

Lužný, Dušan

Neošamanismus - postmoderní techniky extáze : k problematice náboženství v dnešní době

Religio. 1995, vol. 3, iss. 2, pp. [169]-180

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124721>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Neošamanismus – postmoderní techniky extáze.

*K problematice náboženství v dnešní době **

Dušan Lužný

„Člověk, který nikdy ve svém životě nepoznal psychedelický zážitek, nemůže být vyzrálou lidskou bytostí, která si je plně vědoma všech možností, které v sobě realita skrývá. Není nutné vzít si psychedelickou skutečnost za vlastní – a nebo ji zneužít – ale je potřeba vědět, že něco takového existuje. A jediný způsob, jak to zjistit, je, že to zkusíš.“

Terence McKenna

Dnešní doba nám dává příležitost výrazně prožít reálnou pluralitu náboženských světů. Naše každodennost nás konfrontuje s touto pluralitou, k jejímž hlavním legitimizujícím faktorům patří proces globalizace, v němž nejde jen o globální rozšiřování jedné z kultur, ale i o vytvoření nového prostoru, ve kterém jednotlivé kultury a subkultury nacházejí (staro)nový domov. Dnešní stav znamená nejen unifikaci a stírání odlišností na globální úrovni, ale také naopak – na úrovni lokální to znamená zvýrazňování odlišností a parciálností. Globalizace není jen šíření prvků euroamerické civilizace do jiných kulturních oblastí (proces tzv. westernizace), ale také pronikání „cizích“, „jiných“ kultur do naší kulturní oblasti a současně ožívování vedlejších, „zapomenutých“, potlačených či jinak zasunutých (ale jako spodní proud kultury stále živých) prvků naší vlastní kulturní tradice. Výsledkem pak může být synkretické oživení určitého náboženského vyjádření.

Takovýmto příkladem může být šamanismus. Velmi starý náboženský fenomén, který se v naší současné kultuře revitalizuje a současně získává

* Rád bych na tomto místě poděkoval všem, kteří vědomě či nevědomě přispěli ke vzniku tohoto textu. Zvláštní poděkování patří Jolaně Navrátilové, která svými kritickými postřehy pomohla k precizaci některých problémů.

novou podobu odpovídající dnešním sociokulturním podmínkám. Tuto ži-
vou podobu šamanismu v dnešních vysoce rozvinutých industriálních spo-
lečnostech zde označujeme jako *neošamanismus*, abychom ji odlišili od živé
tradice původního šamanismu.

Název tohoto textu je zjevnou parafrází názvu klasické knihy M. Eliadeho
Šamanismus. Archaické techniky extáze a snaží se naznačit posun, ke které-
mu došlo v dnešních rozvinutých industriálních společnostech, které bývají
vnímány jako formativní součást „nové“ kulturní etapy – postmoderny.
Tento text představuje pokus uchopit reálně existující jevy v oblasti nábo-
ženského života dneška; jevy, které jsou živé a vzpírají se svou životností
možnosti pohodlné pitvy vychladlé mrtvolky. Tato skutečnost s sebou přináší
řadu problémů (především metodologických), které zde nelze detailně řešit.
V následujících řádcích jde tedy spíše o nastínění některých problémů, které
by mohly být předmětem diskuse.

* * *

Fenomén šamanismu lze najít v náboženských tradicích celého světa –
nepředstavuje tedy jen aktivity sibiřských šamanů, od kterých je tato forma
náboženského vyjádření odvozena. Specifickými vlastnostmi, které odlišují
šamany od jiných náboženských geniů (ve weberovském smyslu slova), jsou
mimořádné schopnosti a především extatická zkušenost. Eliade stručně říká:
„šamanismus = technika extáze“ a upřesňuje, že jakýkoliv extatik nemůže
být považován za šamana; šaman se specializuje na trans, během kterého
jeho duch opouští tělo a stoupá do nebe či sestupuje do podsvětí.¹

Způsob, jakým lze dosáhnout extatického transu (příčemž nelze opomi-
nout jisté predispozice dané osoby), je různý, avšak mezi nejdůležitější patří
hudba, tanec a narkotika, resp. paralelní užití všech těchto předmětů. Velká
řada náboženských tradic obsahuje větší či menší zmínky o užívání drog
k náboženským účelům (např. sóma, haoma, peyotl aj.). Také hudba a tanec
hrají významnou úlohu mezi náboženskými praktikami (např. *kirtan* v hin-
duistické tradici *bhakti* či tanec dervišů). Tyto praktiky stejně jako např.
koany, *nembutsu*, *mantry*, askese, meditační vnory a další směřují k indi-
viduálnímu prolomení zaběhnutého programu „tohoto světa“ (programu,
který je dán socializací) a k dosažení stavu „prozření“, „vhledu“, „mystické-
ho vytržení“, „spojení s transcendentnem“, „ztráty omezeného jáství“ a zís-
kání „absolutního zření“. Dosažené efekty mohou být individuální (zamě-
řené na daného jedince – např. vykročení z koloběhu životů či určitá osobní

1 M. Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press 1970, 4-5.

transformace) nebo komunální (zaměřené na jiné osoby, např. získání mimořádných schopností, které lze využít v životě společnosti).

Podstatnými prvky šamanismu tedy jsou: a) specifické užívání psychedelických drog a hudby, b) specifická psychedelická zkušenost. Všechny tyto prvky „klasického“ šamanismu jsou zastoupeny i v (neo)šamanismu (post)moderním.

Existují však také výrazné odlišnosti. V neošamanismu např. chybí iniciace, „šamanská nemoc“ a podobné stavy, které někteří autoři považují za základní prvky šamanismu;² spíše než o šamanských stavech vědomí je vhodnější v případě neošamanismu hovořit o změněných stavech vědomí či psychedelické zkušenosti. Neošamanismus od současného šamanismu oděluje také aktivní využívání moderních technologií (lze např. oprávněně předpokládat spojitost užívání psychedelických látek se vstřebáváním virtuální reality prostřednictvím výpočetní techniky).

Nelze se zde pouštět do rozboru široké problematiky užívání drog, protože jde o oblast velice složitou. Z hlediska našeho záměru však musíme rozlišit funkce užívání drog, protože nás zajímá užití drog k náboženským účelům. Je samozřejmě těžké rozhodnout, kdy je nějaká látka užitá pouze k náboženským účelům. Je však třeba zásadně eliminovat takové užití drog, které nesměřuje k duchovnímu hledání, tedy užívání drog jako „výplně“ volného času (např. popíjení alkoholu, kávy nebo kouření tabáku). V poli našeho zájmu zůstává požívání drog k účelům osobní (popř. sociokulturní) transformace, zintenzivnění vnímání a změny perspektivy, komunikace s posvátným a k psychotherapeutickým účelům.³ Je přirozené, že jednotlivé body tohoto výčtu se překrývají a je nutno je vnímat jen jako záchytné body pro přiblížení náboženského rozměru užití drog. Vzhledem k mimořádným stavům, které tyto látky navozují, je lze označit jako *psychedelické*. Z hlediska pojmu rozboru fenoménu neošamanismu, jehož působení zde omezuje na západní společnosti v druhé polovině XX. století, jde především (vedle velké řady méně známých psychedelických látek) o marihuanu, LSD, houby obsahující psilocybin a v poslední době o Ecstasy.

Cílem požívání psychedelických látek k náboženským účelům je stav změněného vnímání a mimořádných zážitků, které označujeme jako *psychedelická zkušenost*. Tato zkušenost má za následek změnu obrazu světa a proměnu jedince.

2 Srov. např. J. Achterberg, „Šaman: léčitel v imaginární sféře“, in *Šamanismus I*, Bratislava: CAD Press 1994; srov. též J. Houston, „Mysl a duše šamana“, *o.c.*

3 Českému čtenáři je dostupný krátký informativní přehled užívání psychedelických látek k těmto účelům v práci Stanislava Grofa *Dobrodružství sebeobjevování*, Praha: Gemma89 1992, 219-238. Velké množství informací lze získat prostřednictvím stálé „konference“ o drogách v počítačové síti. Případné zájemce odkazují na adresu: xklodn00@dcsc.fee.vutbr.cz

Obecně lze říci, že charakter psychedelické zkušenosti závisí na momentálním stavu jedince (tj. na jeho fyzické a mentální vstřícnosti a aktivitě vůči psychotropním látkám), charakteru a množství požití látky a sociokulturním zázemí (tzn., že ačkoliv v psychedelické zkušenosti jde o překonání časoprostorových determinant, je jimi tato zkušenost do jisté míry ovlivněna).

Při kouření marihuany dochází k narušení běžného toku času (čas se velmi výrazně zpomalí), k narušení běžného kontaktu s okolím (ačkoliv je okolí vnímáno velmi plně, jde o oblast druhého řádu) a k zintenzivněnému vnímání určité specifiky, ve které je objevena souvislost s okolím (jde o zaostření, zúžení a prohloubení percepce, přičemž díky těmto „omezením“ získává jedinec pocit širšího vnímání). Centrálním zážitkem je pocit „jinakosti“ (svět není takový jako jindy, ale je těžké říci, jaký je – je prostě jiný).

Oproti marihuaně představuje LSD a psilocybinové houby psychedelickou zkušenost jiného řádu – „jinakost“ není pouze pocíťována, je silně zažívána. Mění se barevné složení světa a vše samotný je rozhybán. Dochází k vizím a k otevřené konfrontaci s faktem, že existují ještě další, jiné světy a že realita je mnohovrstevnatá, přičemž rovina, kterou zakoušíme v našem „pozemském“ každodenním životě, je jen plochou částí universa. LSD a psilocybinové houby jakoby umožnily jedinci procházet universem podél *axis mundi*, vždy jsou však orientovány na jedince. Zřetelně se to projevuje u psilocybinových hub (v našich podmínkách jde především o lysohlávku kopinatou (psilocybe semilanceata), které s jedincem komunikují – na určité úrovni je možné „hrát si“ s vizemi (tj. ovlivňovat je). Dochází k eliminaci vlastního já (ve smyslu omezeného ega), k rozšíření tohoto ega v Já a k prožitku jednoty všech věcí. Ačkoliv si Já udržuje svou existenci, je rozplynuto v universu. Jde o zážitek v mnoha ohledech mystický, který naplňuje obě roviny vnímání posvátného – *mysterium fascinosum* a *mysterium tremendum*.

Marihuana a LSD patří k populárním psychotropním látkám počátků neošamanismu (tedy k období 60. let), zatímco psilocybinové houby a Ecstasy patří k dnešnímu období neošamanismu (90. léta). Toto tvrzení samozřejmě v žádném případě neznamená pokles popularity marihuany či LSD v dnešní době, či naopak, že by psilocybinové houby nebyly používány k náboženským účelům již dříve.⁴ Takové rozdělení psychotropních látek se

4 Nejde jen o fakt, že používání těchto látek má dlouhou historii. Klasická práce, která si získala velkou popularitu, *The Doors of Perception* Aldouse Huxleyho, byla napsána na základě autorových experimentů s meskanilem (pejotl) v průběhu 50. let. Také knihy Carlose Castanedy (které se staly kultovní) byly vytvořeny díky psychedelickým zážitkům po požití především meskalinu a psilocybinových hub. Srov. C. Castaneda, *Učení Dona Juana*, Praha: Reflex 1992; C. Castaneda, *Oddělená skutečnost*, Praha: Panorama, Volvox Globator 1993; Gato, *Uniknout orlovi. Čarodějné učení dona Juana v devíti knihách Carlase Castanedy*, Brno: Ohnisko 1994.

snaží ukázat posun, ke kterému během posledních desetiletí došlo – posun od romantizujícího individualisticko-komunálního psychedelického utopismu šedesátých let k individualisticko-globalistickému psychedelickému realismu let devadesátých.

Proud, který zde označujeme jako neošamanismus, vyrůstá z mohutného sociálního a duchovního kvasu 60. let, zvláště pak přímo z jeho jádra – z aktivit zahrnutých pod pojem kontrakultura. Jde o široký proud aktivit, které programově odmítají základní vzorce chování dominantní kultury rozvinutých industriálních společností a snaží se hledat smysluplnou alternativu vůči těmto vzorcům. Jako hnutí sociálního a kulturního protestu má kontrakultura 60. i 90. let mnoho konkrétních projevů na různých úrovních sociálního života. Již v 60. letech byly zřetelně patrné její základní dimenze:

a) Na *rovině kulturní* došlo ke zvýšení interkulturní vnímavosti a otevřenosti vůči vlivům jiných kultur. Konkrétním výrazem byl velký zájem o asijskou kulturu (především buddhismus, hinduismus, taoismus) a o kulturu přírodních národů (šamanismus, „indiánskou moudrost“ apod.).

b) Na *rovině sociální* se formou radikálního politického protestu (studentské hnutí, New Left, mírová hnutí apod.) hledala alternativa vůči mechanismům dominantní společnosti, zvláště pak v oblasti politiky a ekonomiky (výrazem byla popularita různých komun).

c) Na *rovině individuální* se úsilí orientovalo na „obrodu“ individuálního Já a interpersonálních vazeb. Zde šlo především o vytvoření nových forem životního stylu a o změnu náhledu na individuální podstatu každého jedince.

Aktivity v rovině individuální byly úzce spojeny s úsilím v rovině kulturní, protože mezi různými technologiemi obrody Já hrály velkou úlohu meditační a jiné praktiky různých kultur stejně tak jako užívání psychedelických drog. Jako ilustraci tohoto faktu uveďme postavu psychologa Richarda Alperta, který v současné době působí jako náboženský guru pod jménem Baba Ram Das.

Vedle Alperta se stal vyznavačem psychedelické reality Allen Ginsberg (a mnoho dalších); spojovala je utopistická představa, že pomocí psychedelik je možné změnit lidstvo a vyřešit řadu problémů dnešního světa. Tyto jsou důsledkem potlačené schopnosti vnímání skutečnosti a lze je tedy vyřešit novým, mystickým vhladem do reality. Nástrojem jsou psychedelika a výsledkem je individuální a následně pak globální (kulturní) transformace. Tyto představy tvoří jádro „psychedelického náboženství“. Jeho základy vyjádřil Timothy Leary v díle *The Politics of Ecstasy*: „Nástroje systematického náboženství jsou chemikálie. Drogy. Narkotika. Jestliže se vážně zabýváte svým náboženstvím, jestliže si skutečně přejete spojit sebe sama se spirituálním hledáním, pak musíte studovat, jak užívat psychochemikálie. Drogy jsou náboženstvím jednadvacátého století. (...) LSD je západní jóga. Cílem všech východních náboženství stejně jako cílem LSD je v podstatě

dosažení vrcholu („to get high“): tj. rozšířit vaše vědomí a prožít extázi a v ní zjevení (což znamená odhalení podstaty a smyslu universa – D.L.).“⁵

Romantické vize 60. let zůstaly v mnohém nenaplněny a v 90. letech kontrakturní psychedelické náboženství získalo další (v některých ohledech odlišné) podoby. Posun, ke kterému došlo, se zřetelně vyjevuje v hnutí, které se stalo jakousi vlajkovou lodí dnešního neošamanismu. Jmenuje se *rave* a označuje setkání lidí, kteří v hudebním rytmu 120 úderů za minutu (což je údajně puls srdce embrya v děloze matky) za doprovodu syntetické hudby (bez zpěvu, bez hudebních sól, tedy bez hudebních hvězd a hitů) tančí celou noc (často 10 a více hodin). Tento druh hudby (označovaný jako „acid house music“) nahrazuje rytmické, pravidelné a monotónní bubnování tradičního šamanismu a může být spojen se simultánním použitím nové psychedelické látky Ecstasy. Tato látka vzbuzuje empatii a umožňuje dlouhodobý tanec, který (za pomoci simultánního rozbití běžného vnímání pomocí stroboskopu) může vyvrcholit ve skutečnou extázi.

V ravech došlo zatím k vyvrcholení jedné podoby neošamanismu, pro kterou je v 90. letech typická psychedelická zkušenost, tanec a hudba. Tedy vše, co je známé z „klasického“ šamanismu. Avšak je zde mnoho nového, resp. soudobého. Jasně to vyjadřuje Fraser Clark, který místo o neošamanismu hovoří o „techno-pohanství“: „Musí to být hi-tech hippie, hippie pracující s rozvinutou technologií, který si dovede vyhrnout rukávy a pustit se do práce. Pojmenování *zippy* (obdoba hippies šedesátých let v dekadách let, kteří jsou spojeni s ravey a s nimi souvisejícím hudebním stylem „acid house music“ – D.L.) bylo jenom chladnou kalkulací, takovou roztomilou frází pro média, protože zippies, techno-pohané nebo noví New Age archaističtí revivalisté budou úzce spjati s infokulturou – informační kulturou, kulturou počítačového věku.“⁶

Jiní (např. Bruce Eisner, autor knihy *Ecstasy – The MDMA Story*) hovoří o techno-šamanismu, přičemž zdůrazňují využití nejmodernější technologie k duchovním účelům.⁷ Posun je tedy jasný – je odstraněno romantizující odmítání moderní techniky, jak tomu bylo v šedesátých letech. „Dvacet šest let od léta lásky jsou psychedelické drogy a psychedelická kultura zpět. Napájena rašící rave scénou, nová psychedelie vypadá skoro jako ta stará.

5 Citováno podle G. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, London: Sheldon Press 1976, 180. (Výraz „to get high“ zde sice překládáme jako „dosažení vrcholu“, avšak je nutno poznamenat, že být „high“ má ve slovnku drogové subkultury širší význam než jeho český překlad.)

6 „Techno-pohan na bitevní pláni acid housu“, *Vokno* 29, 1994, 12. Nutno říci, že vedle neošamanismu a techno-pohanství se pro označení jedinců, kteří jsou do podobných aktivit zapojeni, používají různá označení – New Age Travels, neo-pagani, techno-šamani a mnoho dalších, včetně jednoduchého, ale zavádějícího – šamani.

7 „Rave kultura“, *Šot* 20, 1994, 10.

Vířící světla, day-glo hábity a nutné řeči o míru, lásce a jednotě jsou součástí rave scény. Ale jsou i rozdíly. Místo živé hudby je tady boom dnešních verzí acid rocku, kompjuterových bicích a divoce poslepaných samplů. Místo vazelínou uleptaných diaprojektorů je světelná šou zpestřena videopáskami a sci-fi lasery. Místo škopků piva si dnešní kybernáctiletí dávají řízné nápoje skříknuté vitamíny a aminokyselinou.⁸

Na místě je zcela legitimní otázka, zda lze tyto výše zmíněné skutečnosti považovat za religiózní fenomén; jinými slovy, zda mají být zkoumány v rámci vědeckého studia náboženství. V pozadí je problém, co lze chápat pod označením náboženství. Badatelé, kteří vycházejí spíše ze substanciální definice náboženství, tyto fenomény většinou odmítají vnímat jako náboženské. Je to dáno jejich apriorismem, který nutí eliminovat z oblasti jejich zájmu ty jevy, které neodpovídají definici. Tento přístup je výrazem formování teorie náboženství na základě percepce velkých, etablovaných náboženských systémů. Avšak náboženství je proměnlivý a vyvíjející se sociokulturní jev, který je v pohybu. Studovat náboženství z vědecké perspektivy znamená mimo jiné vnímat celý sociokulturní kontext dané doby, což může vést k jisté rozvolněnosti definování náboženství. Ty fenomény, které zde zahrnujeme pod termín neošamanismus, jsou (alespoň podle názoru autora) právě výrazem proměnlivé a dobově podmíněné podoby religiozity.

V této chvíli je na místě pokusit se osvětlit, zda a jak lze zmíněné skutečnosti studovat z religionistické perspektivy. Je nutné vztáhnout neošamanismus k aktuálním sociokulturním podmínkám, pro které jsou charakteristické určité změny často vnímané jako indikátory změny kulturního paradigmatu.

Z hlediska vnitřních sil rozvinutých společností euroamerické kultury jde o změny, které lze v kontextu našich úvah vhodně uchopit v rovině sémiotiky každodenního života. V dnešních rozvinutých zemích dochází k nadprodukcí znaků, kulturních obrazů, které jsou díky nejnovějším informačním prostředkům (televize, video, reklama, billboardy, osobní počítače, walkmany atd.) masově šířeny a masově konzumovány. Nadprodukcí znaků vzniká (slovy Jeana Baudrillarda) *hyperrealita* a *simulace*, stírá se hranice mezi tvůrcem a příjemcem, každodennost se *estetizuje* a dochází k znovusjednocování sfér kultury, k jejichž rozdělení došlo v průběhu destrukce tradiční společnosti a formování společnosti moderní. Scott Lash (z jehož koncepce zde vycházíme) označuje tento proces *de-diferenciace*.⁹

8 „Nová psychedelie – pouhá nostalgie, nebo zcela nový trip?“, *o.c.*, 11.

9 S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, London – New York: Routledge 1991. Srov. též S. Lash – J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press 1987, zvl. 285-300.

V oblasti náboženství to znamená, že dochází k rušení ostrých hranic, kterými v moderně bylo odděleno sakrální a profánní. Pokud se pokusíme tento problém schematicky zjednodušeně vyjádřit, pak v pre-moderních kulturách náboženství v pravém smyslu slova neexistovalo, protože posvátné bylo imanentní v profánním. Náboženství bylo součástí sociálního. Moderní doba procesem diferenciací umožnila oddělení (resp. vytvoření) náboženského a sekulárního a náboženskému přiřkla *auru*. Výsledkem bylo vytvoření speciálních velkých náboženských organizací, které k náboženství vychovávaly (procesem náboženské socializace) a vykonávaly kontrolu. Použijeme-li pojmy Maxe Webera – došlo k posunu od panství charismatického k panství legálnímu, které je kombinováno s panstvím tradičním.

S tímto souvisí také ztráta významu náboženské extáze jako výrazu přímé náboženské citovosti a komunikace s posvátným. Význam extáze je přímo úměrný institucionalizaci náboženského života; jinými slovy řečeno, extaticitnosti ubývá, když dochází k zcírkevnění a byrokratizaci náboženského života. V tomto procesu klesá význam individuálního zážitku, náboženští géniové (lidé) se mění v náboženskou organizaci (stroj). Genialita je delegována na organizaci. Charisma se institucionalizuje. Klesá citovost, vzrůstá masovost. Náboženská (nekontrolovatelná) výjimečnost jedinců je nahrazena spořádanou masovostí a je podrobena institucionální kontrole náboženských profesionálů, kteří jsou za tímto účelem vyškoleni.

Jestliže rozbitou homogennost tradičního světa nahrazuje moderna násilnou totalizací obrazu rozpolceného schizofrenického světa, pak je neošamanismus (se svým důrazem na individuálnost přímé komunikace s posvátným) výrazem postmoderní taktiky směřující k rozbití exkluzivity a privilegií, k demonopolizaci a k de-totalizaci žitého světa. Je výrazem postmoderní snahy rozbít totalitarismus moderny tím, že do reality znovu začleňuje prvky před-moderní, tradiční. Dává jim však novou podobu. Vzhledem k tomu, že prostý návrat není možný, přetváří tradiční motivy religiozity do podob moderních a post-moderních. Postmoderní kulturní formy ruší hranice mezi elitní (vysokou) a lidovou (nízkou) kulturou tím, že věci jsou zbavovány své *aury*. Postmoderna je *anti-auratická*,¹⁰ masová, založená na moderních informačních a reprodukčních technologiích a konzumu. Protože zde není místo pro *auru* posvátnosti, vrací se posvátné do každodennosti (i když může mít tento návrat karnevalovou formu, což je blízké právě ravu).

10 Poprvé na tuto skutečnost upozornil Walter Benjamin v eseji „Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti“, in: W. Benjamin, *Dílo a jeho zdroj*, Praha: Odeon 1979.

Psychedelické zážitky (tím, že mění perspektivu a otevírají jiné prostory) znovu-posvěcují každodenní svět. Fakticky se tak ruší náboženství (resp. separovaná sféra náboženství) a znovu(nově)vytváří (pre)(post)náboženství. Přijmeme-li tuto perspektivu, pak (parafrázujeme-li Eliadeho) pro *post*náboženského člověka je prostor homogenní.

Neošamanismus lze tedy zahrnout do širokého proudu New Age, který se snaží vytvořit (staro)nový monismus a usiluje o osobní i celospolečenskou transformaci. Avšak v kontextu (post)tradičního západního pojetí individuality mění se komunální charakter šamanismu v individuální experimentování a psychoterapii. Moderní individualismus orientovaný na *ego* již nelze zapomenout, je však snaha jej přeměnit na postmoderní individualismus orientovaný na *Já*, tedy šířeji identifikované *Já*, které zahrne do sebe i jiné *já*.

Konstrukce individuální identity (která zahrnuje také náboženskou dimenzi) je v současných sociokulturních podmínkách velice komplikovaná a ambivalentní. Jestliže v pre-moderních společnostech byla identita jedince pevná, stabilní a celostní (byla funkcí předem definovaných sociálních rolí a tradičního systému mýtů, které usměrňovaly chování jedince ve světě a úzce jej spojovaly s komunitou), pak v moderních společnostech se stala proměnlivou, mnohvrstevnou, osobní, sebereflexní, předmětem změny a inovace (konstruovala se na základě od-lišení *já* od *ne-já*, stala se vydělenou, ale stále závislou na vzájemném poměrování; proto je stále relativně pevnou a závisí na rolích a normách, které se vytvářejí ve vztahu k „jinému“). Tento proces pokračoval a identita je v (post)moderním světě více nestabilní a křehká. Subjekt je fragmentalizován a „mizí“ (ztrácí se) souběžně se svým rozpouštěním v racionalizované a byrokratizované masové společnosti založené na konzumu a mnohvrstevných procesech zprostředkovávání.¹¹

Postmoderní identita (vhodnější by bylo hovořit v plurále – místo o identitě jedince o jeho identitách), „*já*“ je stále pod náporom útoků vnějšího světa, který je obydlen obrovským nepřehledným množstvím „*ne-já*“; světem, který rozšířením lidské perspektivy pozbyl lidských rozměrů. Prostředky komunikace (masmédia, zvláště TV, a rychlé dopravní prostředky) umožňují v ne-lidsky krátkém čase (čase, který není určen lidskými možnostmi, ale možnostmi techniky) *vidět* různé světy a *zažívat* tak globálnost dnešního světa na vlastní kůži. To vše je vnímáno jako *obraz*, který je před nás postaven, abychom ukojili svou touhu konzumovat. Vědomí globality (a snad i jistá neschopnost se s ní uspokojivým způsobem vypořádat) vede

11 D. Kellner, „Popular culture and the construction of postmodern identities“, in: S. Lash – J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford – Cambridge: Blackwell 1993, 141-143.

jedince zpět do oblasti jeho každodennosti. Obrazně řečeno: po imaginární cestě kolem světa (imaginární proto, že je vykonána zprostředkovaně přes obraz daný masmédií, anebo proto, že když již skutečně přicestujeme do nějaké vzdálené země, vnímáme ji stejně jako obraz) se jedinec vrací do svého domova, aby zde hledal klid. Jinak řečeno: prostřednictvím globálnosti se znovu probouzí lokálnost.

Tyto dvě strany jedné postmoderní mince (globálnost a lokálnost) nacházejí v oblasti náboženství zcela zřetelný výraz v existenci nových náboženských hnutí. Na jedné straně to znamená působení řady hnutí, která čerpají z prostorově vzdálených tradic (zvláště z hinduismu a buddhismu), na straně druhé se ožívují „zapomenuté“ domácí tradice (čarodějnictví, léčitelství). Tímto se dostáváme zpět k problematice neošamanismu.

Robert S. Ellwood a Harry B. Partin dávají ve své práci o náboženských a duchovních skupinách v USA problematiku nových náboženských hnutí do přímé souvislosti se šamanismem. Upozorňují, že nejde o identické fenomény (především vzhledem k odcizenosti dnešního náboženského člověka žijícího v pluralitní společnosti – na rozdíl od primitivního šamana, který byl integrální součástí společenství). Existuje však mnoho společných znaků: úloha charismatické osobnosti často s extatickou zkušeností, která umožňuje získat posvátné (a do jisté míry tajné) znalosti a která bývá často líčena jako zážitek zázračné cesty či letu, existence nadpřirozených „pomocníků“ (sil či bytostí), odmítání ortodoxie a zdůrazňování spontánního rituálu, eklekticismus a synkretismus, význam léčení a uzdravování, užívání magických technik, význam iniciace, velké zdůrazňování psychických sil a samozřejmě centrální místo extatické zkušenosti, která může být přístupná každému a může být dosažena různými způsoby (meditací, prozpěvováním apod.). Přesto spíše než o „novém primitivním šamanismu“ doporučují dnes hovořit o znovuobjevení určitých motivů šamanismu jako účinné síly proti hodnotám technologické a racionalistické kultury.¹²

Je tedy zřejmé, že neošamanismus lze vnímat jako integrální součást New Age. Oba spojuje přesvědčení, že žijeme v období probíhající radikální změny kultury, příchodu nového věku. Toto období má být dobou výrazných změn, jejichž základem je vytvoření planetární kultury. Tato kvalitativně nová podoba kultury bude založena na ženské spiritualitě (zatímco předchozí doba byla dobou nadvlády mužů) a vztahy ve společnosti budou mít podobu sítě (oproti hierarchickému uspořádání předchozí společnosti, které tlumí veškerou aktivitu). S tím souvisí časté téma New Age i neošamanismu – změny paradigmatu. Staré karteziánské paradigma, které vidělo svět jako

12 S. R. Ellwood – H. B. Partin, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, New Jersey: Prentice Hall 1988, 11-16.

vztah subjekt – objekt, má být nahrazeno novým, holistickým, ekologickým paradigmatem, který se snaží vidět svět celostně jako složitou strukturu navzájem se ovlivňujících prvků (jedinců, společenství či celých kultur).

Hnutí New Age je tvořeno velkým množstvím různorodých aktivit, které mají velmi blízko k jevu, který v tomto textu vyčleňujeme a označujeme jako neošamanismus. Je spojeno mimo jiné s hnutím lidských potenci (Human Potential Movement), čarodějnictvím či neo-paganismem a samozřejmě s léčitelstvím, které samo představuje jistou formu šamanismu. Gordon Melton vychází z přesvědčení, že „hnutí New Age může být definováno svým prvotným zážitkem transformace. Vyznavači New Age buď zažili nebo pilně hledají hlubokou osobní transformaci od starého, nepřijatelného života k nové, vzrušující budoucnosti... Vyznavači New Age, kteří zažili osobní transformaci, projektují možnost transformace nejenom dalších jedinců, ale i kultury a samotného lidstva“.¹³

Neošamanismus má mnoho společného s jinými aktivitami New Age, avšak má i mnoho odlišného. Poukázat na některé jeho specifčnosti, které nás opravňují hovořit o něm jako o samostatném fenoménu, bylo smyslem tohoto textu.

Ovšem je také nutno položit si další otázku: Jaký mají tyto fenomény význam pro vědecké studium náboženství? Hlavní význam celého komplexu těchto „problémových“ „náboženství“ spočívá v apelu, který vznáší k badatelům zabývajícím se otázkou místa a podob náboženství v současném světě. Neošamanismus je totiž modelovým příkladem, jenž nutí badatele posunout těžiště svého studia od explicitně vyjádřených metavyprávění v textech, nad nimiž bdí rozvinuté organizace (církve), ke studiu *žité* religiozity. Jestliže pro modernu byla typická dominance Slova, pak pro postmodernu je typická vizualizace, tedy Obraz.¹⁴ Jestliže pro modernu byla typická náboženství orientovaná na církev, pak v dnešní době ožívá religiozita, která se odehrává mimo velké organizační struktury. Tato „neviditelná náboženství“ (slovy Thomase Luckmanna) představují oblast neoficiální sféry náboženského života. Tedy sféry, v níž se projevují tradiční lokální prvky religiozity a kde se klade důraz na nezprostředkovaný náboženský zážitek. Reflexe této skutečnosti pak znamená posun vědecké perspektivy od studia slova (Slova, Písma, metavyprávění, oficiálního náboženství) ke studiu chování (rituálního i každodenního), studiu lidové, neoficiální religiozity. Neoficiální rovině náboženského života, ačkoliv ta existo-

13 Citováno podle J. R. Lewis, „Approaches to the Study of the New Age Movement“, in: J. R. Lewis – J. G. Melton, *Perspectives on the New Age*, Albany: State University of New York Press 1992, 7.

14 „Modernismus je diskursivní kulturní formace, zatímco postmodernismus je figurální kulturní formace.“ (S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, London – New York: Routledge 1991, s. ix.)

vala jako spodní živý proud každé kultury, nebyl oficiální (vznešenou) vědou dán takový význam, jaký si bezesporu zasluhuje. Bylo to způsobeno určitou theologizací vědy, tedy interpretací vědeckého bádání jako jakési „náhrady“ teologie v moderních sekularizovaných podmínkách.

Z religionistického hlediska představuje studium „problémových“ náboženských fenoménů snahu o zviditelnění neoficiální roviny dnešní religiozity a současně eliminaci vznešenosti (vedoucí k jisté nadřazenosti) ve vědeckém bádání. Výzva ke studiu těchto jevů tedy může znít: Hic Rave, hic salta.

SUMMARY

Neoshamanism – Postmodern Technics of Ecstasy. Towards the Problems of Contemporary Religions

The article deals with the possibilities of reflecting certain phenomena that are often omitted by the academic study of religions. One of these phenomena is by the author labelled as „neoshamanism“, because among its typical characteristics are extatic experiencies. Means of neoshamanism are psychedelic drugs, specific type of music and dance; its goal is personal and cultural transformation. Beginnings of neoshamanism are connected with religious experimentations of counterculture of 1960s and a typical example of the contemporary neoshamanism is a movement called rave. As an integral part of New Age Movement, neoshamanism tries to awake pre-modern religions and to unite them with high technology of present info-culture.

Ústav religionistiky FF MU
Arne Nováka 1
660 88 Brno

DUŠAN LUŽNÝ