

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**POJETÍ ŠAMANISMU Z POHLEDU SOCIÁLNÍ
A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE**

Markéta Jozová, DiS.

Plzeň 2015

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická
Katedra antropologie
Studijní program Antropologie
Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Bakalářská práce
POJETÍ ŠAMANISMU Z POHLEDU SOCIÁLNÍ
A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE
Markéta Jozová, DiS.

Vedoucí práce:

prof. RNDr. Ivo T. Budil, PhD.Dsc.

Katedra historických věd

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Konzultant:

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2015

Poděkování

Ráda bych zde vyjádřila poděkování vedoucímu mé bakalářské práce, prof. RNDr. Ivo Budilovi, PhD.Dsc. za odborné vedení, připomínky, cenné rady a konzultace, které mi pomohly při zpracování této bakalářské práce.

Obsah

1.	ÚVOD	1
2.	HISTORIE ŠAMANISMU	3
3.	BÝT ŠAMANEM	11
3.1.	Zrození šamana	11
3.2.	Vize, mentální imaginace a změněný stav vědomí	16
4.	ŠAMANSKÁ SPIRITUALITA	24
4.1.	Střed světa	24
4.2.	Duše šamana, alter ego	30
4.3.	Šamanská práce.....	36
5.	ŠAMAN A SPOLEČNOST	40
5.1.	Smrt šamana	42
5.2.	Genderová identita.....	44
5.3.	Represe šamanismu.....	45
5.4.	Revitalizace šamanismu	48
6.	ZÁVĚREM	51
7.	SEZNAM LITERATURY	54
8.	RESUMÉ	57
9.	PŘÍLOHY	58

1. ÚVOD

Šamanismus patří nepochybně mezi archaické prvky spirituality v tradičních kulturách přírodních národů. Pohled na „šamanství“ může být velmi rozmanitý. Můžeme se dívat pohledem historika na to, jak se tento prvek spirituality utvářel v průběhu času a jak se jeho jednotlivé aspekty vytvářely, pozměňovaly a uplatňovaly ve vznikajících náboženstvích. Z pohledu sociálního a psychologického můžeme získat náhled na postavení šamanů ve společnosti, jejich funkce a sociologické role, uplatňování principu moci a síly skrze psychologické projevy a stavy a možnost ovlivňovat společenské dění. Ale jak je tomu z pohledu kulturního antropologa? Co je základním aspektem jeho pohledu na tento kulturní prvek a naopak, co přináší šamanismus kulturní antropologii?

Předně je nutné definovat vztah kulturní antropologie a šamanismu v obecné rovině. Šamanismus, jak již bylo řečeno, patří mezi archaická náboženství, která jsou vlastní přírodním národům a společenstvím téměř po celém světě. Předmětem kulturní antropologie je rozhodně studium různých kultur a zároveň porozumění jejich způsobu života, chování a pravidel, rituálů a tradic. V tomto směru je pochopitelný zájem antropologů o šamanismus a pochopení principů tohoto prvku spirituality. Také samotná postava a osobnost šamana je částečně neprobádanou oblastí nejen pro antropology, ale i pro badatele z jiných vědeckých oblastí.

Šamani a jejich funkce ve společenstvích bývají častými náměty právě pro již výše zmíněné socio-psychologické bádání. Na poli kulturní antropologie nás však více bude zajímat samotné pochopení bytosti šamana a jeho role pro společenské dění zejména v kulturách, které si toto archaické pojetí náboženské spirituality dokázaly uchovat ve svých tradicích. Samotná témata spojená se šamanismem jsou samozřejmě velmi rozsáhlá a lze je zkoumat mnohými způsoby.

Posláním této práce bude tedy především získat základní ucelený přehled o tradičním šamanismu zasazený do charakteristik kulturního procesu. Hlavní myšlenkou, ze které budu vycházet, je univerzalizující pojetí šamanismu. Ráda bych věnovala pozornost spojení šamanské spirituality v kontextu univerza a lidského myšlení, časovosti a mytického opakování, středu světa,

pozici člověka in illo tempore, cyklu zrození a smrti, význam šamanismu pro přírodní národy, jeho vývoj směrem k modernímu světu a stručný náhled na pozici šamanismu v dnešní době. Tento pohled na šamanismus je sice více nakloněn religióznímu směru studií, ale myslím, že i v antropologii má tento fakt své pevné místo. Jedná se totiž zjednodušeně o pojetí vlastní identity, víry, která drží společnost v určitých normách a hodnotách a pro antropologa je důležité tyto základní vzorce a normy znát a porozumět jim. Pokud se toto naučí, porozumí i dané společnosti.

Princip tohoto pojetí šamanismu z hlediska pohledu antropologie mě velmi zaujal a byl jedním z důvodů, proč jsem si toto téma vybrala pro svou bakalářskou práci. Zároveň je mi toto téma blízké z pohledu filozofie, tradic a celkového přístupu zejména přírodních národů ve vztahu k přírodě, životu a smyslu lidského bytí.

V této práci se budu stěžejně opírat o analýzu textů a literatury, myšlenky relevantních badatelů, antropologů a filozofů, kteří se problematikou šamanismu zabývali a zabývají, nebo se o teorii šamanského jednání opírali ve svých textech. Zejména budu vycházet z prací Mircea Eliadeho, Pierse Vitebskyho, Thomase DuBois. Práce s myšlenkami a texty bude základem kvalitativní metodologie této práce.

2. Historie šamanismu

Šamanismus je možné definovat jako náboženský jev typický pro oblast Sibiře a Střední Asie (Eliade 1997a, s.25). Ovšem toto vymezení je příliš stručné, a tak se ho pokusím interpretovat o něco konkrétněji. Nikde v historii se nemůžeme setkat s původními jevy, které provázely lidská společenství po celou dobu historického vývoje. Podle Murphyho se jedná o jednu z nejrozšířenějších náboženských praktik na světě, se kterou je možné se setkat na všech kontinentech (Murphy 1989, s.149). Stejně tak, jako klimatické podmínky pro přežití prošly svými obměnami, tak i kulturní prvky jednotlivých národů se měnily v závislosti na čase a prostoru a také na vzájemné interakci kultur.

V roce 1857 publikoval Max Müller v Oxfordu teorii, že šamanismus přišel do oblastí Sibiře z Indie, přes Tibet, Čínu a Mongolsko. Tato teorie založená částečně na lingvistické podobnosti byla však relevantními badateli často zpochybňována jako romantické vyobrazení putování šamanistických technik v průběhu historického času. Berthold Laufer se touto Müllerovou teorií zabývá ve svém spise *Origin of the word of shaman* publikovaném v časopise *American Anthropologist* v roce 1917. Zde je Müllerova teze o putování šamanismu zpochybněna i na základě uváděných spisů Tanjuru, které jsou ale v porovnání s prvky šamanismu rozdílné, stejně tak i tvrzení o podobnosti pojmenování čarodějů a kouzelníků Finů a Laponců názvem *shamans*. Tento výraz v jazycích ugrofinských nebyl totiž známý(Laufer 1917, s. 363). Je však zřejmé, že tento typ náboženství a spirituality byl znám Mongolům již v období 13.století, kdy probíhala obrovská mongolská expanze a šamani kromě jiného plnili funkci poradců vojenských vůdců (Hesse1987,s.406). Údajně i sám Čingischán měl ve své rodové linii předky z klanu Bordžinů, jejichž mýtický předek Šedý Vlk, který byl zplozen Vysokým nebem, za ženu měl Bílou laň a vládl jistými šamanskými schopnostmi (Hesse1987,s.407,Poucha 2011, s.11). Historie mongolského šamanismu je poměrně dobře definovatelná z lidových tradic známých již ze 17.století, které nás odkazují na podobnosti prvků šamanismu s budhistickým lamaismem. Jedná se o tzv. žlutý šamanismus, který přibližuje Klaus Hesse ve své stati *On History of mongolian shamanism in anthropological perspective* z roku 1987 vydaný časopisem *Anthropos*. Zde dochází ke srovnání starých lamaistických textů, praktik a tradic, které mají

některé původní prvky totožné s prvky tradic šamanismu. Jedná se zejména o staré modlitební texty a písně. Stejnou myšlenku můžeme nalézt i v knize *The black Faith or shamanism among the Mongols*(1846) od burjatsko-mongolského učenice Dordži Banzarova, který se též obrací k myšlence propojení původní šamanské tradice s tradicí buddhistického lamaismu právě ve vztahu ke spiritualitě (Hesse 1987, s. 403). Ta má podobný základ, ale v každé kultuře se rozvíjela svou vlastní cestou v souladu s tradicemi a zvyky jednotlivých společností a kultur. Tyto teorie samozřejmě úplně přesně nevysvětlí prvotní původ šamanistického myšlení, neboť je velmi složité nalézt nějaké staré šamanské psané popisy rituálů a praktik, ale pro obraz postavení šamanismu v historickém kontextu nám tyto informace postačí. Diskuze, která probíhá již řadu let na poli badatelském se vztahuje i k samotnému výrazu šaman.

Samotné slovo šaman je nám známé především díky ruskému badateli Avvakumovi Petrovovi, který tento výraz pocházející z jazyka evenků *šamán* zaznamenal zhruba v první polovině 17.století a v jazyce evenků se volně interpretuje ve významu „věducí“, případně „vidoucí“ (Eliade 1997a, s.26). Ale Evenkové nebyli jediní, kdo slovo šaman používali. V jazycích ostatních národů a etnik střední a severní Asie se tento výraz vyskytoval v různých rozličných formách. Můžeme tedy zaznamenat jakutský výraz *ojun*, mongolské výrazy *buga*, *boga*, *ugadan*, burjatské *udayan*, turkitské *kam*, altajské *kam*, *gam* apod. Také se velmi často polemizuje s myšlenkou, kterou jsem již trochu zmínila výše, totiž, že samotný pojem šaman byl současně s šamanskou tradicí přejet z indického prostředí lamaismu, pálijského slova *samana*, případně ze sanskrtského *šramana* (*çramana*). Zde je nutné podívat se na samotný vliv buddhismu v historii tohoto kulturního areálu. Buddhismus měl samozřejmě své pevné místo a také vliv na vývoj spirituality v Indii, Tibetu, Číně a dalších oblastech jižní a střední Asie. V prvním století základy buddhistického a lamaistického učení přebírají částečně Ujgurové, ve 4. století jsou známky buddhismu známé z Koreje a samozřejmě nalezneme tradici buddhismu i v době říše velkého chána ve 13.století. Širokogorov ve svých pracech dokonce používá zvláštní spojení jakéhosi výrazu buddhisticky stimulovaný šamanismus, který je známý i v moderní době např. v Mongolsku, případně u Burjatů (Eliade 1997a, s. 417). Je tedy zřejmé, že se jedná o jakési volné symbiotické spojení mezi šamanskou tradicí a lamaistickým učením, které působí volně vedle sebe.

Nelze to ovšem chápat tak, že samotnou praxi provozuje jeden člověk s prvky obou těchto učení. Jedná se spíše o prostor v samotných vesnicích, kde působí zároveň láma a zároveň šaman, ovšem každý je zván k jiným rituálům a každého oslovují v jiných záležitostech (Brzáková 2004, s. 24). Někteří lámové dokonce radí některým duševně nepřilíš vyrovnaným jedincům, aby požádali o radu šamany, nebo dokonce aby se sami stali šamany. V zásadě tedy můžeme říci, že šamanismus a lamaismus mají k sobě velmi blízko, používají i podobné nástroje, bubínky a podobný oděv, ale zároveň si obě tradice udržují svou spirituální cestu. Pokud budeme brát jako základ našeho myšlení o šamanismu onu zmiňovanou Eliadovu techniku extáze, lze tedy polemizovat i s myšlenkou původu šamanismu v budhistickém lamaismu, neboť někteří mniši ještě dnes provádí rituály spojené se stavy extáze a jiného stavu vědomí. Trochu jiná je cesta a tradice šamanismu v Evropě, ale i zde se v průběhu 15. a 16. století můžeme setkat s prvky, které se podobají jistým šamanským praktikám. Carlo Ginsburg popsal ve svém díle *Benandanti*(2002) praktiky, které prováděli oni „narození v košilích“ a které se částečně svými rituály podobali chování šamanů v sibiřských stepích. Nejednalo se přímo o šamanské rituály ve vlastním slova smyslu, ale prvky podobného chování, jednání a stavu vědomí nasvědčovali určitým aspektům šamanské praxe. Podobnou tradici najdeme i u sibiřských Němců, kteří rozpoznávají své šamany již při narození právě prostřednictvím těchto „košilí“ (Eliade 1997a, s. 33). V samotné Evropě se samozřejmě rituály a praktiky spojené se šamanismem vyskytovaly také v různých kulturních a historických kontextech. Je nutné si uvědomit, že archaická společenství měla daleko bližší a intimnější vztah k přírodě než dnešní moderní společnost. Proto i řada mytologií a chování z nich plynoucích se vztahovalo především ke kontaktu se zemí, přírodními živly a koncepty vesmíru jako společného univerzálního prostoru. Změnu v chování a postoji k přírodě a spiritualitě s ní spojené nacházíme až u společností zemědělských. Zde se původní rituály odkazují a formují zejména na roční období a úrodu, která se v tomto cyklu obnovuje. Setkáváme se tedy s postupnou změnou od společností, které se z klasické přírodní spirituality přeměňovaly na společnosti věnující pozornost především rolnickým rituálům. Této změně také velmi přispívá i určitý křesťanský aspekt, který se rozvíjel v Evropě a postupně zasahoval i do ostatních oblastí. Církevní kněží zvláště na vesnicích museli čelit velkému vlivu přírodních náboženství, ale vlivem inkvizice se podařilo v průběhu středověku

tyto praktiky téměř vymýt (příloha č.1). A pokud některé z nich přežily tyto procesy, viz již zmínění Benandanti v díle Carlo Ginsburga, bylo pro ně velmi obtížné začlenit se do převážně křesťanské společnosti.

Samotný šamanismus jako forma určité náboženské spirituality je skutečně znám od ruských badatelů z první poloviny 17. století právě z oblastí sibiřských. Ovšem praktiky a rituály připomínající šamanské techniky jsou zřejmé již z dob paleolitických lovců a sběračů. Na obrazech jeskynních maleb můžeme s přehledem demonstrovat myšlení a postoj lidí, kteří v tomto období žili (příloha č.2). Malby ztvárňují především zvířata, lovce a symboly, které ukazují vztahy mezi nimi. Zajímavým postřehem může být fakt, že většina zvířat vyobrazených na malbách nebyla běžnou součástí jídelníčku. Pro správné pochopení souvislostí paleolitického umění je třeba zaměřit pozornost na symbolickou kreativitu současných méně komplexních národů a populací. Některé přírodní národy nerozlišují a nevnímají realitu tak vyhraněným způsobem jako lidé moderního především západního světa. Už Claude Levi-Strauss ve své knize *Myšlení přírodních národů* (1996) zdůraznil, jak markantní rozdíl může být ve vnímání a myšlení mezi moderním člověkem a člověkem primitivním–kutilstvím a inženýrstvím. U přírodních národů existuje také jistá totemická identifikace se zvířaty, případně s archetypy zvířat, která se projevuje zejména v ceremoniích a obřadech. Tím, že si člověk – šaman, bojovník, kouzelník atd. nasadí masku zvířete, věří, že síla zvířete umocněná duchem tohoto archetypu a extází rituálu změní člověka, aby se mohl stát tímto zvířetem, případně získal jeho sílu (příloha č.3, č.4, č.5). Toto prvotní vyjádření metafyzické zkušenosti spojené s vyšší formou univerza se pravděpodobně stalo základním prvkem pro vznik šamanismu v pravěké společnosti. Horst Kirchner dokonce přirovnává jeskynní reliéf v Lascaux k zobrazení šamana v transu (Budil 2007, s. 20). Tato slavná malba Ptačího muže znázorňuje šamana, který prožívá svůj změněný stav vědomí a je spojen s pomyslným stromem, který mu pomáhá při jeho cestách. Dále je zde vyobrazený symbol labutě, ptačího spojence a průvodce na cestách k univerzu. Samotné uspořádání jeskynních prostor v Lascaux a Les Trois Frères, ale i další jeskyně ve Francii a Španělsku, paleolitické kresby v Africe a na Sibiři poukazují na využívání těchto prostor pro rituální účely právě šamanského typu (příloha č.6). Myšlenku, že šamanismus je jakýmsi univerzálním náboženstvím doby kamenné použil také čínský archeolog a badatel Kwang–chih Chang ve svých

dílech a studiích (Budil 2007, s. 21). Chang navíc zdůrazňuje, že šamanismus byl pro pravěkou společnost prvotním aspektem jejich vyjádření, které je spojené s náboženskou zkušeností. Na základě podobnosti mezi šamanskými praktikami, symboly religiozního charakteru a obdobnou náboženskou zkušeností mezi kulturou Mayů a archaickými prvky čínských tradic hovoří Chang o možnosti archaického šamanismu, který je prvotním základem stejného typu spirituality místních populací, ze kterých se zrodily čínské, indiánské a další velké civilizace (příloha č.7,č.8) (Ferrie 1995, s.307-322). Podle Changa se většina velkých mocenských civilizací vyvinula právě z prehistorických koncepcí šamanismu. V Číně se politická moc stanovila právě na rozdílném přístupu jednotlivých vrstev k posvátné komunikaci s předky, což je rovnicí pro archaickou pozici a práci šamanů ve společenství. Šamanismus ve své spiritualitě využívá techniku extáze jako vlastnosti lidské mysli, což je v zásadě i prvotní myšlenkou Mircea Eliadeho, ze které řada vědců při zkoumání principů šamanismu vychází. Extáze, upadání do transu, změna vědomí za pomoci rytmu, extrémní bolesti či různých psychotropních látek ovládá stav naší mysli a na základě této techniky extáze lze vytvořit spojení pro vstup do transcendentálního sakrálního prostoru. Pro archaického člověka má toto spojení velmi zásadní význam, neboť na tomto principu byla založena životní filozofie přírodních národů. Jiná realita, někdo používá termín zásvětí (Budil 2007, s.19), ve které si šaman udržoval rituální spojení byla primárně koncipovaná do oblasti lidského nevědomí a snové části lidské psychiky, a také konkrétní geografická místa ceremonií a rituálů byla a jsou dodnes obtížně přístupná a mají zvláštní charakter (např. Bear Butte v Jižní Dakotě,). V pravěkém šamanismu byl nástrojem mocenské kontroly především způsob fascinace posvátného symbolismu způsobený prací šamana rituálem, který prováděl s ohledem na člověka a jeho potřeby. Někdy tyto metody bývaly trochu kruté vůči lidskému jedinci a naopak zde byl brán ohled na potřeby přírody a prostředí. S trochou nadsázky zde můžeme hovořit o jakési prvotní šamanské ekologii na rozdíl od civilizací, které měly politickou moc úzce spjatou s ekonomickými cíly, jako byli např. Asyřané a Sumerové, které svými stavbami, kanály suplovaly potřebu lidské oběti a síly na úkor přírodních zdrojů a prostředí (Budil 2007, s. 22). Joseph Campbell ve své knize *Primitivní mytologie* (2009) obrací pozornost šamanismu právě především na společnosti lovecko–sběračské, u kterých tato forma náboženské spirituality v určité

podobě přetrvávala do současnosti. Na rozdíl od společností zemědělských, kde tento individuální přístup ke komunikaci s posvátnem byl postupně nahrazen kněžským úřadem. Jako příklad nám poslouží Campbellovo srovnání Hopiů a Odžibvejů (Campbell 2009, s. 214). Hopiové jsou klasickým etnikem zemědělské kultury, která má jasně definovanou kněžskou strukturu a tím dané společné vzorce chování. Tyto vzorce velmi pečlivě zdokumentovala i Ruth Benedictová ve své knize *Kulturní vzorce* (1999). V této kultuře je tedy kladen důraz na náboženské obřady a rituály jako na společenský akt, kterého se za dohledu kněžstva účastní muži a ženy celého společenství. Právo komunikovat s duchy a vyšším celkem je ale výhra právě kněžstva a určených jednotlivců nebo skupin. Naproti tomu rituály a konání Odžibvejů, kteří byli společností lovecko-sběračskou, jsou vázány na jednotlivce, kdy každý má právo komunikovat se svým duchem, případně duchy a každý se podle svého může zapojit do duchovního života své komunity. Šamanům, kterým je souzeno být medicimany, nebo hlavními šamany, se dostává zvláštního způsobu zacházení a i oni mají svůj šamanský status. S podobnými myšlenkami podporujícími teorii Kwan-chih Changa se můžeme setkat i ve zdánlivě aktuální publikaci od Petera Watsona *The Great Divide* (2013). Peter Watson se ve své publikaci zabývá především zkoumáním vývoje lidské populace z pohledu starého a nového světa, respektive západní a východní polokoule. Nabízí ucelený a jedinečný pohled na vývoj lidské historie právě skrze fakta vyrůstající z migrace společenství, které si své osobité kulturní projevy přenesly z jedné strany světa na druhou. Tento kontrast mezi jednotlivými aspekty ovlivněné klimatem, pěstováním a rostlinami a také domestikací a lovem, měl velký vliv na formování jednotlivých primitivních společností včetně jejich náboženského smýšlení. Watson také přiřazuje šamanismu pozici prehistorického fenoménu, který následně hrál velkou úlohu právě při formování socializace společností (Watson 2013, s. 64). Už jen zdánlivě jednoduchý název, který Watson zdůrazňuje jako *sham – anism*, evokuje prvotní manifestaci náboženské aktivity, spirituální disciplíny, která existovala po celém širokém euroasijském pásu. Jeskynní umění tento fakt jen umocňuje svými obrazy a symboly. Figury znázorňující postavy s parohy, ptačími zobáky, drápy velkých šelem zabalené do zvířecích kůží, to vše může symbolizovat vztah člověka a zvířete v pomyslné symbióze, např. známá postava šamana z jeskyně v Les Trois Frères (příloha č.9).

Šamanismus a činnosti spojené s touto formou spirituality a rituálů se však nedají definovat jako ucelené náboženství. Jedná se spíše o jakousi techniku spirituality. Eliade ve svém díle *Šamanismus a nejstarší techniky extáze* (1997a) dokonce přímo odkazuje na definici šamanismu jako na „techniku extáze“. V šamanismu můžeme spatřovat různé prvky a techniky související se samotnou spiritualitou, mytologickými představami, rituálním chováním a komunikací člověka s nadpřirozemnem, vesmírem. Pro tyto vlastnosti tedy není možné vnímat šamanismus jako součást náboženství či jinou církevní strukturu. Člověk praktikující šamanismus se nijak neliší od ostatních, žije a jedná v rámci dané kultury. V zásadě se tedy dá šamanismus definovat jako forma spirituality, která se vyznačuje spojením s vyšším celkem, univerzem, za pomoci jiného stavu vědomí a tato spiritualita, komunikace a rituály s ní spojené jsou vlastní zejména přírodním národům. Přesný vznik a prvotní výskyt šamanismu je však velmi obtížné dosadit do určité konkrétní oblasti. Je to samozřejmě závislé částečně i na kulturách, které se v rámci přírodních národů vyvíjely. Jednalo se totiž zejména o nomádské pastevecké družiny, skupiny lovecko–sběračské a ty jsou známé především kočovným způsobem života. Současně s jejich migrací a vzájemnou komunikací mezi jednotlivými skupinami, výměnným obchodem se zbožím, ale i příbuzenskými svazky se tedy plynule rozšiřovaly tradice, rituály a zvyky, a tedy i šamanismus. Speciálně u loveckých společností, které byly často závislé na zvířatech a prostředí, se postupně rozvíjela a dodnes zachovala myšlenka, která dává šamanismu jednu z jeho hlavních tezí – „vše, co existuje, je živé“ (Watson 2013, s. 64). S tím souvisí i prvotní a základní princip práce šamana, který v návaznosti na tuto jednoduchou filozofii ve svých rituálech obětí jednoho zvířete zajišťuje hojnost a přežití těch ostatních. V rámci přežití jednoho díky oběti jiného, lépe řečeno přežití lidí na úkor zvířete, je dosaženo rovnováhy, která reflektuje základní kosmologickou myšlenku ve vnímání primitivních společností. Šamanské rituály a cesty do jiných realit svým způsobem vyjadřují určitý revanš duši zvířete, které bylo obětováno pro přežití člověka. Prehistorické skalní umění nám dokazuje, že šamanismus byl hojně rozšířen již mezi pravěkou společností. Za samotnou kolébkou tradičního šamanismu je často považována oblast Sibíře. Sibiř je odpradáвна až dodnes velmi nehostinné místo. Patří mezi nejchladnější místa trvale obývaná řídkou populací lidí, kde v pánevní oblasti Kolymy může dosahovat teplota v zimě

hluboko pod bod mrazu. Sibiř je také místo s velkými oblastmi lesů a vodních toků, téměř nedotčené přírody a nerostného bohatství (Watson 2013, s. 66). Je proto pochopitelné, že tyto přírodní podmínky byly téměř ideální základnou pro rozvíjení a udržení šamanské spirituality.

20. století a moderní doba Sovětského svazu zahнала původní šamanské praktiky hluboko do této sibiřské krajiny, kde tajně přežívali a prováděli rituály výhradně pro místní komunity. Ačkoli naše moderní myšlení není příliš úzce svázáno s tradicí vycházející z našich původních mytologií a náboženských praktik, zdá se, že v posledních desetiletích zažívá spirituální myšlení šamanismu svou revitalizaci. Tradiční šamani se stále více zapojují do života ve svých komunitách a pomalu se navrací jejich funkce prostředníků mezi naší zdejší realitou a světem, který nás přesahuje. Tato spojení vychází z dávných tradic vytvořených vztahem člověka k přírodě, krajině a zemi, kterou obývá, stejně tak jako k vesmíru, který je společným jmenovatelem našeho kosmického vnímání celku.

3. Být šamanem

V domorodých kulturách bylo spojení s přírodou a prostředím součástí kultury a každodenního dění. Společenství bylo založeno na komunitní spolupráci a schopnosti komunikace. Komunikace se netýkala jen verbálních projevů, ale i aspektů vztahujících se k okolí a environmentálnímu prostředí člověka. Lidé žijící v těchto kulturách spojených s přírodou uměli lépe vnímat všechny drobnosti, změny, znamení a symboly, které příroda poskytuje. Tento způsob empatického vnímání světa se přenášel i do komunikace s univerzem a vyšším bytím, které bylo a je dodnes pro většinou společenství žijících v přirozených přírodních podmínkách klíčové. Proto, aby mohl člověk v tomto prostředí přežít, bylo nutné udržet jakousi rovnováhu mezi přírodními zákony a živly a samotným chováním a jednáním člověka. Pro tuto harmonii, která byla nutností, byla klíčová role prostředníka, komunikátora, který zaštiťoval požadavky a víru lidského světa a předával ji svým konáním do nadpřirozeného světa, světa duchů a bohů, kteří byli pomocníky a rádci právě lidí žijících v zemské realitě. Tato sociální role prostředníka, komunikátora, ale také rádce, mentora a soudce plnil právě především šaman. Samotná práce šamana pro společenství však byla podmíněna i vlastním uvedením šamana do statusu této role. V mnohých kulturách se tento akt nazývá šamanská iniciace.

3.1. Zrození šamana

Iniciace jako obecně platný termín souvisí v zásadě s přechodem z jednoho stavu sociální a fyzické role do jiného. Samotný výraz iniciace pochází z latinského *initium*, což značí začátek. Iniciační rituály patří mezi základní typy rituálů a ceremonií mnohých nejen kmenových společenství. Samotný iniciační proces představuje určité uvedení jednotlivce nebo skupinu do určitého životního stavu nebo společenství, které zahrnuje svou povahou charakteristiku náboženskou, společenskou, případně vztahující se k samotné personě daného člověka, jedince, který se rituálu účastní. V naší moderní kultuře se setkáváme velmi často s přechodem spojeným s manželskou aliancí, splněním určitého statusu, např. maturita, založení rodiny, apod. V tradičních

společnostech jsou tyto rituály spojené především se změnou, která souvisí s fyzickou a následnou sociální rolí, např. přechod chlapce v muže, ženská a mužská obřízka, biřmování, aj. V antropologii je iniciace situována jako součást jistých kulturních univerzálií a má pro život ve společenství velký sociální význam. Charakteristiku formy iniciačních rituálů zmiňuje Arnold van Gennep ve svém známém díle *Přechodové rituály* (1997). Šamanská iniciace je sama o sobě speciální akt, při kterém je člověku sděleno, že jeho cesta je cestou šamanského života a také je následně provedena adekvátní ceremonie, která daného jedince uvede do statutární role šamana. Sdělení bývá zejména u šamanů tradičních národů Sibíře provázeno nemocí, nebo stavem, který souvisí s tělesnou změnou (záchvat, horečka, nevolnost). Často jsou ve spojitosti s těmito fyziologickými problémy spojovány pocity a stavy smrti a znovuzrození. Jsou známy příběhy z vyprávění šamanů, kteří popisovali tyto stavy provázející většinou horečnaté onemocnění jako stavy, kdy se během nemoci ocitli v prostoru a prostředí na zemi, v podzemí, na nebesích případně i na známém místě a jejich tělo bylo rozsekáno nebo roztrháno na kusy, aby posléze za pomoci duchů a spojenců bylo opět poskládáno dohromady a s touto novou identitou vráceno zpět na původní místo (Xenofontov 2001, s. 42). V tradičních oblastech Sibíře se tento projev prvních setkání budoucích šamanů a vyvolených jedinců odehrává velmi často. Traduje se, že vybraný budoucí šaman dostane zprávu o své šamanské cestě či poslání prostřednictvím duchů svých předků a duchů šamanů. Jsou známy celé generace šamanských rodů, předávajících si své umění z rodičů prarodičů, strýců, matek na své děti a jiné vybrané příbuzné. Pokud by vybraný šaman odmítl své vyvolení a povinnost pokračovat v učení a práci šamana, mohlo by to zanechat stopu na jeho zdraví, případně to mít za následek nemoci a smrt jeho blízkých. Tyto příběhy o šamanských zrozeních jsou známy především z lidové slovesnosti a příběhů předávaných sibiřskými vypravěči a staršími šamany. Jakutský etnograf a badatel Gavril Xenofontov některé z těchto příběhů shromáždil ve své knize *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Xenofontov byl sám Jakut a jeho vztah k původním etnikům ruského východu a jejich kultuře byl velmi blízký. Jeho velkou devízou byla znalost jakutského jazyka, díky kterému jsou jeho poznámky přesnější a autentičtější. Ve své knize přímo odkazuje na vyprávění obyvatel jednotlivých Ulusů – kmenů. Pro příklad uvádím citaci z této knihy z vyprávění Michaila Alexejeva, 68 let, který žil na toku Viljuje, datované

Xenofantovem na 5.3.1925. „Opravdu dobrému šamanovi je rozkouskováno tělo. Pěkně to vystihuje jedno naše úsloví – Velký šaman, třikrát rozkouskovan. Sami šamani vypravují : „ Nejprve mi duchové useknou hlavu a narazí ji na dlouhé bidlo, abych na vlastní oči viděl, co se bude dít dál...Vidím tedy, jak mi na kousky sekají tělo. Ty se rozdají všelikým původcům lidského neštěstí a všem démonům.“ Šaman může zaříkávat a být prospěšný, jen pokud na neduh, kterým postižený strádá, vybyl díl, když obřadník rozdělával maso. Démoni, na které se dostalo, jsou vstřícní, ti však, kteří zůstali opomenuti, zůstávají k jeho modlitbám hluchí.“ [cit. Xenofontov 2001, s. 67]

Člověk, který prožil tento zážitek se vždy nějakým způsobem z nemoci uzdravil (ačkoli v mnoha případech to vypadalo, jako by byl v komatickém stavu, případně v několikadenním bezvědomí) a po uzdravení a jeho návratu mezi „živé“ byl připraven na cestu šamanů. Tyto projevy nemocí různého psychosomatického původu jsou někdy označovány termínem *šamanská nemoc*. Tento stav, kdy tělesné onemocnění je projevem přítomnosti duchů a zrození nového šamana je častým jevem u sibiřských národů. F. George Heyne popisuje tyto jevy u Čínských pastevců sobů–Evenků, malého etnika dnes žijícího v oblasti východní Sibiře a JV Asie. Záhadná onemocnění postihující ženy i muže převážně adolescentního věku, nespavost, nechutenství, noční můry, deprese apod. to jsou jevy předcházející pozdějšímu volání ducha. Pokud dotyčný přijme fakt a podrobí se přání duchů, dostaví se relaxace a později i prvotní spirituální zkušenost, která je úvodním krokem k pozdější šamanské práci (Heyne 1999, s. 382). Tento zážitek většinou člověka trochu pozmění. Šaman je ve svém společenství osobou komunikující právě s jiným světem a realitou, která není pro běžného člověka zdaleka takto přístupná. Častou jsou tedy šamani lidé spíše uzavření, vyhledávající samotu a klid, mají své zvyky a místa, která navštěvují a kde mohou v poklidu rozmlouvat se svými spojenci a duchy v případě potřeby. To ovšem neznamená, že jsou mimo společenský život. Šaman (šamanka) zakládají rodiny, pracují, řeší běžné rodinné starosti a navíc mají ještě tuto spirituální povinnost vztahující se ke svému kmeni, vesnici, případně rodině. Eliade ve svém díle poukazuje také na fakt dědičnosti při získávání šamanských schopností. Obecně se traduje, že nabytí šamanských schopností se provádí dvěma možnými způsoby. Prvním je právě již zmíněné dědičné získání znalostí a předávání zkušeností v rodové linii, druhým způsobem je nabytí dovednosti šamanských praktik pomocí

spontánního vyvolení, případně vlastní intuitivní vůlí (Eliade 1997a, s.31). Eliade zde také zdůrazňuje právě důležitost těchto dvou možností volby následovaných dvěma iniciačními aspekty, které jsou důležité pro přijetí šamana do společnosti a uznání jeho sociální role a funkce pro společenství. Prvním aspektem je poučení a povaha extatické zkušenosti. Tato zkušenost se projevuje především stavem transu, snu, vize, halucinace apod. druhý aspekt je spíše technického rázu. Dotyčný musí ovládat šamanské techniky, jazyk, mýty atd. Obě povahy získání schopností mohou mít na starost starší šamani působící jako mentoři a učitelé, ale také duchové. Toto předání zkušeností úzce souvisí se samotnou iniciací šamana, která bezprostředně následuje. Tato iniciace formou rituálu může být veřejnou ceremonií nebo rituálem soukromé povahy jen za účasti stařešinů a rodiny.

U některých kmenů, jako jsou například Mansové, nebo některá etnika Polynésie, se šamanské učení předává v ženské linii. U Čínských Evenků se předávání dědičného šamanského povolání řídí rodovou tradicí z prarodičů na svá vnoučata. Budoucí šaman se v období dospívání začne odlišovat svým chováním od svých vrstevníků. Výjimkou nejsou ani již zmíněné zdravotní komplikace v podobě epileptických záchvatů, hysterie, různých typů neuróz a stresových situací. Širokogorov popisuje hned několik případů těchto projevů při vyvolení šamana. Někdy se jedná o projevy nekontrolovatelného hysterického chování, případně vyvolený adept uteče mimo vesnici, kde tráví nějaký čas a následně se vrací poučen o vědomosti šamanského umění (Eliade 1997a, s.34). Xenofontov poukazuje také na časté zvukové projevy v podobě hlasitého zpěvu, až křiku, básnických a poetických vyprávění. U Burjatů se forma zasvěcení projevuje i v přírodních zákonitostech, např. dotyčného uhodí blesk, případně trpí fyzickými projevy bolesti, křeče různé intenzity, hroživé noční můry atd. Všechny tyto projevy jsou shodně připisovány duchům předků.

Samotná extatická zkušenost je však středobodem celého zasvěcení. Staří šamani často mohou předávat své zkušenosti a moudrost mladším svého rodu, ale pokud dotyčný neprojde prvotní extatickou zkušeností, často není vyvoleným jedincem, případně se jeho šamanské schopnosti považují za omezené. Dědění šamanských technik a zkušeností však není výsadou jen sibiřských oblastí. Tento jev je v zásadě shodný i pro etnika afrických oblastí, např. Zulů, Bečuánců, Negritů, oblastí Malajsie a také Jižní Ameriky. U kmenů

Severní Ameriky se dědičné získání šamanských schopností také stává uznávaným faktorem mezi společenstvími, ale není výjimkou právě velký důraz na zkušenost spojenou s prožitím extatického zážitku, případně prožití snové vize. S termínem vize se u nativního obyvatelstva zejména Severní Ameriky setkáváme velmi často. Je však velmi důležité rozlišit termín hledání vize, případně známý i jako *Vision Quest* a pojem, který zahrnuje šamanskou vizi, která se dostaví dotyčnému samovolně, nebo za určitých podmínek a díky které se stane budoucím šamanem. Rituál hledání vize (*hanblečeyapi*) a různé formy *vision quest* jsou chápány především jako forma přechodových rituálů, konaných v období dospívání. Samotný přechodový rituál slouží jako určitá změna totožnosti jedince spojená se změnou společenského postavení (Murphy 1998, s. 152). Rituál hledání vize popisuje i Peter Watson, zejména u indiánských kmenů Velkých plání. Iniciační aspekt tohoto přechodového rituálu spočívá v zásadě v prožitku osamocení a pobytu v divočině, kde se dotyčný setkává nejen s vlastním vědomím a schopností přežít, ale také s určitou formou nalezení odpovědí pomocí právě spirituální formy vizí. Rituálního hledání a zakoušení prvotních vizí se většinou mohou účastnit ženy i muži celého kmene. U některých společností je to dokonce nepsaná povinnost alespoň jednou za život tento rituál absolvovat. U Severoamerických Dakotů nalezneme například rozdíl mezi vnímáním osob se šamanskými schopnostmi a osob, které prostřednictvím svých osobních vizí a modliteb mají spojení s vyšším celkem. Opět se jedná o prvotní zkušenost a spojení s nadpřirozenem, které je součástí předání vyšší a staré moudrosti předků a duchů. Šamani ovládají tajný šamanský jazyk, bývají organizováni v uzavřené spolky a jejich iniciace probíhá zcela výlučně na základě extatické zkušenosti. Oni sami prožijí první kontakt s posvátnem a duchy během svého utrpení pomocí půstu, samoty a vizí. Šamani se postí většinou klasickým způsobem, v naprosté samotě, stranou vesnice, v lesích nebo horách po dobu několika dní. Samotné strádání a prožitek spojený se stavem extáze však není jediné, co dělá šamana dobrým šamanem. Je také nutné učení techniky a předávání vědomostí a zkušeností dlouhým učením. Podle mýtů je také tato cesta stanovena samotnými duchy a jejich instrukcemi.

3.2. Vize, mentální imaginace a změněný stav vědomí

Tato iniciační forma předchází velké ceremonii, ve které je šaman uveden do šamanského stavu a oficiálně uznán společností ve své funkci. Potom ho také začnou vyhledávat ostatní se svými potížemi, nemocemi, žádají ho o radu, případně vede určité rituály a obřady. Jedním z takových iniciačních velkých obřadů, které mohou sloužit mimo jiné i jako uvedení a legalizování šamanského statusu je bezpochyby Tanec Slunce – tradiční obřad indiánů v oblasti Velkých plání (Benedict 1922, s. 8). Nalezení a nabytí šamanských schopností pomocí vize je rozšířenou metodou zejména u národů Nového světa. Základním principem této zkušenosti je komunikace s posvátným duchem, většinou ve zvířecí podobě, který mu předá sílu a učení šamanské spirituality a komunikace s duchy a posvátnem. Tento duch bývá jeho silovým spojencem a učitelem. Tato ceremonie se odehrává většinou na odlehlem místě, kde dotyčný stráví nějaký určený čas, podrobuje se trýzni hladem a žízní, nedostatkem spánku a následně se dostavuje extatická zkušenost v podobě transu, halucinace, případně živého snu – tedy již zmíněné vize. U některých etnik přírodních národů zejména v oblastech mimo tradiční pojetí klasické formy šamanismu se v oblasti vizí nedělá velkého rozdílu mezi vizí šamanů a ostatních lidí společenství. Každý, kdo byl nějakou informací v podobě vize obdařen, je brán jako nositel informace důležité nejen pro něho samotného, ale i pro celou vesnici. Hierarchické rozdělení společnosti bývá pouze na základě síly dané informace a vize. Čím je síla vize větší, tím získává dotyčný jedinec na vážnosti. Stranou této sociální stratifikace samozřejmě stojí samotní šamani, svatí muži a medicinmani, případně velcí náčelníci, kterým byla dána síla léčit a pomáhat pomocí speciálních technik určených duchy předků. Celý rozdíl také souvisí s vnímáním kosmologie a mýtů daného společenství (Benedict 1922, s.10). Co se však vlastně skrývá za tajemným pojmem šamanská vize? Vize, nebo také živé snění je porozumění zkušenosti prostřednictvím mentální imaginace. Jedná se spojení komplexu představ magických a léčebně náboženských, založených na spontánní extatické zkušenosti vytvořené navozeným stavem změny vědomí (Noll 1985, s. 444).

Sartre definuje spontánnost jako jednu z vlastností představivosti. Síla mysli produkovaná reprezentací sebe sama. Univerzální víra a kultura v primitivních společenstvích byla charakterizována již Edwardem Tylorem jako

hypotéza, že náboženství, víra jednotlivce má svůj původ ve zkušenosti z vizí a snů. Tato spontánní imaginace (představivost) je charakterizována překvapením, okamžitostí, lehkostí a tuto spontánnost lze také vyjádřit jako náhlou událost vzniklou v psychickém vakuu. Casey hodnotí představivost jako autogenní proces, kterému se v běžném životě říká osobní vědomí, nebo osobní živý sen, vize, atd. (Noll 1985, s. 444). V tradičních kulturách se také zkušenost a provádění této formy mentální představivosti používá v kontextu komunikace s posvátnem speciálně pomocí právě zmíněných vizí a snových zkušeností. Samotná vize, nebo živé snění se však paradoxně dochovala i v historii Evropy a nepatří tak k unikátním jevům typickým pouze pro obyvatele Nového světa. Historie hovoří o vizionářských jevech popsanych v Bibli a dalších křesťanských zpráv, případně i sami patroni některých zemí byli údajně obdařeni vizemi např. Johanka z Arku. Tento způsob komunikace s posvátnem tedy není ojedinělou událostí a dá se zahrnout jako součást přirozené spirituality. Porozumění tomuto schématu a nácviku této techniky věnují šamani velmi mnoho času a práce. V zásadě jde o pochopení dvou hlavních fází učení. První je fáze „oživení“ a druhá je fáze „řízení“.

Oživení (*vividness*) znamená prvotní kontakt skrz psychologickou a fyzickou techniku. Účelem je zablokovat vnější zvuky a stimuly produkované externím vnímáním a pokračovat ve vnitřním procesu představ, který přináší jasnější koncentraci vnímání vnitřní mentality. Fechner tento stav představ a pocitů vztažených k našemu mozkovému vnímání charakterizuje jako prvotní vnitřní signál komunikující se signálem vnějšího prostředí. A díky tomuto prvotnímu aspektu se v této fázi šamanského učení vytváří obrazový vzorec, který je poté v další fázi přeložen do kontrolního, řízeného (*controlledness*) mentálního obsahu, aktivně vykreslujícího příznačný fenomén. Tyto dvě fáze jsou nedělitelnou součástí nácviku porozumění vizi. Vztah mezi oživením a řízením je základem interpretace fenomenologických údajů a dat šamanské zprávy (Noll 1985, s. 444).

Společnou metaforou běžně užívanou v populaci nahrazující termín mentální imaginace je také pojem *vnitřní zrak*. Tato metafora se též hojně používá v šamanských kulturách jako další neoficiální podpora zjevné funkce rovnováhy představivosti a vnímání. Australští domorodci dokonce používají termín tohoto smyslového vnímání jako „*silné oko*“, ve smyslu nalezení ducha

a odpovědí spirituálního charakteru života a smrti. Nganasandští Samojeďi a jejich šamani při svých šamanských zaříkáváních prochází tzv. rozkouskovaním od kovářů, kteří jim mění zrak. A to z toho důvodu, aby se při své šamanské práci nedívali zrakem tělesným, ale používali právě již zmíněný zrak vnitřní. W. Bogoras ve svém klasickém díle Čukčové (The Chuckchee) uvádí, že šamani oplývají jiným zrakem než ostatní lidé, jejich zrak je velmi „jasný“, který jim umožňuje vidět i duchy ve tmě (Noll 1985, s.447).

Porozumění mentálním projevům imaginace je pro nás s trochou nadsázky přirovnáním k Adrianině niti, která nás může vést labyrintem informací šamanismu a poskytne nám možnost přiblížení pochopení principů šamanských zkušeností. Tyto schopnosti a jejich dovednost dává šamanům bezpochyby velkou devízu pro věštění, léčení a ostatní úkony spojené s jejich posláním. Trénink mentální představivosti úzce souvisí s dalším typickým jevem šamanské práce – schopností pohybovat se ve změněném stavu vědomí.

Změněný stav vědomí, někdy se také můžeme setkat s pojmem šamanský stav vědomí, patří mezi nejběžnější a pravděpodobně i nejefektivnější metody používané šamany napříč světovými kulturami. Tento princip transcendentní práce nalezneme v popisu mnoha badatelů, historiků, antropologů a dalších vědců. Z toho důvodu lze také nalézt několik různých forem vysvětlení tohoto kulturního fenoménu. Dalo by se shrnout, že se jedná o změnu v kompletním napodobení mentální funkce tak, že prožívající vnímá své vědomí jako radikálně odlišné od normálu (Noll 1985, s.446). Tyto pocity bývají doprovázeny často i změnami fyziologického rázu, jedná se například o pocity hypoventilace, dehydratace, prudké změny termoregulace, akustickými vjemy, pocity izolace a omezení mobility, nebo naopak hypermobilita a pocit sounáležitosti, pocitovými vjemy, kinetickými vjemy. Schopnost zkušenosti změněného stavu vědomí je ve své podstatě univerzální. Weill jde ve svých poznámkách až tak daleko, že stanovuje změněný stav vědomí jako jistou kategorii podobnou s instinkty jako přijímání potravy (hlad), nebo sexuální touhu. Podle představ Bourguignové je princip tohoto stavu jakousi zvláštní znalostí pro kulturní využití. Tuto znalost, můžeme říci takové know how, využívá až 90% vzorku ze zkoumaných společností různých komplexních struktur. Pro určení změněného stavu vědomí je důležitá perspektiva vnímání a prožitku stavu transu. Tento stav popisuje tělesnou změnu provázenou

mentálními obrazy. Důkazem těchto mentálních obrazů mohou být abstraktní motivy megalitického umění. Lewis–Williams a Dowson ve své studii *On Vision and Power in the Neolithic : Evidence from the Decorated Monuments* (1993) popisují, jakým způsobem, se znázorněné obrazy dochovaných jeskynních maleb a obrazců prolínají právě se změněným stavem vědomí. Podle neuropsychologického modelu dochází v průběhu změněného stavu vědomí ke třem stupňům procesu představitivosti. V prvním stupni dochází k představě geometrických zrakových fenoménů, ve druhém stupni dokáže dotyčný tyto obrazy rozpoznat a vytvořit z nich objekty a následně ve třetím stupni je tento pohled založený i na lidské zkušenosti. Objektu se dává aktuální a reálná podoba ve formě bytostí, zvířat, různorodých monster, ikonických bytostí apod. (Lewis-Williams, Dowson, 1993, s.56) (Přílohy č.10,11,12,13,14). Tento fakt dokládá i Thomas A. du Bois ve své publikaci *Úvod studia šamanismu* (2009), kdy charakteristickým rysem jeskynních maleb byly právě výjevy šamanů znázorňující postavy a symboly zakreslené bezprostředně po jejich ceremoních. Symboly zavedené a přenesené z konkrétního tvaru z přírody do kulturní sféry pomocí symbolického umění zmiňuje také Jiří A. Svoboda ve svém díle *Počátky Umění* (2011). Zavedené symboly hledaly pomocí umění určité kódy, které byly srozumitelné pro všechny členy společnosti. Jakmile byly symboly všeobecně přijaty, řadily se podle vlastního jazyka, jehož výrazem byla zkratka, metafora nebo synekdocha. Namalované tvary pak vytvořily vlastní příběh (Svoboda 2011, s. 28).

V šamanismu bývá termín změněného stavu vědomí často spojován s následným pojmem známým jako magický let. Ať už se jedná o živé snění, nebo vnitřní zrak, zkušenost a schopnost dosažení tohoto stavu je pro práci šamana ve společenství nezbytná. Obsah zážitku přineseného z těchto šamanských cest, magických letů se stává pro společnost kulturní a veřejnou záležitostí, která bývá interpretována a diskutována i na veřejných sezeních a shromážděních (Murphy 1998, s. 150). Kouzelný, nebo také magický let je součástí i určitého způsobu autonomie duše a extatického prožitku zároveň (Eliade 1997a, s. 399). Eliade zde také uvádí souvislost tohoto způsobu cestování šamanské duše s bájným výstupem na nebesa a principy šamanské kosmologie s tím související. Jsou zde také patrné i počátky a základy úvah o filozofii nesmrtelnosti a svobodě duše, které byly později rozvinuty v myšlenkách a základech filozofie. Princip a úvaha nad samotným magickým

letem je také jistým stupněm sociální povahy. Šaman, který cestuje touto formou a přivádí zpět ztracené duše, provádí léčebné rituály, nebo věští budoucnost, má ve společenství velmi silné sociální zázemí a postavení. Tato sociální role je ukázkou šamanské síly a moci a dává šamanům určitý status nadřazenosti proti pouhému stupni lidství. V řadě mýtů se v onom prvotním čase, v čase Eliadova in *illo tempore*, mohli všichni lidé pohybovat formou šamanských cest, ale postupem doby a jistého způsobu odcizení se od přírody zůstala tato výhoda jen na straně šamanů, kouzelníků a medicinmanů. Eliade také připomíná, že schopnost zakusit zážitek šamanského letu se člověku podaří většinou v čase smrti. Symbolika létání a kouzelného cestování však v jistých kulturách dokáže šamanismus trochu překonat. Známe například ukázky levitací a podobných technik kouzelníků, světců, mnichů a mistrů téměř ve všech kulturách na světě (Eliade 1997a, s. 400). Pro navození stavu transu a uskutečnění magického letu, případně šamanského cestování, se často používají i podpůrné prostředky především stimulace zvukem a hudbou, ať už prostřednictvím bubnování, tance nebo zpěvu, případně podporou v podobě halucinogenních látek. Fyziologická povaha šamanského transu se řídí zdroji a mechanismy v našem mozku. Jedním z nejdůležitějších prvků, který následně ovlivňuje související procesy je hypotalamus. Hypotalamus se mimo jiné podílí na systému parasymptiku a symptiku a s tím spojených jevech fyziologického rázu. Jednou ze schopností našeho mozku je tyto stavy si aktivně zapamatovat a stát se tak určitým způsobem rezistentním. Tento stav známý jako „roznícení“ způsobuje schopnost organismu rychleji se dostat do stavu transu (DuBois 2009, s. 139). Podle vědců lze změněný stav vědomí zkoumat nejen na základě fyziologických projevů těla, ale také pozorováním mozkových vln v mozku. Mozkové vlny jsou měřitelné pomocí EEG a dají se dobře identifikovat díky elektromagnetickému poli, které vibruje v několika rozdílných frekvencích. Mezi tyto frekvence patří Beta vlny v rozmezí 14 – 40Hz, které jsou aktivovány v běžném bdělém vědomém stavu. Pro šamanskou práci jsou však důležitější Alfa vlny v rozmezí 8 - 13Hz a zejména hranice Theta vln ve frekvenci 4 – 8 Hz, ve kterých dochází nejen k relaxaci, meditaci a situacím blízkým REM fázi spánku, ale jsou zde možné i stavy sebereflexe, léčebných procesů, kontakt s nevědomou složkou, intuitivní stavy a další faktory, které jsou shodné s šamanskými stavy vědomí napříč kulturním spektrem (DuBois 2009, s. 139).

Hypnotický stav, ve kterém hledají šamani své odpovědi, případně ve kterém léčí své pacienty, je často navozován za pomoci různorodých pomocných prostředků. I když tyto prvky šamanského vybavení nejsou ústředním tématem této práce, ráda bych jim věnovala alespoň malou pozornost. Velmi častým nástrojem šamanů bývá samotná šamanský oděv, buben a chřestidlo (příloha č.15). Ačkoli není buben charakteristický pro úplně všechny šamanské tradice, jeho mezikulturní funkce je pro šamany nepostradatelná minimálně v oblastech od severní Euroasie po severní část Severní Ameriky. Šamanův buben je jako jedna z mála částí šamanského arzenálu, která má tak impozantní a charakteristický význam nejen jako unikátní hudební nástroj, ale také jako šamanův osobní předmět, který nabízí široké spektrum způsobů kontaktu s duchovním světem (DuBois 2009, s.220). Sám o sobě může buben představovat metaforickou obdobu slunce v centru šamanského kosmu. Jeho dřevěná konstrukce jasně definuje spojení se stromem, často v podobě *Axis Mundi*, a další strukturou souvisí symbolika bubnu s branami do oblastí univerza. Blána bubnu reprezentuje spojení s duchy, zvířecími pomocníky a silovými spojenci.

Pomocí rytmického bubnování se šamani dostávají do stavu transu a rytmus bubnu se většinou dodržuje i v průběhu jejich cesty. Po ukončení ceremonie se bubnování ukončí a šaman se probudí zpět v naší realitě. Mnoho šamanů má proto také ke svému bubnu osobní vztah. Buben bývá velmi často jakýmsi prostředníkem šamanské cesty do středu světa, přivolává a propouští pomocné duchy a umožňuje šamanovi naprostou koncentrovanost na spiritualitu. Zejména v tradičních sibiřských kulturách bývá pozice šamanského bubnu spojována s vyšší kosmologií. Šaman sám při své prvotní iniciaci a kontaktu s duchovním světem obdrží informaci, ze kterého konkrétního stromu má být použito dřevo na výrobu jeho bubnu (Brzáková 2004, s. 94). Tato informace vyplývá už z principu komplexní představy o středu světa a jeho spojení mezi nebem a zemí. Tím, že bylo použito dřevo na výrobu bubnu ze stromu, který zde symbolizuje onen *Axis Mundi*, může se šaman při bubnování navracet do středu světa a cestovat tak mezi jednotlivými realitami a světy. Velmi častá je proto také ceremonie „oživování bubnu,,“, při které šaman uvede svůj buben do činnosti a přitom vypráví příběh stromu, ze kterého byl buben vyroben a příběh zvířete, ze kterého je vyrobena kůže. Kůže bubnu může být ponechaná ve své původní syrové barvě, případně na ní bývají znázorněny

obrazy zvířat, spojenců tvořících šamanovy pomocníky, symboly spojené se šamanovými schopnostmi a významnými symboly. U Sibiřských Ost'aků, Samojedů, nebývají bubny zdobené žádnou kresbou, u Jakutů, Ketů, Laponců, tatarských etnik, národů Ameriky apod., se na bubnech často vyskytují i symboly představující zemi, nebe, vodu a jiné symboly zobrazující jakýsi mikrokosmos a šamanské cesty, po kterých šaman ve stavech transu cestuje. V jakutských legendách nalezneme zmínky o tom, jak šamani se svými bubny cestují sedmerými nebesy, Burjati připodobňují buben ke svému šamanskému koni a u Altajců se paličce od bubnu dokonce někdy přezdívá bič. Shodně všechny tyto symboliky vyjadřují extázi, onu mystickou cestu podniknutou za pomoci duchů a magických prostředků do oblastí pro ostatní členy komunity nepřístupné.

Ačkoli je stimulace zvukem pravděpodobně jednou z nejvíce používaných šamanských technik, v mnohých částech světa se přistupuje k navození jiných stavů vědomí pomocí halucinogenních látek. Látky omamného charakteru způsobující halucinace a jiné stavy vědomí byly používány již od počátku historie napříč rozmanitými kulturami. Dokládají to nejen zápisky prvních badatelů a cestovatelů, ale i přírodovědců a lékařů, kteří mnohé z těchto látek později využili například v medicíně. Šamani dodnes v některých specifických oblastech používají látky, které po požití uvedou jedince do stavu jiné reality. Bohužel v moderní době bývají tyto látky často používány bez ohledu na původní spiritualitu a tím se také mění dosavadní pohled na tento způsob užívání drog. V primitivních kulturách však je požívání takových látek určeno výhradně pro potřebu kontaktu s univerzem, a bývá často výsadou právě jen šamanů nebo vysoce postavených náčelníků.

Indiáni amazonských pralesů jsou známí především používáním rostliny *Banisteriopsis caapi*, známější pod názvem *Ayahuaska*, která v překladu z kečuánštiny znamená liána duše, která se používá pro věštění, léčbu nemocí, ale také pro její silné magické kouzlo a spojení se světem kosmu. Dodnes je tato rostlina velmi silným a magicky uctívaným prostředkem používaným šamany podle přísných pravidel. V Severní Americe se setkáváme daleko častěji s rituálním používáním tabáku a bílé šalvěje, v oblastech Mexika a JZ části USA má svou nadvládu *Lophophora Williamsi*, známý jako *Peyotl*. V oblastech Asie a Afriky se setkáme s používáním a kouřením marihuany a

sibiřští šamani jsou známí i požíváním některých halucinogenních hub, například Muchomůrky červené, případně vykuřování pomocí jalovce.

4. Šamanská spiritualita

Základním principem šamanských technik je předpoklad cestování z jedné oblasti reality, kosmu nebo vesmíru do jiné. Šaman bývá bytostí, která zná dveře pro průchod mezi těmito světy a také zná tajemství zrušení hranic mezi realitami. Ake Hultkrantz stejně jako mnozí další připomíná, že chápání kosmu z pozice interakce lidských médií, tedy šamanů a duchů nebo podobných entit, má pro šamanismus zásadní význam (DuBois 2009, s. 61). Princip pochopení tohoto fenoménu bytí v myšlení, zejména přírodních národů, případně i některých komplexnějších civilizací, spočívá v pochopení samotné kosmologie. Vesmír jako celek je zde vnímán jako komplex většinou tří vrstev propojených ústřední osou. Tato středová osa, někdy zmiňovaná jako střed světa, *Axis Mundi*, strom života, hora života apod. slouží nejen jako spojnice mezi jednotlivými světy, ale také jako vstupní brána, kterou šamani vcházejí do tzv. horního světa, neboli na nebesa, případně do dolního světa – do podsvětí. Koncepce tří nebo více částí světa však v žádném ohledu nevyvrací koncept světa jako celku. Nejen v šamanských kulturách je symbolika středu velmi důležitou součástí antropologického myšlení společností. Jedná se spíše podle mého názoru o ucelenou představu makrokosmu a mikrokosmu. Kosmos lze také podle Pierse Vitebskyho chápat jako „prostor“ (Vitebsky 1996, s. 15). Představa tohoto prostoru je nezbytnou součástí šamanovy imaginace a důležitým prvkem při jeho práci. Každodenní život je prostoupen duchem, ale jsou zde i oddělené části, sféry, které šaman navštěvuje při svých konkrétních cestách. Prostor lze také chápat jako metaforu odlišné oblasti, ve které mají hlavní slovo duchové. Pochopíme – li podstatu ducha jako esence věcí a dějů kolem nás, pak tyto skryté reality nebudou geograficky ani časově pevně vymezené.

4.1. Střed světa

Střed bývá často místem, pomocí kterého je možné putovat do jiných prostorů a částí univerza. Je tedy oblastí se statusem možného spojení s celkem vesmírného bytí a takovým způsobem k němu také lidé převážně přistupují. V mytologiích jednotlivých etnik se nám prostor středového bodu nutně dotýká právě spojení s pochopením skutečností a sil spojených

s přechodem do jiných oblastí vesmíru. Většina turkických národů má představu nebes jako stanu a mléčné dráhy jako švu spojující látku a hvězdy jako otvory, kterými prochází světlo. Také u Jakutů symbolizují hvězdy okna světa, otvory pro jednotlivé sféry nebes. Nebesa jsou také někdy chápána jako poklop, který má své štěrby a pomocí těchto štěrbin se na zem dostávají silné větry a na oplátku těmito průchody mohou vybraní jedinci vzlétnout k nebi. Mezi hvězdami má také zvláštní status Polárka. Samojedi jí přezdívají „nebeský hřeb“, Čukčové zase „hvězda hřeb“ (Eliade 1997a, s. 227). S podobnou symbolikou se setkáme i u Samojedů, Laponců, Finů, Mongolů, Kalmyků a dalších etnik. Burjati připodobňují hvězdy ke stádu koní a Polárku jako sloup světa, ke kterému se koně přivazují. Stejným způsobem se toto myšlení promítá i do mikrokosmického vnímání jednotlivých dílčích věcí. Nebesa jako plachta stanu a Polárka jako ústřední sloup, který je pro stan oporou. Osa světa je zde chápána jako podpůrný sloup, který drží jednotlivé příbytky a stavení, podpírá obydlí, případně umožňuje spojení se zemí a nebem. Sibiřští Sojotové mají postavené jurty s přesahujícím stanovým kolíkem, který na konci zdobí barevnými pruhy látek, které znázorňují jednotlivé úrovně kosmu. Trend ústředního sloupu není výsadou jen sibiřských nebo asijských etnik, setkáme se s ním u přírodních národů téměř všude na světě. Pod tímto ústředním pilířem se provádí obětní obřady, ceremonie soukromého i veřejného charakteru, vysílají se modlitby, neboť toto spojení je cestou k nejvyšší bytosti nebes a vesmíru (Eliade 1997a, s. 228). Tyto principy a chápání celku světa mají svou souvislost i s pojetím času nikoli jako lineární přímky, nýbrž jako nekonečného kruhu. Proto je většina obydlí a posvátných míst koncipována jako kruh se středem uprostřed. Typickým příkladem jsou stavby konického typu jako indiánská týpí, sibiřské čumy apod. Kouřové otvory těchto staveb mohou v zásadě charakterizovat otvor, kterým stoupají prosby a přání k nevyššímu stvoření, ale je to i otvor, kterým létá šaman při svých putováních. Ačkoli se s touto filozofickou představou setkáváme zejména u šamanských technik, není tento pohled na svět výlučně představou související pouze se šamanskou kulturou. Toto chápání se jeví jako představa obecněji rozšířená související s vírou a přímým spojením s nebem. V úrovni makrokosmu je hlavním bodem osa- střed, v úrovni mikrokosmu se tato představa promítá do obydlí a stanů, různých sloupů obřadních kúlů a totemů a celý příbytek, případně oltář, nebo posvátný prostor je promítán do středu světa. Jinými slovy

toto místo na zemi umožňuje přechod do jiných oblastí a tedy s tím spojeného i vesmírného letu.

Střed bývá často prostorem přechodu mezi jednotlivými oblastmi, posvátným místem dělícím dva aspekty, dvě nebo více realit, oblastí atd., tj. prostorem dělícím veškerou hierofanii, na němž se projevují síly, bytosti a skutečnosti pocházející odjinud. Představa středu se v lidských kulturách a civilizacích projevuje velmi často. K těmto myšlenkám dospěli lidé pravděpodobně proto, že měli zkušenost s posvátnem, s něčím, co člověka samotného dokázalo překonat, a právě tato symbolika středu bytí se stala pro posvátný prostor nezbytná.

Ve starých kulturách bylo spojení mezi zemí, nebem a podsvětím využíváno k posílání obětí, převážně nebeským bohům, nikoli k podnikání samotných spirituálních cest. Tyto „cesty“, jak víme, náleží pouze jako privilegia šamanům. Jen oni dokážou tuto kosmologicko–teologickou představu přeměnit v reálnou podobu skutečného empirického charakteru. Eliade zdůrazňuje důležitost tohoto mystického prožitku, který jasně odlišuje náboženský život a filozofii společenství a náboženskou osobní zkušenost jejich šamanů (Eliade 1997a, s. 229). Zatímco členům kmene a společnosti je umožněno prostřednictvím místa, „středu světa“ vysílat své modlitby a prosby, šamani jsou ti, kdo ze středu světa mohou vzlétnout a cestovat mezi kosmickými zónami. Když člověk, šaman, vstupuje na místo středu, vstupuje do pomyslné „čisté oblasti“, kde opouští profánní prostor a stává se součástí posvátna (Eliade 2009, s. 19). Tento případ je jednoznačnou skutečností privilegovaného postavení šamana a jeho funkce pro ostatní členy komunity. Tato výsada je však také vázána právě na schopnost šamanů navazovat styk a vztah k posvátnému a na dovednost šamanských technik. Samotnou kosmologii samozřejmě nevytváří šamani. Tato kosmologie je univerzálním povědomím daných etnik a národů, šaman je zde pouze prvkem, který díky této možnosti univerza zakusí a osvojí metodiku extatické cesty a používá kosmos jako pomyslnou mapu svých cest.

Střed světa v makrokosmickém aspektu se liší v jednotlivých obrazech. Symbolika středu v zásadě úzce souvisí s principem šamanismu, proto není zvláštností, že princip filozofie středu světa se vyvíjel podobně jako samotná šamanská spiritualita. Ze starých mýtů převážně východních národů je známá

symbolika vesmírné osy, vesmírné hory, posvátného stromu atd. V reálné podobě je tento obraz ukryt často ve stavbách, které dodnes patří k uznávaným a často uctívaným místům. Pro příklad nám poslouží íránská hora Haraberezaiti, hora Tabor a Golgota v Izraeli, Bear Butte v Jižní Dakotě, hora Ararat, ale také místa jako Stonehenge, megality v Carnacu, případně symbolický Říp (příloha č. 16). Jedním z příkladů posvátnosti přírodních míst a lokalit je Japonsko. Carmen Blackerová, odbornice na Japonskou kulturu, zmiňuje v této souvislosti šamanskou tradici „otevírání hor“ (DuBois 2009, s.236). Kontaktem se šamanem, případně uložením mrtvého šamana do míst hory nebo přírodního prostoru se tento prostor stal sakralizovaným místem. Hory Fudži, Fušimi, Haguro, Kója, Nantaj aj. tím získaly význam jako místa se silnou mocí a silou. Podle názoru Carmen Blackerové jde přímo o uvolnění skryté svatosti těchto míst. Tato tenká hranice mezi dvojími světy zde byla vždy, ale až po kontaktu se šamanem a jeho silou, jeho přítomností a pokorou se může síla místa naplno projevit a soustředit tuto sílu do svého středu, odkud může být uctívána(DuBois 2009, s. 236). Dodnes chodí Japonci na tyto hory a provádí zde obřady, vysílají své osobní modlitby a přání a nechávají drobné oběti. Tato sakralizace krajiny je zřejmá i v dalších oblastech světa. Jednotlivé hory nebo jezera, terénní útvary, plní funkci oblíbených posvátných míst často i pietního charakteru, která ovšem může pozorovatelům odlišné kultury zůstat skryta (příloha č.17,18). Při zmínce o posvátnosti krajiny a objektů bychom neměli opomenout prvek s tímto úzce související. Jedná se o strom světa, nebo středu, který hraje podobně jako hory a pietní místa v šamanistickém pojetí jednu z hlavních rolí.

Podobně jako hora středu i strom parafrázuje propracovanější mytickou variantu vesmírné osy. Samotný vesmírný strom má však pro šamany velmi zásadní význam. Jak jsem již zmínila, ze dřeva stromu se vyrábí šamanské bubny. Když šaman šplhá po kmene stromu, metaforicky převádí své konání v symbolický výstup na nebesa, stromy jsou často malovány na šamanské nástroje a posvátné stromy jsou také průchozí spojnicí vrstev vesmíru. Kmen stromu je součástí našeho pozemského světa, kořeny sahají do světa dolního a koruna a větve se dotýkají horního světa. Tímto způsobem se šaman může snadno pohybovat v různých úrovních realit. Také duše šamanů se rodí ve větvích stromů a stejně tak i po smrti se v některých kulturách pohřbívají těla šamanů do kmene stromu. Strom je tedy středem pro přijímání posvátného, pro

věčný a nekonečně se obnovující svět, nevyčerpatelná zásobárna vesmírné energie a zároveň představa stromu jako symbolu planetárních těles. Tyto myšlenky úzce souvisí s procesem stvoření, bytí, plodnosti a věčnosti, úrodnosti a iniciace koncipované do absolutní reality bytí a nesmrtelnosti. Ačkoli jsou mýty o stromu světa velmi rozmanité, nalezneme jejich univerzální základ v mnoha kulturách po celém světě. V průběhu vývoje jednotlivých civilizací se tak postupně můžeme setkat i s ideou stromu jako zásobárny duší nebo symbolické „knihy osudu“. Strom života u osmanských Turků má na svých listech vepsán osud každého člověka, se smrtí člověka vždy odpadne jeden z listů, v představách Ostřaků (Chantů) sedí na Nebeské hoře o sedmi stupních bohyně, která zapisuje osud člověka po narození na strom o sedmi větvích. V mýtech a vyprávěních se také můžeme setkat s pomyslnou rovnicí strom– pták (had)–nebesa. V tomto obraze se nejčastěji představuje rituální výstup nebo let vzhůru do kosmických realit, v šamanské kultuře často spojovaný s iniciačním výstupem na nebesa. Šaman, který stoupá na vesmírný strom a dále do posledního nebe, se také tímto způsobem ptá na budoucnost společenství a lidské duše. Tato symbolika je typická pro etnika střední Asie a Germány (Eliade 1997a, s. 233), ale můžeme ji nalézt i v daleko starších pravěkých památkách, což svědčí o rozšířeném povědomí tohoto fenoménu.

Symbolika víry a posvátného myšlení v souvislostech s geografickými místy je zřejmě podle Petera Watsona rozšířena po celém světě a vztahuje se již k době prehistorického vývoje lidstva. Její bohatá rozmanitost souvisí s rozdílným vnímáním kontextu kultury spojené se symbolikou, která je v každém regionu jiná. Sám Watson toto povědomí staví do oblasti vývoje společností při přechodu od lovecko–sběračského typu společnosti k formě zemědělské. Tento typ způsobu života měl velký vliv na průběžnou změnu v přístupu náboženského myšlení lidí. Zatímco zemědělské vesnice byly statické povahy s důslednou možností kontroly pěstování plodin, chovu malých stád a stmelené identity, která měla v zásadě vliv na vývoj jejich religiozity, pastevci a lovci byli neustále díky svým velkým stádům v pohybu. To mělo za následek vznik jakýchsi posvátných prostorů, míst a staveb, které sloužily jako živoucí přírodní chrámy pro ceremonie a také možnost setkání se u příležitosti různých oslav, jednání a rituálních slavností (Watson 2013, s.162). Chris Scare z Durkhamské Univerzity ve Velké Británii nazývá tato místa „místa síly“, tj. místa, která mají speciální akustiku, prostředí, barvu apod. (Dnes se někdy o

podobných místech traduje, že mají svůj *Genius Loci*). Tyto prostory bývají často i součástí starých pohřebišť, případně míst, kde pohřební rituály probíhaly, a jsou tím spojeny s potřebou udržení spojení s předky(Watson 2013, s. 164). Watson uvádí některá místa nacházející se v oblasti Británie, kde se vyskytuje řada takovýchto sídel a staveb bez střechy, které sloužily právě k rituálům spojeným s pohřbíváním a uctíváním předků. Šamani zde v těchto prostorách měli často svá působiště a pohřební ceremonie byly jednou z důležitých komunitních funkcí prováděných právě šamany. Tato posvátná místa také úzce souvisí s náboženským myšlením lidí již z prehistorického období a dá se říct, že v takových prostorech a místech postupem času mohlo docházet i k převratným změnám v přístupu k náboženství a začátku nového náboženského myšlení jednotlivých etnických skupin (Watson 2013, s. 162). Společným jmenovatelem je však skutečnost, že tato místa byla pro rozptýlené a často separované rodiny a skupiny pastevců a lovců nesmírně důležitými body pro setkávání a vzájemné upevňování společenských vazeb a aliancí. Je třeba si uvědomit, že pastevecké a lovecko–sběračské skupiny měly odlišnou sociální strukturu od skupin usedle žijících. Tento faktor se pak promítal právě při setkávání, která měla za následek obchodní a politické strategie, sňatkové politiky a sociální upevnění vzájemných vztahů. Kromě těchto společenských praktik zde docházelo k ceremoniím, oslavám spojeným s ročním cyklem nebo konkrétní událostí. Zvláštnosti krajiny, zejména pak Euroasijské, zmiňuje též J.A.Svoboda. Rozlišuje mezi krajinou symbolickou zahrnující struktury ležící mimo svět profánních struktur a krajinou ekonomickou. Podle šamanských tradic jsou na světě místa umožňující průchod mezi světy(Svoboda 2011,s. 244-245).

Pojem kosmu jako prvku o několika úrovních bývá pro šamanismus téměř klasickým schématem. Viditelný svět má své neviditelné protějšky či úrovně, chápané jako prostory nad a pod světem nám známým. Eliade v tomto kontextu kosmu zdůrazňuje, že tento princip chápání světa se nutně nemusí vztahovat pouze na šamanismus, ale na existenci té dané kultury a společenství a její konceptuální duchovní základ. Duchovní cestování šamanů vyžaduje tedy kromě samotného stavu transu ještě existenci destinací těchto cest, které jsou v této spojitosti klasifikované jako alternativní prostorově diferencované světy. Dle slov Pierse Vitebskyho lze tento prostor chápat jako metaforu jinakosti duchovní říše (DuBois 2009, s. 61). Ačkoli se chápání

kosmu liší v jednotlivých kulturách, univerzum tohoto problému má tentýž základ, ze kterého šamanská spiritualita vychází. DuBois popisuje interpretaci svého žáka praktikujícího hmongský šamanismus jako víceúrovňový kosmos, kdy svět viditelný má své neviditelné protějšky.

4.2. Duše šamana, alter ego

F.G.Heyne ve své stati *The Social Significance of the Shaman among the Chinese Reindeer-Evenki*, prezentované v časopise *Asian Folklore Studies* (1999) vychází z myšlenek zde již zmíněného sira E.B. Tylora, který preferoval animismus jako prvotní náboženství primitivních národů a kultur. Heyne tuto teorii podporuje zkoumáním pastevců sobů, společnosti, ve které hraje šaman ústřední roli zprostředkovatele mezi lidským světem a světem posvátna. Šamani jsou lidé žijící na hranici dvou světů, ve kterých se dokážou pohybovat. Jsou jedinými, kteří mohou v rámci své komunity cestovat mezi dvěma realitami v průběhu života a času. Narození šamana je v rámci společenství velmi zvláštní událostí. Matka, která porodí dítě, u kterého se projevují určité šamanské dispozice, je v komunitě velmi váženou osobou, neboť má díky svému dítěti velkou odpovědnost. Druhé duchovní zrození šamanů má na starost samotný Duch. Duch dává šamanovi sílu jít po šamanské cestě, umožňuje mu vidět za oponu běžného reálného světa a být v kontaktu s duchovními silami (Heyne 1999, s.377-395). Jeho schopnosti jsou velmi důležité nejen pro šamana samotného, ale i pro prospěch celé společnosti. Filozofie zejména přírodních národů bývá často založena na principu vzájemného propojení všech struktur, tak, že vše souvisí se vším. Navazující myšlenkou je již zde prezentovaná fráze Petera Watsona – vše je živé. I šamani věří, že vesmír byl stvořen duchem, který žije a je přítomen ve všem okolo, na obloze, na zemi, v podzemí, ve skalách a kamenech, ve hvězdách, měsíci, slunci, ve všech zvířatech a rostlinách. Všechny události v přírodě, všechny úspěchy nebo selhání lidských aktivit, nemoci, smrt, neštěstí apod., vše je spojené a součástí spirituality ducha.

Pojem duše zahrnuje mnohotvárný pojem zahrnující převážně živé bytí. Duší se zabývali filozofové již od dob samotného zrození řecké filozofie a toto téma je velmi diskutovanou oblastí až do dnešní doby. Duše šamana je vždy v úzkém spojení se šamanovou bytostí. Podle některých šamanů je duše elementem komunikujícím s paralelními světy a naopak prostřednictvím lidského ducha mohou duchové a silové bytosti komunikovat s naší známou realitou. Někdy je duše připodobňována jako součást matky země a spiritualita ducha jako nebeský otec. Tato dualita je známým vzorcem a velmi často se promítá i v ostatních přírodních náboženstvích a myšlenkách. Obecně je tradováno, že duch je silnější než člověk, respektive než cokoli jiného. Duše je tedy vnímána jako určitá area, ve které se nachází tělo. Podobné vyjádření můžeme nalézt v knize spisovatele Neala D. Walsche v knize *Hovory s Bohem* 3. Duše nežije v těle, nýbrž tělo žije v duši (Walsch 1999, s.164). V myšlenkách přírodních národů je často s duší spojováno vše živé. Tedy kromě člověka mají duši zvířata, rostliny, kameny, voda, vítr, etc. Tento princip chápání je v zásadě shodný právě již s myšlenkou sira E. B. Tylera, který v souladu s těmito myšlenkami prosadil animismus jako prvotní formu náboženství.

Se světem jsme propojeni pomocí pocitů, vnímání a prožívání. Tímto propojením s okolním kruhem těchto činností a událostí, nacházíme jistou dávku naší vlastní identity. Tento pohled je také podobný pohledu šamanských kultur. V šamanském světě je vše propojeno s vyšší instancí, univerzem, kosmem, a tedy vše je prostoupeno duchy. Ducha můžeme v tomto kontextu chápat jako skutečné jádro (podstatu) fenoménu, který dělá život živoucím, bytost bytostí, věc věcí apod. Stejně tak může duch prostupovat vědomím. Duch má svou vlastní existenci a může tedy v zásadě působit na věci, lidi a ovlivňovat životní události (Vitebsky 1996, s. 61). Duchové mohou člověka milovat, chránit, pomáhat mu, slyšet jeho prosby, soucítit s ním, ale také mohou nenávidět, být žárliví, klást lidem překážky a nemoci, někdy dokonce dohnat člověka až k šílenství. Ačkoli se zdá, že jednota všeho je absolutní, existují v šamanském myšlení i mnohé osobité identity a kategorie. Duchové mají svou vlastní formu a často i pojmenování. Také mezi sebou uzavírají aliance různého typu, sňatky, mají rodové spříznění, případně se mohou dostávat do opačných situací, svárů, nepřátelství a konfliktů. Výjimkou nejsou tyto typy vazeb ani mezi šamanem a duchem. Z vyprávění bývá často zřejmé uzavírání přátelských paktů, manželství, partnerské svazky nebo jiné instituce podobného

charakteru(Vitebsky 1996, s. 62). Vědomí ducha se také vnořuje do lidského vnímání. Duše člověka se po smrti sama stává duchem pobývajícím mimo tělo v prostoru nebo další jiné realitě. Indičtí Sorové věří, že lidská duše je součástí krve a tvaruje tak tělo a podobu člověka. Známým úkazem je ztotožňování duše s fotografií a z toho také plynoucí jev obavy z fotografování a ze ztráty nebo oslabení duše(Vitebsky 1996, s. 62). Samotná logika a princip práce šamana závisí na schopnosti duše opustit tělo. Vždy se tak stává v okamžiku smrti, ale jak již víme, šamani tyto techniky extáze zvládají a jsou to jejich základní dovednosti, které používají pro svou práci. Mnohé národy věří, že člověk může mít i více duší. Posláním šamanské duše je záměrně cestovat a plnit tak své poslání v rámci komunity, ale pokud cestuje duše člověka – nešamana, může se ve sférách kosmu ztratit, zabloudit, nebo být držena zlým duchem, případně i jiným šamanem. Z těchto představ je zřejmé, že v myšlení zejména přírodních národů a etnik není forma a existence duše tak úzce spjatá s tělesností jako v mnohých více industriálních společnostech. V komunitách preferujících šamanskou kulturu je také známá existence pomocného ducha, ducha šamana, který ho provází na cestách, ochraňuje ho a dává mu potřebné rady, učí ho šamanské techniky a znalosti šamanského tajemství. Tento ochranný duch, silový spojenec, bývá často šamanovým protějškem a my ho můžeme chápat jako určité zpodobnění ducha šamana – alter ego.

Bez pomoci a podpory svých duchovních a silových spojenců nemohou šamani řádně pracovat. Někteří šamani mají pomocníky dvojího druhu. Prvními jsou jejich pomocníci zde na zemi, často to bývají žáci svých učitelů šamanů, kteří zastávají funkci asistentů. Připravují artefakty, nástroje, pomáhají v rituálních přípravách a ceremoniích a často bývají i šamanovými informátory v oblasti pacientova zdraví a jiných důležitých skutečností. Druhými pomocníky jsou ti již zmiňovaní duchovní spojenci, někdy nazývaní siloví spojenci. Tyto bytosti často duchovního rozměru jsou nezbytnými pomocníky při šamanské práci a bez jejich podpory by šamani nemohli provádět bezpečně žádnou ze svých cest. Při práci s klienty je nutné často vyjednávat s duchy, přesvědčovat je nebo s nimi i bojovat. Proto šamani mají tyto své ochránce, pomocníky, kteří jim dokážou být adekvátní oporou často v nebezpečném prostředí. Síla spojenců dává šamanovi moc získat zpět ztracenou duši, případně zvítězit v boji. Tento zvláštní vztah mezi šamanem a jeho zvířetem (duchem pomocníkem) se také projevuje i v reálném životě a činnostech, které šaman

vykonává. Zejména u národů kočovných pastevců se velkou měrou projevuje náklonnost ke zvířeti, které je bráno jako posvátné a mocné. Zvíře je chápáno jako přítel, jako součást rodiny, přináší se mu oběti a provádí ceremonie na jeho oslavu. Výjimečným ukazatelem není ani fakt, že na některá takto posvátná zvířata platí lovecká tabu. Bývá to i z toho důvodu, že dané zvíře, případně zvířecí druh bývá často součástí šamanova vtělení a jeho zabití by způsobilo zabití části šamanovy duše a oslabilo tak jeho sílu. Existují samozřejmě i opačné aspekty, ale nevyskytují se tak často. U sibiřských národů pastevců sobů patří medvěd mezi vysoce posvátná zvířata. Pokud dojde k jeho zabití, zachází se s ním podle přísných pravidel, při kterých se medvěd obřadně uloží, maso se konzumuje zřídka, často se použije jen nějaká část medvědího těla a zbytek se pečlivě zahrabe a ukryje před ostatními predátory. Status symbolických zvířat je velmi rozmanitý a mění se s variabilitou ekosystému, ve kterém dané společenství působí. Eliade uvádí dokonce srovnání dvou hlavních skupin pomocných duchů (Eliade 1997a, s. 89). Duchy domácí nebo ochranné a velké duchy a božstva vzývané při slavnostních ceremoniích nebo před velkou událostí. Domácí a ochranní duchové mají často podobu zvířat, ale mohou to také být duchové zemřelých předků, kteří jsou šamanovými ochránci a učiteli. Jakutští šamani mají dokonce jednoho domácího ducha *ié-kyla* (zvířecí matku), který je mytickým zobrazením pomocníka, kterého ukrývá. Pak také mají *ámägät* – ducha mrtvého šamana (Eliade 1997a, s. 90). V Jižní Americe se pomocní duchové získávají během procesu iniciace, kdy duchové přímo proniknou do duše šamana a splynou s ním. Kmen Bororo rozlišuje své šamany podle duchů, od kterých získali svou moc. Na jedné straně jsou šamani s mocí od přírodních démonů nebo zemřelých šamanů, druzí šamani mají moc od svých předků.

Spojení se svým zvířecím protějškem znázorňují často šamani při rituálech napodobením chování zvířete, případně v jeho proměnění. Tato schopnost klasifikuje jednu velmi důležitou schopnost šamanského povolání, a to dovednost zemřít a proměnit se v ducha svého spirituálního protějšku. Šaman to dokazuje právě napodobením zvířete, do kterého se proměňuje, tím ztrácí svou lidskou podstatu, umírá jako člověk a rodí se jako zvíře. U některých etnik si šamani nasazují při rituálech masku zvířete a přijímá tak novou identitu. Díky této nové roli a identitě šaman může se zvířaty komunikovat, rozumí jejich řeči a dokáže s nimi sdílet i jiné skutečnosti.

Dokonce podle evencké tradice šamani v průběhu transu rozumí celé přírodě a všemu živoucímu (Eliade 1997a, s. 93). Eliade v této souvislosti také zmiňuje fakt, že nastolením tohoto stavu přichází šaman z profánního stavu světa do posvátného prostoru, do prvotního času, kdy byli lidé i zvířata spojenci a jeden druhého uctívali. Tímto spojením také dokazuje schopnost zrušit svou současnou formu lidství a navrátit se k prvotnímu mytickému stavu. Podobné myšlenky zmiňuje také Piers Vitebsky ve svých knihách, kde popisuje každoroční šamanské cesty Evenů a Evenků, při kterých létá duše ve sférách vesmíru. Dříve šamani rozvíjeli své dovednosti létání při vyhledávání sobů a zvířat pro lov, dnes je tento trend nahrazen inženýry a vrtulníky, ale i tak šaman při svých letech používá kombinaci sobího a ptačího létání. Při svých seancích si také šamani nasazují čapku s peřím dravců nebo jiných ptáků zdobenou ještě sobími parohy. Vztah šamanů k těmto posvátným zvířatům však bývá hlubšího rázu a nekončí pouze zdobením šatů nebo bubnu. Důkazem užšího spojení člověka a zvířete jsou důkazy z mumií především pazyrykské kultury, které jsou známé svým bohatým tetováním zobrazujícím převážně postavy sobů a dalších posvátných tvorů. Traduje se také, že šamanská duše bývá zrozena na stromě v hnízdě a krmena sobím nebo orlím mlékem (Brzáková 2004, s. 67). Šaman, který uctívá své posvátné zvíře, často chodí po lese, do míst, ve kterých se jeho spojenec vyskytuje, sbírá různé stopy, drápy, chomáče chlupů, kousky okousaných větviček a jiných artefaktů, ze kterých si následně vytváří sošku zvířete, která je probuzena bubnem a tvoří duchovní součást šamanových rituálů (Vitebsky 2009, s. 26-27). Status posvátných osobních zvířat bývá zejména u pasteveckých společností dáván do kontextu s životy samotných pastevců. Často můžeme slyšet vyprávět příběhy, že osobní zvíře zemřelo za svého pána, případně pokud člověk nějakým způsobem urazí duchy, stane se mu neštěstí, které se projeví na zdraví člověka nebo jeho zvířete.

Ačkoli řada původních etnik žije dnes v úzkém kontaktu s moderní civilizací, jejich vnitřní duchovní spiritualita je stále živoucí. Tento druh myšlení není nutně spojený s představami o transcendentním bohu jako autority, nýbrž nachází božské jevy světa jako součást jejich složení a přirozenosti (Vitebsky 2009, s. 213). Duch nějakého jevu představuje jeho esenci, cosi, co je skryté za viditelným. Toto chápání lze charakterizovat jako přinejmenším odlišné od evropského vnímání duše. Všichni duchové mají svou podstatu a také mohou

mít i své záměry. Tím mnohdy ovlivňují děje a skutečnosti v životě člověka. Šamani jsou specialisté, kteří s těmito jevy umí zacházet a pracovat a stávají se tak ostrážitými strážci, kteří se orientují ve všech znameních, náladách a předzvěstech, které duchy provází a mohou být nebezpečím pro celou komunitu. Při práci s klienty proto šamani často s duchy vyjednávají, přesvědčují je nebo s nimi dokonce i bojují v zájmu svých klientů. Při této práci využívají spojení se svými pomocnými duchy, kteří jim nezdědka bývají největší oporou. Představy spojené s činností duchů jsou vnímány velmi rozmanitým způsobem. U kočovných společností se často můžeme setkat s pojmem „činy duchů“. Časem se tyto příběhy vnímané šamany a stařešiny vžijí do povědomí lidí a stávají se tak postupně příběhy předávanými většinou ústní slovesností. Tyto vzorce vnímání a myšlení a případného následného chování se úzce promítají i do antropologického chápání kultury. Piers Vitebsky interpretuje tento model v kapitole své knihy *Sobí Lidé (2009)* jako opakované vzorce myšlenek pocitů a chování, které představuje určitý charakteristický kulturní styl vztahu ke světu a k sobě navzájem (Vitebsky 2009, s. 247).

Stejnou měrou jakou se zvíře podílí na vztahu člověka v životě, ho provází i po smrti. Není nezvyklé, že při pohřbu je obětováno i osobní zvíře majitele a přidáno do hrobu, nebo umístěno poblíž se všemi artefakty, aby mohlo být přítomno a k užitku svému majiteli i ve světě duchů. Ještě mocnější událostí však bývá samotná smrt šamana. Šamanská role je považována za běžné povolání, nadpřirozenou silou vytvořený vztah mezi šamanem a duchy průvodci. O šamanových vlastnostech jsem se zmínila již v kapitole věnované šamanově iniciaci, ale v tomto vztahu jsou v zásadě hlavním hybatelem šamanovy cesty duchové a jejich síla. Kontakt s duchy se může zdát jako děsivý, ale intenzivně lákavý prožitek, velmi hluboce prožitá smysluplná skutečnost. Šaman je tedy osobou pohybující se mezi několika různými světy a prožívající rozmanité vztahy, který zároveň vědomě mezi těmito realitami volně cestuje a zprostředkovává pomoc jedincům své komunity. Tato skutečnost zapříčiňuje důležitou složku života a dění celé společnosti. Svou činností může šaman v zásadě ovlivnit dění života jedince a tím i života společenství, ve kterém působí. Možná z těchto důvodů se šamani stávají spíše introvertní bytostí, která často působí zvláštním osamoceným dojmem. Tito věční poutníci v rozličných světech však na druhé straně zaujímají ústřední roli v dané komunitě, která se na šamany obrací a spoléhá při prosbách o věštbu nebo

uzdravení. Šamani mohou použít svou duchovní sílu pro různou profesní specializaci. Většina z nich má ve svém repertoáru několik oblastí, z nichž jedna bývá nejvíce preferovaná. Nejčastěji se můžeme setkat s léčením, věštbou, prací s duší a vykonáváním ceremonií (DuBois 2009, s. 104) .

4.3. Šamanská práce

Zatímco mnohé z forem západní (moderní) medicíny se při léčbě pacienta zabývají samotnou konkrétní patologií spojenou s konkrétním problémem, u národů a etnických skupin preferujících šamanské léčení zahrnuje tento koncept poměrně širší spektrum působení. Jinými slovy při šamanově práci nehraje hlavní úlohu jen pacient a jeho problém, ale částečně jsou do léčby zahrnuti i členové jeho rodiny, případně širší veřejnost. Tento fakt (poznatek) dokazuje při svých výzkumech v Indonésii Jane Atkinson mezi lidmi kmene Wana (DuBois 2009, s. 165). Při plánování léčebné seance se věnuje velká pozornost přípravě rodiny a celé společenské komunity. Samotný léčebný akt probíhá pomocí šamanova transu. Někdy se stává, že se účastní setkání několik šamanů a léčba probíhá formou tzv. *kawalia* – lidí duchů, kteří upoutávají neustále pozornost publika a po upadnutí do transu a případných mdlobách musí být ostatními probuzeni a nabídnuty jim pokrmy pro hladové duchy. Duch také dává pomocí metafor a hádanek znamení, které musí ostatní členové komunity a přihlížející rozeznat a podle nich jednat. Člověk, který je léčen, nemusí být někdy ani obřadu přítomen osobně. Jako suplent slouží jeho osobní věci, nebo části věcí jeho domácnosti.

V tomto konceptu šamanského léčení je důležité akceptovat nikoli vztah léčitele a jeho pacienta, ale třetí aspekt, který do tohoto vztahu vnáší komunita. Tento deskriptivní model Jane Atkinsonová popisuje jako komplexní kulturní regulovaný vztah pacienta, šamana a komunity, jinak také zvaný jako *terapeutický trojúhelník* (DuBois 2009, s. 166). Pokud se nad tím zamyslíme, zjistíme, že vzájemný vztah dvou složek tohoto vzorce je vždy závislý na vztahu každého z nich ke třetí složce. Kmen Wana má vztah šamana, pacienta a společnosti důkladně propracovaný, což paradoxně může snižovat roli pacienta, která je z pohledu moderní západní společnosti prioritní. Tento princip nicméně zdůrazňuje pro antropologii kulturní variabilitu léčebných tradic a

zároveň upevňuje predikci úspěšnosti léčby a terapie v závislosti na pozitivním splnění očekávání šamanů, pacienta a komunity.

Tyto shodné principy můžeme nalézt i v jiných šamanských kulturách. Jestliže se ve společnosti objeví nemoc, naruší to nejen rodinný a osobní život nemocného, ale zároveň i systém vzájemných vazeb a vztahů. Tyto základní vazby a aliance mohou být vázané na další skutečnosti jako je obchodní vztah, spolenectví a politická kooperace, a případná zdravotní událost může tyto vztahy a vazby výrazně oslabit. Z toho důvodu může mít zdravotní stav jednotlivce za následek narůstání neklidu a stresu, případně úzkosti, která se ve skupině projevuje jako kolektivní nervozita. Tento stav kolektivního neklidu bývá právě většinou zažehnán šamanskou seancí, ceremonií nebo léčebným rituálem, do kterého je kromě samotného nemocného zapojena i širší komunita. Tento postup pak v zásadě prospívá nejen pacientovi, ale obrazně dokáže uzdravit i celou společnost. S tímto fenoménem bývá také spojeno hledání příčiny v kolektivní vině. Vina pak bývá dávána do souvislostí s odplatou předků, duchů zemřelých nebo historických událostí a špatných skutků (DuBois 2009, s. 166). To, jakým způsobem je chápána nemoc v dané kultuře, často odráží předpoklad účinné léčby a terapie. Při fyziologických obtížích se může jevit jako obranný činitel rostlinná léčba a etnobotanika, která je velmi známá a rozšířená v šamanském léčitelství po celém světě. Pokud se však jedná o ztrátu vnímanou jako principiálně duševní, základem šamanské práce je prioritně navrácení rovnováhy těla a duše obnovením a nalezením toho, co člověku chybí(DuBois 2009, s. 170).

Šamanské pojetí nemocí zahrnuje několik hlavních příčin, kterými se šamani v rámci společenství zabývají. Ztráta duše bývá jednou z nejčastějších příčin, proč lidé šamanovu pomoc vyhledávají. Pomocí svých dovedností se šaman vypraví do oblasti kosmu, kde se za pomoci různých technik (boj, přemlouvání, vábení) snaží dovézt duši zpět do naší reality a také zpět do těla jejího majitele. Ztracená duše může v kosmu bloudit, být vězněna jinými duchy nebo nepřátelskými šamany. Důležitým aspektem, tak jako v každé etiologii, je samozřejmě snaha a chuť dotyčného o návrat své duše zpět. Piers Vitebsky se ve své knize *Svět šamanů(1996)* opírá o několik příběhů a vyprávění skutků, které provázely tyto léčebné ceremonie získávání ztracené duše. Jeden příběh je interpretován wanskou ženou, která trpěla pocitem ztráty duše a našla

pomoc šamana, který se vypravil do vodního světa, aby její duši našel. Šaman se za pomoci svých spojenců a duchů plavil kanoí až na místo, kde našel ženinu duši. Vábil ji společně s duchy za pomoci bubínku, ale duše se k návratu neměla. Až po přemlouvání a chválení jejích tanečních schopností (žena byla tanečnice) se podařilo ztracenou duši lapit a dopravit zpět k ženě (Vitebsky, 1996, s. 100). Podobně tematických příběhů nalezneme ve vyprávění mnohem více. Ačkoli se zdá každý příběh jedinečný, mohu říci, že všechny mají stejnou podstatu. Ztráta duše, šamanova cesta a nalezení a pomocí šamanových dovedností se duše vrátí zpět. Tento charakteristický vzorec je jedním z tradičních umění šamanské spirituality, která má své základy opět v pochopení kosmu a pozice člověka v tomto univerzálním systému. Pokud se spokojíme s myšlenkou, že každý náš vnitřní mikrokosmos je součástí většího celku, dokonce samotného univerza a makrokosmu, pak není pro šamana obtížné pomocí svých dovedností se v tomto prostoru pohybovat a pomocí své síly pomáhat jednotlivcům případně celé komunitě (příloha č.19). Hledání a návraty ztracených duší a léčení však nejsou jedinou prací, kterou šaman pro společnost vykonává. Někteří šamani mají ve svých repertoárech také věštbu a schopnost předvídat události.

Není nutně pravidlem, že ten, kdo předpovídá budoucnost, musí být nutně šamanem. Věštění je způsob získání informací běžně nezjistitelnými prostředky. Shodně se dá říci, že lidé oplývající věšteckým nadáním se vyskytují téměř v každé společnosti na všech světadílech. I dnes se setkáme s kartáři, věštěním z křišťálu či koule, případně z kávové sedliny apod. U národů žijících převážnou většinu času v souladu s přírodou, je základním kamenem předvídání situací pozornost. U sibiřských Evenků se traduje pozorování zvěře před plánovanou cestou. Pokud je chování zvířat nějakým způsobem odlišné od normálu, považuje se to za zlé znamení a cesta se odloží. Sibiřští pastevci jsou také proslulí věštěním z praskání ohně, případně z jeho plamene. Piers Vitebsky ve svých knihách popisuje konkrétní proces věštění ze sobí lopatky (*scapulomatie*) hozené do ohně (Vitebsky 2009, s. 246). Stejný typ věštby můžeme nalézt i v artefaktech staré Číny (příloha č.20). Proces věštění u šamanů v oblastech zejména východní Sibíře má sice bohatou tradici, ale bohužel v závislosti na politických perzekucích Sovětského svazu se mnoho tradic a starých způsobů šamanského umění ztratilo společně se šamany. Proto se ve velké míře rozšířily podobné věštecké techniky mezi

pastevci, kteří takto vyplnili vzniklé vakuum nepřítomnosti starých šamanů. U indiánů Jižní Ameriky slouží předpovědi často jako predikce k léčbě pacientů. Pokud vidí šaman ve své vizi procházet pacienta kolem rozkvetlých květů, jedná se o příznivou věštbu a pacient má šanci se uzdravit. Pokud jsou květy uvadlé, pacienta čeká smrt (Vitebsky 1995, s. 105). V praktikách některých šamanů se vyskytuje i schopnost léčit, případně najít příčinu problému, duši nebo člověka pomocí komunikace se vším živým. Tento aspekt opět podle mého názoru úzce souvisí s fenomenologickou podstatou šamanského myšlení a obecného přístupu přírodních komunit k filozofii kosmu. Pokud přemýšlím jako šaman, mohu akceptovat, že vše kolem mne je součástí vyššího bytí univerza, kde mohu pobývat a komunikovat se vším, neboť vše je zde živé. Proto není překvapující příklad nganasandského šamana Dyukhadeho, který byl požádán, aby našel ztraceného muže ve sněhové bouři. Dyukhade nejprve vysvětlil, že stvoly zvadlé trávy a keře kolem jeho stanu o tom nic neví. Pak se zeptal ducha místní bystřiny a ten mu třetího dne ukázal, kde muže nalezne. Dyukhade muže našel přesně podle rady pokrytého ledem, ale živého (Vitebsky 1995, s. 105).

Šaman však není pouze soukromým mystikem a léčitелеm nemocí jednotlivce. Výše zmíněný proces terapeutického trojúhelníku dokládá skutečnost, že samotné okolí a společenství, ve kterém šamani působí, hrají nezbytnou roli v životě šamana a šaman bývá často velmi důležitou postavou pro sociální uspořádání skupiny. V následující kapitole se pokusím specifikovat právě roli a postavení šamana ve společnosti z pohledu kulturní antropologie, rozdílné vnímání šamanské práce v jednotlivých etnických skupinách a státních uspořádáních.

5. Šaman a společnost

Úkolem šamanů není jen služba jednotlivcům, ale v rámci širší společnosti se starají také o regulaci a dohled nad zachováním duševní síly celé komunity. V moderních společnostech se šamanova práce a role může zdát bezvýznamná a mnohdy i zbytečná, někdy je dokonce šamanovo počínání v pomyslném rozporu s obecně platnými pravidly. Myšlení a vnímání šamanů bývá v zásadě odlišné od racionálního a vědeckého uvažování a představ moderní společnosti především západního světa. Ve společnostech, které jsou více nakloněny přírodnímu způsobu myšlení a jednání, má však role šamana své nezastupitelné místo. V těchto komunitách si však šamani musí své místo také obhájit. Ačkoli součástí šamanské praxe je také prvotní iniciace, kterou provází především částečná izolace a osamění, pro další působení a práci šamanů je kontakt s komunitou nezbytný. Úloha šamanů ve společnosti a jeho přijetí do této role nemusí být vždy snadné. Společnost jako kompaktní celek musí přijmout šamana jako profesionála, který zastává nejen roli léčitele, ale také konzultanta a rádce, jenž má možnost komunikovat s duchy. Tato mnohostrannost šamanova působení vyplývá z neustálé práce s lidskou duší a komplexním poznáváním spirituálního a duchovního světa (Eliade 1997a, s.22). Vzhledem k tomu, že většina setkání a seancí se provádí veřejně za přítomnosti publika, bývají šamani neustále pod velkým tlakem ze strany ostatních. Společnost má možnost šamana neustále hodnotit a sociálně prověřovat. Tato skutečnost dává celé komunitě možnost opakovaně se ujišťovat o šamanově práci, ale zároveň je sama společností spoluvůrcem šamanské kariéry. Tato kolektivní role je velmi důležitým klíčem k sociální stabilitě celého společenství. Komunitní moc má však velkou sílu a může někdy ovlivnit i samotné působení v roli šamana. Klíčovou úlohu komunity popsal S.M.Širokogorov při výběru nového šamana v mandžuské vesnici (DuBois 2009, s.114). Po smrti místního šamana se u dvou dalších členů klanu projevil zážitky charakteristické pro šamanskou spiritualitu a možné šamanské povolání. První osobou byla milenka zesnulého šamana, druhou osobou byl syn zemřelého. Členové vesnice si nebyli jistí, kdo by měl být šamanovým nástupcem, a tak se shromáždili k provedení zkoušky a vynesení rozhodnutí. Při veřejné ceremonii se ženě nepodařilo vstoupit do stavu transu, zatímco

mladý muž dokázal přesvědčivě provést celou seanci. Komunita tady zvolila mladého muže. V.N. Basilov, který tento příběh analyzuje, uvádí konstatováním fakta, že při dané ceremonii byl ženě podán navlhlý špatně znějící buben a celá její procedura byla ze strany ostatních vyrušována, aby se zabránilo její koncentraci. Tato společenská neochota mít v roli šamanky tuto ženu pak způsobila výsledek celé situace (DuBois 2009, s.114). Podobné kritiky publika a společenství mají často velký vliv na jednání a chování šamanů, kteří jsou mnohdy odkázáni právě na hodnocení ostatních členů jejich okolí. Významná úloha společnosti při šamanských rituálech, léčebných ceremoniích je v úzkém propojení s úspěšností a činností šamanské práce. Pokud by společnost šamana nepřijala dostatečně váženým způsobem, jeho kariéra a pozice by neměla dlouhého trvání. Ačkoli se šaman stává ústřední a velmi zkoumanou osobou, často je jeho pozice z hlediska sociálního statusu rozporuplná. Společnost své šamany uznává jako odborníky, ale zároveň je staví do pozic vyvrhelů, kteří zaujímají místo na okraji komunity. DuBois uvádí v této souvislosti příklad brazilského kmene Bororo, kde místní šaman *bari* je i se svou manželkou velmi uznávanou osobou pro své dovednosti a schopnosti léčení a jeho role ve společnosti je téměř zásadní. Přesto se jim jejich sousedé vyhýbají a nevyhledávají s nimi žádný kontakt (pokud nemusí). Jediné aspekty, které je začleňují do komunitního života, jsou činnosti vázané na jejich rituální a posvátné postavení, které je však součástí i rolí vztahujících se k zastupování mrtvých předků. Tato skutečnost vyplývající z uznání šamanských dovedností souvisí i s problematikou tzv. duchovní agrese. Ve společnostech, kde štěstí i neštěstí je vázáno na působení nadpřirozených sil a emocí, se každý jedinec snadno může stát podezřelým z konání činností spojených se zlým nebo špatným úmyslem. Vrtkavá pozice šamanského umění léčit a pomáhat komunitě se následně může velmi rychle přesunout do situace, kdy se šaman stává nebezpečným pro své okolí. V některých oblastech se šamani vědomě snaží získat moc a sílu pomocí svých schopností, jinde jsou šamani děleni do kategorií na dobré a zlé a většinou jsou tyto skupiny od sebe separované. Tento pohled na šamana jako potenciálního agresora pomáhá pochopit dvojakost úskalí šamanského života a postavení v rámci celé sociální komunity. V tomto kontextu uvádí i antropolog M. Harner své poznatky z výzkumů mezi Chívarý (Šuary). Podle Harnera Chívarové dělí své šamany na ty, kteří disponují zlou silou, uhrančivou schopností a jejich silná moc a společenské

postavení je způsobeno všeobecným pocitem strachu, který navozují převážně u svých sousedů. Druhým typem jsou léčiví šamani, kteří jsou považováni za méně škodlivé. Jejich silné a stabilní sociální postavení je způsobeno skutečností, že jejich sousedé je vnímají jako potřebnou entitu svého živobytí. V této kultuře se tedy role šamana posuzuje z hlediska menšího zla (DuBois 2009, s.122).

Tento postoj zastupující vztah a vzorec chování společnosti k šamanům je také podle mého mínění do značné míry odvozen od funkce šamana jako prostředníka pro styk s mrtvými a se smrtí samotnou. Šaman je v mnoha kulturách člověkem, který vykonává pohřební rituály, připravuje mrtvé na jejich cestu a také dokáže komunikovat se zemřelými předky. Tento fakt staví roli šamana mezi povolání, které není příliš prestižní. Z naší historie známe podobný fenomén v povolání káta. Kat byl postavou, která vyvolávala ve společnosti značný respekt, ale zároveň bylo jeho postavení a odsunutí mimo společenské dění způsobeno samotnou podstatou jeho práce. Šaman, který dokáže komunikovat s duchy, má bezpochyby v povědomí svého okolí značnou moc. Proto také samotná šamanská smrt a jeho hrob bývá jedním z velmi posvátných a uctívaných míst.

5.1. Smrt šamana

Místa šamanských hrobů a míst jsou především vázána kulturou daného etnika. Všeobecnou univerzálií je však úcta a posvátnost, kterou v sobě tato místa ukrývají. Mezi pohřební rituály související se šamanskou spiritualitou patří nejen velmi zvláštní ceremoniální obřad podléhající určitým pravidlům, ale také například pohřbívání šamanů nikoli do země, nýbrž do větví nebo dutin stromů. Můžeme předpokládat, že tento rituální čin souvisí s propojením bytosti šamana se strukturou kosmu a spojení se stromem vyjadřuje pomyslnou linii skrz středovou osu do komplexu univerza. U některých etnik se mrtvé tělo šamana položí na zem a nakupí se na něj vrstva kamení. Do okolních stromů a keřů se také rozvěsí šamanovy osobní věci a posvátné obětiny. V některých případech je jiným šamanem vykonán obřad, při kterém se jedná s duchem mrtvého

šamana jako s ochranným duchem místa nebo oblasti, kde je pohřbený. Dochází i k symbolickému umlčení bubnu, který je rozřezán a spolu s ostatními artefakty rozvěšen kolem hrobu (Vitebsky 1995, s. 95).

Samotná smrt hraje v celém životním procesu šamanů jednu z hlavních událostí. Nejen že sám šaman nakonec umírá jako každý člověk, ale již v průběhu svého života balancuje na hraně mezi životem a smrtí, bývá v těsném kontaktu s mrtvými a umírajícími a koneckonců tento proces bývá i jedním z jeho poslání v rámci společnosti, ve které pracuje. Šamanovo vnímání reality může být tímto stavem a skutečností velmi hluboce ovlivněno a možná proto působí někdy šamani z hlediska osobnosti jako bytosti psychicky nevyrovnané, někdy až poněkud schizofrenní povahy. Považovat však šamany jako psychicky nemocné osoby by bylo velkou chybou (ačkoli v některých státech a politikách tomu tak donedávna bylo). Proměna šamanovy osobnosti během života od prvního setkání s duchy a neviditelnými světy se v zásadě úzce dotýká jeho životní cesty a také jeho smrti. Z pohledu šamana je možné každou událost brát jako fatální okamžik. Smrt je součástí šamanových rituálů, stejně tak jako i pohřebního rituálu při úmrtí samotného šamana. Duchovní proměna, která šamana v životě provází, však někdy přetrvává i po jeho smrti. Caroline Humphreyová poukazuje také na vliv některých šamanů po jejich smrti. Je to přirozeně dané samotnou povahou šamanů, která byla změněna v průběhu jejich žití do té míry, že i po smrti je s jejich těly a místy jejich hrobů zacházeno podle určitých regulí (DuBois 2009, s. 128). Místa hrobů šamanů jsou velmi posvátná a lidé je navštěvují s velkou úctou a respektem. Vilmos Diószegi popisuje návštěvu místa hrobu tuvinské šamanky, které bylo neporušeno od jejího pohřbu, kolem hrobu byly poskládané obětiny, rozkládající se oděvy a potraviny, ale šamanská výbava byla v dobrém stavu stále viditelně přivázaná ke stromu. Nikdo z místních, ale ani z vědců a badatelů se neodvážil porušit ničím toto posvátné a mocné místo (DuBois 2009, s.130). Stejnou zkušenost zmiňuje i Marjorie M. Balzer při svém pobytu v Jakutsku, kde v rámci svého výzkumu symboliky šamanismu navštívila hrob známého šamana (Balzer 1996, s.305).

Pozice šamanů ve společnosti má rozhodně různorodou povahu. Již jsem zmínila, že každá seance a ceremonie je zároveň součástí představení, ve kterém kromě šamana figuruje do jisté míry a samotná společnost.

Společnost je také jakousi zpětnou vazbou, kterou šamana dostává jako zrcadlo svého konání. Tato zpětná vazba často určuje pozici a kariéru, kterou je nucen šaman do určité míry neustále obhajovat. Šamanská role může být ovlivněna i dalšími skutečnostmi. Zajímavým aspektem v mnoha kulturách může být například genderová identita samotných šamanů.

5.2. Genderová identita

Genderová transformace a samotná problematika vymezení pohlavní identity není zejména v kulturách přírodních národů neobvyklým jevem. Ačkoli v tradičním fungování rodiny a manželství jsou v zásadě preferovány svazky muže a ženy, případně polygamní uskupení, lidé s odlišným pojetím genderové identity jsou vnímáni jako přirozená součást systému. Samozřejmě tito lidé mohou působit na ostatní někdy trochu rozpačitým dojmem nebo se za jejich zády stávat terčem různých vtípků, nicméně jsou také váženými členy svých komunit zejména pro jejich moc a duchovní sílu, kterou mohou disponovat. Proto i řada šamanů během svého života projde určitým způsobem změnou generové identity. Tato skutečnost nutně nesouvisí jen s vlastní sexuální orientací, ale také s kontaktem se světem duchů, kteří mohou tento fenomén vyvolat. Genderová transformace spojená se vztahy především duchů ochránců je známá již ze spisů a etnografických výzkumů Bogorasových. Šamani Čukčů byli někdy nuceni změnit pohlavní identitu a žít tomu odpovídající život. Většinou se jednalo o proměnu mužů v ženy, ale byly známé i opačné případy. Tyto transformace bývají spojené i s prvotní šamanskou zkušeností, zejména s napojením na silného ducha, se kterým šaman uzavírá velmi těsný a pevný osobní svazek. Tyto svazky jsou často chápány jako zvláštní formy manželství nebo partnerství. V reálném životě se pak šaman smí také oženit a založit rodinu a vzniká tak jakési trojsložkové manželství (DuBois 2009, s.100).

Jasně vymezení rolí a sociálního postavení vysvětluje i Sandra Hollimonová u původních obyvatel Severní Ameriky (DuBois 2009, s.101). Příslušníci komunity, kteří odmítali klasický binární protikladný model pojetí sexuality, jaký známe například ze západní civilizace, měli jasně vymezené role

a sociální postavení. Lidé s jinou pohlavní identitou známí jako *Berdache* nebo třetí pohlaví, byli v komunitách přijímáni s velkým respektem, zejména pro jejich duchovní moc a právě pro jejich odlišnost. Stejně postřehy zaznamenává i profesor Charles Callender a doktor Lee M. Kochems ve své stati *The North American Berdache*, vydané časopisem *Current Anthropology* (1983), kde popisují status mužů a žen ze společenství indiánů z plání, ale také skupin Zuniů, Kriů, Čerokí apod., kteří ve svých genderových stavech zauímají důležité role pro komunitu. Působí jako konzultanti, poradci, jsou zvaní k různým rituálům a zejména je zmíněná jejich schopnost spojení se silami přírody a univerza (Callender, Kochems, 1983, s. 448-449).

Schopnost šamanů překračovat generové hranice vytváří z jejich osoby silnou a efektivní bytost s dovedností zprostředkovat vztahy mezi různými světy a realitami. V mnoha kulturách tak byli šamani s transformovanou sexuální identitou považováni za bytosti velmi posvátné a byla jim prokazována úcta a respekt.

5.3. Represe šamanismu

Ačkoli byly šamanské principy mnohdy rozhodujícími při řešení nemocí a lidských problémů, lze říci, že ústřední role a postavení osobnosti šamanů nebylo jednoznačné. Šamani sloužili jako „uzdravovači“ nemocných, komunikátoři s nadpřirozenem, ale na druhé straně na ně bylo nahlíženo s obavami pro jejich moc a sílu a často byli sami spojováni s příčinou všeho zlého, co se ve společenství odehrávalo. K těmto úvahám ovšem přispívali i samotní šamani. Soupeřili mezi sebou a svou sílu mohli použít k povolání nemocí a zničení svého soka a protivníka. Toto soupeření se mohlo přenášet i mezi rodiny protivníků a svár mohl trvat celé generace. Tato skutečnost mohl ve svém důsledku vést postupem vývoje a času k nejednotné podpoře šamanismu v komunitě a tím posouvat tuto spiritualitu do marginálních pozic, často vystřídanou rozvojem náboženství komplexnějšího charakteru. Ake Hulkrantz v této souvislosti uvádí, že základy šamanismu lze nalézt i dnes v mnoha společenstvích jako prvek značně marginalizovaný, ale ne zcela vymizelý

(DuBois 2009, s. 262). Podobně jako mnoho jiných badatelů vychází Hultkrantz z principu spojení již zmiňovaného šamanismu se systémem společností lovecko-sběračských. Sociální stratifikace těchto skupin je vázaná převážně na princip rovnostářského pojetí společnosti, kde převládajícím prvkem je ideál kolektivního blaha. Tato spolupráce fungovala velmi efektivně v komunitách, kde pilíř tvoří rodinné skupiny a malá společenství. Lovecké a pastevecké skupiny jsou pro tento systém spirituality optimální formou. Změna spojená s vývojem společnosti směrem k dokonalejšímu systému zemědělství s sebou nutně přináší i změnu sociální stratifikace. Mění se sociální struktura a rovnostářský model je nahrazen různorodou hierarchií a následně například třídním systémem. Svou úlohu zde sehrál i vývoj a změna v duchovní oblasti a náboženství, jehož normy a hodnoty jsou postupně společností přijímány. Šamanismus se v tomto kontextu stává okrajovou záležitostí, někde tolerovanou, jinde perzekuovanou.

Společnosti a komunity však šamany a jejich povolání nevnímají jen z pohledu jejich osobních přeměn a rolí, které jsou pro společenství důležitá. Často se pohled na šamany dostával do střetu zájmů s politikami jednotlivých civilizací a později státních uspořádání. V otázkách lidské existence, fungování světa, nemocech, neštěstích, konfliktech, smrti, nabízela šamanská praxe přijatelná vysvětlení těchto nežádoucích situací a často také pragmatická řešení konkrétních událostí. Na druhé straně moc a síla šamanů byla ukázkou velké autority a možnosti jistým způsobem ovládat společnost. Přesto se v rámci kulturního rozvoje a modernizací jednotlivých společností dostávali šamani na okraj komunit, případně byli nuceni (a někdy stále musí) čelit různým agresím ze stran společenstva. Od represí, zákazů činnosti, zavírání do vězení a ústavů až po celoživotní stigma a smrt, to vše provázelo šamanismus v průběhu moderní doby. Šaman a jeho vize se stal nepřitelem pokroku v rámci rozvoje společnosti a také náboženství (příloha č. 21). Z pohledu kulturního relativismu se tento trend může jevit jako málo pochopitelný, řada odpůrců šamanismu však své činy obhajuje jako boj proti nepříteli. O bojích a pronásledování šamanů napříč kulturním světovým spektrem existuje mnoho informací a relevantních vědeckých studií. Asi nejznámější jsou případy z Ruska (případně Sovětského svazu), kde byli šamani vězněni, pronásledováni, posíláni do pracovních táborů, nebo rovnou zabiti. Šamanismus se stal synonymem pro čarodějnictví a šarlatánství, které nemělo šanci prosadit se proti silnějším

formám náboženství. Anna Reidová v této souvislosti poznamenává, že šamanská spiritualita a její nedualistické pojetí koncepce vesmíru bylo v rozporu s náboženskou představou, a tak se šamani stávali démony propagujícími ďábelskou moc. Za podpory státu a církve pak bylo možné legálním způsobem tuto ďábelskou moc vymýtit (Reidová 2002, s. 46). Podobné praktiky šamanských represí, jaké známe z Ruska, uplatňovaly i ostatní světové autority. Příkladem, který uvádí T. DuBois, byl oblíbený „lov šamanů“ jako aktivita velitele amerického námořnictva Henryho Glasa, který působil v 90. letech 19. století mezi aljašským etnikem Tlingitů (DuBois 2009, s. 260). Místní šaman byl pozván na palubu lodi, Glas s ním přátelsky pohovořil a poté mu řekl, že i on sám je vlastně šamanem a že spolu budou zápasit. Požádal šamana, aby uchopil dráty přivedené k baterii a propojil obvod. Šaman se začal svíjet zásahem elektrického proudu. Svou nadřazenost Glas ukončil tím, že nechal šamanovi oholit hlavu a pomazat olejem a šaman se musel veřejně zřici svého povolání. S trochou nadsázky dopadl tento případ lépe než řada sibiřských příběhů citovaných jinými badateli o šamanech vyhozených z letadla s tvrzením, že když umí létat, nic se jim nemůže stát. Známé jsou i případy násilného přeučování dětí ve školách, obracení na pravou víru a potlačování vlastní kulturní identity jednotlivých etnických skupin. Šamani ve svých komunitách ztráceli postupně prestiž a jejich role byla zapomenuta nebo nahrazena jinou formou duchovní autority.

Toto neustálé a systematické potlačování šamanismu ze stran státu mělo velký dopad na samotné praktikování šamanského povolání. Při čtení jednotlivých studií a etnografických publikací musím říct, že tento trend se zdá být ještě velmi živou záležitostí. Na druhé straně země, jako například Japonsko, našly skryté způsoby, jak šamanskou tradici uchovat. Pomocí buddhistických rituálů, které nebyly v rozporu se šamanským myšlením, se šamanky začlenily mezi jednotlivé skupiny praktikujících různé formy buddhistického učení, případně mohli šamani vstoupit do buddhistických či šintoistických klášterů a dál ve svém učení pokračovat (DuBois, 2009, s. 284). Tyto možnosti propojení šamanismu s vývojem kultury a politiky státu nacházíme jen v určitých oblastech.

Bohužel tvrdé represe a neustálý strach se stal příčinou zdecimování šamanské kultury téměř na každém kontinentu. DuBois líčí zklamání etnografů

L.Potapova a následně i V. Diószegiho sesbírat údaje o šamanismu na Sibíři v období 50.let minulého století. Místní šamani ani jednomu nedali žádné informace, případně odmítali být se šamanismem spojováni z obavy opětovného uvěznění (DuBois 2009, s. 284 -285). Šamani, kteří přežili toto šamanské období temna, pocházeli z odlehých oblastí těžko dostupných pro zbytek civilizace, kde žili většinou skromně a v tajnosti. Ale i díky těmto lidem se nakonec mohl v 90. letech 20. století šamanismus pomalu probouzet zpět k životu.

5.4. Revitalizace šamanismu

Probuzení šamanismu jako formy určité dílčí spirituality jednotlivých národů vnímáme během posledních desetiletí jako součást kulturní revitalizace v rámci světového spektra. Současně s obnovováním tradic a zvyků se každé etnikum snaží najít ve svých kořenech ztracenou nebo zapomenutou historii a současně ji oživit pomocí rituálů a technik předávaných jejich předky. U šamanismu toto probíhá obdobným způsobem. Obnovení tradičních forem náboženství a spirituality nalezneme u různorodých etnik a skupin téměř na celém světě. T.DuBois v této souvislosti hovoří o rozvoji a renesanci šamanského hnutí jako o reakci na částečné zklamání původních národů z moderního světa, který nesplnil jejich očekávání (DuBois, 2009, s. 293-294). Komunity, které čekaly na prospěch a osvobození pomocí modernity, která jim měla zaručit plnohodnotné nahrazení starých praktik a víry, byly často výsledkem zklamány a cítily se podvedené moderní společností. Tento pocit jakési zrady mohl být příčinou snahy o návrat opuštěných tradic a zvyků. Podle názoru F.C. Wallace směruje samotná revitalizace k vytvoření ustáleného stavu, kterého se kultury snaží dosáhnout právě po období kulturní nerovnováhy. M.M.Balzerová ve svých studiích podporuje názor, že tato revitalizační hnutí jsou pokusem skupiny o znovunastolení minulosti s cílem integrace těchto idejí směrem k budoucnosti. Naopak podle T. Schwartze je revitalizační snahou přetahování moci mezi soupeřícími názory a sociálními strategiemi (DuBios,2009, s. 294).

Ze studií shodně vyplývá, že náboženské praktiky a rituály zcela nezmizely a za podpory jednotlivých komunit mohou tvořit pilíře obnovy kulturní identity. V případě šamanismu určitě stojí za zmínku revitalizace šamanismu v republice Tuva na Sibiři. Tuva se nachází na jižní Sibiři a je součástí Ruské federace. Stejně jako v ostatních částech Ruska byl v době komunistické nadvlády šamanismus i zde velmi tvrdě potlačován. Po rozpadu Sovětského svazu v roce 1991 se Tuva v rámci posilující tendence k autonomii národnostních okruhů otevírá světu a obnovuje tradice a staré zvyky. Konkrétně postaví svou revitalizaci právě na návratu k šamanismu a lamaismu. Území, které si dokázalo udržet a znovuoživit svou šamanskou tradici se stalo záhy centrem pozornosti zájemců a odborníků na šamanismus z celého okolí a následně i ze západního světa (příloha č. 22). V Tuvě se začala rodit první šamanská centra – dosud pro šamanismus nevídaný jev. Etnoložka Pavlína Brzáková, která několikrát prováděla své výzkumy mezi sibiřskými národy, zmiňuje problematiku renesance tuvinského šamanismu ve svých studiích a knihách. První centrum Chatyg Tajda založil badatel a vědec Kenin Monguš Lobsan. Následovala další centra na šamanskou práci jako Tos Deer, Dungur a některé další. Pavlína Brzáková popisuje problematiku příchodu šamanů do měst a sociální strukturu spojenou s jejich působením v centrech. Samotná centra sdružují šamany, kteří přišli z venkova nebo tajgy do města a začali provozovat šamanskou činnost oficiálně pod registrací a licencí udělenou K.M.Lobsanem. Mezi služby poskytované těmito šamany patří výroba ochranných předmětů, léčení nemocí, věštění z 41 kamenů, pohřební obřady a další rituály spojené se šamanismem primárně jako ukázka zahraničním turistům. Turisté se také mohou přihlásit na seminář a po jeho absolvování obdrží certifikát šamanského kurzu (Brzáková 2008, s. 207). Semináře mají jednoduchou formu a průběh. Zájemci se nastěhují do jurty, sledují rituály a účastní se některých ceremonií a obřadů. Někdy také mohou navštívit nějaké posvátné šamanské místo, darují oběť a šaman je rituálně očistí. Pokud je něco zajímavé, mohou se zeptat, mluvit se šamany a klást jim otázky. Celý seminář bývá pod vedením hlavního šamana daného centra.

Šamanské povolání reaguje na systém poptávky a dle toho stanovuje ceny a obsah jednotlivých služeb. I samotné složení šamanů je velmi pestré. Podmínkou pro udělení licence je hlavně šamanský původ žadatele. Registraci schvaluje K.M. Lobsan, ale opravdové šamanské umění, případně neumění se

zde příliš nezkoumá. S nárůstem duchovní turistiky zahraničních turistů sahají mnohdy šamani k pozměněným rituálům a obřadům, které sice zákazníci uspokojí, ale samotné obřady tím ztrácí svůj přirozený původ a také spirituální a kulturní kontext. Podle Brzákové zde můžeme s nadsázkou hovořit o šamanech jako o obchodnících s kulturní tradicí (Brzáková 2008, s. 207-216).

Duchovní turismus a globalizační proces s sebou často přináší i zvláštní situace. Lidé moderního světa přijedou do Tuvy, kde se chtějí stát šamany a po absolvování semináře zde chtějí zůstat a praktikovat. Pro příchozího člověka západního typu je však obtížné se v této postsocialistické zemi přinejmenším orientovat, rozumět jazyku a zvládnout základní sociálně-kulturní principy. Další překážkou bývá také neochota šamanů mít v dosahu novou konkurenci. Výsledkem bývá prostředí, které je plné napětí způsobené právě obchodem s duchovní tematikou. Samotné tradici klasického šamanismu trochu odporuje i samotné vytvoření šamanských center. Šamani jsou osobnosti plné rozporů a nebývají schopni příliš se sdružovat ve veřejných institucích. Proto i mezi šamany samotnými panuje v centrech často nepříjemná a konkurenční atmosféra podpořená často i alkoholem, ačkoli pití je v centrech zakázáno (Brzáková 2008, s. 207-216).

Šamanské obrození je známé nejen z Tuvy, ale zažívá také příznivé období v Evropě. Formují se zde šamanské skupiny, bubnovací skupiny a skupiny vyučující metodu tzv. Core shamanism vytvořenou antropologem M. Harnerem a zakladatelem Foundation of Shamanic Studies, působící v USA, Evropě a také v České Republice. Jsou pořádány semináře, přednášky, zvání šamani z různých částí světa. Duchovní obrození prožívá svou renesanci, ale tradiční šamanismus je v tomto ohledu vzdálený příbuzný. Zatímco tradiční šamanismus navázaný na konkrétní tradici a prostředí se jeví jako komplex rozmanitých, a ne vždy zcela příjemných projevů, metody používání spirituality moderním způsobem jsou přizpůsobené více prozápadní mentalitě vnímání. Díky osvojení technik a metod mohou jedinci vnímat prostor, prostředí a sami objevovat svou vlastní identitu a komplexnost.

6. Závěrem

Ústředním zájmem této práce bylo prozkoumat pojetí šamanismu z kulturně antropologického hlediska. Stěžejní publikací, která mě v tomto směru provázela, byla kniha religionisty Mircea Eliadeho *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, mnohými badateli považovaná za jakousi „bibli“ šamanismu. Eliade sám zde definuje šamanismus jako jasně odlišený jev s plně charakteristickými vlastnostmi. Vědci a badatelé šamanismus zkoumají z mnoha různých úhlů. Volnější pojetí západních učitelů pokládá šamanismus za prastarý univerzální jev. Jiné tradice se opírají o vědecké přístupy limitující šamanismus pouze pro určité konkrétní oblasti a společenství. Sám Mircea Eliade však dává původnímu šamanismu odlišný rozměr. Ačkoli by se mohlo zdát, že jeho kniha je popisem tradičního šamanismu, sám autor již toto své bádání považuje v zásadě za kulturní formu, která je odvozena od prapůvodního prastarého šamanismu spojeného především s magickým výstupem na nebesa. Tento extatický let do nebe je pokusem o obnovení prvopočátečního stavu, kdy bylo možné dosáhnout tímto způsobem jednoty s univerzem před následným pádem, který je v běžném životě charakterizován smrtí (Bowie 2008, s. 185). Také rozdíl mezi spontánní extází a extází navozenou šamanem, tzv. šamanským stavem, je ve smyslu a prvotní příčině. Zatímco spontánní extáze není založená na vůli, extáze šamanská má základ epistemologický (Budil 2003, s. 409).

Šaman jako spirituální specialista ovládá speciální spirituální techniku v kontextu dané kultury. Obecně platí, že šaman je obhájcem a strážcem života proti démonům a duchům zla a nemocí. Tím prokazuje svému společenství velkou službu a pomáhá udržovat v rovnováze strukturu společnosti. Samotné šamanské rituály však mají i jiný charakter. Potvrzují a upevňují tradiční struktury religionity a pomocí slovesnosti pomáhají rozněcovat lidskou představivost. Ruší tak pomyslné hranice mezi snem a skutečností a otevírají brány do světa nadpřirozených sil (Eliade 1997b, s. 31). Šamanismus v dnešní podobě běžně funguje vedle zavedených velkých náboženských systémů a jiných duchovních praktik. Také stále zůstává ve spojení s původním animismem, který tvoří základ této spirituální soustavy. Obnovený zájem o šamanismus bychom mohli chápat jako jakýsi pomyslný návrat k původní

duchovní demokracii starých společností předků, která byla otevřená přístupu k duchovním tradicím a prožitkům. Náboženství je konstantním prvkem každé společnosti. Z pohledu antropologie nemůžeme spolehlivě definovat tento kulturní jev pouze jednou frází, ale jedná se o ucelený systém komplikovaný a rozsáhlý, který provází mnoho způsobů chování archaických i moderních kultur (Budil 2003, s. 393). Samotný význam slova *religio* znamená svázat a metaforicky nám tím definuje vazbu člověka a vyšší autority, která se může projevit v podobě obřadu, ceremonie či rituálu.

Moderní pohled na spiritualitu a duchovno v obecné rovině dává šamanismu jiný rozměr a prostor. Tradiční návštěvy šamanů v jejich vlastním identickém prostředí se postupně proměňují v podobě prvku, který bývá některými badateli charakterizován jako pomyslný globální šamanismus. Šamani sami jezdí do různých míst Evropy a světa, účastní se seminářů, konferencí, pořádají workshopy a seznamují zájemce z řad společnosti se svými zkušenostmi a učením. Tím ovšem původní pozice šamanů ve společnostech postupně ztrácí svou funkci a plynule ji nahrazuje jinou sociální rolí, kterou si šamani postupně osvojují a identifikují se s ní. Šamanismus jako tradiční prvek kultury přírodních národů pomalu mizí a nastupuje jiná, nová forma šamanské práce, která se rozvíjí společně s ostatními trendy a změnami provázející vývoj kulturního procesu. Jaký motivující prvek je příčinou konání těchto tzv. "cestujících šamanů"? Je tím produktem změny potřeba naší moderní západní společnosti zlepšit kvalitu života pomocí těchto přírodních léčitelů a vizionářů, nebo nalezení filozofie původní příčiny bytí?! Možná je také důvodem často tíživá finanční situace šamanů, která je nutí získávat prostředky touto formou. Do jisté míry lze polemizovat i s otázkou kulturně politického faktoru. Většina zemí, kde došlo k politické změně, uvolnily své hranice pro možnost pohybu především západních turistů a duchovní učitelé tak jen přirozeně a flexibilně reagovali na poptávku po duchovní zkušenosti a spirituální cestě. Tento trend však může mít i odlišnou stránku. Myšlení přírodních národů a smysl jejich univerzální existence může být odlišný od očekávání jejich posluchačů. Univerzum a pochopení vlastní spirituality neznamena nutně stát se šamanem toho či onoho národa, nýbrž pochopit naší vlastní univerzální jednotu v nás samotných. Moderní myšlení a přístup k životu se také projevuje v přeměně naší soudobé kultury do pozice kultury ekocentrické. Jak zmiňuje Bill

Plotkin, pobyt člověka v přírodě a kontakt s mystérii je holistickým přístupem k vývoji celistvosti člověka (Plotkin 2013, s. 41).

Šamanismus, který jsem v této práci sledovala z pohledu sociální a kulturní antropologie mi odpověděl na základní otázky začlenění tohoto náboženského fenoménu do kulturně antropologického systému. Zároveň mi tato práce otevřela prostor k dalším otázkám a tématům, které se v souvislosti se šamanismem vyskytují a umožnila mi tak pohlédnout mezi řádky metodologického konceptu literatury a textů, se kterými jsem pracovala a které jsem ve své práci analyzovala. Také se mi tím otevřel nový obzor myšlenek a dílčích témat tohoto komplexního celku, kterými se mohu v budoucnu zabývat.

7. Seznam literatury

Balzer, Majorine Mandelstan. Flights of the Sacred. Symbolism and Theory in Siberian Shamanism. *American Anthropologist*, 1996, vol. 98, s. 305 -318. [cit. 12.3.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.

Benedict, Ruth. Kulturní vzorce. Přeložila J. Fialová. Vydání 1. Praha: Argo 1999. 223 s. ISBN 80-7203-212-7

Benedict, Ruth. The Vision in the Plains Culture. *American Anthropologist, New Series, Published by Wiley*, Vol. 24, No 1, January – March 1922, s. 1 – 23. [cit. 25.4.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.

Bowie Fiona. Antropologie náboženství. Přeložil V. Petkevič. Vydání 1. Praha: Portál 2008. 335 s. ISBN 978-80-7367-378-9

Brzáková Pavlína. Dva světy. Učení sibiřského šamana. Praha: Eminent 2008. 233 s. ISBN 978-80-7281-370-4

Brzáková, Pavlína. Modřínová Duše. Sibiřský cestopis. Praha: Eminent 2004. 302 s. ISBN 80-7281-194-0

Budil, Ivo T. Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. 4. vydání. Praha: Triton 2003. 467 s. ISBN 80-7254-321-0.

Budil, Ivo T. Za obzor západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevily po Franze Boase. Vydání 2. Praha: Triton 2007. 809 s. ISBN 978-80-7254-998-6

Callender, Charles., Kochems, Lee M. The North American Berdache. *Current Anthropology*, 1983, Vol. 24, No 4 Augus-October, 443-460. [cit. 24.9.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.

Campbell Joseph. Primitivní mytologie. Masky Bohů. Přeložila J. Novotná. Praha: Pragma 2008. 428 s. ISBN 978-80-7205-220-2

DuBois, Thomas A. Úvod do studia šamanismu. Přeložil R. Kalmuz. 1. vydání. Praha: Volvox Globator 2011. 374 s. ISBN 978-80-7207-801-1.

Eliade, Mircea. 1997b. Dějiny náboženského myšlení III. Od Muhamada po dobu křesťanských reforem. Přeložil F. Karfík, M. Lička, J. Našinec. Vydání 1. Praha: Oikoymenh 1997. 343 s. ISBN 80-86005-53-4

- Eliade, Mircea. Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování. Přeložila E. Strebingerová. 2. vydání. Praha: Oikoymenh 2009. 131 s. ISBN 978 – 80-7298-388-9
- Eliade, Mircea. 1997a. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Přeložil J. Vacek. 1. vydání. Praha: Argo 1997. 433 s. ISBN 80-7203-153-8
- Fahrová – Beckerová, Gabriele (ed.). Umění východní Asie. Přeložil V. Čadský. Praha: Nakladatelství Slovart s.r.o. 2009. 739 s. ISBN 978-80-7391-263-5
- Ferrie, Helke. A Conversation with K. C. Chang. Current Anthropology. Vol. 36, No 2, 1995, s. 307- 325
- Gennep, Arnold van. Přejíčovité rituály. Přeložila H. Beguivinová. 1. vydání. Lidové noviny. Praha. 1997. 201s. ISBN 80-7106-178-6
- Ginsburg, Carlo. Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století. Přeložil J. Hajný. 1. vydání. Argo. Praha. 2002. 226s. ISBN 80-7203-437-5
- Hesse, Klaus. On the history of Mongolian Shamanism in Anthropological Perspective. Anthropos, 1987, vol 82, H. 4/6. s. 403 – 413. [cit. 11.3.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.
- Heyne, F. Georg. The Social Significance of the Shaman among the Chinese Reineer-Evenki. Asian Folklore Studies, 1999, vol. 58, No 2, s.377-395. [cit. 5.5.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.
- Laufer Bertold. Origin of the Word Shaman. American Anthropologist, New series, Published by Wiley, American Anthropology Association, 1917, vol. 19, No 3, s. 361 – 371. [cit. 4.3.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.
- Lévi-Strauss, Claude. Myšlení přírodních národů. Přeložil J. Pechar. 2. vydání. Liberec: Dauphin 1996. 365 s. ISBN ISBN 80-901842-9-4
- Lewis-Williams, J.D., Dowson, T.A. On Vision and Power in the Neolithic: Evidence from the Decorated Monuments. Current Anthropology. Vol.34, No 1. Februar 1993, s 55-65. [cit. 5.5.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.
- Murphy, Robert F. Úvod do kulturní a sociální antropologie. Přeložila H. Červinková. 1. vydání. Praha: Slon 1998. 198 s. ISBN ISBN 80-85850-53-2

Noll, Richard. Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Vision in Shamanism. *Current Anthropology*, Vol.26, No 4. August-October, 1985.s.443-461. [cit. 5.5.2014]. Dostupné online na : www.jstor.org.

Plotkin, Bill. Příroda a lidská duše. Přeložila L. Adamcová. Vydání 1. Praha: Maitrea 2013. 707 s. ISBN 978-80-87249-57-4

Reidová, Anna. Šamanův plášť. Přeložila D. Feltová. Vydání 1. Praha: BB Art 2004, 233 s. ISBN 80-7341-146-6

Svoboda, Jiří A. Počátky umění. 1. vydání. Praha: Academia 2011. 335 s. ISBN 978-80-200-1925-7

Tajná kronika Mongolů. Přeložil P. Poucha. 2. Vydání, v NLN 1. Praha: nakladatelství Lidové noviny 2011. 228 s. ISBN 978-80-7422-102-6

Vitebsky, Piers. Sobí lidé. Přeložila G. Kubrichtová. 1.vydání. Praha: Sociologické nakladatelství 2009. 384 s. ISBN 978-80-7419-005-6

Vitebsky, Piers. Svět šamanů. Přeložili J Hegner, B. Šnajder. 1. vydání. Praha: Knižní klub ; Práh 1996. 184 s. ISBN 80-7176-303-9.

Watson, Peter. The Great Divide. History and Human Nature in The Old World and New. Published by Weidenfelt & Nicolson. Orion Publishing Co. London. United Kindom. 2013. 640 s. ISBN 978-0-75-382845-8

Walsch Neal Donald. Hovory s Bohem III. Přeložil J. Brázda. 1. vydání. Praha: Pragma 1999. 329 s. ISBN ISBN 80-7205-699-9

Xenofontov Gavriil. Sibiřští šamani a jejich ústní tradice. Přeložila V. Daňková. 1. vydání. Praha: Argo, 2001, 181 s. ISBN 80-7203-334-4

8. Resumé

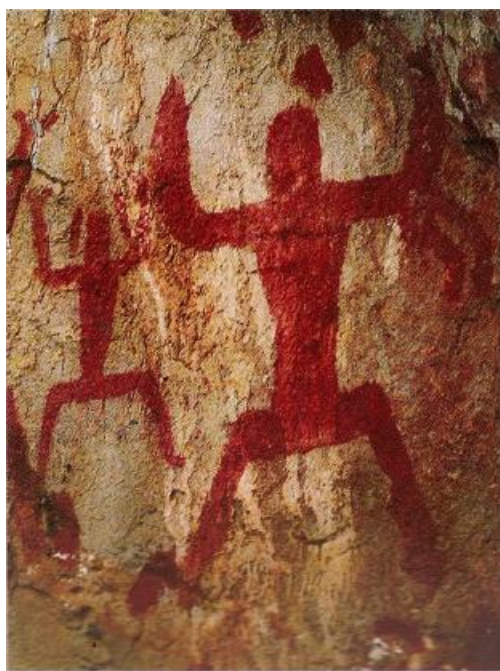
Specify one exact definition of shamanism is very difficult. The definitions can be found many, but few catch all aspects of this phenomenon. This basis of across cultural definition might be on understanding how shamanic skills are acquired and what is their importance for society. Religion is a complex system, but very important for understanding the fundamental human social life and also for anthropology. Most anthropologists accept shamanism as a hunter's religion. They also agree with the fact that is the primal manifestation of religion activity, spiritual and medical practice. Shamanism is primary associated with the necessities of life and death. People, who live in this way reflect a primary cosmology and the idea, that a human has to pay for the soul of the animals that need to kill to survive. Then the shaman flies to the owner of the animals, to deal about a price. In these societies the main belief is, that anything that exist is alive. The second aspect of belief is that people have multiple souls. The third belief is about the relationship with cosmos. At this point the shaman performs his magical flight, which enable him in a trance to travel between different levels of the cosmos. The trance, the altered state of consciousness is very important element. Mircea Eliade wrote in his book that shamanism is a technic of ecstasy. It's a tradition which can be characterized by a specific learning that follows a distinct pattern in utilizing psychic experiences as the raw material and further reach to spiritual capability. Eliade in his rural estate is considering shamanism as the primary religion of the prehistoric period. This idea based on the assumption that there is a contrast between the magical flight and spiritual state of consciousness. This situation can be understood as a model evolutionary sequence of the spiritual space.

9. Přílohy

Příloha č.1. Holandský cestopis 17.století. Evenský šamanský (d'ábelský) kněz. (Reedová A. 2004)



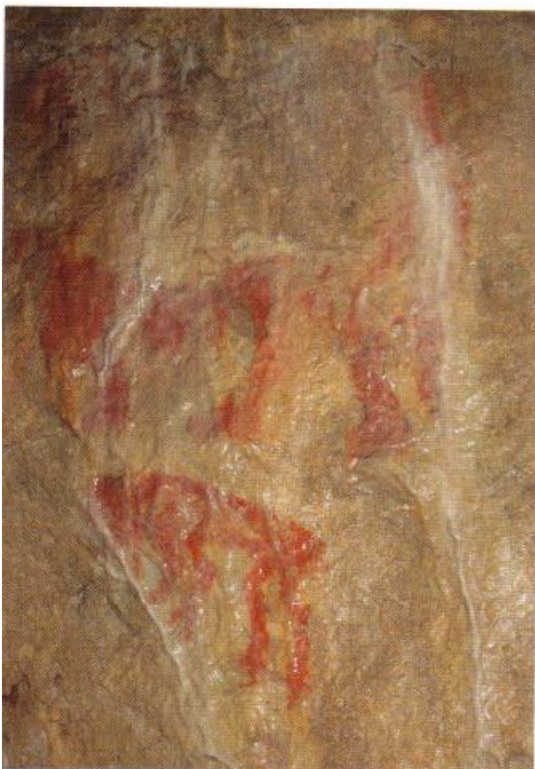
Příloha č.2. Výjev tančících lidí. Chua-šan, Čína. (Fahrová-Beckerová, 2008,s.13)



Příloha č.3. Přeměna šamana ve vlka. Šalobolino, Sibiř. (Svoboda J. 2011, s.244)



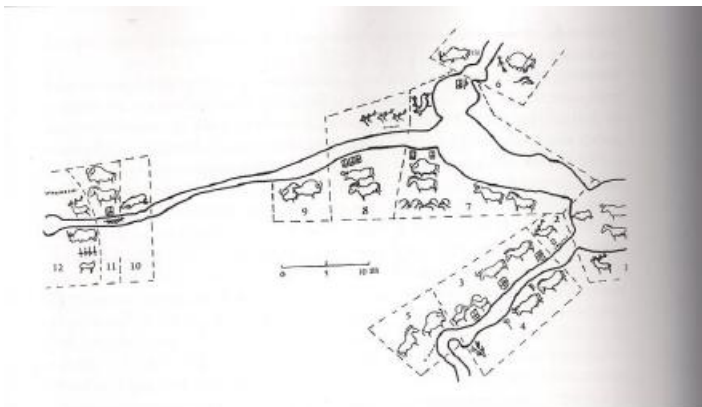
Příloha č.4. Přeměna člověka v mamuta. Kapová jeskyně, sál chaosu. Rusko. (Svoboda J. 2011, s.231)



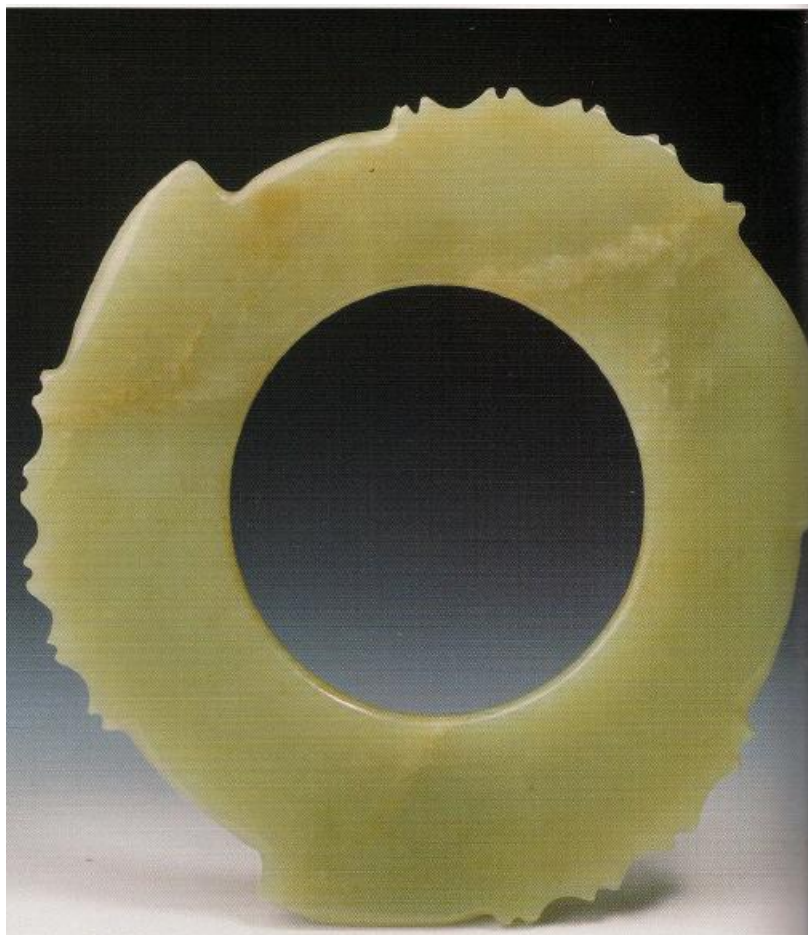
Příloha č.5. Člověk – pták. Izris, Ural, Rusko. (Svoboda J. 2011, s. 208)



Příloha č. 6. Schéma jeskyně v Lascaux, Francie. (Svoboda J. 2011, s.296)



Příloha č.7. Jadeitový rituální kotouček se zářezy.Čína.(Fahrová-Beckerová, 2008,s.278)



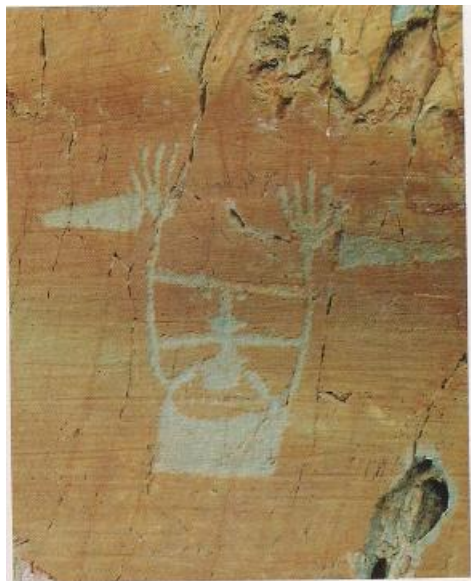
Příloha č.8. Kultura Liang – ču. Rituální kotouček typu „pi“. Institut pro archeologii a kulturní památky, provincie Če – tiang . (Fahrová-Beckerová, 2008,s.18)



Příloha č. 9. Kouzelník. Trois-Frères, Francie. (Svoboda J. 2011, s.231)



Příloha č. 10. Lidský obličej, „čaroděj“. Valleé des Merveilles, Francie (Svoboda J. 2011, s.209)



Příloha č. 11. Lidská postava, geometrická malba. Mallata, Španělsko. (Svoboda J. 2011, s.209)



Příloha č.12. Lidský obličej, „Kristus“. Vallée des Merveilles, Mont Bègo, Francie. (Svoboda J. 2011, s.209)



Příloha č. 13. Tanečník ve skalní plošině. Simris, Švédsko. (Svoboda J. 2011, s.208)



Příloha č.14. Lidská postava. Šalobolino, Sibiř. (Svoboda J. 2011,s.208)



Příloha č.15. Kostým altajského šamana. Zařazený do sbírky A. Anokhimen v roce 1911. Muzeum antropologie a etnografie Petra Velikého. Rusko. (DuBois T. 2009, s 210)



Příloha č. 16. Megalithy v Carnacu. Francie. Vlastní foto. 2014



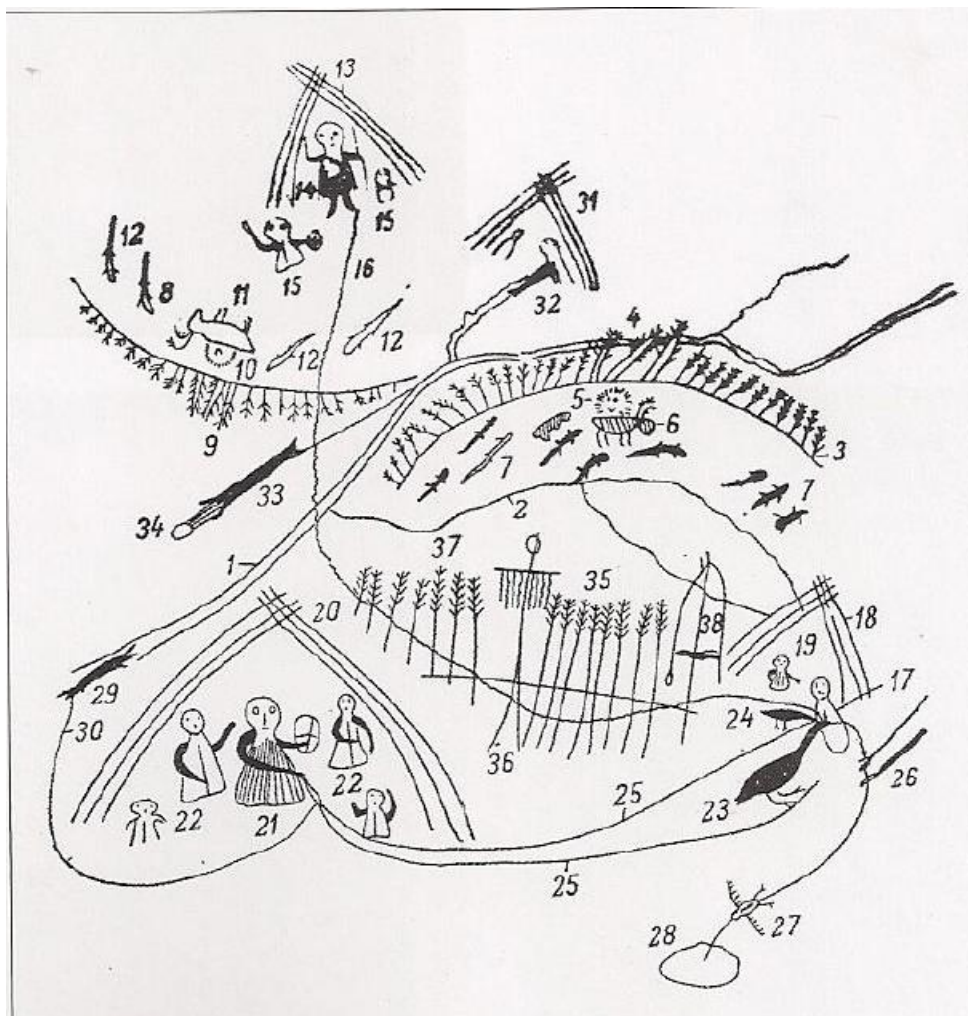
Příloha č. 17. Posvátné místo. Něnci. Jangana Pe, Polární Ural, Rusko.
(Svoboda J. 2011, s.245)



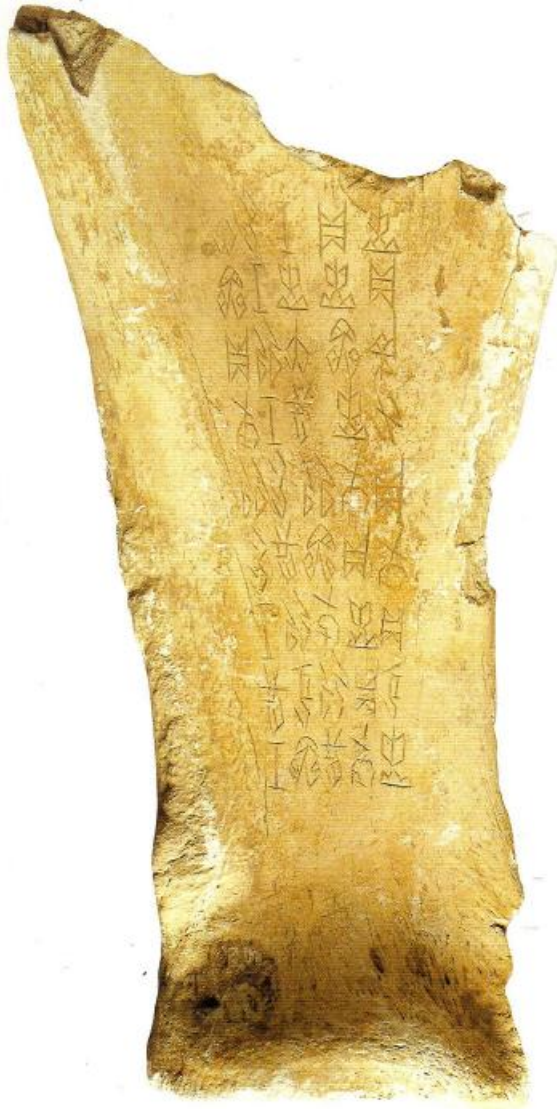
Příloha č. 18. Silové místo. Chendžikent, Uzbekistán. (Svoboda J.
2011,s.245)



Příloha č. 19. Cesta nemocného magickou krajinou za šamany. Uprostřed protéká Podkamenaja Tunguzka (1), nemocný vychází ze svého čumu(18) za dvěma šamany (13, 20) Kruh 28 značí vchod do podsvětí, kam po úspěšné léčbě přenáší sova ducha nemoci. (Svoboda J. 2011, 247)



Příloha č.20. Věšební kost (*nápis zatím nebyl rozluštěn*). Fáze An-
jang. Čína. Staatliches Museum für Völkerkunde, Mnichov. (Fahrová-
Beckerová, 2008,s.24)



Příloha č. 21. Plakát z roku 1931, „ Do místního sovětu vol pracující. Nepouštěj šamana a kulaka.“ Exponát leningradského Muzea dějin náboženství a ateismu. Rusko. (Reedová 2004)



Příloha č. 22. Tuva, Rusko. Moderní šamanka při rituálu. (Reedová 2004)

