obce. Ač se pohled na šamanismus z psychologického hlediska postupem času měnil (od psychologické abnormality k jakési „universální psychobiologické kapacitě“ člověka), jisté tendence interpretovat jej skrze terminologii psychologickou je zde přítomna stále. Jane Atkinsonová, která se zmiňovaným přístupem vede jistou polemiku a o jejíž článek *Shamanisms Today* se budu v následujících řádcích opírat, ovšem poukazuje na určité rozkoly, které v rámci „psychologizace“ šamanismu vznikají.

Ihned prvním bodem, u kterého se Atkinsonová pozastavuje, je samotný středobod „psychologizujících“ tendencí, kterým jsou tzv. „pozměněné stavy vědomí“ (dále jen PSV). Konkrétněji lze poté v souvislosti s šamanismem hovořit o termínu „trans“, jenž se uchytil především v behavioristickém výkladu šamanské verze PSV. S tímto pojmem se ovšem dle Atkinsonové pojí řada nejasností, které se i přes snahy ho nahradit jinými, adekvátnějšími a přesnějšími, termíny, nepodařilo zcela vymýtit. Hlavní skrupulí tohoto uchopení PSV v šamanismu je podle Atkinsonové především jeho kulturní nespecifičnost a s ní spjatý redukcionismus.<sup>86</sup>

Atkinsonová se obdobně vyjadřuje i ke snahám pojmout šamanismus neuropsychologicky, když říká, že takové snahy vedou ke značné redukci jeho symbolismu a rituálních funkcí na „pouhé“ funkce psychobiologické. Ač zároveň

---

<sup>86</sup> ATKINSON, Jane M. Shamanisms Today. In: *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto (Kalifornie) : Annual Reviews, vol. 21, 1992, s. 310. Dostupné také z: [www.jstor.org/stable/2155990](http://www.jstor.org/stable/2155990). ISSN 0084-6570.

Atkinsonová přiznává, že podobná analýza může být hodnotná, zdůrazňuje, že není dostačující pro výklad „struktur rituálů, znalostí a společností“, jež jsou nedílnou součástí šamanismu.<sup>87</sup> S odvoláním se na Ridingtona poté Atkinsonová demonstruje přístup, jenž je podle ní o něco více místný. Ten říká, že zkoumání PSV je relevantní pouze ve vztahu k jejich roli v daných kulturních systémech (nelze je zkoumat samostatně, neb vazba na ně je dle Atkinsonové zcela klíčová). Dalo by se tak říci, že Atkinsonová navrhuje přístup holistický, tzn., šamanismu je třeba zkoumat jako celek a nikoli pouze pracovat s jeho jednotlivými prvky.<sup>88</sup> I v případě „psychologizace“ šamanismu tak opět narážíme na jistý apel zdůrazňující určitou kulturní podmíněnost šamanské nauky.

#### **3.2.4. Kulturní primitivismus, archaismus, romantizace**

Posledním z „nešvarů“ neošamanismu, které se nyní pokusím představit, lze popsat jako určitou víru v archaičnost, nezkaženost či až primitivnost (ve slova smyslu jistého bezprostředního kontaktu s přírodou) domorodých společenství. Tato představa může mít ihned několik podob a důsledků. Na jedné straně lze zmínit vyvozování určitých „environmentálních závěrů“ (v rámci neošamanismu je kladen důraz na environmentální etiku), na straně druhé potom kupříkladu chápání „šamanského“ jako opozice „západnímu“. Právě „západní“ je poté mnohdy vnímané jako cosi negativního, neblahého.<sup>89</sup> Samozřejmě je opět na místě podívat se blíže na oba zmiňované postoje, které, jak je též v případě (nejen) neošamanismu zvykem, podléhají značné míře romantizace a zkreslení.

Je zajisté dosti nasnadě představit si, že mnohá domorodá etnika žijí o něco udržitelněji, než západní („moderní“) civilizace. Jak se ovšem snaží ukázat Robert Wallis, může nás tato intuice uvést v omyl. Wallis na podporu této teze uvádí řadu konkrétních kauz, kdy domorodí obyvatelé naopak přispěli vyhynutí živočišného druhu, vymizení veškerého stromoví na ostrově či dokonce zániku populace jiné, než byli oni sami.<sup>90</sup> Dalším projevem archaičnosti domorodých společenství a jejich šamanů může posléze být i určitá představa zachování určitého pradávného vědění.<sup>91</sup> Jinými slovy může být šamanismus mnohými

---

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 311.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 312.

<sup>89</sup> ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*, s. 255-256.

<sup>90</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*. s. 63.

<sup>91</sup> ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*, s. 275.

„spirituálními hledači“ vyhledáván za účelem nalezení jakési vyšší pravdy, která je očím západu běžně skryta. DuBois tuto představu popisuje slovy: „Neošamani tvrdí, že šamanismus může poskytovat přístup k prvkům reality, jež se konvenční vědě dosud nepodařilo objevit, nebo může reflektovat neviditelný kosmos rozložený kolem toho viditelného, který popisují astronomové a jiní vědci.“<sup>92</sup>

Jedním z hlavních předpokladů, které se pojí s obdobnou formou idealizace šamanismu, tzn., jeho chápání jako jakéhosi původního náboženského využití a zdroje archaického vědění, je představa určité lineární geneze spirituality, jejímž počátkem je právě šamanismus. Tento pohled je však dle Wallise typický pouze pro „chronocentrické“ Západany (jak akademiky, tak neošamany). Představa určitého náboženského prvenství šamanismu je, říká Wallis, jednoduše mylná a je pouhým výtvorem západního světa.<sup>93</sup>

Wallis však záhy dodává, že ‚zidealizovanou‘ představu šamanismu nesdílí ani zdaleka všichni příznivci neošamanismu. Mnozí z nich jsou, slovy Wallise, realističtí a uznávají, že je návrat k „idyllickému původnímu životnímu stylu nebo náboženství“ („idyllic primal lifestyle or religion“) je nemožný. Tito neošamani zároveň vyjadřují určitou míru „aktivního zájmu“ jak o společnost ve které žijí, tak společenství, od nichž čerpají svou spirituální praxi. To, podle Wallise, činí z neošamanů politicky aktivní činitele, namísto „slepých“ konzumentů spirituality, jak se mnozí domnívají. Wallis posléze dodává, že do dnešního světa, kde byl „smysl pro komunitu ztracen v urbanizované, konzumující a kapitalistické západní společnosti“, může být neošamanismus cestou k (znovu)nalezení komunitního soužití, a s ním spjatého „smyslu náležení a identity“, který jim doposud scházel.<sup>94</sup>

### 3.3. Shrnutí

Účelem tohoto oddílu mělo být v první řadě představení tzv. neošamanismu. K uskutečnění této snahy jsem zvolil dva rozličné postupy. Prvním z nich bylo představení trojice autorů, kteří měli poněkud zásadní vliv na formování neošamanské nauky, druhá část se poté zaměřila na „klíčové“ rysy, které neošamanismus definují a které jsou často vystavovány kritice.

---

<sup>92</sup> DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 322.

<sup>93</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 64.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 70

Jako první zástupce zmiňované skupiny autorů byl uveden Mircea Eliade, jehož jméno zaznělo již v souvislosti s definicí šamanismu jako takového. Za zmínku zajisté stojí Eliadova snaha shledávat v šamanismu kořeny velkých monoteistických náboženství, především křesťanství, a činit jej jakýmsi universálním konceptem. Spolu s Eliadovou vstřícnou rétorikou se tento přístup stal výchozím bodem pro šíření zájmu o šamanismus napříč západním světem. Právě Eliadova „vstřícnost“ a přesprílišná křesťanskost jsou však Eliadeho dílu často vytýkány.

Druhým autorem, jehož jsem se pokusil představit, byl Carlos Castaneda. Ten přispěl do světa neošamanismu především svými čtivými rozpravami s šamanským mistrem donem Juanem, kterými inspiroval mnohé „spirituální hledače“ k tomu, aby se jali v šamanské praxi sami angažovat. Castanedovo dílo se však setkává s řadou kritik, především kvůli jeho fiktivnosti, která jej činí pro mnohé „spirituální hledače“ atraktivním. Jako posledního zástupce „vlivníků“ neošamanismu jsem posléze uvedl Michaela Harnera. Harner se proslavil především předvedením svého „core-šamanismu“, tedy souboru šamanských technik, které mají „zpřístupnit“ šamanismus komukoliv, kdo má o šamanismus zájem. Výtka, která v souvislosti s Harnerovou naukou zaznívá, je neredukuje-li Harner šamanismus z „náboženského“ systému na pouhou metodologii.

Pro doplnění představy o tom, co se skrývá pod pojmem „neošamanismus“ jsem se v druhé části tohoto oddílu pokusil vyzdvihnout několik „klíčových“ rysů neošamanismu. Lze zmínit kupříkladu termíny jako je univerzalizace, individualizace či psychologizace šamanské praxe. Jak bylo možno vidět, každá z charakteristik spolu nesla určitou kritiku. Ta, jak jsem se mimo jiné pokusil ukázat, byla v některých místech oprávněnou a v některých naopak nikoli. Tímto postupem jsem se zároveň okrajově dostal na pole debaty týkající se otázky autenticity. To mne ovšem přivádí zpět k otázce, o níž se celá tato práce opírá. Nyní tak nezbývá nic jiného, než přesměřovat pozornost na následující, závěrečný, oddíl, který se pokusí podat na tuto otázku, pokud možno, odpověď.



#### 4. Je neošamanismus autentický?

V tento okamžik, kdy je již vytyčené „bitevní pole“, tzn., proběhlo určité vyjasnění základní terminologie, byla předvedena debata ohledně pojmu „šaman“ (potažmo „šamanismus“) a byl představen fenomén, kterým je tzv. šamanismus „Nového věku“, shledávám za vhodné předložit nyní svůj pokus o zodpovězení výchozí otázky celé této práce. Jak může název tohoto segmentu napovídat, jedná se o poněkud kontroverzně položenou otázku: Je neošamanismus autentický?

V první řadě bych se rád navrátil k jiné otázce, kterou jsem si kladl v jedné z raných kapitol této práce. Ta zní zhruba následovně: Kdo by měl být autoritou v určování autenticity dané šamanské praxe? Intuitivně by se mohlo zdát, že privilegium autorizace šamanské praxe by měli mít ti, jimž daná spiritualita „náleží“, tedy „tradiční“ šamani. Zde se lze opět obrátit k otázce, existuje-li vůbec něco takového jako „copyright na kulturu“ a jaké jsou konkrétní důvody pro připisování vlastnictví dané kultury daným individuím. Obzvláště, vezme-li se v potaz již zmiňovaný určitý kulturní vývoj.<sup>95</sup> Měl-li bych však na dané stanovisko, tedy, že autoritou pro určování autenticity neošamanismu jsou samotní (tradiční) šamani, přistoupit, ptám se sám sebe, jaký postoj by tito jedinci zaujali. Byli by pro autenticitu neošamanismu či nikoli?

Předem bych rád podotkl, že postoj „tradičních“ šamanů k této otázce není jednotný. Na jedné straně je evidována řada případů, kdy „tradiční“ šamani vyjadřovali poměrně silný nesouhlas s šamany „umělohmotnými“<sup>96</sup>. Tento postoj zastávali kupříkladu šamani severoameričtí, jejichž nechut' ke „krádežím“ jejich kultury vedla k sepisování celé řady petic, či konání protestních akcí.<sup>97</sup> Je posléze poněkud zajímavé podotknout, že „ochranářské“ („preservationist“) tendence byly častěji k vidění u šamanů mladší generace, než u šamanů starších.<sup>98</sup>

Takovýto postoj ovšem není sdílený zdaleka všemi „tradičními“ šamany. Lze dokonce sledovat řadu případů, kdy si šamani „tradiční“ a neošamani vycházejí navzájem vstříc. Jedním z příkladů takového jednání je kupříkladu přejímání „New Age“ žargonu novými burjatskými šamany. Ve slovníku těchto „tradičních“ šamanů tak lze narážet na slova typu „energie“, „karma“ či „čakra“.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 203.

<sup>96</sup> V originále kritici neošamanismu užívali pojmu „plastic shamans“.

<sup>97</sup> ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*, s. 290-291.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 297.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 354.

Za zmínku také stojí adaptace Harnerova „jádrového šamanismu“ ne-západními praktikujícími, kteří se na něm budují svou vlastní nauku a dosazují do něj svůj kulturní kontext. Obdobně lze hovořit v souvislosti s Michaelem Harnerem o jeho „Harner Foundation“, která podporuje (a svým způsobem motivuje) šamany napříč světem, především finančně, v udržení „tradičních“ forem šamanismu při životě.<sup>100</sup> Zároveň tak vyvstává otázka, měl-li by šamanismus dnes ve vůbec nějaké zastoupení nebýt určité poptávky ze strany „spirituálních hledačů“. Jak píše Wallis, neošamani mohou mít stejný přínos pro kultury, z nichž si „vypůjčují“, jako mají tyto kultury přínos pro ně samé.<sup>101</sup>

Běžnou námitkou proti tomuto přesvědčení bývá tvrzení, že zásah kapitalismu a s ním spjatého exportu šamanismu do světa, potažmo import spirituálních hledačů do domorodých společností, má na „tradiční“ šamanismus neblahý vliv. Zatímco jedni jsou toho názoru, že je takřka neetické brát za šamanské služby peníze (či jiné komodity), jiní jsou toho názoru, že je šamanismus zcela legitimním způsobem výdělků (jako je tomu například u peruánských curanderos či korejských šamanů).<sup>102</sup> Jako „ospravedlňující“ lze též přednést situaci, kdy jsou právě finance motivací pro to, aby šaman nadále vykonával své řemeslo (viz příklad s Harnerovou nadací, která podporuje, především finančně, „tradiční“ šamany).<sup>103</sup>

Zároveň bych se rád navrátil k otázce určité generalizace neošamanismu. Nelze totiž říci, že by každý neošaman vnímal šamanismus stejným způsobem a shledával v něm stejný význam. Jak píše Znamenski, zatímco pro někoho je neošamanismus pouhou „zajímavou zkušeností“, pro mnohé může být nedílnou součástí jejich osobní náboženské (spirituální) zkušenosti.<sup>104</sup> Stejně tak platí, že ne každý neošaman se dopouští nechvalně známých charakteristik neošamanismu jako je „bezohledná“ univerzalizace, romantizace či psychologizace. Zároveň neošamanské nauky mnozí neošamani neužívají pouze pro vlastní blaho, jak je mnohými namítáno, nýbrž ji užívají k tomu, aby pomáhali svým blízkým, své komunitě či určitým způsobem reflektovali život celé společnosti. Jak mimo jiné

---

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 241-242.

<sup>101</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans. Ecstasy*, s. 68.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 206-207.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 208.

<sup>104</sup> ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*, s. 261.

dodává Wallis, parametry, které jsou často pro určování autenticity neošamanismu používány, nejsou aplikovatelné na neošamanismus jakožto celek.<sup>105</sup>

Otázkou nyní je, co takovéto vymezení chápání pojmu autenticity znamená pro otázku, na níž se tato práce snaží nalézt odpověď. Jak jsem se pokusil v této kapitole ukázat, nalézt tuto odpověď nemusí být ani zdaleka tak triviální úlohou, jak se na první pohled může zdát. I přes to, že existuje řada snažení, ať už více či méně vydařených, o prokázání autenticity či naopak ne-autenticity šamanismu „Nového věku“, ke kterým se lze přiklonit, zklamání v tento okamžik každého, kdo ode mne očekává jednoznačné odpovědi na nastolenou otázku. Spíše než, abych se o takovouto odpověď pokusil, dovolím si pouze přeformulovat samotnou otázku. Tu jsem si zprvu položil následovně: Je neošamanismus autentický? Nyní, po zhodnocení dosavadní debaty a možných stanovisek, která lze zaujmout ve snaze o hledání odpovědi na ní, bych se spíše tázal: Je daný (neo)šaman autentický?

Tento krok činím především z důvodu rozmanitosti významu šamanismu pro jednotlivé praktikující. Ten nemusí být pouhým ukojitelem jakéhosi konzumentského pudu či snahy o dosažení jisté emociální satisfakce ze strany „spirituálních hledačů“,<sup>106</sup> nýbrž může dost dobře posloužit jako zázemí pro utváření nového, alternativního, pohledu. Ať už se jedná o pohled na věci společenské a politické,<sup>107</sup> tak kupříkladu nové pohledy v otázce pohlaví a genderu.<sup>108</sup> Je zřejmé, že se i vedle „přidané hodnoty“,<sup>109</sup> kterou může neošamanismus přinést jak do světa šamanismu „tradičního“, tak světa Západu, najde řada případů hodných kritiky. I přes to si trůfám tvrdit, že právě v této „přidané hodnotě“ lze shledávat jeho autenticitu.

---

<sup>105</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 77.

<sup>106</sup> Srov. DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*, s. 328.

<sup>107</sup> WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*, s. 228.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 230-233.

<sup>109</sup> Wallis užívá termínu „extra pay“.

## Závěr

Na začátku této práce jsem si vytyčil poněkud zřejmý cíl – pokusit se nalézt odpověď na otázku po autenticitě šamanismu „Nového věku“. Cesta k jejímu rozřešení se však nakonec ukázala jako více spleťtá, než se mohlo na první pohled zdát.

Prvním krokem bylo určité vyjasnění pojmového aparátu, o něž se práce následovně opírala. Nejprve jsem se pokusil vyjasnit samotný pojem „šaman“. Za tímto účelem jsem představil dva možné přístupy k jeho uchopení. Jednak přístup „jazykovědný“, skrze nějž jsem se snažil vyzdvihnout jazykový původ daného pojmu, druhým přístupem byl poté přístup „historický“, jímž jsem se pokusil přednést jakousi genealogii chápání tohoto pojmu. Dalšími pojmy, které vyžadovaly určitou míru objasnění, byla adjektiva „původní“ a „tradiční“. Výrazu „původní“ jsem se rozhodl ve své práci zřítci a to především z důvodu jeho zdánlivě úzké vazby s hledáním určitého „proto-šamanismu“. Toto snažení, jak jsem se mimo jiné snažil též zdůraznit, není příliš šťastným. Z tohoto důvodu mi přišel na ruku pojem „tradiční“, u kterého jsem se rozhodl nadále setrvat a pokusil se ho nadefinovat jako pojem opoziční vůči výrazu „neošamanismus“. V neposlední řadě se první oddíl této práce nevyhnul určitému pozastavení nad pojmem autenticity s důrazem na jeho nestrannost a míru obezřetnosti, která je vyžadována při jeho užívání.

Druhá kapitola se zaměřila na jednoho ze dvou „protagonistů“ celé této práce, kterým je fenomén šamanismu. Pro vyobrazení jeho povahy jsem se pokusil o přednesení tří potenciálních snah o vymezení určitých mezí tomuto zdánlivě obšírnému termínu. První přístup byl zastoupen ikonou studií šamanismu – Mirceou Eliadem. Ten chápal šamanismus jako jakýsi universální náboženský fenomén, jehož klíčovým rysem je jakýsi kontrolovaný pozměněný stav vědomí. Šamanismu proto přiřadil označení „technika extáze“. Druhý přístup k definování šamanismu jsem si dovolil nazvat přístupem „přízemním“ a to především z toho důvodu, že klade poměrně velký důraz na lokální kontext dané šamanské tradice. Poslední představenou snahou o uchopení fenoménu šamanismu byla „ne-definice“ Thomase A. Dowsona. Ten jako by vyplňoval mezeru mezi předchozími dvěma přístupy a přinášel definici, která shledává v šamanismu jak určitý universální prvek – pozměňování stavu vědomí –, tak klade důraz na lokální kontext daného praktikujícího šamana.

Třetí oddíl této práce se poté zaměřil na tzv. neošamanismu. Jeho vstup do této práce jsem se nejprve pokusil učinit skrze představení trojice osobností, které měly na formování „New Age“ adaptací šamanismu zásadní vliv. Byli jimi již zmiňovaný Mircea Eliade, Carlos Castaneda a Michael Harner. Eliade byl jedním z vůbec prvních budovatelů zájmu o šamanismus a jeho dílo vneslo do západního světa představu šamanismu jakožto jakéhosi universálně uchopitelného fenoménu, který stál za vznikem velkých světových náboženství. Castaneda byl poté tím, kdo jako jeden z prvních vnesl svými rozpravami s donem Juanem do (západní) společnosti jakousi touhu po zakoušení šamanismu na vlastní kůži. Harnerův vliv lze snad označit jako nejpřímější. Jeho „jádrový šamanismus“, jakožto určitá metodologie umožňující komukoliv vykonávat šamanské techniky, se stal pro mnohé „spirituální hledače“ výchozím bodem jejich šamanské cesty.

Pro bližší představení fenoménu, kterým je neošamanismus, jsem se posléze v druhé části daného oddílu pokusil o předvedení některých jeho klíčových rysů. Ty měly mimo jiné nasměrovat práci k samotnému vyvrcholení, jímž bylo zodpovězení otázky, jež byla vznesena na začátku práce. Debata se nevyhnula charakteristikám, jako jsou univerzalizace, individualizace či psychologizace šamanismu ze strany „New Age“ šamanů. Zároveň jsem se však pokusil o vyvrácení některých mýtů, které se s danými charakteristikami neošamanismu pojí a za které je samotný šamanismus „Nového věku“ kritizován.

Jak již bylo řečeno, hlavní úlohou závěrečného oddílu bylo vypořádání se s otázkou po autenticitě neošamanismu. Po letmém exkurzu v dosavadní diskuzi na toto téma se ukázalo, že kritika je mířena proti jakémusi zdánlivě koherentnímu celku, kterým má být neošamanismus jakožto jakási sobecká spiritualita konzumující domorodé kultury. Jak jsem se však pokusil zdůraznit, s výpomocí badatelů Wallise a Znamenskiho, neošamanismus nemusí být nutně vnímán tímto způsobem. Neošamanismus může být pro mnohé praktikující naopak cestou k nabytí určitého nadhledu, a to nejen ve vztahu k sobě samému, nýbrž i ve vztahu k životnímu prostředí, ke svému blízkému okolí či celé společnosti. Stejně tak neplatí, jak jsem se mimo jiné snažil ukázat, že všichni neošamani „tradiční“ šamanské kultury pouze konzumují, mnozí se naopak snaží o jejich udržení či revitalizaci. Inu a právě v těchto vlastnostech, této „přidané hodnotě“, lze, domnívám se, nacházet odpověď na otázku po autenticitě šamanismu „Nového věku“.

## Seznam použité literatury

### Monografie:

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

Diagramma. ISBN 978-80-7207-801-1.

ELIADE, Mircea. *Šamanismus a archaické techniky extáze*. Vydání druhé.

Přeložil Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2017. ISBN 978-80-257-2082-0.

HARNER, Michael J. *Cesta šamana: [jak probudit svůj vnitřní potenciál]*. Praha:

DharmaGaia, 2010. ISBN 978-80-86685-81-6.

NOEL, Daniel C. *The Soul of Shamanism*. Western Fantasies, Imaginal Realities.

New York: Continuum, 1998. ISBN 978-0826410818.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta

Books, 2007. ISBN 978-80-86851-64-8.

WALLIS, Robert J. *Shamans/Neoshamans*. Ecstasy, alternative archaeologies and

contemporary Pagans. Londýn: Routledge, 2003. ISBN 0-203-41757-7.

ZNAMENSKI, A. A. *The beauty of the primitive*. Shamanism and the Western

imagination. Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-517231-7.

### Příspěvky ve sbornících:

HAMAYON, Roberte. Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to

Counter-power in Society. In: THOMAS, Nicholas, HUMHREY, Caroline (eds.).

*Shamanism, History and the State*. Michigan: University of Michigan Press, 1996.

ISBN 0-472-08401-1. s. 76-89.

HAMAYON, Roberte. Shamanism and the hunters of the Siberian forest: soul,

life force, spirit. In: Graham HARVEY, ed. *The Handbook of Contemporary*

*Animism*. B.m.: Acumen Publishing, 2013, s. 284–293. ISBN 1-84465-711-6.

MOLINIÉ, Antoinette. The Invention of Andean New Age: The Globalization of

Tradition. In: CASTELLANOS, Angela Renée de la Torre Castellanos,

GUTIÉRREZ, María Cristina del Refugio, JUÁREZ-HUET, Nahayeilli (eds.).

*New age in Latin America*. Popular Variations and Ethnic Appropriations.

Boston : Brill, 2016. ISBN 978-90-04-31633-1.

### **Časopisecké články:**

ATKINSON, Jane M. Shamanisms Today. In: *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto (Kalifornie) : Annual Reviews, vol. 21, 1992, s. 307–330. Dostupné také z: [www.jstor.org/stable/2155990](http://www.jstor.org/stable/2155990). ISSN 0084-6570.

AUPERS, Stef, HOUTMAN, Dick. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*. Londýn : Routledge, 2006, Roč. 21, č. 2, May 2006, s. 201–222. ISSN 1353-7903.

HENDRICKSON, Brett. Neo-shamans, Curanderismo and Scholars. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Metaphysical Blending in Contemporary Mexican American Folk Healing. Kalifornie : The Regents of the University of California, 2015. Roč. 19, č. 1, s. 24-44. ISSN 1092-6690.