

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**  
**Katedra sociální a kulturní ekologie**

**Bc. Natanael Herrmann**

**Ayahuasový neošamanský habitus v ČR**

**aneb co musí člověk udělat, aby se mohl stát ayahuasovým neošamanem**

*Diplomová práce*

**vedoucí práce: Mgr. Bohuslav Kuřík, Ph.D.**

**Praha 2020**



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně, použil pouze uvedené prameny a literaturu a nevyužil ji k získání jiného titulu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a v elektronické databázi vysokoškolských kvalifikačních prací a v souladu s autorským právem používána ke studijním účelům. Tato práce neschvaluje ani nepodporuje užívání nelegálních drog ani nenavádí k jakémukoliv protiprávnímu jednání.

V Praze dne 31. 7. 2020

Bc. Natanael Herrmann



## **Poděkování**

V první řadě bych chtěl poděkovat svému vedoucímu práce Mgr. Bohuslavu Kuříkovi PhD. za jeho čas, bleskové odpovědi, připomínky a podnětné komentáře. Dále bych chtěl poděkovat všem mým blízkým, se kterými jsem svou práci konzultoval, za jejich čas, rady a nápady. Chtěl bych také poděkovat všem neošamanům, kteří mi umožnili s nimi udělat rozhovor. Také moc děkuji ayahuasce za vše, co mě naučila. V neposlední řadě moc děkuji své přítelkyni a své rodině, kteří mi byli v čase mého psaní nesmírnou oporou.



## **Abstrakt**

Tato diplomová práce se zabývá tím, co musí člověk udělat, aby se mohl stát ayahuascovým neošamanem, respektive jaký specifický ayahuascový neošamanský habitus musí člověk nabýt, aby mohl být považován za neošamana a byl schopen provozovat ayahuascové rituály. K tomu jsou použity metody karnální etnografie a autoetnografie. Ayahuascové rituály jsou zasazeny do širší antropologické teorie přechodových rituálů a v rámci karnální etnografie se zkoumají metodou pozorovaného zúčastnění, přičemž jsou též využity polostrukturované rozhovory s neošamanem. V rámci autoetnografie autor zakoušel neošamanský habitus sám na sobě, což mu umožnilo lehce nahlédnout do jinak nepřenositelné struktury neošamanského habitusu. Na základě výzkumu se ukázalo, že pro ayahuascový neošamanský habitus jsou klíčové tři základní roviny, tedy rovina „extatická“, „didaktická“ a „materiální“ avšak jejich formy jsou u každého neošamana rozdílné, což mají na svědomí jejich specifické životní trajektorie. Výsledný rituál je pak produktem specifické brikoláže každého neošamana a mísí se v něm prvky a techniky různých tradic a kultur.

## **Klíčová slova**

šaman, šamanismus, neošaman, neošamanismus, ayahuasca, habitus, karnální etnografie, autoetnografie, rituál, přechodový rituál





## **Abstract**

This diploma thesis deals with what one must do in order to become an ayahuasca neo-shaman, or what specific ayahuasca neo-shaman habitus one must acquire in order to be considered a neo-shaman and to be able to perform ayahuasca rituals. For this the author used methods of carnal ethnography and autoethnography. Ayahuasca rituals are embedded in a broader anthropological theory of rites of passage and are examined in the framework of carnal ethnography by the method of observed participation, while semi-structured interviews with neo-shamans are used also. As part of the autoethnography, the author experienced a neo-shaman habitus on himself, which allowed him to easily look into the otherwise non-transferable structure of the neo-shaman habitus. This research has shown that there are three key parts for the ayahuasca neo-shaman habitus, ie the "ecstatic", "didactic" and "material", but their forms are different for each neo-shaman, due to their specific life trajectories. The resulting ritual is then the product of the specific bricolage of each neo-shaman and mixes elements and techniques of different traditions and cultures.

## **Keywords**

Shaman, shamanism, neo-shaman, neo-shamanism, ayahuasca, habitus, carnal ethnography, autoethnography, rites of passage



## Obsah

1. Úvod .....	13
2. Šamanismus.....	15
3. Neošamanismus .....	18
4. Ayahuasca.....	19
5. Metodologie a výzkumné otázky.....	22
6. Bourdieův koncept habitu .....	24
7. Vybrané klíčové momenty mého života .....	25
7.1. První mimotělní zkušenost.....	25
7.2. Komunikace s „podstatou všeho“ .....	27
7.3. Duchovní bypass.....	29
7.4. Torus se vrací .....	30
8. Historické okolnosti vzniku hnutí New Age .....	33
9. Kterak ayahuascový šamanismus pronikal do západní společnosti .....	36
9.1. Ayahuasca v české literatuře .....	37
10. Cesta za první ayahuascou .....	38
11. První ayahuasca.....	39
11.1. Popis rituálu.....	39
11.2. Reflexe.....	43
11.2.1. Dieta a příprava.....	43
11.2.2. Peganum harmala a jurema .....	43
11.2.3. Osobnost neošamana .....	44
12. Antropologické zkoumání rituálů .....	46
12.1. Ayahuascové rituály jako rituály přechodové .....	47
13. Další ayahuascové rituály.....	49
13.1. Druhá ayahuasca.....	49
13.1.1. Popis rituálu .....	49
13.1.2. Reflexe druhého rituálu.....	51
13.2. Třetí ayahuasca .....	52
13.2.1. Popis rituálu .....	52
13.2.2. Reflexe .....	56
13.3. <i>Bufo alvarius</i> intermezzo .....	57
13.3.1. Popis rituálu .....	57
13.3.2. Reflexe mého zážitku s <i>Bufo alvarius</i> .....	59

13.4. Další rituály na mé cestě .....	60
13.4.1. Sedmá ayahuasca.....	60
13.4.2. Desátá ayahuasca.....	62
13.4.3. Reflexe rituálů s Robertem .....	66
14. Ayahuascový (neo)šamanský habitus.....	68
15. Reflexe autoetnografické části výzkumu .....	73
16. Shrnutí výsledků .....	75
17. Závěr.....	77
18. Zdroje .....	78
19. Přílohy .....	83
19.1. Projekt diplomové práce .....	83
19.2. Polostrukturovaný rozhovor.....	86

## 1. Úvod

Rostliny měnící vědomí existují na naší planetě od nepaměti. První známky užívání psychedelických látek se dají podle některých archeologů vystopovat až paleolitu. První písemné zmínky pocházejí z prastarých textů védského náboženství z období přibližně 1000 let př. n. l., které popisují posvátný nápoj *sóma*.<sup>1</sup> Ve starověkém Řecku probíhaly rituály známé jako Eleusínská mystéria, v Africe se užívaly psychedelické houby, v jižní Americe například některé kaktusy. Rituální užívání těchto substancí je též možné datovat do období několika tisíc let před Kristem a předpokládá se, že již v této době existovaly rituální praktiky, o kterých dnes mluvíme jako o šamanismu. Ten bývá často označován jako počátek náboženských tradic (Sessa 2012: 76–85).

S rozšiřováním křesťanství se pak tyto tradice byly nuceny stáhnout do ústraní, někde byly zcela vymýceny. Na mnoha místech planety jsou však tyto tradice předávány dodnes. Jedním z takových míst je Amazonie, kde se mluví o několikatisícileté nepřerušené tradici užívání psychedelického nápoje zvaného ayahuasca. Tento nápoj se totiž díky několika faktorům začal v poslední době stále více a více rozšiřovat po celém světě.

Jedním z těchto faktorů je bezpochyby globalizace. Pravděpodobně zásadnější příčinou je však všeobecný zájem o alternativní spiritualitu, který se začal objevovat v 70. letech 20. století v souvislosti s hnutím New Age. Hnutí New Age se zaměřovalo na všemožné techniky spirituální praxe a v rámci něho docházelo k náboženskému eklekticismu. Jeden ze zájmů hnutí New Age byl též o alternativní medicínu (Vojtíšek 2007: 153). Současně se v té době objevily na scéně psychedelické látky. Všechny tyto faktory ve výsledku vedly k „znovuobjevení“ šamanismu a jeho pronikání do naší západní společnosti. Psychedelika se stala v 70. letech po celém světě ilegální a zájem o ně se na nějakou dobu pozastavil. V posledních letech se však zejména na poli neurologie a psychologie začaly ve velké míře objevovat vědecké články ohledně psychedelik. A v této souvislosti se dnes mluví o tzv. „psychedelické renesanci“ (Sessa 2012).

V rámci této druhé vlny zájmu o psychedelika se též začali objevovat lidé ze západní společnosti, kteří se zabývali šamanskými praktikami. V odborné literatuře se dnes tento jev nazývá neošamanismus. A jsou to právě neošamané provozující ayahuascové rituály v České republice, kterými se zabývá má práce.

---

<sup>1</sup>Historici stále nepřišli na to, jaké ingredience tento nápoj tvořily, ale shodují se na tom, že způsoboval změněné stavy vědomí.

Konkrétně se ve své práci zabývám tím, co musí člověk udělat pro to, aby se mohl stát ayahuascovým šamanem. Používám pro to Bourdieův koncept habitu, na kterém ukazují, jaké vlastnosti a schopnosti si musí takový člověk osvojit. Jako jednu ze svých metod používám karnální etnografii po vzoru Loïca Wacquanta (Wacquant 2004), přičemž studuji ayahuascové rituály přímo na svém těle. A jelikož jsou ayahuascové zkušenosti vždy značně subjektivní, používám též metodu autoetnografie, která mi takové fenomény umožňuje zkoumat. Jde o to, že se sám stávám součástí svého výzkumu a hranice mezi výzkumníkem a výzkumným polem se tedy do značné míry stírají. V rámci tohoto stírání hranic, jsem se sám zkusil postavit do role neošamana. To mi pomohlo zejména lépe pochopit koncepty, o kterých neošamané mluvili a také mě to přivedlo k hlubšímu pochopení konceptu bezpečného *settingu*. Vycházím tedy ze svého terénního výzkumu, deníkových zápisků a polostrukturovaných rozhovorů s neošamany.

Ve své práci nejprve nastíním základní koncepty, jako šamanismus a neošamanismus, poté vysvětlím, co je to ayahuasca. Dále popíšu podrobněji svou použitou metodologii a Bourdieův koncept habitu, načež popíšu některé klíčové momenty mého života před samotným výzkumem, které však hrály zásadní roli v mé cestě životem a měly vliv i na výběr tohoto tématu. Popíšu též základní historické okolnosti vzniku hnutí New Age a objasním, kterak pronikal ayahuascový šamanismus do naší společnosti. Zasadím též ayahuascové rituály do antropologie rituálů a ukážu na několika příkladech, jak může takový ayahuascový rituál v České republice vypadat. Nakonec ukážu, jakým způsobem se může uvářet ayahuascový neošamanský habitus v České republice.

## 2. Šamanismus

Na začátek této kapitoly je třeba zdůraznit, že neexistuje jednotná definice šamanismu a že pod pojmem šamanismu se často míní mnoho různých praktik po celém světě. Říká se, že samotné slovo „šaman“ je převzaté z jazyka Tunguzů (též nazývaných Evenkové) pocházejících z východní Sibíře, „kde označuje náboženského specialistu, který se dokáže dostat do transu, aby mohl komunikovat s ‚duchy‘, kteří by měli uzdravovat, zajišťovat plodnost, ochranu a agresivitu a působit jako průvodci k duším mrtvých, a aby je usmířoval“ (Bowie 2008: 184).

Jednu z nejstarších definic šamanismu předkládá ve své již zmiňované publikaci Mircea Eliade, který jej označuje za „techniku extáze“ (Eliade 1997: 25). Ústřední charakteristiku šamana vidí Eliade v jeho schopnosti dosahovat extáze, pod kterou míní „výstup na nebesa nebo sestoupení do podsvětí“ (Eliade 1997: 418), kdy je šaman schopný vědomě „opustit své tělo“ a podnikat cesty, při kterých je schopen komunikovat s „duchy“, tedy řečneme nemateriálními bytostmi, a mít tuto komunikaci plně pod kontrolou. Eliade klade důraz na to, aby se tato komunikace nezaměňovala s posednutím „duchy“, kdy se člověk promění v jejich nástroj, které nemusí postihovat jen šamany (Eliade 1997: 26). Eliade dále tvrdí, že šamanismus nelze zaměňovat s náboženstvím a že by bylo vhodnější řadit ho spíše k mysticismu, jelikož je to spíše technika, kterou lze provozovat v rámci téměř jakéhokoli náboženství (Eliade 1997: 27–28).

Jak říká jeden z předních antropologů zabývajících se šamanismem, Michael Harner: „Šamanismus ... není náboženství. Duchovní zkušenost se obvykle stává náboženstvím teprve poté, co do ní vstoupí politika.“ (Harner 1987: 15–16). Obecně se má zato, že šamanismus patří mezi nejstarší dochované náboženské jednání, které se s jistými klasifikačními obtížemi dá vyzorovat po celém světě (Bowie 2008: 186–187). Archeologické poznatky ukazují, že šamanismus je fenomén starý nejméně dvacet tisíc let, a Michael Harner ho považuje za „nejrozšířenější a nejstarší metodologický systém léčení těla a duše, který lidstvo zná“ (Harner 2010: 63).

Šamanství je možné považovat za povolání, které má po světě mnoho podobných specifikací. Šaman je často bylinkářem, léčitелеm, mystikem, knězem, umělcem, psychopompem (provází duše zemřelých posmrtným stavem), ale nemusí plnit vždy všechny tyto funkce a zároveň může mít i funkce jiné. Pojem šaman je zkrátka těžko vymežitelný, jelikož definice, které považují za nejvíce vhodné, často pracují s pojmy, jako jsou „duše“, „nehmotné bytosti“ apod., které je samo o sobě velmi obtížné definovat. Fiona

Bowie také tvrdí, že „pro každou definici šamanismu je nejdůležitější schopnost ovládat duchy“ (Bowie 2008: 191).

Pier Vitebsky píše, že bychom šamanismus snad ani neměli považovat za „-ismus“, jelikož neexistují žádné psané doktríny, žádné šamanské chrámy a nelze se odvolávat ani na nějakou obecně přijímanou autoritu. Na druhou stranu je zajímavé, že existují překvapivé podobnosti, které jsou však nesnadno vysvětlitelné, jelikož různé šamanské tradice mezi sebou pravděpodobně neměly žádný fyzický kontakt. Šamanismus je podle něj „jen malý ostrov uprostřed moře jiných náboženských doktrín a ideologií“ (Vitebsky 1996: 11).

Pohled antropologů na šamanismus se s rozvojem samotné antropologie značně proměňoval. Velmi zajímavý pohled na tyto proměny nabízí Jeremy Narby: „V době, kdy byla antropologie mladou vědou, nejistá svou vlastní identitou, nevědomá schizofrenní povahy své vlastní metodologie, považovala šamany za duševně choré. Ve chvíli, kdy se ‚strukturalistická‘ antropologie pyšnila tím, že dosáhla hodnosti vědy a antropologové se předháněli v hledání řádu v řádu, se z šamanů stali tvůrci řádu. A když tato disciplína upadla do ‚poststrukturalistické‘ krize identity a nebyla s to se rozhodnout, zdali je vědou, či jen způsobem výkladu, začali šamani najednou vykonávat celou řadu nejrůznějších profesí. A konečně se někteří antropologové začali zabývat otázkou, proč se jejich disciplína tak umanutě snaží nacházet řád, a šamani se pro ně stali těmi, jejichž moc spočívá v tvrdošijném zpochybňování řádu“ (Narby 2006: 21).

Německý psycholog Gerhard Mayer vidí jako nejzásadnější charakteristiku šamana jeho svobodné rozhodnutí ke vstupování do změněných stavů vědomí za účelem získávání informací a služby komunitě. Tyto informace jsou čerpány z komunikace s různými „duchy“ či „entitami“, které obývají jiné „úrovně reality“. Zdůrazňuje další dva důležité elementy pro pochopení šamanismu. Jedním je *animismus*, jako víra v životnost veškerenstva. Vše v přírodě je tedy pokládáno za živoucí a mající svou vlastní duši. Šaman je prý totiž schopný při svých extatických stavech komunikovat s duchy zvířat, rostlin či kamenů. Druhým elementem je „*všeprostupující propojenost*“. Mayer tvrdí, že v šamanském slova smyslu je vše navzájem propojené a že je celý vesmír chápán jako jeden organismus (Mayer 2008: 72).

Mayer ve své práci předkládá deset klíčových představ, které v západní společnosti mezi umělci, vědci a dalšími duchovně zaměřenými lidmi od 60. let formovaly obraz šamana. Tvrdí však, že jeho výčet samozřejmě není úplný (vynechává například negativní konotace), ale že může sloužit jako ukázka západního pohledu na tuto problematiku (Mayer 2008: 84). Těchto deset pohledů je následujících: (1) *šaman jako léčitel*: zde se zdůrazňuje



holistické pojmání člověka v rámci jeho propojení s předky, životním prostředím, sociálním kontextem a nakonec i samotným vesmírem; (2) *šaman jako mistr extáze*: zde je zásadní jeho schopnost tyto stavy vědomě kontrolovat; (3) *šaman jako psychonaut a „poutník mezi světy“*: zde je klíčovým aspektem schopnost cestovat do neobvyklých „světů“, tedy různých jiných „realit“; (4) *šaman jako kouzelník*: jde o různé paranormální schopnosti, jako je telepatie, ovládání počasí, zázračné léčení apod.; (5) *šaman jako mistr metamorfózy*: jde o schopnost měnit se v jiné entity; (6) *šaman jako tlumočnick světa*: jde tu o schopnosti vysvětlovat znamení, znát skrytou podstatu a propojenost všech věcí a schopnost toto vědění předávat; (7) *šaman jako respektovaný outsider*: jeho postavení je vždy komunitou hluboce respektováno, ale zároveň ho míra jeho nadhledu staví mimo běžnou sociální strukturu; (8) *šaman jako ekolog*: připomínající pradávno harmonii mezi člověkem a přírodou; (9) *šaman jako příznivcem nemateriální kosmologie*: zohledňuje nestandardní příčiny věcí, a tudíž je kritický k čistě vědeckému pohledu na svět; (10) *šaman jako příznivcem alternativní, individualistické spirituality*: zdůrazňuje individuální spirituální cestu, odmítá hierarchické církevní struktury (Mayer 2008: 84–86).

### 3. Neošamanismus

Vzhledem k tomu, že se od 60. let začal objevovat v naší západní společnosti zvýšený zájem o šamanismus a mnoho lidí začalo šamanské praktiky v rámci naší společnosti studovat a provozovat, bylo nutné tento fenomén nově pojmenovat. Tak se na scéně objevil pojem neošamanismu. Hlavním rozdílem mezi klasickým šamanismem a neošamanismem tedy tkví v tom, že klasický šaman vyrůstá v kultuře, ve které stále existuje tradice předávání šamanských znalostí z generace na generaci. Oproti tomu neošamané jsou lidé, kteří se k šamanismu dostali až v rámci svého života a začali ho poté sami studovat prostřednictvím literatury či různých workshopů. Neošamanismus je tedy mnohem více individuální záležitostí a často vychází z jediného osobního spirituálního hledání. Důležitým rozdílem je tedy to, že neošamané čerpají z mnoha různých tradic, a v jejich práci se tedy mísí vlivy lidských i ne-lidských aktérů z původních tradičních kultur, naší západní vědecké společnosti a všemožných světových náboženství a spirituálních doktrín (Ivanescu, Berentzen 2020).

Thomas DuBois uvádí ve své knize *Úvod do šamanismu* několik rozdílů mezi šamany a neošamany. Za prvé tvrdí, že oproti tradičním šamanům, kteří často popisují, že k nim šamanismus přišel „zvenčí“ a že jim jejich povolání předurčili předci či duchové, neošamané spíše tvrdí, že se k této práci dostali samovolně na základě četby knih, a považují své rozhodnutí stát se šamanem za výsledek vědomé volby. Dále DuBois píše, že tradiční šamané vždy v první řadě slouží komunitě a téměř vždy se zabývají léčením, u neošamanů to nutně tak být nemusí a často ani není. Jako další rozdíl uvádí, že neošamané vždy nemusí mít svého mistra, kterého by následovali, což by bylo v rámci tradičního šamanismu jistě spíše výjimkou. Poslední rozdíl, který DuBois předkládá, se týká kosmologie a mluví o tom, že neošamané kombinují ve své představě prvky fyzikálně vědeckých znalostí s dalšími představami a dochází u nich k jakési syntéze materialistického a duchovního pohledu na svět (DuBois 2011: 320–324).

Já ve své práci budu používat pojem šaman pro osoby, které přímo vyrostly a byly vychovány v kultuře, kde je stále živý tradiční šamanismus, a v této kultuře se také šamanem učili či učí být. Zkrátka šamanismus se dotýká celé jejich rodiny a společnosti. Za neošamany pak budu pokládat všechny, kteří byli vychováni v naší západní kultuře bez jakýchkoli rodinných vazeb na šamanismus, nehledě na to, kde se o šamanismu dozvěděli nebo co bylo příčinou jejich neošamanské cesty.

## 4. Ayahuasca

Ayahuasca je rostlinný nápoj měnící vědomí, užívaný původními obyvateli v amazonském deštném pralese po tisíciletí. Oblast, ve které se tradičně užívá, sahá od Peru, Kolumbie, Ekvádoru až po Brazílii, v menší míře je užívána i v Bolívii a Venezuele (Metzner 2006).

Ayahuasca se připravuje z několika různých rostlin a v různých částech Amazonie se připravuje z rostlin odlišných. Lze tedy rozlišovat i několik druhů ayahuascy. Podle původních obyvatel též záleží na druhu půdy, stáří rostliny či ročním obdobím, kdy je sklizena (Luna 2002: 75–79). Pokud se na ni podívám optikou naší západní linnéovské klasifikace, jako nejčastější složka se udává liána rodu *Banisteriopsis* z čeledi Malphigiceae a převážně jde o konkrétní druh *Banisteriopsis caapi*. Tato liána je také nazývána ayahuasca. Proto, když budu ve své práci mluvit o ayahuasce, budu tím mít na mysli onen odvar, a když budu mluvit přímo o té konkrétní rostlině, budu používat označení liána nebo přímo *Banisteriopsis caapi*.

Druhou složkou je v Peru, Bolívii a Brazílii nejčastěji *Psychotria viridis*, známá spíše pod označením *chacrana*, a v Ekvádoru a Kolumbii se používá nejčastěji *Diplopterys cabrerana*, liána ze stejného rodu jako *Banisteriopsis caapi* (Luna 2002: 75–79). Není neobvyklé, že šamané přidávají do odvaru ještě další byliny, tím se však ve své práci zabývat nebudu.

Samotný název ayahuasca pochází z kečuánštiny a dal by se přeložit jako liána mrtvých či liána duše, kdy *aya* znamená duch či mrtvá osoba a *huasca* je liána či réva. Vzhledem k tomu, že ayahuascu užívají v Amazonii desítky etnických skupin, existují pro ni též desítky různých názvů. Nejčastěji se můžeme setkat s *yagé*, *ayjé*, *caapi*, *daime*, *natema*, či *nishi* (Beyer 2010, Luna 2002).

V odborné literatuře probíhá již desítky let diskuse o tom, jak by se měly psychedelické látky měnící vědomí nazývat. Rick Strassman nám předkládá následující přehled: „halucinogeny nebo iluzinogeny (tedy vyvolávající halucinace nebo vize), psychedelika (odhalující mysl), entheogeny (zprostředkovávající náboženskou zkušenost), mystikomimetika (napodobující mystický stav), oneirogeny (vyvolávající sny), fanerotymy (zviditelňující pocity), fantastikanty (vyvolávající fantazie), psychodysleptika (rozrušující nebo narušující vědomí), psychotomimetika (napodobující psychózy), psychotoxiny (otravující mysl), schizotoxiny (toxické tak, že mohou způsobit schizofrenii) a delirianty (způsobující delirium)“ (Strassman 2010: 23).

Pojem psychedelika, který poprvé použil Humphry Osmond po spolupráci s Aldousem Huxleym, je považován v mou zvolené literatuře za nejvíce neutrální; z tohoto důvodu se také v současné době používá nejčastěji (Masters, Houstonová 2004: 6; Strassman 2010: 23). Neutrální není samozřejmě žádný pojem, ale ty ostatní jsou řekněme více zabarvené, a tak lidé, kteří jsou spíše odpůrci psychedelik, budou používat pojmy jako psychotomimetika apod.; lidé, kteří například naopak prožili pod vlivem psychedelik nějaké zásadní spirituální zkušenosti, o nich mluví často jako o entheogenech. Skeptičtí lidé bez vlastní významné zkušenosti budou používat pojem halucinogen. Termín psychedelika používají zejména psychologové, psychoterapeuti, ti, kteří se zabývají lidskou myslí. Já bych osobně některá psychedelika nazýval halucinogeny, některá entheogeny. Vidím totiž rozdíl například mezi syntetickými a přírodními látkami. Toto téma již však dále rozebírat nebudu a pro jednoduchost budu vše pokládat za psychedelika.

Velmi zajímavé je, jak samotná ayahuasca v našem těle chemicky působí. Oproti všem ostatním mně známým psychedelikům je její chemické složení naprosto unikátní. Není totiž náhodou, že se výsledný odvar skládá nejméně ze dvou složek. Druhá složka je vždy rostlina obsahující velké množství DMT (N,N-dimethyltryptamin), které však při orálním užití není aktivní. To je způsobeno tím, že DMT je molekula, která se v našem těle přirozeně nachází, tudíž je nutné, aby byla její hladina kontrolována. Tím se v našem těle zabývá enzym monoaminoxidáza (MAO), která odbourává i další monoaminergní neurotransmitery, jako noradrenalin, dopamin a serotonin. Dostáváme se tedy k otázce, jak je možné, že ayahuasca při orálním užití přesto působí psychedelicky. To je způsobeno tím, že první složka odvaru, samotná liána, obsahuje chemické sloučeniny harmin a harmalin, které působí jako inhibitory MAO enzymu. Ten po zhruba 15 minutách od požití ayahuascy přestane fungovat, a tudíž není, kdo by v těle DMT odbourával a ayahuasca může přinést stavy změněného vědomí. Dále též obsahuje tetrahydroharmin, který podporuje udržení vysoké bdělosti i ve stavech změněného vědomí (Luna 2010: 113–114; Callaway 2006: 94–116). Mně se například nikdy nestalo, že bych na ayahuasce nebyl schopný pohybu nebo že bych se nedokázal orientovat.

Příprava ayahuascy je tedy opravdovou alchymií. Věda stále není schopna uspokojivě zodpovědět otázku, jak na to šamané v Amazonii přišli, když vědecky jsou tyto chemické reakce popsány až v 70. letech. V Amazonii jsou totiž desítky tisíc rostlin a metodou pokus-omyl by museli vyzkoušet miliardy kombinací (McKenna, Luna, Towers 1986). Nehledě na to, že se ayahuasca, aby byla aktivní, vaří přibližně deset hodin a musí se přitom vyvařit přibližně sto litrů vody, aby vznikl litr účinného nápoje. Šamané na to samozřejmě odpověd'

mají, ale moderní věda jejich odpovědi stále neumí porozumět. Například Ašanikové, které studoval Narby tvrdí, že jim to řekly samotné rostliny (Narby 1996: 16).

Výsledný produkt má hnědou barvu jako například káva a bývá často velice hustý jako třeba mléko. Chuť je hořká, zemitá, někdy až kovová, někdy však i trochu medová. Většině lidí rozhodně nechutná, i když jsem potkal takové, kterým jeho chuť nevadí. Na rituálech, které jsem zažil, se mnohdy zajídá kuličkou hroznového vína, či kouskem mandarinky.

Vše, co jsem kdy četl o tom, jak ayahuasca působí, bylo nedostatečné. Ayahuascový zážitek je opravdu obtížně popsatelný („člověk to zkrátka musí zažít“), a navíc pokaždé naprosto jiný. Někdy má člověk vize, někdy má jen pocity, někdy necítí nic, někdy je to krásné, někdy děsivé. Jediné, co bych o účinku ayahuascy mohl říct s jistotou, je, že efekty jsou vždy nepředvídatelné. A to mnohdy i pro samotné neošamany, jak jsem měl několikrát možnost pozorovat.

Na ayahuascu nevzniká žádná závislost, a naopak velmi úspěšně závislosti léčí, což mohu potvrdit z vlastní zkušenosti. Literatury na toto téma bylo napsáno již mnoho (Horák 2010; Kavenská 2008; Giove 1996; Carillo Aedo 2009). Ayahuasce se také běžně mezi uživateli říká medicína.

## 5. Metodologie a výzkumné otázky

Jako nejvhodnější jsem pro svůj výzkum zvolil kombinaci metod etnografie a autoetnografie. V rámci etnografie se inspiroji přístupem Loica Wacquanta, který rozvinul ve své knize *Body and soul: notebooks of an apprentice boxer*, kdy do studovaného terénu boxu a boxerů vstoupil tak, že se sám přímo stal boxerem. Tento přístup nazývá karnální etnografie (Wacquant 2003). Podobně jako Wacquant i já jsem do terénu šamanských a neošamanských rituálů vstoupil jako přímý účastník a zakoušel jsem je přímo na svém těle.

Autoetnografii jsem zvolil z důvodu povahy zkoumaného fenoménu ayahuascy, jejíž efekty jsou vždy subjektivní a člověk to zkrátka „musí zažít“. Inspiroval jsem se také pracemi antropologů Carlose Castanedy, Michaela Harnera a Jeremy Narbyho, kteří zkoumali amazonský šamanismus tím způsobem, že se sami rituálů účastnili a zahrnovali pak do svých prací svoje vlastní osobní zkušenosti (Castaneda 1968, Harner 2010, Narby 1998). Na rozdíl od těchto klasiků se mně bohužel stále nepodařilo dostat do Amazonie. Zkoušel jsem to v rámci svého výzkumu třikrát a nikdy to nevyšlo. Tím se bohužel zhroutil jeden z předpokládaných pilířů mého výzkumu.

Také jsem nebyl na žádném rituálu jen jako pozorovatel, který by si ayahuascu nedal. To je však způsobeno tím, že jsem měl pocit, že to není vhodné. Také jsem o ničem takovém nikdy neslyšel. Výjimkou mohou být pomocníci, kteří si ayahuascu nedají, ale natolik blízko k nějakému (neo)šamanovi, aby mě pověřil úlohou pomocníka, jsem se ve svém výzkumu nedostal.

Autoetnografie je forma kvalitativního etnografického výzkumu, při kterém je kladen důraz na reflexivní zkoumání sebe sama. Výzkumník vstupuje do terénu a nejenže přiznává, že svou přítomností terén také vytváří, jak je dnes zvykem v soudobé etnografii, ale předpokládá, že jeho já je v podstatě stejně důležité, jako terén samotný. Pomocí sebereflexe jsou zkoumány klíčové momenty výzkumníkovy pobyty v terénu, které dává do souvislosti s širšími kulturními a sociálními teoriemi. Systematicky analyzuje osobní zkušenosti, aby mohl pochopit zkušenosti kulturní, k čemuž využívá vědeckou literaturu (Ellis, Adams, Bochner 2010). Jedna z předních antropoložek zabývajících se autoetnografií, Carolyn Ellis, ji definuje jako „výzkum, psaní, příběh a metodu, která spojuje autobiografické a osobní s kulturním, sociálním a politickým“ (Ellis 2004: xix).

Autoetnografie je posmoderním konstruktem, který čerpá ze dvou přístupů k psaní textu. Jedním je současná etnografie, která již několik desítek let zpochybňuje výzkumníkovu objektivitu, a reflektuje tedy i samotného výzkumníka. Druhým je současná

autobiografie, která naopak zpochybňuje individualitu člověka jako něco nezávislého na prostředí. Autoetnografie je tedy reflexivní výzkum a popis (grafie) výkumníkovy osoby (auto) v terénu či kultuře (ethno) (Reed-Danahay 1997: 2).

Jako zdroje při své práci používám svůj terénní deník, ale i deník z mého života před samotným výzkumem. Dále po vzoru výzkumu Loica Wacquanta, o kterém píše ve výše zmiňované knize (Wacquant 2003), popisuji spíše pozorované zúčastnění než zúčastněné pozorování, jelikož jsem v terénu jak účastníkem rituálů, tak výzkumníkem. Také používám polo-strukturované rozhovory s neošamany (viz příloha 1) a samozřejmě literaturu.

Z etických důvodů nepoužívám pravá jména a neposkytuji ani žádné geografické informace. Jelikož je neošamanů v České republice zatím stále spíše velmi málo, nebudu ani moc do hloubky přibližovat jejich osobnosti.

Ve své práci pokládám základní výzkumnou otázku:

### **1. Co musí člověk udělat pro to, aby mohl být ayahuascovým neošamanem?**

Neboli jaký habitus je vlastní ayahuascovým neošamanům a jaké techniky práce se sebou k němu vedou?

Jelikož se ve své práci chci zaměřit na studium habitu neošamanů a na to, jak mohou jejich rozdílné životní trajektorie vytvářet odlišné habitusy, ke kterým se pak bude vázat odlišný symbolický kapitál rozeznatelný v sociálním poli ayahuascových rituálů, je nutné, abych představil základní pojmy Pierra Bourdieua, s nimiž budu pracovat.

## 6. Bourdieův koncept habitů

Tento termín není v sociální teorii nijak nový, avšak Bourdieu jej rozpracoval více do hloubky a řekněme po svém.

Sociální strukturu, v níž se jedinec nachází Bourdieu nazývá pole. Tato struktura sociálních vztahů je na jedincích, kteří dané pole obsazují, nezávislá a působí na aktéry, kteří do něj vstoupí, svou silou a nutí je zaujmout určitý habitus (King 2006: 301).

Habitus je tedy odvozen od strukturálních socioekonomických vztahů, ve kterých se jedinec nachází. Výsledkem je to, že si jedinec osvojí praktiky a vkus náležející k jeho sociálnímu postavení. Je to vlastně dlouhodobé zvnitřňování objektivních sociálních podmínek neboli internalizace sociální pozice, což je poté hlavním určujícím faktorem jedincova jednání (King 2006: 300).

Habitus je tedy produktem pole. Habitus jedince však také skrze jeho jednání pole zpětně utváří, a tímto způsobem se pole udržuje a reprodukuje. Jinými slovy je habitus jak odrazem vnějších struktur, tedy strukturovaným principem, tak strukturujícím principem, protože skrze aktérovo jednání vnější svět produkuje. Habitus také není nikdy plně vědomý. Lidé nepřemýšlejí v každém momentu, proč jednají, jak jednají, ale přesto nějak jednají. Habitus je něco, co je v nás vždy přítomné a rozvíjí se od narození s každým dalším sociálním polem, do kterého vstoupíme. Habitus je tudíž vždy individuální (Růžička, Vašát 2011).

Velmi důležitou poznámku k tomu říká Wacquant, když tvrdí, že habitus může být aktérem analyzován a skrze vědomou práci se sebou samým je možné ho nahlédnout a měnit. To však samozřejmě závisí na tom, v jakém poli se takové probuzení vědomí a hluboká sebereflexe odehrává (Bourdieu, Wacquant 1992: 133).



## 7. Vybrané klíčové momenty mého života

Předkládaná práce má být příspěvkem do karnální etnografie a autoetnografie, je proto na úvod vhodné uvést některé klíčové momenty z mého života, které mě dovedly až ke zkoumání ayahuascy.

### 7.1. První mimotělní zkušenost

Zážitek se odehrál v listopadu roku 2006; působící látka: šalvěj divotvorná (tehdy legální); objektivní délka trvání zážitku: 5 min.

Na tu krátkou chvíli se celý svět „zredukoval do formy“ pyramidy. V podstatě jen do dvou jejích stěn. Ani nevím, proč to byla zrovna pyramida, každopádně nic jiného, kromě dvou jejích stěn a oslepujícího světla na jejím vrcholku v ten okamžik neexistovalo. Měl jsem podivný pocit, kdy jsem se stal jednou stěnou pyramidy a má hlava se pořád přibližovala k vrcholu. Situaci si lze představit jako když se člověk snaží vtáhnout obrovský trychtýř, jehož hrot září tak silně, až to začíná být nepříjemné. Jednoduše, ocitl jsem se tam v podstatě omylem. A chtěl jsem zpět.

Potom, co jsem se s neskutečným a zoufalým strachem odvrátil od onoho světla, přišlo něco mnohem děsivějšího. Spadl jsem snad až na dno všech světů a tam mě začali vyslychat. Nepamatuji si ani jednu větu, vím jenom, že to byly dosti rozumné otázky, které mě překvapily svou jednoduchostí, avšak byly velmi zásadní! Snažil jsem se odpovídat, ale hlas, se kterým jsem mluvil, na mě nečekal. Znal mé odpovědi dříve, než se vůbec zeptal. Kadence otázek mě zcela vysílila. Proč jsem odtamtud neodešel? Je to prosté, já nevěděl, že jsem odněkud přišel, já nevěděl nic: že jsem člověk, že žiju na Zemi, jaké je mé jméno, dokonce ani to, že prostor je trojrozměrný a mezi barevnými objekty je vzduch. Byl jsem ve světě, kde se barvy slily do jedné plochy, která tento svět poté dále strukturovala. Ostatně tento „prostor“ byl velmi netradiční a já se ho nemohu snažit popisovat. Neznám taková slova. Po chvíli, jejíž délka byla subjektivně neodhadnutelná a která přitom trvala pouhých 5 minut, se zase začal objevovat vzduch, barvy se usadily na své místo, stěny se narovnaly a já si teprve při pohledu na své zpcené tělo, které subjektivně jako by hořelo, uvědomil, co se to vlastně stalo. (Herrmann, deník 2010)

V době, kdy jsem tento zážitek prodělal, jsem o změněných stavech vědomí sice již něco věděl, zážitek sám byl ale naprosto za hranicí všeho, co jsem byl schopen chápat. Nikdo z mých přátel mi pochopitelně také nebyl schopen dát žádnou odpověď, a proto jsem se svěřil rodině. Konkrétně svému otci a jeho ženě, jelikož oba celý život shromažďují knihy

o náboženství, filosofii, esoterice, okultismu, psychedelikách apod. A jelikož jsem mnoho takových lidí, kterým bych mohl věřit, kolem sebe neměl, věřil jsem, že jsou ti nejvhodnější, kteří mi mohou poradit. Jako doporučené čtivo, kde bych mohl své odpovědi nalézt, jsem obdržel *Šamanismus a archaické techniky extáze* od Mircey Eliadeho (Eliade 1997).

V této knize Eliade mluví o tom, že šamané jsou lidé, kteří dokáží cestovat mezi různými úrovněmi reality. Někteří šamané cestují jen do vyšších vrstev a obecně se jim často přezdívá bílí šamané. Černí pak cestují do spodních úrovní. Existují prý i šamané černobílí, kteří umí podnikat jak cesty nahoru, tak dolů (Eliade 1997: 168–171).

V osmé kapitole *Šamanismus a kosmologie* obecně píše o třech oblastech vesmíru, tedy o podsvětí, zemi a nebesích, a o jejich propojení ústřední osou, tzv. *axis mundi* (lat., „osa světa“). Tato osa je u různých indigenních lidí popisována jako sloup, žebřík či strom, který má kořeny v podsvětí, kmen na zemi a korunu v nebesích. Symbol posvátného stromu neboli stromu života, je sám o sobě rozšířený po celém světě. Tato osa je v podstatě cestou, po které se šamani pohybují. Různé kultury také rozeznávají různé počty nebes a podsvětí. Často se setkáváme s čísly sedm a devět, ale můžeme najít i kmeny, které věří například v pět nebo třicet nebes. Počty předpokládaných úrovní realit „pod námi“ i „nad námi“ se tedy po světě liší, avšak téměř všude se mluví o jejich mnohosti (Eliade 1997: 226–241).

Při čtení těchto kapitol jsem prožíval velké vzrušení, jelikož jsem nabyl dojmu, že jsem se při svém mimotělním zážitku ocitl v ose světa, která mě nejprve táhla směrem vzhůru do nebes, ale já pravděpodobně nebyl na takovou cestu dostatečně připraven, a proto jsem „spadl dolů do podsvětí“. Tam jsem opravdu prožil nejděsivější a nejbolestivější zážitek svého života, a jelikož jsem neměl žádný kontakt s naší běžnou realitou (žádný Natanael tam nebyl), považuji jej dodnes za prožitek smrti.

Fenomén prožití iniciační smrti a zmrtvýchvstání je rozšířený prakticky po celém světě. Eliade to dokládá výčtem mnoha popisů z různých kmenů po celém světě. Nejčastěji se objevuje rituální rozkouskování nebo rozřezání těla a následné znovusložení. Někdy je adept vařen v kotli a někdy je také popisován očistný oheň, ve kterém staré tělo shoří, aby mohlo být nahrazeno novým (Eliade 1997: 49–70). (Připomínám, že po skončení mimotělního zážitku jsem měl tělo silně zpocené a „jako v ohni“.)

Dále Eliade uvádí tři hlavní cesty, které mohou v původních kulturách k šamanství vést. První možnost je, že jde o dědičné povolání nebo že je člověk vybrán stařešiny nebo šamany svého kmene, kteří v něm rozpoznají silného jedince, který má pro šamanství vlohy, a je tedy předurčen se šamanem stát. Takoví lidé poté potřebují vedení zkušených šamanů, kteří je postupně provedou zasvěcením a učí je šamanské práci. Rozpoznání šamanského

nadání je určováno tím, že se u takového člověka v dětství mají projevovat neobvyklé události, zážitky či stavy, jako kontakt s bytostmi nebo duchy. V druhém případě je člověk vybrán samotnými „duchy“, kteří se mu zjeví a osobitým způsobem mu tuto skutečnost oznámí. Takový jedinec nemá moc na výběr, jelikož zneprátení si duchů, pokud se člověku zjevují, obvykle „nevěstí nic dobrého“. Šamanský adept je veden samotnými duchy, kteří ho učí. Třetí cestou jdou lidé, kteří se rozhodnou sami, ale tací jsou považováni za méně mocné (Eliade 1997: 31).

Po přečtení Eliadeho knihy jsem nabyl pocitu, že to, co se mi stalo, se velmi podobá neobvyklým zážitkům a stavům, jaké Eliade popisuje u adeptů v dětství, a rozhodl jsem se zabývat se šamanismem dál. Vnímám to jako mé poslání, které mi bylo přiděleno shůry. Od časů dospívání jsem tedy měl pocit, že se jednou šamanem stanu, respektive bych se jím měl stát. Samozřejmě se od té doby můj pohled na celou věc proměnil. Změnilo se především mé chápání pojmu „šaman“, který nyní vztahuji pouze k tradičním kulturám. Domnívám se, že tuto kvalitu nelze do moderního světa přesadit, ovšem zabývám se zároveň fenoménem neošamanství, které pro současného člověka vyspělého světa považuji za dostupné.

Popisovaný mimotělní zážitek byl zejména svou intenzitou daleko za hranicemi běžných stavů a na určitou dobu mi narušil prakticky veškeré mé představy o světě. Nutně jsem v té době potřeboval jakékoli vysvětlení a chytil jsem se prvního stébla, které mi bylo nabídnuto, jelikož míra utrpení, které jsem prožil byla neuchopitelná.

Když jsem tedy hned pár dní poté mohl číst Eliadeho knihu, zdálo se mi, že se můj zážitek dokonale shoduje se zážitky šamanů po celém světě, a jelikož jsem neměl v té době ještě ponětí o tom, kolik přístupů a názorů k této problematice existuje, přijal jsem tuto shodu bez jakékoli skepse jako vysvětlení.

A tím začala má doposud trvající cesta po stopách šamanismu.

## **7.2. Komunikace s „podstatou všeho“**

Zážitek se odehrál v březnu roku 2006; působící látka: LSD; objektivní délka trvání zážitku: 5 hodin.

Jen pár měsíců po této mé první silné psychedelické zkušenosti přišla další, tentokrát pod vlivem LSD, kdy se mi na několik hodin zjevil tvar, se kterým jsem zároveň měl pocit, že komunikuji. Tento tvar se podobá například rozložení siločar magnetického pole Země nebo tyčovému magnetu či vertikálně rozříznutému jablku nebo americké koblize. V matematice se tento tvar nazývá torus. Já jsem viděl specifickou formu toru s nekonečně

malým otvorem uprostřed a nekonečně velkým okrajem. Vše vychází ze středu a zase se do něj vrací. Domníval jsem se, že jsem pochopil, jak funguje čas, prostor, velký třesk atd., totiž jako nekonečný cyklus tvoření stvoření. Torus jsem vnímal jako něco, co v sobě zahrnuje veškerou dualitu, veškeré polarity, jako výdech a nádech Boha. Pod vlivem LSD jsem s tím komunikoval a svůj stav prožíval jako zážitek absolutní pravdy. Torus jsem považoval za onen často citovaný tunel, na jehož konci se má nacházet (mystické) světlo.

V tu dobu jsem hodně četl knihy Gerarda de Nerval a nedlouho po popisovaném zážitku jsem četl jeho poslední knihu *Aurélie* (Nerval 1957). Novela, která byla vydána až po jeho smrti, byla nalezena v Nervalově náprsní kapse, když se v roce 1855 oběsil na klášterní mříži. Ke konci této knihy popisuje Nerval svůj zážitek, který se velmi podobá mé vizi toru: „Vzdech, záchvěv lásky vychází ze vzdmutého lůna země a sbor hvězd se rozvíjí do nekonečna; stáčí se a vrací se ke svému začátku, zužuje se, rozšiřuje se a do dálek rozsévá zárodky nových výtvorů.“ (Nerval 1957) Nerval dále prohlašuje, že už pochopil všechno a že může jít dál. A poté se zabil.

Měl jsem podobný pocit, ale právě proto, že jsem knihu přečetl, jsem nabyl přesvědčení, že se nemám zabít. Věřil jsem, že jsem Nervalova reinkarnace. Všechny jeho knihy jsem přímo „hltal“ a s napsaným se zcela ztotožňoval. První knihu od Nerval jsem četl ještě před svou vizí toru a po sedmi stránkách jsem v silně emotivním rozpoložení volal kamarádce, protože mě přepadl pocit, že on jsem já. Tak jsem si vysvětloval také skutečnost, že jsem měl tento zážitek tak brzy, už v patnácti letech. Navíc jsem se domníval, že se Nerval neměl zabít, ale že měl „v této dimenzi“ ještě něco vykonat. Otcova žena mi pak říkala, že se o tom mluví i v Bibli, ale když jsem tu pasáž našel, přišlo mi, že to není tak jednoznačné. Mohlo to být ono, ale nemuselo. Jedná se o prvních pět veršů Janova evangelia.

Když jsem svůj zážitek vyprávěl kamarádům, nikdo mi nerozuměl. Ovšem když jsem od té doby četl knihy o pravdě, náboženství a mystice, chápal jsem je skrze svou vizi toru. Mému chápání toru nejvíce odpovídalo dílo *Tao te-ťing* od Lao-c' v českém překladu od Berty Krebsové (Lao-C' 1997). Co Lao-c' nazývá Tao (a čemu já říkal TO), jsem považoval za torus. Až po necelých šesti letech jsem náhodou narazil na youtube na dokument *Thrive* (Gagné, Gamble 2011), který mě opravdu zasáhl. Celý byl v podstatě o toru. Potvrzoval všechno, co jsem si myslel, jen šel ještě dál. Konečně jsem zjistil, že nejsem sám a že to není jen moje představa. Měl jsem extrémní radost.

Od mé vize toru jsem se začal zajímat o všemožné „nadpřirozené“ jevy a číst esoterickou literaturu. Zajímaly mě kruhy v obilí, UFO, megalitické a monolitické stavby, posvátná geometrie, mystika, stavy blízkosti smrti (*near-death experiences*) při klinické

smrti, ale i například konspirační teorie apod. Vycházelo to z faktu, že mi nikdo nebyl schopen vysvětlit mé zkušenosti, tak jsem se vysvětlení snažil hledat v literatuře a v dokumentech na internetu, přičemž jsem nenacházel odpovědi, jen další a další otázky. Každodenní život mě v podstatě nezajímal a životně důležité mi přišly pouze tyto fenomény, více či méně všechny spjatý se spiritualitou či duchovnem.

O téměř deset let později jsem si v rámci bakalářského studia zapsal předmět o transpersonální psychologii, a tam jsem se poprvé dozvěděl o pojmu spirituálního či duchovního bypassu. Ihned jsem zjistil, že by tímto prizmatem bylo možné reflektovat mé dosavadní životní počínání. Připadalo mi, že jsem učebnicový příklad člověka s duchovním bypassem.

### **7.3. Duchovní bypass**

Jelikož se v této práci snažím o maximální možnou sebereflexi, fakt, že v době před samotným započítím výzkumu (a vlastně i na jeho začátku) jsem byl, alespoň podle mého názoru, v typickém světě duchovního bypassu, nemohu tento fakt opomenout.

Termín duchovního bypassu se používá v transpersonální psychologii, která se rozvíjí od 70. let 20. století a zabývá se transpersonálními, transcendentními a spirituálními aspekty lidské činnosti. Rozvíjela se tedy bok po boku hnutí New Age, a ačkoli se snaží být vědecká, stále není jednoznačně přijata mezi vědecké obory. U jejího zrodu stál například Abraham Maslow a Stanislav Grof. Transpersonální psychologie se pokouší sjednotit moderní psychologickou teorii s poznatky z různých forem mystiky, k čemuž si často vypomáhá objevy na poli kvantové fyziky a jejími filosofickými důsledky. Využívá metody meditace, techniky práce se změněnými stavy vědomí, práci s tělem, i šamanské a další spirituální techniky. Je stále častým terčem kritiky, zejména proto, že zkoumá velmi těžko empiricky ověřitelné fenomény (Winkler 2016: 26–41). Chaudhuri ji také kritizuje za to, že přespříliš vyzdvihuje transpersonální zkušenosti jako nejvyšší cíl lidského života, což poté nutně vede k odklonu od problémů společenských, politických, ekonomických, vědeckých apod. Toto odcizení se od světa pak může vést k „inflaci ega“ (Chaudhuri 1975) nebo ke spirituálnímu bypassu (Winkler 2016: 41), který se nyní pokusím přiblížit.

Pokud souhlasíme s tím, že spiritualita je přirozenou součástí života zdravého člověka a že sice není nutností, ale může být pro člověka důležitá, vyvstane otázka, kde končí a začíná zdravá spiritualita. Duchovní bypass je termín označující nezdravou spiritualitu. V životě se projevuje tak, že člověk, který neumí řešit například své emoční problémy, hledá útěchu v duchovních vysvětleních a kupříkladu tvrdí, že má bohužel špatnou karmu, a tudíž

se nedá nic dělat. Toto vyhýbání se „přízemním“ problémům s tím, že tyto věci nejsou důležité, protože důležitá je jen duchovní realita, je právě ukazatelem duchovního bypassu. Míra duchovního bypassu je samozřejmě obtížně vyčíslitelná, ale jednou z možností je, hodnotit míru integrace duchovního snažení do života jedince. Opravdu se jeho duchovnost odráží v jeho životě? Laicky řečeno, pokud někdo káže vodu a přitom pije víno, a ještě navíc o tom neví, je zářným příkladem člověka s duchovním bypassesem (Zuda 2016: 237–240).

Ve světě psychedelik může být duchovní bypass rozeznán například u lidí, kteří obhajují jejich rekreační užívání s přesvědčením, že podnikají spirituální práci, přičemž jen každý týden v pátek pozřou libovolnou drogu s odůvodněním, že si „potřebují vyčistit čakry“. Nebo na základě jednoho psychedelického prožitku změni celý systém svých priorit a veškerou svou každodennost pak nazírají optikou této jedné zkušenosti (Zuda 2016: 245).

Duchovní bypass však není fenoménem neobvyklým a spíše by se dalo říct, že je jednou ze zkoušek na duchovní cestě. Je myslím totiž celkem pochopitelné, že jakmile člověk „otevře brány vnímání“<sup>2</sup>, může mít pocit, že najednou ví všechno lépe než ostatní, kteří mu nerozumí. Tomáš Zuda s nadsázkou tvrdí, že „duchovní bypass je téměř zákonitou fází osobního rozvoje duchovně hledajících. V takovém případě není vlastně patologickým jevem, ale vývojovou fází, jejímž ukončením je v optimálním případě právě integrace“ (Zuda 2016: 239).

Člověku na duchovní cestě může pomoci už samo poznání tohoto konceptu, a jestli je připraven se na své duchovní cestě posunout, rozpozná ve svém počínání prvky duchovního bypassu a může se s ním vyrovnat a takzvaně se vrátit zpátky na zem. Nejosvědčenější cestou, jak rozpoznat duchovní bypass, je reflexe od okolí. Tomáš Zuda na závěr své kapitoly připomíná dva klasické citáty: „Jestli si myslíte, že jste skutečně osvícení, jed'te strávit vikend s rodiči.“ – Ram Dass „Když chcete vědět, jak je někdo duchovně vyspělý/á, zeptejte se jeho partnera/ky.“ – Kornfield (Zuda 2016: 246)

#### **7.4. Torus se vrací**

Zážitek se odehrál v lednu roku 2013; bez psychotropní látky; trvání vize: 20 vteřin.

---

<sup>2</sup> Termín Aldouse Huxleyho a název jeho knihy, kterou napsal na základě své první zkušenosti s psychedelickou látkou, konkrétně meskalinem (Huxley 2011).

V kapitole Komunikace s „podstatou všeho“ jsem se již zmínil o tom, že jsem šest let po komunikaci s torem našel na youtube dokument s názvem *Thrive*, který byl celý o něm. Rozepíši nyní další okolnosti podrobněji. Dokument hodně mluvil i o tzv. květu života, o kterém jsem v té době nic moc nevěděl. Chtěl jsem zjistit víc, a tak jsem si objednal knihu *Prastaré tajemství květu života* od Drunvala Melchizedeka. Hodně mě vyděsilo, když jsem ji otevřel poprvé na náhodné stránce a uviděl jsem tam obrázek toru. Otočil jsem o jednu stranu zpět, a tam stálo: „Kapitola 4: Torus – první tvar“. Říkal jsem si, tak to bude ještě zajímavé. A bylo, možná až moc. Větší sci-fi jsem v životě nečetl. Mimoszemšťani, Atlantida, kruhy v obilí, posvátná geometrie atd. Až na to, že autor tvrdil, že to není sci-fi, ale pravda. Je pravda, že to bylo poprvé, co jsem četl výklad světa, který by mi dával smysl jako celek. Bylo to ale tak bláznivé, že bylo hodně těžké tomu věřit. Prý mu všechny ty informace předala nehmotná bytost, Thovt. Člověk, který již v Atlantidě přišel na to, jak nezapomínat své životy při reinkarnaci, postavil v Egyptě pyramidy, předal Egyptanům moudrost a pak žil i jako Hermes Trismegistos, v podstatě první známý alchymista. Jeho smaragdové desky (Nakonečný 1994) jsou základním textem alchymie dodnes.

A pokud tomu někdo něvěří, psal Melchizedek, ať si přečte Smaragdové desky Thovta Atlant'ana (Web1), které Thovt napsal dávno předtím, než vznikla egyptská civilizace, a ukryl je pod velkou pyramidou v tzv. Síních Amenti a které prý jistý člověk jménem Doreal přeložil do angličtiny. Na webu jsem je našel i v češtině a v předposlední kapitole se psalo, že jestli budeme chtít žádat Thovta o pomoc, ať řekneme třikrát jeho jméno v atlantštině, a on přijde.

Začal jsem tedy meditovat, a to velmi specifickým stylem. Dělal jsem tři věci najednou. Za prvé, jelikož jsem znal, jaké to je, opouštět tělo, zaměřoval jsem se na hranice svého těla a snažil jsem se je rozpustit. Za druhé jsem věděl, jak torus zní, a na ten zvuk jsem se zaměřil a snažil jsem se, aby byl co nejvíc hlasitý. V podstatě rozpouštět své tělo do toho zvuku. Třetí věc byla, že jsem si vizualizoval torus rotující v oblasti „třetího oka“ tak, aby vznikl tunel. Když jsem měl pocit, že jsem si rozpustil vršek hlavy a začal jsem být i prostorem nad svou hlavou, řekl jsem třikrát Thovtovo jméno. Je vhodné přiznat, že jsem před meditací nepožil žádnou omamnou látku.

Ve chvíli, kdy jsem potřetí vyslovil Thovtovo jméno, se tma před mými zavřenými očima (klasicky vnímaná jako 2D plátno) ohnula a zhmotnila se hlava. Jako byste drželi plátno před očima, za ním byl člověk a vy jste mu to plátno obalili kolem hlavy. Byl tam a díval se na mě. Tmavší pleť, vypadal tak na čtyřicet, měl velkou zlatou korunu a zlatý náhrdelník a měl naprosto zářící oči. Věděl, viděl a smál se. Viděl jsem, jak vidí skrz mě a ví

o mně všechno, a asi mu to přišlo zábavné, protože se usmíval s otevřenou pusou a zářil naprosto čistou energií jakoby na míle daleko. Já byl naopak v šíleném šoku a vůbec jsem nevěděl, co mám dělat. Telepaticky se mě zeptal, co bych chtěl vědět. Já jsem naprosto rozklepaný říkal něco ve smyslu dobrý den a vysílal nějaké otázky. Všechny tak jemně odbyl s tím, že správné odpovědi na ně znám a ať se zeptám na něco zajímavého. Byl jsem ale tak rozrušený, že mě nic nenapadlo, a on po přibližně 15–20 vteřinách zmizel s tím, že asi moji hlavní otázku zodpověděl už jen tím, že se zjevil. A měl pravdu, bohatě mi to stačilo. Asi patnáct minut jsem se bál otevřít oči a asi po následující dva roky (2013-2014) jsem se bál dát si psychedelika a vůbec se víc o všechny tyto „nadpřirozené“ věci zajímat.

Pak jsem ale začal psát bakalářskou práci na téma mimotělních zkušeností, což mne zase přivedlo zpět k psychedelikům, a začal jsem se o tyto věci zajímat znovu. Taky už jsem pomalu cítil touhu zažít nějaký ayahuascový rituál, ale nijak jsem se po tom zatím nepídil.

V předchozích kapitolách jsem již narazil na různé „nadpřirozené“ fenomény, které mě v podstatě celý život zajímaly. Všechny tyto fenomény se dají shrnout do termínu New Age. Myslím, že je načase, povědět si o něm něco více.



## 8. Historické okolnosti vzniku hnutí New Age

Od 90. let minulého století se v naší republice začal objevovat nárůst zájmu o studium tzv. alternativní spirituality. Dalo by se říct, že se to stalo již téměř součástí mainstreamu. Když se budeme ptát, kde se takový zájem o tyto fenomény vzal, přivede nás to jistě k hnutí New Age.

Hnutí New Age se objevilo v 70. letech 20. století jako zastřešující označení pro široké spektrum praktik, idejí a přesvědčení, které měly společné to, že stály v opozici vůči všeobecnému světonázoru, a to zejména co se týče spirituality. Samotný termín se však začal objevovat již po druhé světové válce. V té době se používal pro novou nastupující dobu, která měla přinést transformaci vědomí při vstupu do nového astrologického věku Vodnáře. (Hammer 2006: 855–861)

Předchůdce hnutí New Age můžeme nalézt již v 18. století ve věku osvícenství, kdy se začaly objevovat esoterické a okultní trendy. Jedním z prvních lidí, o kterých se uvádí, že ovlivnili vznik hnutí New Age, je švédský křesťanský mystik z 18. století Emanuel Swedenborg, který měl prý schopnosti mluvit s anděly, démony a duchy. Jelikož se snažil propojit vědu a náboženství, bývá pokládán za prvního předchůdce hnutí New Age. (Hanegraaff 1996: 424–429)

Byl to také Emanuel Swedenborg, který jako první zavedl astrologický pojem věku Vodnáře. Byl totiž přesvědčený, že v historii existovaly vždy dvoutisícileté etapy, ve kterých dominovalo vždy určité náboženství. Sám věřil tomu, že s příchodem nového věku se objeví jedno nové celosvětové univerzální náboženství, což je vlastně též ústřední myšlenkou hnutí New Age. (Orbanová 2010: 34–36)

Velký vliv měla také takzvaná Theosofická společnost, která byla založena ke konci 19. století kontroverzní ruskou okultistkou Helenou Petrovnou Blavatskou, známou jako Madame Blavatská. (Hanegraaff 1996: 448–455) Madame Blavatská je bezpochyby jedna z nejzajímavějších a nejvlivnějších postav esoterického a okultního učení 19. století. Říká se, že již jako náctiletá dívka měla parapsychologické schopnosti. Ještě než dosáhla věku dvaceti let, už procestovala Řecko, Egypt, Istanbul a východní Evropu, kde se setkala s mystiky různých náboženských tradic. Pobývala v severní, střední i jižní Americe, poté navštívila i Indii. Ve svých knihách propojovala nesmírné množství různých učení, od západní esoteriky, přes starověkou i moderní vědu až po východní mystiku a okultismus. Madame Blavatská tvrdila, že ve všech náboženstvích je ukryta stejná pravda, která je v souladu s moderní vědou. Mnoho z jejích myšlenek posloužilo jako základ hnutí New Age.

(Santucci 2006: 177–185) Psala například o magii, levitaci, channelingu, synchronicitách, Atlantidě, starověkých mystériích z Egypta, Řecka, Indie, Číny a o mnohých dalších fenoménech. (Blavatsky 1877)

Další vlivnou osobou, kterou netřeba blíže představovat, byl bezesporu Carl Gustav Jung se svými novými teoriemi v rámci psychologie, zejména v souvislosti s jeho zájmem o alchymii, mystiku a esoteriku (Heelas 1996: 46–47).

Výraz New Age, který byl používán v 50. letech 20. století, tedy vyjadřoval víru v nový nastupující svět, plný proměn a evoluce vědomí. Poukazoval na transformační potenciál věku Vodnáře. Takto můžeme mluvit o New Age *sensu stricto*, přičemž New Age *sensu lato*, neboli New Age v širším slova smyslu, se jako termín objevuje od 70. let a začíná být chápán jako zastřešující pojem všemožných praktik, idejí a učení, které už nutně nemusí být kontrakturní, a dokonce se od 90. let stávají součástí kultury mainstreamové. V dnešní době můžeme tedy pod tímto termínem rozumět téměř jakýkoli zájem o alternativní medicínu, šamanismus, UFO, Atlantidu, okultismus, magii, mystiku atd. (Hammer 2006: 855–861)

V 80. letech 20. století se propojováním spirituality a vědy zabýval mimo jiné americký fyzik rakouského původu Fritjof Capra, který ve svých knihách *Tao fyziky* a *Bod obratu* upozorňuje na nástup nového způsobu myšlení ve vědě. (Vojtíšek 2007: 152–153) Tato transformace k holistickému chápání vědy proběhla právě nejprve ve fyzice vlivem objevů v oblasti kvantové fyziky, která začala jistými experimenty narážet na duchovní učení východu a na mystické učení v podstatě všech náboženství. (Capra 2002) To mělo za následek pronikání takových myšlenek i do lékařství a lidé se začali vymezovat vůči klasické medicíně a hledali oporu v medicíně alternativní, založené na psychoterapeutických metodách s náboženskými přesahy. (Vojtíšek 2007: 153)

Důležitý je v souvislosti s hnutím New Age termín *brikoláž*. Zavedl ho Claude Lévi-Strauss a použil ho poprvé v knize *Myšlení přírodních národů* (Lévi-Strauss 1996). Brikolážníka popisoval jako amatéra, kutila či všeměla, který použije vše, co má zrovna po ruce, aby splnil daný úkol. V antropologii se tento termín ujal a znamená „vytváření symbolických struktur z rozmanitých kulturně dostupných symbolů“ (Bowie 2008: 82). New Age je touto brikoláží charakteristické, jako svůj cíl vidí spirituální cestu a používá k tomu všemožné dostupné techniky, metody, myšlenky apod. V rámci neošamanismu používala tento termín ve své diplomové práci Dagmar Civišová, přičemž ukazovala, jak jsou všechny neošamanské rituály v podstatě dílem New Age brikolážníků, kdy se z několika

různých kultur přejímají různé vzorce, které se pak mísí dohromady a vzniká unikátní neošamanský produkt (Civišová 2019).

Pokusil jsem se stručně ukázat některé okolnosti, které vedly ke vzniku hnutí New Age, a tedy i k narůstajícímu zájmu o alternativní medicínu, ke které bychom mohli zařadit i neošamanismus. Cestu šamanismu z původních kultur do naší západní společnosti popíšu v následující kapitole.

## 9. Kterak ayahuasce šamanismus pronikal do západní společnosti

První vědecké zmínky o ayahuasce se objevují v druhé polovině 19. století. Botanicky byla popsána poprvé v roce 1851 britským botanikem Richardem Spruce, který tuto liánu pojmenoval jako *Banisteriopsis Caapi* a zařadil ji do rodu *Malpighiaceae* (Horák 2017: 21–22). Prvním vědcem, který zdokumentoval její užití v čarodějnictví a věštění o šest let poté, byl ekvádorský geograf Manuel Villavicencio (McKenna 2006).

V první polovině 20. století pak vychází o ayahuasce článek z pera Richarda Evanse Schultese, dnes považovaného za otce moderní etnobotaniky, který se dostane k Williamu Burroughsovi a podnítl ho k výpravě za tímto posvátným nápojem. Z cesty posílá dopisy Allenu Ginsbergovi, a tato jejich korespondence vychází v roce 1963 knižně s názvem *Dopisy o yagé* (Burroughs, Ginsberg 1963). Oba autoři jsou klasičtí představitelé generace beatníků, která jako první kontrakultura v USA byla klíčová pro zrod všech dalších, a tedy i pro vznik hnutí New Age.

Tato kniha poté v 70. letech přiměla mladé bratry Terence a Dennise McKenny, později velké popularizátory psychedelik, k výpravě do Amazonie. Jejich knihy a články (McKenna, Towers, Abbot 1984; McKenna, McKenna 1975a; McKenna, McKenna 1975b; McKenna 1998) spolu s *Cestou šamana* Michaela Harnera (Harner 2010) dostaly ayahuasce v druhé polovině 20. století do povědomí širší veřejnosti. *Cesta šamana* je také pravděpodobně první popis užití ayahuasce z pohledu antropologa vůbec. Spolu s bestsellerem Carlose Castanedy *Učení dona Juana* (Castaneda 1968) rozvířila v západní společnosti zájem o šamanismus a podnítila vznik neošamanismu (Bowie 2008).

Od 80. let začíná publikovat své práce o ayahuasce další významný antropolog Luis Eduardo Luna, který se zaměřuje především na mestické šamany a jimi provozované rituály a je neopomenutelným výzkumníkem na tomto poli. Jeho kniha *Vegetalismo* je jednou ze základních příruček pro studium mestického užívání ayahuasce v horní Amazonii (Luna 2002). Dalším antropologem, který přispěl k popularizaci ayahuasce svým bestsellerem *Kosmický had*, je Jeremy Narby, jenž ve své knize předkládá poutavou hypotézu a dává do souvislosti liánu ayahuasce, hady zjevující se v halucinacích a dvojšroubovici DNA jako základní jazyk života. Spojuje poznatky z indiánské mytologie a kosmologie s moderní molekulární biologii a přesvědčuje čtenáře, že klíčem k odhalení tajemství mezidruhovému komunikace mezi člověkem a rostlinami či zvířaty je DNA. (Narby 1998)

Nesmíme též opomenout jednu z nejznámějších kulturních antropoložek zabývající se rostlinnými psychedeliky, kterou byla Marlen Dobkin de Ríos. Více než 40 let soustavně

zkoumala užívání psychedelik v Amazonii, nejprve se zabývala kaktusem San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), poté i ayahuascou a dalšími rostlinami. (Luna 2002: 26–27) Zaměřovala se také na situaci okolo peruánského města Iquitos, které je považováno za vstupní bránu do amazonského pralesa s největší koncentrací ayahuascových šamanů na světě. Je také známo pro ayahuascový turismus, kterým se Dobkin de Ríos také zabývala (Dobkin de Ríos 2009).

Pro studium ayahuascy jsou důležité též výzkumy psychologické. Poukazují jak na její transformativní účinky, tak na její léčebně terapeutický potenciál. Největší výzkum kognitivních účinků ayahuascy provedl izraelský profesor psychologie Benny Shanon, který založil svou monografii *Antipodes of the mind* na vzorku přibližně 2500 ayahuascových zkušeností (Shanon 2002). Jeho práce komplexně mapuje možné vlivy užití ayahuascy na lidskou psychiku.

### **9.1. Ayahuasca v české literatuře**

V České republice pronikl fenomén ayahuascy již i do beletrie (Kuchař 1998, 2001; Velíšek 2008; Androniková 2010) a v posledních deseti letech o ní vznikají i četné diplomové a disertační práce (Horák 2006, 2010; Kavenská 2012; Petružálková 2013; Vosáhlová 2015). Miroslav Horák též publikoval v roce 2017 knihu *Ayahuasca v České republice*, ve které stručně popisuje všechna důležitá témata týkající se tohoto fenoménu a svým vlastním výzkumem v České republice ukazuje, že se dnes ayahuascové ceremonie konají ve všech krajích naší republiky a že za posledních patnáct let proběhl masivní nárůst v konání těchto rituálů (Horák 2017).

Všechny tyto výzkumy se však zabývají především účastníky těchto rituálů a celkově situací kolem nich a málokdy do hloubky zkoumají osobnosti neošamanů. Z toho důvodu jsem svůj výzkum zaměřil právě na ně.

## 10. Cesta za první ayahuascou

Můj zájem o šamanismus se promítal do mého studia již od gymnázia. V posledním ročníku jsem na společenskovědní seminář psal o šamanismu více než dvacetistránkovou práci. V té době jsem o ayahuasce slyšel poprvé, jelikož jsem četl knihy od Jiřího Kuchaře: *Santo Daimé – poselství z druhého břehu* a *Ayahuasca aneb tanec s bohy*, které pro mě byly jedinými známými nevědeckými publikacemi o ayahuasce od českého spisovatele (Kuchař 2001; Kuchař 1999). Bylo pro mne v tu dobu důležité přecíst si něco, co nebude muset dodržovat vědeckou formu a bude mít tím pádem možnost mluvit o ayahuascovém fenoménu tzv. bez cenzury. Také jsem byl v té době skeptický vůči všemožným šarlatánům a náboženským fanatikům a měl jsem větší důvěru v člověka z Čech, než odjinud (zejména z důvodu míry ateismu v ČR). Šlo o to, že jsem chtěl číst o ayahuasce od někoho, kdo by mi byl svým pohledem na svět blízký. Tedy nehledal jsem pohled vědce ani věřícího ani Američana atd. Už v těch osmnácti letech jsem věděl, že chci jednou na ayahuascový rituál jít. Věděl jsem však také, že to má ještě svůj čas.

Když jsem se poté rozhodoval, kam jít na vysokou školu, vše se znovu odvíjelo od šamanismu. Nejprve jsem chtěl na religionistiku, kam jsem se však nedostal. Tak jsem začal chodit na sociologii a sociální antropologii na FSV UK, protože jsem v sylabu objevil předmět antropologie náboženství, ve kterém měla být jedna hodina o šamanismu. Tam jsem napsal bakalářskou práci o mimotělních zkušenostech a během výzkumu, který byl realizován pomocí polostrukturovaných rozhovorů s respondenty, kteří prožili mimotělní zkušenost, jsem poprvé potkal lidi, kteří zažili ayahuascovou ceremonii. Zanedlouho jsem slyšel vyprávění některých dalších přátel, kteří ayahuascu okusili přímo v Peru, a začal jsem cítit, že nazrál čas i na mou vlastní zkušenost. Rozhodl jsem se přivolat ayahuascu do svého života tím, že o ní napíšu projekt diplomové práce.

Trvalo pak několik měsíců, než se na obzoru vynořil rituál, kterého bych se mohl zúčastnit.

## 11. První ayahuasca

### 11.1. Popis rituálu

Zážitek se odehrál v únoru roku 2017; působící látka: ayahuasca (*Peganum harmala* a *Mimosa hostilis*); objektivní délka trvání zážitku: 6+6 hodin.

Jednoho dne se mi ozval můj bratr, že sedí v hospodě se kamarádkou a jejím otcem, který prý na rituály jezdí a je ochotný mě vzít s sebou. Rituál se měl konat asi za tři měsíce a já byl rád, že mám dostatek času se na něj připravit.

Má příprava probíhala tak, že jsem se chtěl nejdříve zbavit svých závislostí. Přestal jsem tedy přibližně měsíc před rituálem kouřit, pít alkohol, stal jsem se veganem a několik dní před rituálem jsem držel přísnou dietu. Přestože v popisu k rituálu byla dieta jen od masa, sexu, drog a alkoholu, já ji držel podle doporučení mé dobré kamarádky navíc i od cukru, soli, kvasnic, oleje, mléka, luštěnin, kávy a čaje. Jedl jsem tedy jen nesolenou rýži nebo brambory, zeleninu, ovoce a ořechy. Je pravda, že jsem se kouření nevzdal úplně, protože jsem kouřil vodní dýmku. Šlo mi ale zejména o zbavení se závislosti na cigaretách, a ne na nikotinu jako takovém.

Den před rituálem a cestou tam jsem přečetl známou knihu *Vegetalismo* od Luise Eduarda Luny, abych měl představu, jak bude rituál probíhat a co mohu od ayahuascy očekávat. Nicméně vše bylo nakonec úplně jinak.

Hned zprvu mě zarazilo, že rituál probíhal v celkem luxusně zařízeném na víkend pronajatém domě se zahradou, který se nacházel uprostřed nejmenované vesnice. Jednalo se o takový domek na dovolenou a vypadal velmi neosobně. Pravděpodobně se tam nikdy žádný rituál nekonal a celé místo na mě působilo podivně sterilně. Představoval jsem si šamanský rituál jako něco, co by mělo být víc spjaté s prostředím přírody, očekával jsem zkrátka prostor řekněme více psychedelický či přírodní. Měl jsem však spíše pocit, jako bych přijel do hotelu. Pokoje byly po dvou, měli jsme krásně ustlané postele a připravené složené ručníky. V obývacím pokoji v přízemí jsme museli odsunout kulečnickový stůl, abychom vytvořili prostor pro kruh na rituál. Spali jsme v prvním patře, kde byla i posilovna.

Po příjezdu jsme se všichni ubytovali na pokojích a vzápětí byl sraz dole, kde jsme si navzájem řekli, proč jsme přijeli. Celkem nás bylo třináct. Deset účastníků, jeden neošaman a jeho dvě pomocnice. V mé generaci jsme byli tři, jedna z pomocnic a účastník, který se mnou sdílel pokoj. Druhá pomocnice byla hlavní organizátorka setkání Jarmila a bylo jí, podobně jako všem ostatním, kolem čtyřiceti.

Sám neošaman byl sedmdesátiletý Holanďan Adam, který se živí regresními terapiemi. Oblečen byl spíše formálně, měl košili, brýle a upravený vous. Vypadal velmi elegantně. S ayahuascou přišel do styku poprvé před asi 30 lety, když se v Holandsku připojil k odnoži brazilské církve Santo Daimé. Pobýval s nimi šest let a téměř každý víkend se zúčastňoval ayahuascových ceremonií. Poté měl od ayahuascy deset let pauzu a posledních 12 let dělá téměř každý víkend ayahuascové ceremonie. Ayahuascu měl prý v životě více než tisíckrát. Jelikož jsem si představoval, že ayahuascové ceremonie vedou šamani, bylo pro mě setkání s Adamem trochu zklamání. Zkrátka to nebyl můj typ člověka, i když nemohu říct, že bych proti němu něco měl.

Po seznamovacím kruhu jsme se šli převléknout. Dresscode byla bílá barva a všichni jsme ho dodrželi. Na karimatkách v kruhu jsme měli bílá prostěradla a bílé deky na přikrytí. Na sobě bílé kalhoty či sukně, ponožky, trika či košile. Vše bylo sladěné do bílé barvy, dokonce i kbelíky na zvracení. Když jsme si každý připravil své místo, Adam nám rozdál zpěvníky a začalo se zpívat. Zpěvník obsahoval přes sto písní a všechny je napsal sám Adam. Některé byly holandsky, některé anglicky.

Zapívali jsme několik málo písní, které byly věnovány duchům a rostlinám, a přišlo první pití. Adam měl uvařený zvlášť inhibitor a zvlášť DMT. Inhibitor byl uvařen z *Peganum harmala* a DMT složka byla uvařena s *Mimosa hostilis*, která byla označována jako jurema. Nejdříve se pil inhibitor, poté se ještě přibližně patnáct minut zpívalo a pak se pilo DMT, vždy asi 3ml.

Vše bylo pečlivě načasováno. Ceremonie začínala v 18:15, v 18:30 se pil inhibitor, v 18:45 se pilo DMT. Další pití přišlo za tři hodiny a opět byla patnáctiminutová pauza mezi oběma kalíšky. Po dalších třech hodinách byl rituál ukončen, to bylo přibližně v 1:30 ráno. Každý měl jen třemi slovy vyjádřit své pocity a poté všichni až na mě šli jíst polévku a spát.

V rámci těch tříhodinových bloků Adam hrál na kalimbu nebo na kytaru, zpíval písně ze zpěvníku, pouštěl hudbu z reproduktorů nebo bylo ticho. Většinou všichni leželi na zádech hlavou směrem do kruhu. Většina účastníků během rituálu zvracela, někdo vypadal, že opravdu trpí, někdo se smál, někdo tančil. Bylo to velmi různé. Já měl celou dobu pocit, že se nic neděje. Necítil jsem naprosto žádný efekt, ostatní kolem mě však vypadali, že prožívají hodně intenzivní procesy, tak jsem si říkal, že to třeba ještě přijde. Avšak ani po druhém pití nic nepřišlo. Očekával jsem halucinace, vize, pochopení svých problémů a komunikaci s ayahuascou. Nic z toho se nestalo ani po druhém pití.

Musím přiznat, že jsem byl velmi zklamaný, naštvaný a otrávený, ale snažil jsem se to na sobě nedat najevo. Přeci jen ten víkend stál 6 000 Kč, což pro mě opravdu nebylo málo



peněz. Trápilo mě, že bych si za 200 Kč dokázal sehnat mnohem silnější zážitek na kterémkoli jiném psychedeliku.

Druhý den ráno jsem si všiml, že všichni jedí ke snídani chleba s máslem a se sýrem a dopřávají si ranní kafičko. To jsem naprosto nechápal, protože jsem z literatury i od kamarádů věděl, že dieta je klíčová. Zeptal jsem se tedy na to Jarmily, která mi odpověděla něco ve smyslu, že amazonská dieta je moc přísná a že oni mají takovou víc pro Evropany. Nicméně já jsem si dal nějakou zeleninu a nesolenou rýži, kterou jsem si přivezl z domova. Po snídani bylo sdílení, kdy jsem v podstatě neměl co říct. Doufal jsem, že to bude lepší druhý večer. Přes den jsem šel sám na procházku a psal si deník.

Druhý večer se začalo o něco dříve a podle stejného scénáře se zahájil rituál. Postupně kolem mě zase začali všichni prožívat intenzivní stavy a já opět nic necítil. Moje zklamání vyvrcholilo ve chvíli, kdy tři z účastníků prožívali ve stejný moment velké utrpení a asistentky jim musely pomáhat. Zvraceli, křičeli, cloumali sebou a bylo jim opravdu zle. V tu chvíli se někdo zeptal, kde je Adam. Adam ani nebyl v místnosti. Říkal jsem si, že to je vrchol. Načež se otevřely dveře a do místnosti se po čtyřech přišoural zcela bledý Adam a plácl sebou na záda doprostřed kruhu. V tu chvíli jsem si říkal, že je tu opravdu něco špatně. Neošaman nezvládal svůj stav, zbylých pár účastníků, kteří byli ve stavu relativně dobrém, mu šlo pomoci, a já necítil nic.

Když se situace znovu uklidnila a já stále nic necítil, šel jsem na záchod, ačkoliv se mi nechtělo. Jen jsem už nedokázal být v kruhu zvracejících, křičících lidí, když jsem byl sám naprosto střízlivý. Zkrátka už mě to nebavilo. Když jsem se vrátil, sedl jsem si do kouta v místnosti daleko od všech a trucoval jsem. Vzápětí ke mně přišla Jarmila přišla a ptala se, jestli jsem tam na hanbě. Odpověděl jsem jí, že ano, protože všichni ostatní mají silné stavy, jen já neprožívám nic. Jarmila se jen usmála a řekla mi, ať se vrátím zpátky na místo a jsem trpělivý. Tak jsem se vrátil.

Chvíli na to, zhruba dvě hodiny po začátku rituálu, to přišlo. Prostor se začal ohýbat, objevovaly se psychedelické barvy, a na mě mluvila jakási mužská bytost. Byla velmi rozzlobená a chtěla mě vzít s sebou pryč do jiné dimenze. Že prý už tu žiji ve své iluzi příliš dlouho a ať už se tu přestanu poflakovat a jdu konečně tam, kde na mě čekají. Tato bytost byla ta stejná jako ta z mého prvního zážitku na šalvěji. Pocit, že mě ona bytost chce „vytrhnout z mého těla“, jsem od zmíněné šalvějové intoxikace již zažil několikrát. Vždy jsem ji odmítl s tím, že nikam nejdu, ovšem takový stav byl nesmírně intenzivní a dalo mi to vždy hodně práce se tomu ubránit. Reálně jsem se bál, že jestli s bytostí půjdu, tak už se

nevrátím. Nebo se zblázním. Chtěl jsem chvíli na rozmyšlenou, a ta bytost mi řekla, že klidně počká. Byl jsem vyděšený k smrti.

Nějaký čas jsem si pofňukával a měl strach, až bylo ohlášeno druhé pití. Snažil jsem se, aby mě nikdo neviděl. Opravdu jsem se bál, že jestli si druhé pití dám, je se mnou konec. Nicméně mě Jarmila přemluvila a řekla mi, že mi když tak pomůže, pokud budu potřebovat. Trochu mě uklidnila, dal jsem si druhé pití a čekal jsem, až znovu přijde ta agresivní bytost. Vypadalo to, že nepřichází, tak jsem si řekl, že když už jdu tedy opustit tento svět, mohl bych se rozloučit s lidmi, které jsem měl rád. A tak jsem začal jednomu člověku po druhém posílat lásku.

Najednou se vytvořil zástup desítek mých blízkých, kteří čekali na svou chvíli, až jim sdělím, proč je miluji. Nebylo to tak, že bych je přímo viděl, ale tak nějak jsem je tam tušil. Tak začala má první silná ayahuascová zkušenost. Po chvíli jsem byl tak moc naplněný láskou, že jsem byl v úplné extázi. Všem jsem posílal lásku a sám jsem ji tím i dostával. Bylo to opravdu nádherné, ale svým způsobem to byla práce. Věděl jsem, že když už jsem to začal, musím to také dokončit a nesmím nikoho opomenout. Když jsem byl zhruba ve čtvrtině, Adam ukončil rituál. Jako svá tři slova jsem vybral: láska, práce, láska. Ostatní poté šli jíst polévku, ale já si znovu lehl a pokračoval v telepatickém vysílání lásky. Celý tento proces trval přibližně další tři hodiny, byl vysilující, ale nádherný. Zpětně jsem pak spočítal, že jsem takto vyslal lásku přesně padesáti lidem. Když jsem skončil, všichni ostatní účastníci spali. Já jsem byl naprosto vyčerpaný, a tak jsem ani jsem nedošel do postele a usnul jsem tam na zemi.

Efekt tohoto rituálu byl silný. Uvědomil jsem si, jak skvělé lidi kolem sebe mám a jak moc je mám rád a mnohým z nich jsem to i celé vyprávěl. Zpětně jsem moc rád, že jsem to zažil, protože pravděpodobně už podobný rituál nikdy nezažiji. Bylo zajímavé, jak se nejprve nedělo nic, pak to chvíli bylo děsivé, a nakonec to skončilo naprostou nádherou. Další zajímavá věc mi došla až měsíc poté. Zjistil jsem, že to, co jsme pili, vlastně vůbec nebyla ayahuasca. Myslel jsem si, že *peganum harmala* je jen jeden z názvů pro ayahuscu, ale není. Tato rostlina se běžně nazývá syrská routa nebo severoamerická ayahuasca. Cítil jsem se podveden, ale nakonec mě to velmi pobavilo, protože jsem někde na internetu našel, že ve starém Egyptě se jí přezdívalo elixír lásky.

## 11.2. Reflexe

### 11.2.1. Dieta a příprava

Dieta byla první věc, která mě šokovala. Samozřejmě jsem nečekal, že bychom museli držet dietu měsíc nebo i víc, taková dieta se drží, jen když se člověk chce stát ayahuascovým šamanem podle tradic původního obyvatelstva (Luna 2002: 68–72). Čekal jsem však něco více striktního, častěji se udává, že člověk smí jíst jen zeleninu, ovoce, ovesné, špaldové či pohankové kaše, rýži a brambory, a to vše bez cukru, soli či koření. Dieta se dodržuje nejen kvůli zdraví, ale slouží také k detoxikaci organismu a může být brána i jako výraz pokory vůči ayahuasce (Horák 2017: 65–66).

Jeden můj kamarád tvrdí, že míra přípravy na rituál je přímo úměrná míře prožitku na rituálu. A jelikož neošamané vždy doporučují nějakou přípravu, může dieta sloužit i jako takové svodidlo, které člověka udrží v koncentraci před samotným rituálem, jelikož vždy, když si vzpomeneme na jídlo, vzpomeneme si i na ayahuasce, a tím pádem se s ní duševně propojujeme, což nám pomáhá v přípravě.

Já jsem se jako součást přípravy snažil zbavit svých závislostí, jelikož jsem měl v té době z ayahuascy velký respekt a bál jsem se, že bych při rituálu bojoval s nutkáním zapálit si cigaretu, což jsem nechtěl. Jako součást mé přípravy bych označil i četbu knihy Luise Eduarda Luny (Luna 2002), která mi měla sloužit jako úvod do tématu. Zkrátka chtěl jsem přijet připravený a řekněme nepodcenit preliminární fázi rituálu.

### 11.2.2. *Peganum harmala* a *jurema*

Jednu zajímavou věc jsem si uvědomil až měsíc po rituálu. Zjistil jsem, že to, co jsme pili, vlastně vůbec nebyla ayahuasca. Myslel jsem si, že *peganum harmala* je jen jeden z názvů pro ayahuasce, ale není. Tato rostlina se běžně nazývá syrská routa nebo severoamerická ayahuasca. Cítil jsem se podveden, ale nakonec mě to vlastně velmi pobavilo, protože jsem někde na internetu našel, že ve starém Egyptě se jí přezdívalo elixír lásky.

*Peganum harmala* však obsahuje stejné chemické látky jako *Banisteriopsis caapi*, tedy harmin, harmalin a tetrahydroharmin, tudíž je pochopitelné, že ji někdo může používat namísto liány. Navíc je v Evropě podstatně lépe sehnatelná.

*Juremu* jsem také neznal, ale zjistil jsem, že se používá na východě Brazílie k přípravě ayahuascy běžně.

### 11.2.3. Osobnost neošamana

Nechci zde nijak znevažovat osobnost tohoto holandského neošamana, ani hodnotit styl jeho práce. Chtěl bych se ale snažit vysvětlit, proč rituál vypadal tak, jak vypadal. Hlavní příčinu, proč měl rituál tak přesný řád, jsem nejprve přisuzoval Adamově národnosti. Říkal jsem si Holand'an, ten potřebuje mít věci přesně načasované, je to terapeut, tak chce působit jako v nemocnici, abychom byli všichni v bílém. Zkrátka nerozuměl jsem tomu.

Dnes se na tyto věci dívám optikou výše rozebíraných konceptů Pierra Bourdieua. Chápu dnes Adamův habitus a jeho jednání v rámci pole rituálu tak, že je výsledkem jeho životní trajektorie, kdy se k ayahuasce dostal přes církev Santo Daimé. Sice jsem v době tohoto rituálu věděl, že Santo Daimé existuje, ale měl jsem o tomto hnutí jen mlhavou představu.

Santo Daimé je synkretická církev založená roku 1930 v Brazílii mužem známým jako Mistr Irineu. Mistr Irineu byl nigramotným potomkem africko-brazilských otroků, kterému se prý při prvním požití ayahuascy zjevila žena, která se představila jako královna pralesa a kterou Mistr Irineu identifikoval jako Pannu Marii. Ta mu prý řekla, že ayahuasca je krví Krista a že dá světlo, lásku a sílu všem, kteří ji užijí. Označil poté ayahuascu za *daimé*, což v překladu znamená dej mi – dej mi lásku, dej mi sílu, dej mi světlo (Beyer 2006: 338). Jak jsem se dozvěděl později od jednoho dalšího neošamana, Mistr Irineu byl prý prvním člověkem, který přinesl z pralesa ayahuascu „bílým“ a začal dělat ceremonie zcela odlišné, než bylo do té doby v Amazonii zvykem u původního obyvatelstva.

Církev Santo Daimé kombinuje křesťanství, spiritismus a africký animismus s jihoamerickou tradicí užívání ayahuascy. Vzniklá podoba je tedy klasickou brikoláží mnoha vlivů a myšlenkových směrů, tak typická pro New Age. Za legální užívání ayahuascy pro náboženské účely dlouze bojovali, což vyústilo v roce 1992, kdy brazilská vláda takové užívání legalizovala. V Holandsku tento spor vyhráli v roce 2001.

Santo Daimé pořádá ceremonie pro obrovský počet lidí a pravděpodobně z tohoto důvodu je nutné, aby měly pevný řád. Mnoho lidí má různé funkce, nosí se bílý stejnokroj a po celou dobu se zpívá a tančí. Je utvořen vždy ženský a mužský kruh, kde se všichni navzájem drží za ruce. Neznám podrobně celou strukturu takových obřadů, ale usuzuji, že pro Adamovu neošamanskou ayahuascovou část jeho habitu bylo členství v této organizaci klíčové. Vzal si samozřejmě z této zkušenosti jen nějaké části, ale například bílá barva oděvu pramení jistě odtud. Také hromadné zpívání na začátku, kdy jsme seděli v kruhu a všichni se drželi za ruce. Zpívání při rituálech je totiž tradičně jen úlohou šamana a ostatní povětšinou mlčí.

Santo Daimé však není jediným prvkem, který Adamovy rituály ovlivňuje. Důležitou roli v jeho habitu hraje rozhodně jeho profese regresního terapeuta. Sám nám před rituálem povídal o karmě a reinkarnaci a na stole byly položeny knihy Stanislava Grofa. Bylo zřejmé, že symbolický jazyk, který Adam používal, není téměř vůbec ovlivněn jihoamerickými původními kulturami, ale spíše transpersonální psychologií Stanislava Grofa a učením církve Santo Daimé.

Nyní zpětně mnohem lépe chápu, proč bylo mé očekávání tak jiné. Kniha Luise Eduarda Luny, kterou jsem četl před tímto rituálem, totiž mluví o meztickém užívání ayahuascy, které je mnohem blíže tradici původních obyvatel a celá struktura rituálu a symbolický jazyk používaný k uvedení do atmosféry rituálu jsou naprosto odlišné.

Zkrátka představoval jsem si někoho, kdo bude připomínat postavu amazonského šamana, bude provádět očisty, zpívat nesrozumitelné pralesní písně, vykuřovat prostor posvátným tabákem apod. Očekával jsem jednoduše někoho s klasickým šamanským habitem, což bylo zapříčiněno tím, že jsem do té doby o žádném neošamanovi či jeho práci neslyšel a měl jsem zkušenost jen s literaturou, která pojednávala o tradičním amazonském ayahuascovém šamanismu (Kuchař 1999; Kuchař 2001; Luna 2002; Polari de Alverga 2007) a s vyprávěními přátel, kteří ayahuascu též užili přímo v Amazonii. Místo toho jsem měl první zkušenost s pozorováním zcela jiného, a sice neošamanského habitu seriózního pána v bílé košili, který hrál hudbu z magnetofonu a zpíval anglické písně s křesťanskou tematikou a citoval Grofa. Rozhodně to však byla zajímavá zkušenost a každopádně z toho, co jsem slyšel, i na české poměry velmi netradiční.

## 12. Antropologické zkoumání rituálů

Šamanské a neošamanské rituály jsou hlavním předmětem mého výzkumu. Není však jednoduché definovat, co přesně rituál je, ale jak s nadsázkou říká Talál Asad, „každý etnograf pravděpodobně pozná rituál, když ho vidí, jelikož rituál je (nebo snad ne?) symbolická činnost na rozdíl od instrumentálního chování v každodenním životě“ (Asad 1993: 55). Nebudu se pouštět do snah definovat, co je rituál. V mém výzkumu je to totiž naprosto zřejmé. Existují však různé pohledy, jak lze rituály chápat. Mircea Eliade například chápal rituály jako přehrávání struktur a udržování stávajícího řádu (Eliade 1993). Já budu však vycházet spíše z autorů, kteří rituály chápou jako dynamické a transformativní fenomény. Jedním z nich je Arnold van Gennep, který předložil teorii přechodových rituálů (van Gennep 2018), již později rozpracoval Victor Turner (Turner 2004).

Typickými příklady přechodových rituálů jsou ty, které jsou spojené s narozením, iniciací, manželstvím a smrtí. Van Gennep však přechodové rituály chápal v mnohem širším smyslu a zahrnoval do nich v podstatě všechny rituály, které vykazovaly trojfázovou strukturu (odloučení, pomezí a opětné začlenění), kterou sám navrhl. Souběžně též používal termíny preliminální, liminální a postliminální (Bowie 2008: 157–158).

V první fázi se symbolickým způsobem jedinec „vytrhne“ ze svého dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo ze souboru kulturních postavení (Turner 2004: 95). Probíhá zkrátka nějaká forma oddělení od jeho běžné každodennosti. Muslim se například rituálně omyje, než vstoupí do mešity (Bowie 2008: 158). V druhé fázi se jedinec nachází v nejasné situaci, která nemá atributy ani minulého, ani nadcházejícího stavu (Turner 2004: 95). A nachází se tedy „někde mezi“ v tvůrčím, neurčitým mezistavu. Ve třetí fázi probíhá opětovné přijetí a jedinec je opět začleněn do společnosti, avšak transformován. Van Gennep chtěl tímto poukázat právě na onen dynamický prvek přechodového rituálu, kde je zásadní přechod od *struktury* k *anti-struktuře* a zase zpět (Bowie 2008: 158–163).

Turner poté obohatil Gennepovu teorii o pojem *communitas*, který označuje „spontánní, bezprostřední a konkrétní přibuzenství typické pro vazby utvořené mezi lidmi v prostřední, liminální fázi přechodového rituálu“ (Bowie 2008: 163). Zkrátka v rámci liminální fáze rituálu se skupina stává nestrukturovanou nebo jen rudimentárně strukturovanou, a jde tedy o společenství jedinců, kteří jsou si rovni (Turner 2004: 97). V této chvíli je tedy v rituálu prostor pro objevování nové kosmologie, přeměnu kulturních kategorií, a rituál se tak může stát transformativním (Kapferer 2004: 38).

Bruce Kapferer poté teorii přechodových rituálů rozpracovává dále a zavádí pojem *virtuality*. Virtualita rituálu odkazuje ke skutečnosti, že realita se může vyvinout do několika pravděpodobných možností, kterých není nekonečné množství, a tvoří tedy jistý uzavřený soubor potenciálních budoucností. Jedna z nich, či kombinace více možností, se pak stane reálnou. Tento „fantasmagorický“ prostor poté může sloužit zúčastněným k sebereflexi a vlastní reorientaci, což následně mohou integrovat do svého každodenního života (Kapferer 2004: 46–47).

Kapferer dále rozvíjí Bourdieovu teorii *habitu* a ukazuje, že tato „virtuální“ součást rituálu může sloužit jedincům jak k nahlédnutí svého vlastního habitů, tak k úpravě jeho parametrů. Je zde prostor pro rekonstrukci, obnovu a začlenění nových elementů (Kapferer 2004: 49). Habitus tedy může být v liminální fázi rituálu přímo prožíván i konstruován (Kapferer 2004: 42).

Podívejme se teď na to, jak lze tyto teorie zasadit do kontextu ayahuascových rituálů.

### 12.1. Ayahuascové rituály jako rituály přechodové

Jak bylo řečeno výše, přechodové rituály mají tři fáze. První z nich, preliminální, odkazuje na období odloučení. V kontextu ayahuascových rituálů bych řekl, že začátek této fáze není zcela jednoznačný. Touto fází by bylo možné označit dobu, kdy je účastník již na místě, kde se rituál bude konat, a čeká, než rituál začne. Člověk je definitivně mimo svůj každodenní život. Také by bylo možné zahrnout i dobu, po kterou jedinec drží před samotným rituálem předepsanou dietu, jelikož i to je možné pokládat za ocitnutí se mimo běžnou každodennost. Poslední možností by bylo zahrnout do této fáze celé období od přihlášení se na rituál, jelikož již od chvíle, kdy se člověk na rituál přihlásí, tuto svou „budoucnost“ ve svém chování může reflektovat. Dalo by se tedy říct, že začátek této první fáze je jaksi „rozmazaný“ a není lehké jej přesně určit. Tuto fázi je též možné chápat v celé její šíři, tedy od samotného přihlášení se na rituál, potom začátek diety a samotná fyzická cesta na rituál mohou být jakýmsi jednotlivými stupni vývoje této fáze, která vyvrcholí v momentě, kdy už všichni sedí v rituálním „kruhu“ a poslouchají instrukce šamanů či neošamanů těsně před samotným zahájením rituálu.

Nalézt začátek druhé fáze, tedy fáze liminální, je jednodušší. Označil bych za ni dobu, kdy jsou instrukce před rituálem u konce a probíhá rituální zahájení. Počáteční úsek této fáze vrcholí samotným pitím ayahuascy a celá tato fáze trvá do chvíle, kdy šaman rituál symbolicky uzavře a ukončí. V průběhu této fáze se účastníci nacházejí v *normativní communitas*, tedy v rovnostářském modelu vztahů, který je pro tuto fázi typický (Bowie

2008: 163). Šaman či neošaman si však ponechává svou autoritu a takzvaně „má hlavní slovo“. Všichni účastníci tento fakt běžně respektují, i když se pochopitelně mohou vyskytnout výjimky. Zažil jsem například moment, kdy si jeden účastník, který byl na ayahuascovém rituálu poprvé, zavolal v průběhu rituálu taxi s tím, že už ho to nebaví a že jede domů. Neošamanova asistentka mu to ale nakonec rozmluvila.

Tato fáze je specifická svou virtualitou, jak o ní píše Kapferer. Lidé se z běžného každodenního běhu věcí dostávají do „virtuální reality“, kde se běh každodenního života pozastaví a věci jsou na nějaký čas nerozhodnuté (Kapferer 2004: 48). V tomto momentu je možné nahlížet svůj habitus, jak by řekl Wacquant (Bourdieu, Wacquant 1992: 133) a poté ho měnit, transformovat, přeladit či přizpůsobit na základě nově zjištěných informací nebo prožitých zkušeností (Kapferer 2004: 48).

Taková transformace se pochopitelně musí udát i po skončení rituálu a člověk ji musí vědomě začlenit do svého každodenního života. Tato „práce“ se obvykle nazývá integrací a lze ji považovat za třetí fázi přechodového rituálu, tedy za fázi opětovného začlenění nebo fázi postliminální.



## 13. Další ayahuascové rituály

Aby měl čtenář lepší představu, jak mohou různé ayahuascové rituály vypadat, připadá mi vhodné popsat ještě podrobně několik dalších vybraných rituálů, které jsem zažil. Tento popis nicméně nebude vyčerpávající, jelikož na to v mé práci není prostor. Vybral jsem proto takové rituály, na kterých je možné ukázat, jak se díky odlišným životním trajektoriím (neo)šamanů konstruuje jejich specifický ayahuascový (neo)šamanský habitus a jak poté může ve výsledku každý rituál vypadat zcela odlišně.

### 13.1. Druhá ayahuasca

#### 13.1.1. Popis rituálu

Zážitek se odehrál v květnu roku 2017; působící látka: ayahuasca (složení neznámé); objektivní délka trvání zážitku: 8 hodin; neošaman: Carlos.

Moje druhá ayahuasca byla s Carlosem, ekvádorským přibližně třicetiletým Indiánem, který pije ayahuascu už od devíti let, ale první velký zážitek měl asi až v patnácti. Od té doby se učí být šamanem a pravděpodobně je to jediný člověk působící v ČR, který opravdu „vidí“. Je opravdovým medicinmanem, ne jen šamanem. To znamená, že „vidí“ nemoci v člověku, zná léčivé byliny a umí léčit. Ceremonie se konala v květnu v domě jeho rodiny na vesnici. Zahrada, okolo pár domů, les, pole. Se mnou tam byly dvě mé dobré kamarádky a přítel jedné z nich. Když jsme přijeli, našli jsme si každý své místo v kruhu a připravili si své ležení. Jako obvykle se rituál odehrával v jedné místnosti, kde bylo v kruhu šestnáct lidí plus šaman, který měl jediný křeslo a vedle sebe oltář se různými předměty a pomůckami. Jeho česká žena, která zajišťuje praktické věci, má úvodní řeč ohledně toho, na co se naladit, kde jsou záchody, jak bude rituál probíhat a podobně, která začíná přibližně v šest odpoledne a trvá přibližně hodinu až dvě. V tu dobu nebyl šaman přítomen. Důležitou osobou v průběhu rituálu byl také šamanův bratranec, který měl úlohu pomocníka. Vynášel lidem kbelíky se zvratky a těm, kteří potřebovali na záchod, pomáhal najít cestu, podepíral je apod. Ten ayahuascu nepil. Staral se výhradně o účastníky a jejich potřeby.

Kolem osmé přišel šaman a zahájil rituál. Nejprve každý postupně řekl své jméno a záměr nebo důvod, se kterým přichází. Šaman poté zpíval a pronášel řeč ve španělštině směřovanou nejprve čtyřem směrům, a pak duchům a energiím těchto stran. Jih, západ, sever, východ. Země, voda, oheň, vzduch. Anakonda, jaguár, kolibřík, orel. Poté dolů Matce Zemi, nahoru Velkému Duchu a do středu, do srdce, Lásce. Tedy celkem sedm směrů. Každým směrem pak zatroubil a vyslal oblak tabákového dýmu ze speciální šamanské

dýmky na amazonský tabák zvaný *mapacho* (*Nicotiana rustica*). Poté proběhla modlitba k samotné „babičce“ ayahuasce, která je též okouřena fouknutím tabákového kouře. Ostatní jen nečinně sedíce přihlížejí. Následuje podávání mapacha do očí. Všichni si lehnou hlavou směrem do kruhu a šaman každému kápne do oka po jedné kapce. Bylo to mé první setkání s mapachem a bylo extrémně silné. Pálí to „jak čert“. Člověk se bolesti musí odevzdat a přijmout ji. Po přibližně deseti minutách, kdy bolest odezní, mohou účastníci chodit k šamanovi pro ayahuascu, napít se. Šaman pije první.

Poté, když už byli všichni na svém místě, bylo asi půl hodinu až hodinu ticho a čekalo se, až začne medicína působit. Šaman začal zpívat šamanské posvátné písně *icaros*, bubnovat, chřestit apod. To pomůže pořádně pocítit efekt ayahuascy. Vliv hudby je v tomto ohledu zásadní. Následuje individuální očista každého účastníka; šaman se „podívá do nitra každé osoby“ a „vidí“, jak člověk žije, jaké má problémy i jaké nemoci trápí jeho tělo či orgány. Každému zpívá specifické *ícaro*, které se pro něj hodí, a přitom ho ometá šamanskou chřestivou metlou z listů. Z vrchu hlavy „vysaje zlé duchy“ a „vyplivne je“. Když jsou očisty u konce, opět zavládne ticho a každý je ponechán svému vlastnímu procesu. Celou dobu lidi zvracejí a chodí na velkou, protože tato ayahuascová směs je uvařena jako silně čistící.

Šaman poté ucítí, že už může účastníky ponechat o samotě a odebere se pryč, nespí ve stejné místnosti s ostatními. Přítomen je jen pomocník, i ten později odchází spát. V celém průběhu rituálu se nedoporučuje chodit ven, ale když má někdo potřebu, může, jen o tom musí informovat pomocníka.

Dopoledne si poté šaman zve k sobě účastníky po malých skupinkách dvou až tří lidí ke sdílení. Spíše než aby mluvili oni, mluví šaman k nim. Toto je velmi rozdílné, než u ostatních rituálů, co jsem zažil. Ráno se obvykle všichni sejdou v kruhu a postupně každý po jednom sdílí, co chce. Co zažil, jaké to bylo, obvykle se vyjadřuje vděčností za prožitou zkušenost, setkání apod. Tady je to jiné, zní to možná neuvěřitelně, ale tento šaman má velký vhled a nikdo mu nemusí nic říkat. Naopak on říká lidem, co viděl. Mluví anglicky nebo španělsky, kdo nerozumí, tomu jeho žena překládá.

Toto je velmi zajímavé, protože šaman zpravidla mluví o věcech, které nemůže vědět, ale ví. Rozebere problém, který člověk na rituálu řešil, a nabídne mu řešení či nějakou radu. Mluví celkem obecně, ale je to trefné. Používá přitom metaforu živlů. Chápe živly jinak, než je v naší kultuře obvyklé, a své chápání vysvětluje. Tvrdí, že každý člověk je v každém období podřízen nějakému živlu, respektive přemýšlí či žije v rámci nějakého způsobu myšlení, nastavení sebe sama apod. Jde nejčastěji o jeden nebo dva živly dohromady. Také řekne každému, jak je na tom jeho tělo a orgány.

Pamatuji si, jak mě překvapilo, jak moc šaman mluvil o tom, co jsem si předchozí noc v sobě řešil. Toto se také stalo dvěma mým kamarádům, kteří byli na rituálu u Carlose v jiném termínu. Ti dokonce tvrdili, že jim v průběhu rituálu vstoupil do jejich vizí a něco jim ukazoval. Druhý den při sdílení jim o tom sám vyprávěl. Nikdo z nás tří není schopný jednoznačně vysvětlit, jak je to možné. Jediné, co nám zbylo, je obrovský respekt k tomuto šamanovi.

### 13.1.2. Reflexe druhého rituálu

Jelikož je Carlos původním obyvatel Amazonie a pochází z kmene, kde se ayahuasca užívá v tradičním šamanském kontextu, mluvím o něm jako o šamanovi (nikoli jako o neošamanovi). Carlosův šamanský habitus byl formován vlastně po celý jeho život. Už od dětství byl v kontaktu s šamany, kteří v něm viděli budoucího adepta šamanství, a od útlého věku se zúčastňoval ayahuascových rituálů. Trvalo však několik let, než v patnácti prožil svou transformativní zkušenost. Od té doby sám věděl, že se má stát šamanem. Dalo by se říct, že jeho šamanský habitus byl utvářen celý jeho život. Důležité však je, že od chvíle, kdy prožil první transformativní zkušenost, kterou bychom mohli pokládat za jeho iniciaci, byl okamžitě vzat do péče šamanů, od kterých se učil. Od té doby se věnuje práci s ayahuascou a dalšími rostlinami, jako je například *mapacho* (posvátný šamanský amazonský tabák).

Hlavní přínos ayahuscyc vidí v jejím léčivém aspektu. Proto je také jeho ayahuasca uvařena jako vysoce purgativní (očistná), a člověku je tedy opravdu zle a prožívá velkou fyzickou očistu.

Carlos je velmi přívětivý a působí mimořádně klidným dojmem. Je z něj cítit opravdové poznání. Neslyšel jsem zatím o žádném šamanovi, který by působil v České republice, o kterém by lidé mluvili podobně. V kruzích, ve kterých se pohybuji, je Carlos považován za nejmocnějšího šamana, ke kterému lze v naší republice zajít na rituál.

Když se vrátím k deseti obrazům šamana, které rozeznává Gerhard Mayer, Carlos pro mě ztělesňuje příklad šamana, který bude splňovat všechna tato kritéria. Je samozřejmě možné, že si jeho osobu příliš idealizují, ale z mé zkušenosti a vyprávění mých přátel, která pokládám za důvěryhodná, to vyplývá.

Toto byl jediný rituál, na kterém jsem byl, kdy jsem neměl pocit přílišné brikoláže. Bylo to způsobeno tím, že Carlos je „opravdový“ šaman z amazonského pralesa a tedy brikolážní prvky v jeho rituálu, jako kbelík na zvracení, jsou spíše jen drobnými přizpůsobeními našemu českému prostředí. Dalším takovým přizpůsobením je fakt, že se

rituál koná uvnitř, což se dá snad vysvětlit tím, že Carlos nebydlí v opuštěném domě na samotě, ale ve vesnici, a kdyby celou noc na jeho zahradě křičeli a zvraceli lidé, pravděpodobně by si někdo stěžoval. Domnívám se však, že kdyby měl bezpečný prostor pro rituál někde venku, pořádal by rituály tam.

## 13.2. Třetí ayahuasca

### 13.2.1. Popis rituálu

Zážitek se odehrál v červenci roku 2017; působící látka: ayahuasca (složení neznámé); objektivní délka trvání rituálu: 40 hodin; neošamanka: Amélie.

Moje třetí zkušenost s ayahuascou byla zase naprosto jiná než ty předchozí. Ceremonie byla na celý víkend a vedla ji žena mezi 30 a 40 lety, které budu říkat Amélie. Dva muži fungovali jako její pomocníci. Nás ostatních bylo deset. Před rituálem i po rituálu byla předepsána přísná dieta. Rituál se odehrával na půdě vesnického domu blízko přírody. Dům měl svou zahradu a domácí rodina byla přítomna, ale rituál nenarušovala.

To, co zde bylo jiné, je především skutečnost, že ceremonie byla spojena s *vipassanou*<sup>3</sup>. I přes den jsme měli zakázáno mezi sebou mluvit. Výjimkou mohly být praktické věci. Zkrátka žádné konverzace, jen drobných pár slov, když nebylo zbylí. Rituál se takto otevřel v pátek večer a byl uzavřen v neděli odpoledne.

Když jsem přijel na místo, seznámil jsem se s ostatními a našel si své místo na půdě v kruhu, kde jsem si připravil ležení. Také jsem měl krátký rozhovor s jedním z mužů, kteří Amélii s rituálem pomáhali, protože jsem ho viděl poprvé. Amélii jsem již znal, protože jsem u ní byl pár dní předtím na *kambo*<sup>4</sup> rituálu.

Povinná četba na rituál byla kniha *Nová země* od Eckharta Tolleho (Tolle 2006), kterou jsem dočetl v autobuse, těsně předtím, než jsem vystoupil na místě. Kniha na mě hodně zapůsobila a rozhodně hrála důležitou roli v tom, jak jsem rituál vnímal. Je o bytí v přítomném okamžiku a meditaci na přítomnost, kterou jsme měli provádět v průběhu celého rituálu. Tedy nejen v noci při samotném pití, ale i přes den, po probuzení, po snídani atd.

K rituálu jsme se sešli kolem sedmé večer. Každý měl dostatek prostoru, protože půda byla obrovská a nás bylo jen třináct. Jako obvykle jsme seděli v kruhu. Oltář byl umístěn

---

<sup>3</sup> Buddhistická meditační technika, při které se člověk zaměřuje na vnímání svého těla, pocitů, stavů mysli a obsahů mysli.

<sup>4</sup> Stromová žába ze severozápadní Amazonie využívaná po celém světě pro svůj léčebný potenciál (Civišová 2019: 6).

uprostřed a byly na něm skleněné lebky, různé kameny, svíčku, vodu, hlínu, sošku buddhy, vykuřovadla atd. Neošamanka otevřela rituál promluvou k bytostem čtyř směrů neboli světových stran neboli živelů a pozvala je s pokorou, láskou a vděčností k účasti na rituálu s námi. Poté poděkovala směrem vzhůru Velkému Duchu a směrem dolů Matce Zemi a nakonec i sedmému směru dovnitř, tedy lásce, dovnitř do srdce. Takto to poté opakoval každý účastník stejně.

Každý mohl mít první noc svůj vlastní záměr, ale nakonec se všichni shodli na stejném záměru. Což byl návrh neošamanky, jelikož společný záměr je vždy silnější než kombinace záměrů individuálních. Ten byl tedy takový, že jsme se měli snažit neztotožňovat se s tím, co ve skutečnosti nejsme, tedy s našimi emocemi, pocity, tělem, myšlenkami. Snažit se po vzoru učení Eckharta Tolleho o neztotožňování se s vstupy, které do vědomí proudí. Toto přesvědčení totiž tvrdí, že nejsme tělo, emoce, myšlenky, ale jen čisté vědomí (Tolle 2006).

Po krátké meditaci se začala podávat ayahuasca. Jednou z věcí, kterou se tento rituál odlišuje od skoro všech ostatních je to, že tito neošamané mají k dispozici několik různých odvarů. Tradičně se podává jedna ayahuasca, která je uvařená z obou složek dohromady (inhibitor a DMT). Tady jsou odvary připraveny zvlášť a pije se nejprve inhibitor a poté DMT. Zároveň však mají k dispozici několik různých odvarů z různých lián, jelikož každá ayahuasca je jiná. A také různé DMT odvary. „Nacít'ují“ totiž, který člověk v danou chvíli zrovna potřebuje co. Chodí poté každou hodinu kolem jednotlivých účastníků a servírují. První večer jsem vypil celkem devět kalíšků, ale nevím, jaké druhy mi byly podávány.

V průběhu celého večera je ticho, doporučené je sedět v jakékoli meditační poloze, mít otevřené oči a meditovat. Kromě jedné svíčky uprostřed je tma a kromě cest na toaletu se nikam nechodí. Já jsem měl osobně problém s nohama, protože sedět na polštářku celou noc bylo pro mě značně nepohodlné, a tak jsem neustále měnil pozici sedu. Nicméně jsem se snažil být co nejvíce v přítomnosti a meditovat. Stále jsem však přemýšlel nad tím, že necítím vůbec žádný efekt ayahuascy, což mě vzhledem k tomu, že tento rituál byl nejdražší ze všech, co jsem kdy zažil, nenechávalo zcela klidným. Nicméně první noc jsem neměl pocit, že by se stalo něco zajímavého.

Druhý den jsem se brzy ráno vzbudil a zjistil jsem, že jsem snad jediný, kdo ještě spal. Ostatní již byli zpátky ve svých meditačních polohách, nejčastěji v tureckém sedu. Přidal jsem se tedy do kruhu a přibližně po jedné hodině byla ohlášena snídaně. Vzhledem k přísné dietě byla snídaně tvořena cereáliemi, veganským mlékem, oříšky, semínky, ovocem a džusy. Každý něco pojedl a vrátili jsme se zpět do kruhu k meditaci, kde jsme seděli celé dopoledne. K obědu byla hustá zeleninová polévka a rýže. Poté bylo něco jako polední klid,

kdy jsme měli dvě hodiny čas pro sebe. Já si šel odpočinout do hamaky, kde jsem také usnul a zdál se mi lucidní sen, ve kterém jsem na této zahradě, kde jsem spal, potkal svého otce, a jelikož jsem věděl, že jsem ve snu, řekl jsem mu, jestli se nechce proletět. Souhlasil, a tak jsem ho vzal za ruku a letěli jsme se podívat po okolí. Ve vesnici jsme zahlédli něco jako žongléřský festival a pozorovali jsme ho ze střechy jednoho domu.

Když jsem se vzbudil, vrátil jsem se zpět na půdu. Tentokrát se pouze nemeditovalo. Nejprve jsme se protáhli, poté cvičili čchi-kung<sup>5</sup> a nakonec při psytrance hudbě každý tančil, jak chtěl. Šlo o to, trochu se rozhýbat a rozproudít energii v těle. Je důležité připomenout, že jsme byli stále v rámci rituálu, což je jiné oproti některým ostatním rituálům, co jsem zažil. Běžně se rituál otevře večer, a buď ještě večer se uzavře, nebo se uzavře druhý den ráno a následuje sdílení. Zde bylo sdílení až úplně nakonec, v neděli odpoledne.

Po prvním večeru, kdy jsme se snažili zbavit přesvědčení, že jsme naše myšlenky, naše tělo a naše emoce, bylo společným záměrem druhého večera hledání toho, kdo nebo co tedy doopravdy jsem. Z knihy Eckharta Tolleho jsem byl poučen o tom, že jsem jen čisté vědomí a tento večer nám měl umožnit to zažít. Jak říká sama neošamanka, toto je ten nejzásadnější zážitek, který vůbec zažít lze. Tvrdí, že ostatní neošamani nabízejí účastníkům svých rituálů vize a jiné změněné stavy vědomí, což však není tím nejvyšším stavem, který lze zažít. Ale je pravda, že i jiný neošaman říkal, že udělat silný rituál je jednoduché. Rituál, kde všichni budou zvracet a plazit se po podlaze a budou mít velké vize. Také tvrdí, že udělat rituál, který je zdánlivě slabý, je mnohem obtížnější.

Tato neošamanka také nejdříve dělala rituály, které byly zaměřeny na vize, ale postupem času od této praxe na základě vlastních zážitků upustila. Sama říká, že halucinace může mít člověk z kdekjakých substancí, ale rituál, ve kterém se vědomí zdá nezměněné a žádné vize nepřicházejí, se na jiné substancí než ayahuasce v podstatě zažít nedá. Já se domnívám, že všechny látky, které nazýváme drogami, působí vždy víceméně podobně při každém užití, ale ayahuasca je pokaždé jiná a nikdy nemůžeme dopředu říct, jaká ta zkušenost bude. Můžeme mít vize, nemusíme, může nám být zle a můžeme zvracet, nemusíme, můžeme se napojit na proudy vědění plné informací a čerpat nich odpovědi na naše otázky nebo také nemusíme. Všichni lidé, se kterými jsem se o ayahuasce bavil, se mnou souhlasili v tom, že ayahuasca je vždy nepředvídatelná.

Tento večer jsem vypil myslím jen sedm kalíšků a také jsem necítil žádný efekt. Začínal jsem z toho být už ale celkem nervózní vzhledem k tomu, kolik jsem za rituál

---

<sup>5</sup> Tradiční čínská cvičení na zušlechťování „vitální energie“, tzv. čchi.

zaplatil. Pořád jsem to nedokázal přijmout – snad jsme ani nepili ayahuascu, nebo byla tak zředěná, že nepůsobila. Takové myšlenky jsem nebyl schopný opustit, přestože nás všechny neošamanka varovala předem, že přicházet budou. Podle ní se nestále ztotožňujeme se svým egem (myšlenky, emoce, tělo), vlastně ho „krmíme“ svou pozorností, a ono roste a zastiňuje nás. Když ho však přestaneme „krmit“ a celý víkend se budeme snažit neztotožňovat se s ním a jeho impulzy směrem k nám nebrat tak vážně, začne nám posílat impulzy stále silnější a řekněme rozčilenější, jelikož neztotožnit se s takovými myšlenkami je velmi obtížné. Přesně na takovou situaci neošamanka upozorňovala a říkala, ať se na ni v takové chvíli obrátíme a ona nám pomůže. Jelikož jsem se ale ztotožnil s myšlenkou, že je to celé podvod, nebyl jsem jí schopný věřit a vlastně jsem nechtěl, aby mi pomohla. Takže jsem to nakonec vzdal a šel jsem spát nespokojený a bez nějakého silného zážitku.

Neděle začala stejně jako sobota, meditací hned po probuzení, poté snídaně, poté zase cvičení, čchi-kung, tancování, ještě posledních pár hodin meditace a kolem druhé odpoledne ukončení rituálu a sdílení. Neošamanka stejným poděkováním jako na začátku ukončila rituál. Poté začalo sdílení. Nevěřil jsem, že někdo zažil něco výjimečného, a jak jsem se stále cítil podveden, ani těm, kteří říkali, že opravdu zažili ten nejvyšší, nejkrásnější stav bytí sebou samým, jsem nevěřil. Všichni byli plni vděčnosti a pochvalovali si, jak to bylo skvělé, jen já se cítil stále nesvůj, ale snažil jsem se to nedat najevo.

Na konci nám bylo připomenuto, že takové rituály mají dlouhodobý efekt a že je teď jen na nás, jak dlouho z této zkušenosti budeme těžit. Efekt takového víkendu může prý s klidem trvat i měsíc. Byl jsem k tomu celkem skeptický.

Po předchozích rituálech jsem měl vždy několikátýdenní půsty od alkoholu, cigaret atd. Říkal jsem si, že takový půst by byl skvělý, ovšem byl konec července a čekaly mě směny za barem a festivaly, jeden z mých nejoblíbenějších začínal už za čtyři dny. Pokládal jsem za naprosto vyloučené, že bych byl schopen ho absolvovat naprosto střízlivý.

Při zpáteční cestě jsem se jedné z účastnic rituálu takto svěřoval, a ona mě nabádala, ať půst přeci jen zkusím. Že na to přeci není nic těžkého. Prostě si nedám alkohol ani nic jiného. Nakonec mě přemluvila, abych to alespoň zkusil.

A já to zkusil. A šlo to. A musím říct, že to byl jeden z nejdůležitějších měsíců v mém životě. Cítil jsem se poprvé v životě naprosto svobodný. Nepotřeboval jsem nic. Byl jsem vegan, omezil jsem cukr i lepek a nepil jsem ani čaj nebo kávu, natož alkohol. Nekouřil jsem ani vodní dýmku a snažil jsem se meditoval každé ráno a každý večer. Jakmile jsem však jeden den nemeditoval vůbec, druhý den jsem se kvůli nějakým maličkostem dokázal

rozzlobit a nebýt zcela pozitivní. Řešil jsem to okamžitou meditací a během pěti minut jsem byl opět klidný a pozitivní.

Ten víkend mě zkrátka naučil neztotožňovat se s negativními emocemi a nechat je odejít stejně rychle jako přišly. Byl to neuvěřitelný měsíc. Z ničeho jsem nebyl unavený, a tak jsem mi stačilo i méně než pět hodin spánku. Přestože jsem zjistil, že pravidelná každodenní meditace je pravděpodobně nejlepší cesta, po měsíci jsem se vrátil zpět ke svému starému životu a už jsem takové období nezažil. Dočasné zbavení závislostí připisuji ayahuasce a jsem však rád, že mám tuto zkušenost v paměti.

### 13.2.2. Reflexe

V literatuře se často mluví o tom, že šamanem se stane člověk, který je sám schopný se vyléčit z těžké nemoci. Poté, když už takový proces prodělal sám na sobě, je schopný léčit i další lidi (Luna 2002: 67; Eliade 1997: 49–70; DuBois 2002: 81–85). Přesně takový je i příběh Amélie. Trápily ji všemožné tělesné problémy, trpěla depresemi, vyzkoušela různé techniky od psychoterapie či homeopatie po tradiční medicínu, ale nic jí nepomohlo. Když jí pak někdo nabídl jako řešení ayahuascu, byla k tomu velmi skeptická a nechápala, jak by jí mohla pomoci nějaká rostlina. Jelikož měla pocit, že už nemá co ztratit, zkusila to.

Na své první ayahuasce pak prý zažila „smrt“, „znovuzrození“ a probuzení, kdy prý hned první večer nahlédla do svých minulých životů a zjistila, že prožila několik životů, ve kterých jako šaman nebo šamanka pracovala, a „dostala informaci“, že bude s ayahuascou pracovat i nyní. Nebylo prý možné o tom polemizovat, ayahuasca samotná jí to „přikázala“. S neošamanem, u kterého byla na prvním rituálu, se hned spřátelila a netrvalo ani půl roku, a už se stala jeho učednicí. Jezdila s ním poté po různých zemích a pomalu nabývala svého neošamanského habitu.

V té době též procházela velkou transformací, jelikož si začala uvědomovat příčiny svých problémů a traumat a postupně je všechny „vyčistila“. Sama říká, že to bylo nesmírně náročné, jelikož se ze začátku musela starat i o ostatní účastníky rituálu a zároveň prožívala nesmírně těžké procesy. Ve výsledku je však za všechna tato utrpení vděčná, jelikož díky tomu nahlédla různé „programy“, které mohou člověku působit problémy, a je nyní schopná ostatním lidem pomáhat.

Amélie má velice specifický neošamanský habitus, jelikož nemá velkou vazbu na Amazonii. Ayahuascové rituály bere jako „ultimátní“ příležitost k poznání sebe sama, což považuje za nejdůležitější zkušenost v životě každého člověka. Věří však, že ne každý člověk má karmu na to, aby mohl přistoupit k ayahuascovému rituálu v „tomto životě“.



Někteří lidé zkrátka potřebují prožít ještě několik dalších životů. Když jsem se jí ptal, jestli v reinkarnaci věřila ještě předtím, než poznala ayahuascu, odpověděla mi, že to věděla už odmala. Že již jako malá holka viděla aury lidí, dokázala vidět budoucnost apod. Postupem času prý o tyto schopnosti přišla, což příkládá tomu, že neměla učitele, který by ji vedl, a tak by mohla sobě nebo někomu jinému ublížit.

Svou práci chápe jako za službu lidstvu a věří, že nic lepšího se v životě dělat nedá. Její klíčové téma je tedy sebepoznání, které pak vede k léčení sebe sama skrze vědomou práci se sebou, a tedy se svým habitem.

Zabývá se též zdravou stravou, meditací, jógou, dělá masáže, maluje obrazy a dělá rituály s ayahuascou, kambem a ibogou. Tím vším si vydělává na své živobytí a nyní se cítí již naprosto čistá, nemá žádné problémy a už funguje jen jako léčitelka a šamanka pro ostatní. Netvrdí však, že je její cesta za poznáním u konce, stále se vnímá jako studentka před Bohem a tvrdí, že takové studium je nekonečné.

### **13.3. *Bufo alvarius* intermezzo**

#### **13.3.1. Popis rituálu**

Zážitek se odehrál v červnu roku 2018; působící látka: sekret z ropuchy *Bufo alvarius* (5-MeO-DMT); objektivní délka trvání rituálu: 10 minut; neošaman: Edgar.

Nyní chci pohovořit o nejintenzivnějším zážitku mého života vůbec.

Všechno začalo, když se v červnu roku 2018 v Praze konala mezinárodní psychedelická konference Beyond Psychedelics. Díky tomu, že jsem měl zde na starost stánek s knihami, jsem se i seznámil s několika přednášejícími.

Předposlední večer této konference jsem zažil extrémně silný psychedelický stav, kdy jsem měl pocit, že cestuji mimotělně mezi dimenzemi a měl jsem pocit, že nejen vidím, se zavřenýma očima, vše, co se kolem mě děje, ale že dokonce jako by vše, co se kolem mě dělo, bylo součástí mě, součástí mého těla. Zajímavé bylo, že když ten stav začal přicházet, hned jsem cítil, že to bude velmi silné, a řekl jsem kamarádovi, že budu sedět na tom místě, daleko od ostatních, aby pro každý případ věděl, kde jsem. Stav stále nastupoval, a když se kamarád po pár minutách vrátil, už jsem se nemohl hýbat a věděl jsem, že „odlítám“. Pak jsem se začal stávat celým prostorem kolem mě, i přítomnými policisty, které jsem se snažil silou vůle přinutit, aby opustili prostor. Poté jsem začal procházet různými psychedelickými krajinami a celý zážitek byl nesmírně intenzivní, ale já měl pocit, že jsem v něm jako doma.

Připadal jsem si opravdu silný a ničeho jsem se nebál. Když jsem se asi po hodině „vrátil zpět“, poprvé v životě jsem měl pocit, že jsem připraven na *Bufo alvarius*.

*Bufo alvarius* je ropucha ze sonorské pouště v Mexiku, která má na těle žlázy, jež při podráždění vylučují sekret, který obsahuje mimo jiné i látku 5-MeO-DMT. Tato látka je považována za nejsilnější psychedelikum na světě. Jisté archeologické nálezy nasvědčují tomu, že Indiáni dříve tuto látku znali a pracovali s ní, avšak když byla v 50. letech objevena, neexistoval na světě nikdo, kdo by s ní pracoval. Žádný indiánský kmen tuto tradici nemá a neexistují žádní tradiční šamani, kteří by s ní pracovali. Je tedy čistě v rukou neošamanů. (Hinojosa 2016)

Samotné 5-MeO-DMT lze kouřit i syntetické, ale častější je kouření sekretu z ropuchy, který obsahuje mnoho dalších látek. Ropuší sekret se vysuší, čímž získá krystalickou formu, a poté se kouří ze speciální skleněné dýmky, v níž se nepálí přímo onen krystal, ale nahřívá se jen dýmka z vnějšku.

Poslední den konference jsem se setkal s jedním z přednášejících, mexickým neošamanem, který rituály s *Bufo alvarius* dělá, a já se k němu na rituál překvapivě rychle a snadno přihlásil.

Konal se tři dny nato na velké zahradě v Praze, a jelikož tato zkušenost trvá přibližně deset až patnáct minut, chodilo se po jednom. Bylo nás celkem kolem patnácti. Můj doprovod šel jako jeden z prvních a zážitek měl velmi klidný. To není zrovna běžné, protože většinou se lidi zmítají, házejí sebou, křičí a dělají zvláštní pohyby, jelikož zážitek je tak silný, že pravděpodobně potřebují nějak uvolnit energii.

Když jsem přišel na řadu, byl jsem lehce nervózní, ale věřil jsem, že to bude v pořádku. Neošaman mi ukázal, jakým způsobem látku kouřit. Rituál začíná vestoje, neošaman drží dýmku a zapaluje. Jakmile jsem potáhl z dýmky, neošaman začal jednou rukou chřestit, druhou mě držel za rameno, stál vedle mě a zpíval jakési velmi uklidňující *ícaro*, kterému jsem nerozuměl, ostatně myslím, že to ani nebyla slova žádného známého jazyka. Stál jsem čelem ke slunci a měl jsem mít otevřené oči.

Během dvou vteřin se objevily fraktální halucinace, které se rychle přibližovaly ke mně a „ptaly se“, jestli jsem si jist, že jsem připraven. Připraven opustit tělo, víceméně umřít a odletět velmi daleko. Odpověděl jsem v duchu, že naprosto. A myslel jsem to vážně. Opravdu jsem se cítil připraven, beze strachu. V tu chvíli to začalo. Obrovský nával světla, energie a hlasitého zvuku, který připomínal óm. Celé jsem to byl já, nic jiného neexistovalo a několik minut se intenzita toho prožitku výrazně zvyšovala. Jako bych se „zvětšoval“ za hranice svého těla. A to obrovskou rychlostí. Během několika vteřin jsem byl velky jako

planeta či hvězda. Bylo to jako stát se hvězdou a explodovat láskou na všechny strany. Existovalo „tam“ jen čisté světlo, láska a mír, je zde sice jakýsi rytmus ale neexistuje tam čas nebo prostor. Kdybych to měl popsat jedním slovem, řekl bych intenzita. Je to jako stát se celou realitou. Není tam žádné já, nebo ty nebo on, je to jen to, to ono všechno, singularita, jednota.

Na závěr toho příběhu chci dodat, že tato zkušenost pro mě byla tou nejkrásnější, ale *Bufo Alvarius* opravdu nedoporučuji nikomu! *Bufo Alvarius* není radno brát na lehkou váhu, mnoho lidí již přivedlo do léčebny, mnoho lidí muselo vyhledat psychoterapeutickou či psychiatrickou pomoc, při rituálu došlo i některým úmrtím a s mnohými tato zkušenost otřásla, tak silně, že se několik týdnů či měsíců nebyli schopni z tohoto zážitku vzpamatovat.

### 13.3.2. Reflexe mého zážitku s *Bufo alvarius*

Je velmi náročné vědecky reflektovat to, co jsem při této zkušenosti zažil. Připadá mi ale zajímavé zde uvést sedm charakteristik introvertního mystického prožitku, které rozeznává filosof W. T. Stace (Stace 1960: 110–111). Uvedu je v plném znění v překladu Martiny Sanollové z knihy *Druhy psychedelické zkušenosti* od Masterse a Houstonové (Masters, Houstonová 2000: 364–365).

1. Unitární vědomí, které vyloučilo všechny nejrůznější pojmy smyslového a konceptuálního či jiného empirického obsahu, takže tam zůstává pouze prázdnota a prázdna jednota. To je základní, podstatná, prvopočáteční charakteristika, ze které nevyhnutelně vyplývá většina dalšího.
2. Pocit bezprostorovosti a bezčasovosti. To samozřejmě vyplývá z výše uvedené prvopočáteční charakteristiky.
3. Smysl pro objektivitu a skutečnost.
4. Pocit požehnání, radosti, míru, štěstí atd.
5. Pocit, že to, co chápeme, je posvátné, svaté nebo božské.
6. Paradoxnost.
7. Podle mystiků údajně něco nevýslovného.

Domnívám se, že můj zážitek se velmi podobá tomu, co Stace shromáždil jako sedm znaků introvertní mystické zkušenosti.

Stace dále rozeznává též extrovertní mystickou zkušenost, která se od této liší tím, že člověk není přímo „tou věcí“, ale že je od ní oddělený a cítí ji jaksi mimo sebe sama. V takovém případě první dvě charakteristiky neplatí, jelikož člověk stále vnímá čas a prostor a také samozřejmě není součástí unitárního vědomí, avšak také se mu dostává sjednocující

vize, která by se dala popsat jako „všechno je jedno“ (Masters, Houstonová 2000: 365) – pochopitelně ve smyslu unitárním, a ne ve smyslu, že na ničem nezáleží.

Takový popis extrovertní mystické zkušenosti považuji za odpovídající mému zážitku s vizí toru.

### **13.4. Další rituály na mé cestě**

V mém životě pak následovaly další zážitky a další ayahuascové rituály, které zde již nebudu podrobně rozebírat. Myslím, že z toho, co jsem popsal, je již zřejmé, jak různé mohou ayahuascové rituály v České republice být. Neexistuje totiž žádný specifický styl, který by neošamané následovali, a i když můžeme najít mezi různými rituály jisté podobnosti, ve výsledku je neošamani vždy přizpůsobují sobě a svému okolí. Podle neošamanů to tedy není tak, že by způsob, jakým ayahuascu užívají původní obyvatelé Amazonie, byl jediný správný.

Jak ostatně říká Amélie: „Indiánská cesta je pro Indiány, protože mají úplně jiný mentální, emoční nastavení, úplně jiný systém, jiný DNA, není možný něco přinést odněkud, kde to funguje, aby to fungovalo někde jinde, to nejde prostě udělat, to se musí přizpůsobit na tu mentalitu, na ty lidi. My uvažujeme jinak, žijeme jinak, máme tady jiné elementy, nejsme tolik spojený se zemí, s přírodou. ... U nás my bychom tím nedocílili těch nejvyšších výsledků.“ (Rozhovor s Amélií, červen 2020)

V letech 2017–2019 jsem vždy jezdil na jiné místo a každý rituál jsem prožil s jiným (neo)šamanem. V únoru roku 2020 jsem však konečně našel typ rituálu a neošamana, který mi plně vyhovoval, a začal k němu jezdit pravidelně. Popíšu tedy alespoň dva z pěti rituálů, které jsem tam letos zažil.

#### **13.4.1. Sedmá ayahuasca**

Zážitek se odehrál v únoru roku 2020; působící látka: ayahuasca (složení neznámé); objektivní délka trvání rituálu: 10 hodin; neošaman: Robert.

Tento rituál byl naprosto jiný než všechny předchozí. Za prvé tam bylo mnohem více lidí, oproti běžným deseti až dvaceti nás tam bylo 54. Nevím, jestli bych na rituál vůbec jel, kdybych věděl dopředu, kolik lidí tam bude. Na tomto místě však nikdo nikdy neví, kolik lidí se zúčastní. Dokonce jsem v tom domě i předtím byl a rozhodně bych neřekl, že je možné, aby se tam vešlo tolik lidí. Bylo to tím, že někteří lidé seděli ve vnitřním kruhu. Když jsem se ptal, jestli je to normální, jeden účastník mi odvětil, že tam jednou zažil lidí přes 80. Vlastně jsem tedy mohl být ještě rád. Mělo to sice za následek to, že nikdo neměl pořádně

prostor si lehnout, ale je pravda, že moc lidí takovou potřebu nemělo a když ji někdo měl, tak se vždy nějaké místo našlo.

Nespalo se ve stejném prostoru, ve kterém byl rituál. To jsem sice již zažil na své první ceremonii, ale myslel jsem, že je to výjimka. Spalo se na půdě, kde jsem původně myslel, že bude probíhat rituál. Ten však probíhal v místnosti dole. Věci byly tedy všechny uskladněny nahoře a dole jsem měl jen nejnnutnější věci na ceremonii jako deku, vodu, kapesníky, polštář a mikinu.

Další velké překvapení pro mě bylo, že se začínalo velmi brzo. Čas jsem nekontroloval, ale bylo to rozhodně ještě před setměním. Řekl bych kolem čtvrté. I po setmění bylo rozsvíceno pár světel a vlastně bylo všechno vidět. Rituál končil přibližně po půlnoci a následovalo i společné sdílení.

Další zajímavou věcí bylo to, že neošaman neprováděl žádnou úvodní „performance“, kterou by děkoval duchům, živlům apod. Měl na začátku krátkou řeč, ve které nám sdělil, že toto je kolektivní rituál a že když bude někdo chtít něco říct nebo zazpívat a bude mu to připadat vhodné, ať se nestydí a udělá to. To bylo pro mě něco zcela nového a bylo mi to moc sympatické. V podstatě se nesnažil být tou hlavní autoritou či vůdcem a snažil se nás přimět k uvědomění, že rituál tvoříme všichni dohromady.

Také jsem nikdy nezažil, že by na rituálu byla „kapela“. Respektive několik lidí sedělo v jednom rohu s hudebními nástroji a měli před sebou zpěvníky s notami. Také my ostatní jsme měli k dispozici zpěvníky a všichni jsme mohli zpívat nebo třeba tančit nebo jen tak sedět nebo na něco hrát, chřestit apod. Vlastně celou dobu se hrálo, tančilo, zpívalo. Bylo to velmi veselé, spojující, komunitní, společné, pohybové, uvolňující, podpůrné, pozitivní. Ticho nebylo v podstatě vůbec.

Zajímavé také bylo, že se velmi málo zvracelo, většina lidí u sebe ani neměla kbelík, přitom si nemyslím, že by medicína byla slabá (takové hodnocení je ale vždy silně individuální). Stále víc ovšem začínám věřit, že efekt ayahuascy se opravdu odvíjí více od toho, jak k této zkušenosti člověk přistoupí, než jen od typu nebo množství té konkrétní dávky.

Netradiční pro mě na tomto rituálu byla i skutečnost, že když neošaman ke konci rituálu oznámil, že přichází čas na *rapé*<sup>6</sup>, zeptal se, kdo bude „dávat rapé“, respektive kdo bude ostatním rapé aplikovat. Přihlásili se tři lidi, kteří si našli své místo uprostřed kruhu, a ostatní za nimi poté mohli pro rapé přijít. Tradičně jsem vždy viděl aplikovat ostatním rapé

---

<sup>6</sup> Šňupací směs tabáku a dalších rostlin (zejména jejich popelu) používaná různými původními obyvateli Amazonie (Civišová 2019: 31)

v průběhu rituálu jen neošamany. Sám s rapé pracuji, ale nedovolil bych si ho aplikovat při ayahuascovém rituálu sám, bez vědomí neošamana/ky. Minimálně bych se šel zeptat, ale spíše bych šel požádat, zda mi nemůže „fouknout“ on sám/ona sama.

Poté se zazpívalo ještě pár písní a pak se již plynule přešlo ve sdílení. Každý mohl říct, co má na srdci. Většina lidí projevovala svou vděčnost a radost. Nakonec dal neošaman jednomu účastníkovi přečíst krátký odstavec, kterým se rituál ukončil. Následoval potlesk a potom se začali všichni navzájem objímat a děkovat si za účast a sdílet různé osobnější zážitky. V tuto dobu se také začalo jíst.

Oproti většině ostatních rituálů, které jsem zažil, tady nebyla téměř žádná předepsaná dieta. Každý mohl před rituálem i po rituálu jíst, co chtěl. Nepracovalo se tu s žádnými dogmaty. Operuje se zde s termínem „*free will*“ (svobodná vůle) a existují zde pouze doporučení.

#### **13.4.2. Desátá ayahuasca**

Zážitek se odehrál v červnu roku 2020; působící látka: ayahuasca (složení neznámé); objektivní délka trvání rituálu: 10 hodin; neošaman: Robert

Na místo konání ceremonie jsem přijel tři dny před začátkem rituálu. Ten se konal v domě uprostřed lesů postaveného přímo za účelem dělání rituálů. Dům může pohodlně pojmout přibližně padesát lidí. Je v něm velká předsíň, kuchyň, dva záchody, sprcha a jeden velký pokoj s krbem, kde probíhají ceremonie. Nahoře je jedna velká místnost na spaní. Rituál byl zaměřen na svatého Antonína Paduánského, františkána, který je patronem nalezení ztracených věcí; manželství; žen a dětí, chudých, seniorů, cestujících; šťastného porodu, plodnosti; františkánů atd.

Klasickým symbolem jsou barevné vlaječky, které jsme všichni vystříhovali z papíru a druhý den jsme je potom lepili na provázky a věšeli je na stěny a venku na stromy.

V sobotu se celé dopoledne pomalu sjížděli lidé, připravovaly se dekorace, vařilo se jídlo, které se jí až po ceremonii, lidé se seznamovali, podávalo se rapé, čaj a lehká snídaně. Uklízelo se, připravovalo se dřevo ke krbu, protože se vždy po celou dobu rituálu udržuje oheň, i když je teplo. Jde spíše o přítomnost ohně jako elementu. Bylo nutné připravit oltář a ozdobit ho adekvátně podle toho, jaké je zrovna téma rituálu.

Poté se účastníci převlékli na rituál povětšinou převažuje bílá barva a každý si připraví své místo v místnosti. Při tomto rituálu nás bylo kolem padesáti, tudíž se nevešli všichni do jednoho kruhu, a byly tedy vytvořeny kruhy dva, vnitřní a vnější. V jednom z rohů byla

shromážděna kapela, osm lidí, kteří měli kytary, bubny, chřestítka atd. Neošaman používal xylofon a seděl se svou ženou nejbližší oltáři, který byl připraven na malém stolečku.

Kolem třetí hodiny odpoledne se účastníci rituálu začali usazovat na svá místa a neošaman začal hrát na buben, což je znamení, že všichni, kteří ještě nejsou v klidu usazeni, by se měli pomalu dostavit. Následně neošaman proslovil úvodní řeč. V tomto případě byl rituál věnován všem svatým a zejména sv. Antonínovi, o němž neošaman a jeden další člen kapely povyprávěli, a my se dozvěděli něco málo o tom, kdo byl, kdy žil a proč byl později svatořečen. Neošaman nás také vyzval, ať řekneme, co si představíme, když se řekne, že je někdo svatý. Co to znamená? Ozvaly se věci jako: žije v pravdě, má čisté srdce, ovládá své stíny, je milosrdný atd.

Tentokrát, jelikož bylo venku velmi hezky, neošaman navrhl, že bychom mohli jít na začátek rituálu ven do lesa nad domem, dát si tam rapé a vypít první kalíšek. Když jsme dorazili na místo, každý se pohodlně někde usadil a tři muži a jedna žena se přihlásili, že budou foukat rapé. Každý, kdo rapé chtěl, což byli téměř všichni, až možná na jednoho či dva, si pak vybral, od koho chce rapé dostat.

Po krátké meditaci pak neošaman pokynul jednomu mladíkovi, ať přečte úvodní text, který otevírá rituál. Poté se začal připravovat na podávání ayahuascy. On naléval mužům a jeho žena ženám a jeho dobrý kamarád stál mezi nimi a po každém člověku umýval kalíšek (kalíšky byly tři, jeden se vždy umýval, dva byly podávány. Utvořily se tedy dvě fronty, a když byl každý obsloužen, vrátili jsme se dovnitř a začalo se zpívat.

Zpívalo se za doprovodu kapely ze zpěvníku. První píseň byla věnována slunci, měsíci a hvězdám a složil jí Maestre Irineu, což byl první člověk, který tzv. „vytáhl ayahuascu z pralesa“ a začal ji podávat lidem mimo původní obyvatelstvo, které ji užívalo po tisíciletí. Další dvě písně byly pro ayahuascu a následovaly další české, portugalské, španělské a anglické písně a některé písně v jazyce brazilských Huni Kuin Indiánů, se kterými jsou neošaman a jeho žena nejvíce ve spojení. Skoro každá píseň se zpívá nejméně dvakrát za sebou, a některé se zpívají mnohokrát dokola. To se děje, zejména když je cítit, že efekt ayahuascy nastupuje a energie je „velmi silná“. Tehdy mohou některé písně trvat i dvacet nebo třicet minut, přestože mají třeba jen osm veršů.

Po přibližně páté či šesté písni se někteří lidé zvedli a začali tančit. Na některých už je v tu dobu znát, že efekt ayahuascy nastupuje. Po celkově deseti až patnácti písních neošaman vyzval účastníky k druhému pití, přestalo se zpívat, a někteří účastníci se šli i nadechnout ven čerstvého vzduchu. Když se pak všichni znovu usadili na svá místa, začal neošaman

vybírat písně intuitivně, na přeskáčku. Ve zpěvníku je přes padesát písní a většinou se jich každý rituál zpívá kolem třiceti.

Rituály jsou vždy velmi různé a tento byl opravdu silný. Byl jsem na tomto místě již počtvrté, ale bylo to poprvé, co jsem cítil efekt již po prvním kalíšku. Nejsilnější stav jsem pocítil u sedmé písně a se zavřenýma očima jsem viděl mocnou ženu a muže, kteří mi žehnali a z pohledu jejich očí byl cítit soucit, pochopení, láska, péče, ochrana a podpora v tom, co dělám, což jsem prožíval jako velmi krásný moment. Nevím, co tyto bytosti představovaly, ale je pravda, že jsem si tento rituál přál potkat se s Ayahuascou samotnou. Píseň ale byla o matce Oxum a jejímu partneru otci Oxumaré, kteří nám žehnají do života, a když jsem se poté se svým zážitkem svěřil neošamanově ženě, přikláněla se k názoru, že jsem viděl tuto dvojici afrických bohů.

Na tomto místě to také bylo poprvé, kdy mi nebylo fyzicky zcela dobře, takže jsem musel jít zvracet. Zanedlouho poté, co jsem se vrátil zpátky, došlo k již zmiňovanému druhému pití. Rituál byl ovšem již tak silný, že někteří si ani pro druhý kalíšek nešli.

Po přibližně dvou hodinách se stalo něco, co jsem ještě nikdy při rituálu neviděl. Začalo to tím, že jeden z neošamanových blízkých přátel (ten, který při podávání ayahuascy čistí kalíšky) pokynul tancujícím, ať se zklidní, šel doprostřed kruhu, kde hořela svíčka, klekl si a směrem k zemi začal chřestit. Několik minut nato se zvedl neošaman, klekl si doprostřed kruhu nad svíčku a poté zaujal pozici připomínající kočku na čtyřech a začal se nad svíčkou zmítat. Pomyslel jsem si, že upadá do transu, protože to vypadalo, že „opouští své tělo“. Přestalo se hrát a my všichni mlčky pozorovali, jak se jeho tělo neobvykle pohybuje. Vypadalo to, jako by se měnil v nějakou kočkovitou šelmu. Vzápětí se kolem něj utvořil malý kruh šesti nejzkušenějších a jemu nejbližších lidí. Jeden z nich si v pravidelném rytmu plácal do stehien, aby udržoval rytmus, neošamanova žena se ho dotýkala na zádech a ostatní mlčky udržovali klid kolem něj. Neošaman poté začal vydávat prapodivné zvuky, zvracel a vypadalo to, že má co dělat, aby se udržel na všech čtyřech. Asi nikdo z nás ostatních netušil, co se děje, ale věřili jsme, že situace je pod kontrolou, i když to tak nevypadalo. Po přibližně dvaceti minutách mu jeden muž foukl rapé, načež jako by se začal „vracet zpátky“, ale stále se zmítal a bylo znát, že je ve velkých bolestech. Jeden ze členů kapely přitom zpíval některé ze svých písní a snažil se ho „dostat zpět“.

Když se situace začala uklidňovat, neošamanova žena mu začala masírovat svaly a on objímal svůj šamanský buben. Celá situace trvala přibližně hodinu, a když se pak vrátil zpět na své místo, požádal o další dávku rapé, ještě chvíli se dostával z bolestí a poté začal zase zpívat písně a rituál pokračoval dál. Při sdílení na závěr rituálu neošaman popisoval, jak do



něj „vstoupila velmi těžká energie, která nevěděla, kam jít; nechtělo se jí nahoru ani dolů“ a on jí musel „pomocť najít cestu“, dlouho se v něm držela a on cítil svůj srdeční tep všude kolem. Říkal, že necítil srdce ve svém těle, ale že bylo v celé místnosti a měl pocit, že se to dere z místnosti ven. Popisoval, jak si byl jist, že jestli se to stane, pravděpodobně se jeho srdce rozletí a on umře. Tak se celou svou silou snažil dostat své srdce zpět do své hrudi, což bylo prý nesmírně bolestné, a proto také objímal ten šamanský buben. Někdo se ho zeptal, co to bylo za energii, a šaman odvětil, že opravdu nemá tušení a že kdyby to věděl, už by tu nemusel být. Čímž myslel být tady v životě člověka na zemi.

Když už to vypadalo, že se schyluje ke konci rituálu, neošaman se zeptal, jestli jsme ochotní ještě chvíli zůstat v rituálu a přesunout se ven, na malou ceremonii. Bylo totiž v plánu, že jeden partnerský pár, který na tyto rituály jezdí již několik let a ten muž i napsal mnoho z písní ve zpěvníku, bude mít jakousi neformální svatbu. Šlo víceméně jen o požehnání od neošamana k jejich budoucí svatbě. Nejprve se zeptal oné dvojice, jestli to chtějí provést v rámci rituálu nebo až po skončení. Ženě to bylo jedno, muž rozhodl, že by rád v rámci rituálu, tedy za přítomnosti „bytostí“. Poté se neošaman zeptal nás ostatních, jestli s tím souhlasíme, a většina byla pro, jen dvě dívky požádaly, aby jim individuálně ukončil rituál. Tak se stalo, a když se všichni začali přesouvat ven, poprosila mě jedna slečna, jestli bych jí nefoukl rapé. Bylo mi ctí, takže jsem souhlasil, a nakonec jsem ho foukl pěti lidem. Bylo to pro mě poprvé, co jsem foukal rapé v rámci ayahuascového rituálu. Všech pět lidí mi poté poděkovalo a přesunuli jsme se ven za ostatními ke sledování onoho požehnání. Když požehnání skončilo, bylo vidět, že většina lidí je již značně unavená, protože již mohlo být kolem jedenácté večer, a rituál tedy již trval asi osm hodin. Po něm se šlo zpět dovnitř na sdílení. Každý, kdo chtěl, měl možnost se vyjádřit.

Sdílení bylo jako obvykle plné vděčnosti. Děkovalo se medicínám, prostoru, živlům, Matce Zemi, Velkému Duchu, neošamanovi, jeho ženě, všem zúčastněným, kapele atd. Také přítomní lidé sdíleli některé své zážitky, pocity a objevy. Obecně se zhodnotilo, že tento rituál byl míněn jako oslava, ale jak bylo vidět, ayahuascové ceremonie jsou vždy nepředvídatelné a k oslavě to mělo ten večer daleko. Bylo to spíše hodně náročné, mně například vůbec nebylo do tance a celkově byla „velmi těžká energie“. Neošamanova žena nás rozesmála, když řekla, že ayahuasca přichystala neošamanovi speciální dárek v podobě toho extrémního transu. Vše ale dobře dopadlo, a jakmile se ukončil rituál závěrečnými slovy ze zpěvníku, nastala velmi přátelská, veselá atmosféra a jako obvykle se všichni začali navzájem objímat a děkovat si a sdílet různé další věci už jednotlivě mezi sebou.

Poté se začalo hodovat a zavládla velmi veselá nálada, zábava pokračovala přibližně do tří do rána.

### **13.4.3. Reflexe rituálů s Robertem**

Robertova cesta za ayahuascou začala tím, že ho okolnosti jeho života dovedly do Brazílie, kde si našel ženu a usadil se tam. Po přibližně pěti letech v Brazílii se seznámil s člověkem, se kterým si na první pohled padli do oka, a ten ho pozval na jeho první ayahuascový rituál. To bylo přibližně před patnácti lety a v té době se ještě v brazilských městech na pobřeží tolik ayahuascové rituály nedělaly. Robert tam nicméně šel, jelikož věřil svému novému příteli, že to bude dobré.

Hned na začátku tohoto prvního rituálu se mu stalo, že „vypnul“ a zničeho nic seděl se svým již dávno mrtvým otcem a matkou před jejich chalupou v Čechách. V tu chvíli mu to nepřipadalo nijak divné, prý si nepovídali, jen seděli a pozorovali přírodu. Když se „vrátil zpět“, byl právě konec rituálu. V tu chvíli si nedokázal vysvětlit, co se vlastně stalo, a nikdo z ostatních přítomných mu také nic moc neřekl.

Nicméně ho tento zážitek zaujal natolik, že v docházení na ayahuascové rituály pokračoval. Skupina, kam docházel, se jmenovala Porta do Sol a byla jednou ze synkretických církví, podobných například výše zmiňované církvi Santo Daimé. V době, kdy tam začal chodit, byla ještě na počátku (fungovala prý jen přibližně dva nebo tři roky) a její struktura se teprve formovala. Robert po dvou letech jednoho večera všem oznámil, že končí, že by raději sportoval nebo chodil s přáteli na pivo. Týden na to měl autonehodu a tři měsíce byl „opoután na lůžko“ a nemohl chodit. Po pár týdnech přišla delegace vedoucích z Porty do Sol k němu domů a zeptali se, jestli se chce stát členem. Robert váhal a řekl, že neví, načež se prý jako z megafonu nad jeho hlavou ozvalo: „Tak rozhodneš se?“ To ho tak šokovalo, že řekl, že se přidá.

Tak se začal formovat jeho neošamanský habitus. Porta do Sol v té době již měla detailně propracovanou strukturu, a aby v ní člověk postupoval, musel projít mnoha různými typy rituálů – zasvěcení na instruktora, muzikanta, strážce a následně vedoucího. Jelikož ho brzy po tom, co se stal členem, hlavní ředitelka Porty do Sol pověřila vedením rituálů, začal se připravovat na zkoušky na vedoucího. Bylo to něco jako „ayahuascová univerzita“. Musel načíst 56 základních knih o čakrách, kabale, psychologii, mystice, ritualistice, historii ayahuascy apod. Poté byl ze znalostí zkoušen během ayahuascových rituálů. Všemi těmito zasvěceními prošel, až se stal jedním z vedoucích Porty do Sol. Řekl bych, že tak propracovaného neošamanského zasvěcení se dostane jen velmi málo neošamanům.

Po pár letech se nicméně vrátil se svou rodinou do Čech a začal postupně provozovat odnož Porty do Sol v České republice. Pár let na to se však situace kolem hlavní ředitelky vyhrotila natolik, že z Porty odešel. Od té doby začal hledat cestu, jak dělat rituály po svém a na tom pracuje se svými přáteli již kolem deseti let. Možná proto, že měla Porta do Sol velmi přísná pravidla, jsou jeho rituály dnes téměř bez pravidel. Respektive jde vždy jen o doporučení.

Kdybych to měl srovnat s ostatními rituály, je tento nejvíce podobný rituálu s Adamem. Domnívám se, že je to tím, že oba původně konstruovali svůj neošamanský habitus v rámci synkretických církví, tudíž mají společnou křesťanskou tematiku, zpěvy písní a zpěvníky, možnost tance při rituálu a zaměření na kolektivní prožitek. Také mají oba načteno nesmírné množství literatury zabývající se různými aspekty spirituality. Rozdíl je však velký, a to ten, že Adam pevně drží strukturu rituálu a na hodinkách sleduje, kdy má být rituál ukončen, na rozdíl od Roberta, který podobně jako Amélie nechává rituál „žít svým vlastním životem“ a jen tím, že je bdělý a přítomný, dokáže posoudit, kdy má zahrát jakou píseň a kdy má být rituál ukončen.

To, co mě samotného na tomto typu rituálu nejvíce přitahuje, je nejen jeho rozvolněná forma, kdy může člověk během rituálu zpívat, tančit či hrát na hudební nástroje, ale zejména to, že je tvořen všemi lidmi, kteří jsou na něm přítomni. Není to tak, že by to celé dělal Robert. Někteří lidé píšou písně do zpěvníku, někteří hrají v kapele, já jsem se například jednou staral o oheň, někdo fouká rapé, někdo tančí, někdo provádí lidem očistu, někdo roznáší vodu, někdo připravuje oltář před rituálem a výzdobu sálu, když je potřeba, apod. Zkrátka každý se může zapojit a člověk má potom pocit, že je součástí něčeho většího. Opravdu se tam rituál tvoří komunitně, což jsem na žádném jiném nezažil.

## 14. Ayahuascový (neo)šamanský habitus

V této kapitole budu zkoumat, co musí člověk udělat pro to, aby se mohl stát ayahuascovým šamanem. Respektive jakými způsoby je možné konstruovat svůj ayahuascový (neo)šamanský habitus a co takový habitus zahrnuje. Budu vycházet ze svého terénního výzkumu, ze svého deníku, z rozhovorů s (neo)šamany a příslušné literatury na toto téma.

(Neo)šamanský habitus by se dal rozdělit do tří základních kategorií. Thomas DuBois souhrnně tyto kategorie nazývá „šamanským arzenálem“, v jehož rámci mluví o extázi, slovesném umění a materiální kultuře (DuBois 2009: 184–258). Eliade píše o tom, že šamanovi se dostane uznání teprve potom, co je mu předáno poučení dvou druhů. První z nich má povahu extatickou a zahrnuje stavy transu, sny apod. Druhé má povahu tradiční a souvisí s šamanskými technikami, jmény, mytologií, úlohou různých duchů, genealogií klanu apod. (Eliade 1997: 31). Dále pak rozebírá šamanův oděv, buben a další šamanské „artefakty“ (Eliade 1997: 138–157). Často se v literatuře mluví o extatickém a didaktickém zasvěcení, ale o materiálním zasvěcení jsem toho v literatuře moc nenašel. Amélie však tuto materiální rovinu velmi zdůrazňovala, z čehož vzniklo mé vlastní následné rozdělení na tři hlavní součásti (neo)šamanského habitu.

Já první součást nazývám „extatickou“, která zahrnuje práci se změněnými stavy vědomí. Druhou označuji jako „didaktickou“, která zahrnuje vše, co se týče slov. Tudiž jde o to, kolik mají adeпти (neo)šamanství o šamanismu a dalších relevantních fenoménech „načteno“ a také jakým způsobem před rituálem, při něm i po rituálu hovoří a jaký symbolický jazyk k tomu používají. Poslední součástí neošamanského habitu je část materiální, do které zahrnuji veškerou práci s prostorem, například uspořádání oltáře, udržování ohně, zda mají či nemají na takové druhy práce pomocníky, jakou doporučují držet dietu apod.

Extatickou součást (neo)šamanského habitu zdůrazňují všichni (neo)šamané, u kterých jsem na rituálu byl. Při práci s ayahuascou je nutné, aby byl (neo)šaman sám pod vlivem této látky a i když se může ocitnout ve stavu, kdy se zdá, že není „ve svém těle“, aby byl vždy schopen se „vrátit“. Tuto součást habitu si (neo)šaman osvojí jen na základě opakovaných ayahuascových zkušeností. Někteří z (neo)šamanů (Carlos, Robert, Adam), se kterými jsem se setkal, v rámci učení této techniky podstoupili několikadenní rituál, kdy pili ayahuascu několik dní v kuse, každý den, celý den. Všichni ale mají s užíváním ayahuascy nejméně patnáctileté zkušenosti. Mnozí z nich (Carlos, Robert, Adam) požili ayahuascu více

než třistakrát. Zároveň jsem při rituálu dvakrát zažil, že šaman „upadl do transu“ a zdálo se, že prožívá velmi intenzivní stav, stalo se to u Adama a Roberta.

Robert však měl ze všech (neo)šamanů nejkonstruktivnější proces konstrukce extatické části tohoto habitu. Nejprve musel prožít několik zasvěcovacích léčivých rituálů a poté rituály zasvěcení na instruktora, muzikanta, strážce, draka, koordinátora tance a nakonec několik rituálů zasvěcení na vedoucího, což trvalo téměř dva roky.

Do této kategorie bych zařadil i tzv. „očistu“, kdy šaman jednoho účastníka po druhém očišťuje klasickou šamanskou technikou, totiž kdy kolem účastníkovy těla chřestí *chacapou* a zpívá *ícaros*<sup>7</sup>. Tuto metodu je však nutné brát s rezervou, jelikož se může jednat jen o představení (tzv. performanci), kdy (neo)šaman nemusí být nutně v silně extatickém stavu, jen řekněme pouze „dělá divadlo“. Dalo by se shrnout, že očistu provádějí vždy tradiční šamané (Carlos ) a ti neošamané, kteří svůj (neo)šamanský habitus konstruují zejména v Amazonii a jsou nějakým způsobem spjati s tradičním užíváním ayahuascy (například mají šamanského učitele, který je původním obyvatel Amazonie).

I v literatuře je nejčastěji uváděnou charakteristikou pravého šamana či neošamana vždy právě jeho umění vstupovat do „transu“ či „extáze“ (DuBois 2009: 13; Eliade 1997: 31; Vitebsky 1996: 64; Harner 2010: 43; Luna 2002: 19). V rámci specifického druhu ayahuascového šamanismu a neošamanismu, kterým se zabývám já, je tato schopnost založena na konzumaci ayahuascy. Jak ale odlišit stavy, které zažívají účastníci, od stavů prožívaných samotnými šamany či neošamany? Jelikož stavy vědomí není možné zcela jednoduše empiricky zkoumat, je těžké je objektivně rozlišit. Je však více než pravděpodobné, že mezi změněným stavem vědomí šamana a běžného účastníka rituálu bude velký rozdíl, ale dnes je ještě stále složité vědecky definovat, jaký. Nicméně se připravuje projekt, kdy se pomocí přenosných EEG „čepic“ bude zkoumat nervová aktivita v mozku lidí při ayahuascových rituálech v Amazonii a následně bude probíhat kontrolní výzkum v České republice se stejnou ayahuascou a stejnými účastníky jako v Amazonii (Web2).

Pokud bychom chtěli tento rozdíl popsat slovy (neo)šamanů, mohli bychom říci, že šaman ve svém stavu komunikuje s jistými „duchy“ či „bytostmi“, které mu radí, co má zrovna dělat, a ukazují mu, jak se cítí jednotliví účastníci rituálu. Když jsem se ptal například Roberta, co musí člověk dělat při rituálu jako neošaman, odpověděl mi, že se musí naučit maximálně upozadit sebe sama, aby skrze něj mohly jednat právě ony „bytosti“. Říkal, že to

---

<sup>7</sup> Posvátné léčivé písně či zpěvy (Civišová 2019: 38)

vyžaduje velkou koncentraci. Bohužel však neumí odpovědět na otázku, co jsou tyto „bytosti“ zač. Je s nimi ve spojení a důvěřuje jim, ale definovat je prý nedokáže.

Robert i Amélie mluvili o tom, že oni sami si své povolání nevybrali, a říkali, že toto povolání si nevybírám sám člověk, ale že to dělají „oni“ (příčemž ukázali prstem nahoru). Oba mají stejnou zkušenost, že při jednom ze svých prvních ayahuascových rituálů vstoupili do komunikace s těmito „entitami“, které jim oznámily, že budou pracovat s ayahuascou a budou organizovat rituály. Jak říká Diószegi, „všichni šamané, ať už pocházejí ze šamanské rodiny, či nikoliv, se stanou šamany, jedině když si to budou přát duchové (*spirits*)“ a jejich síla bude přímo úměrná síle těchto „duchů“ (Diószegi in Ivanescu, Bernetzen 2020: 3). Šamanští informátoři Luise Eduarda Luny mluví o rostlinách-učitelkách (*plant teachers*) (Luna 2002: 21), kdy ayahuasca je považována za Matku rostlin a oni prý získávají hlavní část svých znalostí právě od ní (Luna 2002: 83–87).

Druhou součástí (neo)šamanského habitu (didaktická) je možné studovat buď z knih, či přímo z ayahuascových zkušeností, nebo lze kombinovat oba přístupy. Tradiční šamani knihy jako studijní pomůcku nepoužívají, nebo alespoň není jejich primárním zdrojem. U Amélie a Adama jsem zaznamenal, že se jim fenomény ohledně ayahuascy lépe vysvětlovaly pomocí knih. Amélie doporučovala některé indické guruy a Eckharta Tolleho, zatímco Adam vycházel spíše z transpersonální psychologie, a to zejména z prací Stanislava Grofa. Ostatní se knihami příliš nezabývali a jejich symbolický jazyk byl více obecný.

Někteří šamani však řekněme mluví víc, někteří velmi málo a ponechávají účastníky spíše jejich vlastním myšlenkovým pochodům. Kupříkladu Carlos nemluvil před rituálem vůbec, ale je pravda, že jeho žena nám úvodní řeč poskytla. Ostatní (neo)šamani měli úvodní řeč před rituálem, která měla účastníky naladit na atmosféru rituálu, vždy. Toto navození atmosféry považují za jednu z důležitých funkcí didaktického ayahuascového (neo)šamanského habitu. Carlos na rozdíl od ostatních rituálů, kde po skončení ceremonie následuje sdílení a každý může sdělit celému kruhu, co má na srdci, druhý den po rituálu mluví k jednotlivým lidem sám. V této chvíli používá tuto část svého habitu a hovoří symbolickým jazykem, který je velmi vzdálený běžnému vyjadřování, jelikož pracuje zejména s metaforou čtyř živlů, které se sice shodují s běžným evropským pojetím (země, voda, oheň, vzduch), ale mají jiné charakteristiky, jež pocházejí z jeho původní kultury z Amazonie a předávají se jen ústní formou.

Oproti tomu stojí Robert, který v rámci konstrukce didaktické části svého habitu musel načíst 56 knih, ze kterých pak byl i zkoušen. Bohužel nevím, zda něco podobného

musel podstoupit i Adam, ale pravděpodobně přečetl také mnoho knih k tomuto tématu. Stejně jako Amélie, o které vím, že je této oblasti nesmírně sečtělá.

Robert i Amélie pak oba zdůrazňovali, že je velmi důležité umět s lidmi komunikovat tak, aby tomu rozuměli. Umět se lidem přizpůsobit a mluvit jejich jazykem. Amélie se vždy před rituálem i po rituálu zajímá, jak se účastníkům daří, a pomáhá jim se na rituál pořádně připravit a posléze i zkušenost z rituálu integrovat do každodennosti.

Jako poslední součást didaktické části ayahuascového (neo)šamanského habitu bych rád diskutoval otázku sdílení zážitku, které běžně probíhá na závěr rituálu. V tento moment má každý účastník rituálu (včetně neošamana) prostor pro verbalizaci své zkušenosti nebo jen pro vyjádření vděčnosti. Toto sdílení je však čistě navázáno jen na neošamanské rituály. Jde pravděpodobně o přizpůsobení se naší západní společnosti, kde máme potřebu své „objevy“ sdílet s ostatními, čímž se utvrzujeme ve své „pravdě“. Také si své těžko popsatelné zážitky tím, že je převádíme do slov, lépe ukládáme do paměti.

Třetí součást ayahuascového (neo)šamanského habitu tedy nazývám „materiální“. Jednou z jejích základních součástí je schopnost připravit samotný prostor pro rituál. Amélie kupříkladu mluvila o tom, že se tyto věci učila „za pochodu“. Šlo o to, jaké věci musí koupit, co všechno s sebou musí vzít, a hlavně jak správně organizovat účastníky. Co je důležité říct před samotným rituálem a ujasnit si veškeré praktické záležitosti, jako co si vzít s sebou, co si nebrat s sebou, kdy přijet na místo apod. Tento typ habitu se podle Amélie získává zejména praxí. Ačkoli má Amélie na materiální záležitosti i své pomocníky, většinu věcí si zařizuje sama. Jde například o psaní e-mailů, vybírání peněz, nakupování jídla apod.

Všichni ostatní (neo)šamani, u kterých jsem byl, mají na tyto věci v zásadě vždy nějaké pomocníky. Nikdo z nich neposílá e-maily a neřeší praktické stránky věcí. Sice samozřejmě mají vše pod svou kontrolou a rozhodují oni, ale sami to nedělají. Adam na to měl dvě pomocnice a za Carlose a Roberta řeší tyto věci jejich ženy. Robert také mluvil o tom, že při zasvěcení na vedoucího rituálu v Porta do Sol bylo důležité, jestli s tím, že bude Robert vést rituály, souhlasí jeho žena. Není totiž neobvyklé, že se (neo)šamané při samotném rituálu věnují čistě extatické rovině, kdežto jejich ženy řeší případné problémy řekněme v materiální rovině. U Roberta je to ještě trochu odlišné, jelikož tam jsou materiální záležitosti rozděleny do celé skupiny, jak jsem o tom již mluvil výše.

Zajímavá je také otázka financí. Cena jednotlivých rituálů se totiž velmi liší. Nejlevnější rituál stál 1000,- a nejdražší 5000,- za jeden den. Obyčejně se však cena pohybuje kolem 2000,-. Dá se říct, že dražší rituály bývají pro menší skupiny a na těch levnějších je obyčejně lidí více. Neplatí to však zcela stoprocentně. Nemyslím si ale, že by

to mohl být opravdu dobrý byznys. Nikdo z neošamanů se neživí jen rituály. Je totiž náročné dělat takové rituály příliš často. Výjimkou je Carlos, který v Čechách tráví polovinu roku a pořádá rituály přibližně čtyřikrát do týdne. Domnívám se, že by toto žádný neošaman, kterého znám nedokázal zvládnout. Adam dělá rituály přibližně 30-40 víkendů v roce, Amélie jednou za tři měsíce a Robert jednou za tři týdny.

Dalším aspektem, který bych zařadil do materiální části rozebíraného habitu, je dieta. Její verze se velmi liší u každého (neo)šamana. Amélie a Carlos přikazují velmi striktní dietu, ve smyslu, že její nedodržení může vést i k nepřijetí na rituál. Naopak Robert a Adam velkou vážnost dietě nepřikládají a v podstatě nechávají na každém, ať si drží dietu podle sebe. Nedoporučují jen základní věci, jako alkohol, sex a červené maso.

Poslední věcí, kterou bych zařadil do této sekce, je přítomnost ohně na rituálu. Adam s Robertem oheň vyžadují, a i když je léto a rituál je uvnitř, stejně po celou dobu rituálu hoří v krbu oheň. Je to pro ně důležitý element, který je nějakým způsobem nutný. Když jsem se na to Roberta ptal, řekl mi, že je dobré mít přítomny všechny čtyři živly. Vodu má každý účastník u sebe a někdy ji i umístí v míse doprostřed rituálu, a země a vzduch jsou přítomny přirozeně neustále, zbývá tedy oheň. Carlos oheň nemá vůbec, protože chce mít co největší tmu. Stejně tak i Amélie, která má však uprostřed kruhu svíčku.



## 15. Reflexe autoetnografické části výzkumu

Autoetnografická část mého výzkumu mi sloužila jako zúčastněný vhled do ayahuascových rituálů a do změněných stavů vědomí, které to s sebou přináší. Nebýt těchto zkušeností, pravděpodobně bych nebyl schopný rozumět neošamanským vysvětlením. Ayahuascová zkušenost je specifická tím, že člověku umožní vnímat stránky reality, které v běžném stavu vědomí nejsou pro nezkušené osoby přístupné. Z mé subjektivní zkušenosti mohu říct, že mě například ony tolik zmiňované „bytosti“ mnohokrát „navštívily“ a poskytly mi nesčetné množství vhledů, jak do nitra mě samého, tak do jádra reality jako takové.

Doba posledních deseti let se v kruzích vědců zabývajících se psychedelickou zkušeností nazývá psychedelickou renesancí (Sessa 2012). Je to z důvodu obrovského nárůstu počtu vědeckých článků ohledně psychedelických látek. Psychedelika se tak pomalu dostávají do povědomí široké veřejnosti a mnoho lidí okolo mě cítí potřebu je vyzkoušet. Z vlastní zkušenosti vím, jak mohou být psychedelika nebezpečná, a celý život se snažím v šem přátelům zdůrazňovat klíčovou úlohu jejich bezpečného užívání, které je založené na konceptu bezpečného *setu* a *settingu*.

Koncept *setu* a *settingu* je již velmý starý (Zinberg 1984) a sám jsem s ním seznámen již dlouho, ale můj vlastní výzkum k mé bakalářské práci mi jeho pochopení prohloubil. *Set* vždy označuje vnitřní stav či rozpoložení a *setting* se používá pro vnější prostředí. Můj výzkum mi však ukázal, že *set* není pouze otázkou momentálního rozpoložení, ale že je to „mnohem propracovanější stav, kterého se musí dosahovat postupnými duševními cvičeními, a mezi ně může patřit například jógová či meditační praxe“ (Herrmann 2015: 26).

Ayahuascové rituály mi nesmírným způsobem prohloubily chápání pojmu *setting*. Do té doby jsem si představoval bezpečný *setting* jako „chráněné prostředí se zamezeným kontaktem s každodenní realitou“ (Herrmann 2015: 26). Tyto rituály mi ukázaly, že je to mnohem složitější. Nejde totiž jen o bezpečné zamezení kontaktu s každodenní realitou, ale zejména o bezpečné nastolení kontaktu s transcendentní realitou. K tomu slouží právě výše zmiňovaná „extatická“ rovina (neo)šamanského habitu, kdy se (neo)šaman stává prostředníkem či vyjednavatelem mezi světem transcendentní reality (a jejími „obyvateli“) a námi, účastníky rituálu.

Na základě tohoto zjištění jsem poté několikrát zkusel takto pro své kamarády bezpečný *setting* zajistit. Sám jsem se dostával do komunikace s „bytostmi“, které mě vedly a „řikaly“ mi co mám dělat. Učily mě zejména materiální rovinu rituálu. Kde zapálit svíčku,

jakou pustit hudbu, jakou píseň zazpívat, kdy být zticha a kdy ukončit rituál. Jak se říká neošamanským slovníkem, učily mě „držet prostor“.

Díky tomu, že jsem si sám vyzkoušel, jaké to je, být na chvíli v pozici neošamana, jsem měl mnohem lepší výchozí pozici při studiu ostatních neošamanů, jelikož jsem zažil něco podobného. Samozřejmě o sobě netvrdím, že jsem neošaman, jelikož k tomu je třeba ovládat všechny tři roviny (neo)šamanského habitu, ale učím se, respektive „oni“ mě občas učí. Nicméně pro pochopení, co musí člověk udělat, aby se mohl stát neošamanem, je myslím nutné, zkusit se sám stát neošamanem. I když jen na chvíli, nebo jen lehce. Samozřejmě se necítím na to, pracovat s něčím tak silným, jako je ayahuasca. Nedá se to jednoduše vysvětlit, ale práce s ayahuascou je jedna z nejvyšších možných šamanských „met“, které lze dosáhnout.

Přijde mi zajímavé, že když se na to zpětně dívám, tak bakalářská práce mi umožnila hlubší pochopení pojmu *set* a diplomová práce mi prohloubila pochopení pojmu *setting*.

## 16. Shrnutí výsledků

V této kapitole jsou diskutovány výsledky mého etnografického a autoetnografického výzkumu týkajícího se konstrukce ayahuascového neošamanského habitu několika neošamanů působících v České republice. Můj výzkum trval tři a půl roku a celkem jsem se v rámci něho zúčastnil jedenácti ayahuascových rituálů, přičemž dohromady šlo o patnáct nocí. Jednalo se přibližně o sto padesát hodin v liminální fázi rituálu. Ve své práci jsem na příkladech tří různých neošamanů (Adam, Amélie, Robert) a jednoho tradičního šamana (Carlos) ukázal, jak rozdílných podob mohou ayahuascové rituály v České republice nabývat.

Ayahuascové rituály jsem antropologicky ukotvil do teorie přechodových rituálů Arnolda van Gennepa (van Gennep 2018), kterou poté dále rozvíjeli Victor Turner (Turner 2004) a Bruce Kapferer (Kapferer 2004). Zmiňovaný termín habitus jsem si vypůjčil od francouzského filosofa, sociologa a antropologa Pierra Bourdiea a pomocí něho jsem se snažil postihnout, jakým způsobem probíhá brikolážní konstrukce několika vybraných specifických forem ayahuascových neošamanských rituálů v České republice.

V předchozí kapitole jsem ukázal, že pro konstrukci všech ayahuascových neošamanských<sup>8</sup> habitů jsou důležité tři základní roviny, tedy „extatická“, „didaktická“ a „materiální“. „Extatická“ rovina odpovídá technikám práce ve změněných stavech vědomí, „didaktická“ zahrnuje veškeré techniky verbalizace a „materiální“ souvisí se všemi praktickými záležitostmi, které jsou s pořádáním ayahuascových rituálů spojeny.

Každý neošaman má však svou silně individuální životní trajektorii, která způsobuje, že jsou tyto tři roviny u každého neošamana konstruovány jiným způsobem. Neexistuje tedy ustálená forma stávání se neošamanem, a proto jsou i samy rituály vždy naprosto odlišné. Společné však všechny mají to, že nikdy nejsou čistým napodobováním či přejímáním tradičních technik a struktur amazonských šamanů, ale že jsou vždy tvořeny na základě brikoláže rozmanitých prvků z různých částí světa. Všechny tedy vykazují jisté známky New Age eklecticismu, který je v dnešní době v naší západní společnosti v otázkách spirituality typický.

Představil jsem i některé příklady forem, jakých tento habitus může nabývat. Šaman Carlos mi posloužil jako ukazatel jednoho z možných způsobů tradičního amazonského ayahuascového šamanského habitu. Na příkladu zcela odlišného habitu Amélie, která ve své práci kombinuje prvky čchi-kungu, jógy, buddhistické meditace, novodobého spirituálního

---

<sup>8</sup> Pravděpodobně i šamanského, avšak na ten se teď primárně nesoustředím.

koučingu Eckharta Tolleho apod., bylo možné vidět, jak vzdálenou formu může neošamanský habitus v České republice, oproti tradičnímu amazonskému šamanskému habitu, nabývat.

Na příkladu Adama s Robertem bylo možné pozorovat, že i navzdory některým jejich podobnostem<sup>9</sup>, je jejich ayahuascový neošamanský habitus ve výsledku velmi odlišný. Ačkoli oba začínali s rituály, které měly velmi pevnou strukturu a přísný řád, jeden z nich (Adam) si část této struktury a řádu ponechal a druhý (Robert) se naopak vůči jakékoli pevné struktuře začal silně vymezovat.

DuBois (a také Civišová) tvrdí, že neošamanem se stává člověk, který sice svých šamanských schopností nabývá různě (workshopy, cestování, literatura atd.), jde však zpravidla o jeho vědomou volbu, kdy se rozhodne, že se stane neošamanem (DuBois 2009: 320; Civišová 2019: 83). Mí informátoři však měli společné to, že tvrdili, že tato volba nebyla jejich. Odkazovali se na „bytosti tam nahoře“, kterými byli pro tuto funkci vybráni, a zdůrazňovali, že člověk se pro to sám rozhodnout ani nemůže, jelikož pro toto „poslání“ jsou „pomocní duchové“ klíčoví.

Vrátím-li se však ke konceptu habitu, chtěl bych dodat, že ayahuascové rituály mohou ve své liminální fázi člověku zprostředkovat jistý hluboký vhled do svého vlastního habitu, ve smyslu, jak o tom psal Wacquant (Bourdieu, Wacquant 1992: 133), kdy je poté možnost ho měnit, transformovat, přeladit či přizpůsobit na základě nově zjištěných informací nebo prožitých zkušeností (Kapferer 2004: 48). To však musí jedinec udělat v postliminální fázi, tedy po rituálu, jako vědomou práci, při které integruje své vhledy do každodenního života.

V přechodí kapitole jsem pak ukázal, jak mi autoetnografická část mého výzkumu pomohla pochopit část etnografickou. Jelikož jsem se sám zkoušel postavit do pozice neošamana a dostat se tak ke komunikaci s oněmi „bytostmi tam nahoře“ či „pomocnými duchy“, prožil jsem na vlastní kůži, co taková věc znamená. Nejdůležitějším výsledkem pak je, že mi to umožnilo prohloubit mé pochopení pojmu *setting*, který již nechápu jen jako bezpečné prostředí se zamezeným kontaktem s každodenní realitou, ale i jako prostředí, ve kterém je nutné navodit bezpečný kontakt s realitou transcendentní. To je čistě v rukou neošamana a je to zajišťováno se pomocí komunikace se zmíněnými „bytostmi“.

---

<sup>9</sup> Na začátku členství v jedné ze synkretických brazilských církví užívajících ayahuascu a poté oddělení a přizpůsobení si rituálu na míru sobě samému a lidem u nás v České republice.

## 17. Závěr

Ve svém výzkumu jsem na příkladech tří neošamanů působících v České republice pomocí Bourdieuova konceptu habitu ukázal, jaké tři klíčové roviny vlastností a schopností si musí jedinec osvojit, aby se mohl stát ayahuascovým neošamanem. Poukázal jsem v této souvislosti na mezi mými informátory rozšířenou představu, že rozhodnutí se pro neošamanskou práci s ayahuascou není jen otázka vlastní volby, jak tvrdí ve své monografii Úvod do šamanismu Thomas DuBois, když mluví o neošamanech (DuBois 2009: 320), ale že mohou v této otázce hrát roli i jiné nemateriální „bytosti“.

V rámci autoetnografické části jsem pak na základě vlastních zkušeností, kdy jsem se sám stavěl do role neošamana, okusil, jak taková komunikace s „bytostmi“ vypadá. To mi umožnilo lepší pochopení výpovědí samotných neošamanů, a zejména mi to pomohlo hlouběji pochopit koncept bezpečného *settingu*.

Ayahuascové rituály jsem zasadil do antropologických teorií přechodových rituálů a zkoumal jsem je přímo na sobě po vzoru Loïca Wacquanta (Wacquant 2004) technikou karnální etnografie. Jelikož se ayahuascové zkušenosti nedají objektivně analyzovat, přistoupil jsem zčásti ve své práci k metodě autoetnografie, kdy jsem se snažil své subjektivní prožitky z některých klíčových okamžiků mého života, které mě zavedly až k tomuto výzkumu, zpětně co nejvíce reflektovat.

Dále jsem vysvětlil, že neexistuje žádná ustálená struktura neošamanských ayahuascových rituálů, jelikož každý neošaman, díky své jedinečné životní trajektorii, přizpůsobuje výslednou formu rituálu jak sobě, tak i komunitě, ve které tyto rituály organizuje. Vzniklá struktura je tedy vždy výsledkem brikolážního mísení prvků, předmětů a technik z různých kultur a tradic. Odráží se v tom filosofie hnutí New Age, které je též na tomto spirituálním eklekticismu postavené a v souvislosti s kterým se též neošamanismus začal v západní kultuře rozšiřovat.

Na závěr bych chtěl dodat jednu věc. V době, kdy jsem psal projekt této práce, jsem o ayahuasce jen slyšel a četl. Můj projekt měl sloužit k přivolání ayahuascy do mého života. Rád bych na tomto místě vyjádřil nesmírnou vděčnost za to, co jsem v rámci výzkumu ke své diplomové práci mohl zažít. Navštívil jsem nádherná místa, seznámil se s úžasnými lidmi a prožil hluboké transformativní zážitky. Jak se říká na konec rituálu: „Haux Haux!“<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Z jazyka Huni Kuin v překladu znamená: Děkuji.

## 18. Zdroje

- ANDRONIKOVA, Hana. 2010. *Nebe nemá dno*. 1. vyd. Praha: Odeon. 296 s. ISBN 978-80-207-1337-7
- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. 1. vyd. Baltimor: The Johns Hopkins University Press. 348 s. ISBN 978-0801846328
- BEYER, Stephan V., 2010. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 552 s. ISBN 0826347290
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. 1877. *Isis unveiled: a master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*. 1. vyd. New York: J. W. Bouton. 510 s. OCLC 7211493.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT Loïc J. D. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. 1. vyd. Chicago: University of Chicago Press. 348 s. ISBN 978-0226067414
- BOWIE, Fiona. 2008. *Antropologie náboženství*. 1. vyd. Překlad: Petkevič, Vladimír. Praha: Portál. 335 s. ISBN 978-80-7367-378-9
- BURROUGHS, William S.; GINSBERG, Allen. 1963. *The yage letters*. San Francisco: City Lights Books. 68s. ISBN 0872860043
- CALLAWAY, James. 2006. Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca. In: Metzner, Ralph. *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. 1. vyd. Rochester: Park Street Press. 272 s. ISBN 978-1594770531
- CAPRA, Fritjof. 2002. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. 1. vyd. Překlad: Štýs, Miroslav. Praha: DharmaGaia a Maťa, Nové trendy. 516 s. ISBN 80-85905-42-6
- CASTANEDA, Carlos. 1968. *The Teachings of Don Juan; a Yaqui Way of Knowledge*. 1. vyd. New York: Simon & Schuster. 196 s. ISBN-10: 0671227424
- CIVIŠOVÁ, Dagmar. 2019. *Kambo a jeho mnoho tváří*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Vedoucí práce: Mgr. Bohuslav Kuřík, Ph.D.
- DE NERVAL, Gérard. 1957. *Sylvie / Aurélie*. 1. vyd. Překlad: Zaorálek, Jaroslav. Praha: Odeon. 193 s.
- DE RIOS, Marlene. 2009. *The psychedelic journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 years with shamans, ayahuasqueros, and ethnobotanists*. 1. vyd. Rochester: Park Street Press. 216 s. ISBN 978-1594773136
- DUBOIS, Thomas. 2011. *Úvod do šamanismu*. 1. vyd. Překlad: Kalmus, Radovan. Praha: Volvox Globator. 374 s. ISBN 978-80-7207-801-1
- ELIADE, Mircea. 1997. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. 1. vyd. Překlad: Vacek, Jindřich. Praha: Argo. 440 s. ISBN 80-7203-153-8

- ELIADE, Mircea. 2003. *Mýtus o věčném návratu: (Archetypy a opakování)*. Překlad: Stebingerová, Eva. 2. vyd. Praha: Oikoymenh. 134 s. ISBN 80-7298-037-8
- ELLIS, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press. 448 s. ISBN 978-0759100510
- ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. 2010. Autoethnography: An Overview. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 2010 Vol. 12(1)*, Dostupné z: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589> 29.7.2020 16:35:19.
- GAGNÉ, Steve; GAMBLE, Kimberly Carter. 2011. *Thrive: What On Earth Will It Take?*. CreateSpace. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=IEV5AFFcZ-s> 29.7.2020 16:51:11.
- HAMMER, Olav. 2006. New Age Movement. In: Hanegraaff, Wouter J. (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. 2006. Leiden: Brill Academic Publishers. 1230 s. ISBN 9789047410126
- HANEGRAAFF, Wouter J. 1997. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. 1.vyd. New York: State University of New York Press. 594 s. ISBN 0791438546
- HARNER, Michael J. 2010. *Cesta šamana: jak probudit svůj vnitřní potenciál*. 1.vyd. Přeložil: Gato. Praha: DharmaGaia. 192 s. ISBN 978-80-86685-81-6
- HARRINGTON, Austin. 2006. *Moderní sociální teorie*. 1. vyd. Překlad: Loupová, Hana. Praha: Portál. 495 s. ISBN 80-7367-093-3
- HEELAS, Paul. 1996. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. 1.vyd. New Jersey: Wiley. 288 s. ISBN 0631193324
- HERRMANN, Natanael. 2015. *Konstrukce realit osob ovlivněných mimotělními zkušenostmi*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd. Vedoucí práce: Mgr. Miroslav Grznár.
- HINOJOSA, Octavio Rettig. 2016. *The Toad of Dawn*. 1.vyd. Studio City: Divine Arts. 152 s. ISBN: 9781611250473
- HORÁK, Miroslav. 2010. *Případ Takiwasi. Specifický výzkum léčby drogové závislosti tradiční domorodou medicínou peruánské Amazonie*. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Doktorský program Antropologie. Vedoucí práce Komárek, Stanislav.
- HORÁK, Miroslav. 2017. *Ayuhasca v České republice*. 1. vyd. Brno: Mendelova univerzita v Brně. 93 s. ISBN 978-80-7509-509-1
- HUXLEY, Aldous. 2011. *Brány vnímání Nebe a peklo*. 1.vyd. Přeložil Procházka, Milan; Plesnivý, Jiří. Praha: Mat'a. Nové trendy. 176 s. ISBN 978-80-7287-147-6

- CHUADHURI, Haridas. 1975. Psychology: Humanistic and transpersonal. In: *Journal of Humanistic Psychology*. 1975. Vol. 15/1, 7-15.
- IVANESCU, Carolina; BERENTZEN, Sterre. 2020. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism. In: *Religions 2020*, Vol. 11, 362.
- KAPFERER, Bruce. 2004. Social Analysis: Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. In: *The International Journal of Anthropology*. 2004, Vol. 48, No. 2. 35-54. Brooklin: Berghahn Books. ISBN 978-1-84545-051-9
- KAVENSKÁ, Veronika. 2012. *Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě*. Dizertační práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- KING, Anthony. 2006. Struktura a jednání. In: Harrington, Austin (ed.) 2006. *Moderní sociální teorie*. 1. vyd. Praha: Portál. 496 s. ISBN 80-7367-093-3
- KUCHAŘ, Jiří. 1998. *Ayahuasca aneb Tanec s bohy*. Předmluva Calábek, Milan. 1.vyd. Praha: Eminent. 236 s. ISBN 80-85876-70-1
- KUCHAŘ, Jiří, 2001. *Santo Daimé – poselství z druhého břehu*. 1. vyd. Praha: Eminent. 140 s. ISBN 80-7281-063-4
- LAO‘C. 1997. *Tao Te-ťing*. Překlad: Křebsová, Berta. Praha: Dharmagaia. s. 256. ISBN 80-85905-94-8
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd. Liberec: Dauphin. 365 s. ISBN 80-86019-25-X
- LUNA, Luis Eduardo. 2002. *Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. 1. vyd. Překlad Salzmann, Jiří. Praha: DharmaGaia. 289 s. ISBN 80-86685-02-0
- MASTERS, Robert; HOUSTONOVÁ Jean. 2004. *Druhy psychedelické zkušenosti: klasický průvodce účinky LSD na lidskou psychiku*. 1.vyd. Překlad: Sweeney-Sanollová, Martina. Praha: Maťa. 401 s. ISBN 80-7287-085-8
- MAYER, Gerhard. 2008. The Figure of the Shaman as a Modern Myth: Some Reflections on the Attractiveness of Shamanism in Modern Societies. In: *Pomegranate, 2008*, 10.
- MCKENNA, Dennis; MCKENNA, Terence. 1975a. *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching*. 1.vyd. New York: Seabury. 256 s. ISBN 0-06-250635-8
- MCKENNA, Dennis; MCKENNA, Terence. 1975b. *True Hallucinations: Being an Account of the Author's Extraordinary Adventures in the Devil's Paradise*. 1.vyd. San Francisco: Harper San Francisco. 256 s. ISBN 978-0062506528
- MCKENNA, Dennis; TOWERS, G. H. N.; ABBOTT, F. S. 1984. Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and h-carboline constituents of ayahuasca. In: *Journal of Ethnopharmacology, 1984, Vol.10*, 195–223.



- MCKENNA, Dennis. 2006. *Ayahuasca: an ethnopharmacologic history*. In: Metzner, Ralph. *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. 1.vyd. Rochester: Park Street Press. 272 s. ISBN 978-1594770531
- METZNER, Ralph. 2005. *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press. 272 s. ISBN 1594770530
- NARBY, Jeremy. 2006. *Kosmický had*. 1.vyd. Překlad: Talířová, Zuzana. Praha: Rybka Publishers. 288 s. ISBN 80-87067-00-2
- ORBANOVÁ, Eva. 2010. *Náboženský synkretismus v hnutí New Age*. Trnava: Filosofická fakulta TU. 210 s. ISBN 978-80-8082-343-6
- PETRUŽÁLKOVÁ, Kateřina. 2013. *Ayahuascová subkultura v Praze*. Praha: Univerzita Karlova, Filosofická fakulta. Vedoucí diplomové práce: PhDr. Václav Soukup, CSc.
- POLARI DE ALVERGA, Alex. 2007. *Prales vizí: ayahuasca, amazonská spiritualita a tradice Santo Daime*. 1.vyd. Překlad: Straka, Luděk. Praha: Triton, Cesty duchovního rozvoje. 262 s. ISBN 978-80-7254-887-3
- REED-DANAHAY, Deborah E. 1997. Introduction. In: Reed-Danahay, Deborah E. (ed.) 1997. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. 1.vyd. 1997. 292 s. Oxford: Berg.
- RŮŽIČKA, Michal; VAŠÁT, Petr. 2011. Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. In: *Anthropowebzin. 2011, Vol. 2*, 129-133. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- SANTUCCI, James Angelo. 2006. Blavatsky, Helena Petrovna. In: Hanegraaff, Wouter J. (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. 2006. Leiden: Brill Academic Publishers. 1230 s. ISBN 9789047410126
- SESSA, Ben. 2012. *The Psychedelic renaissance: Reassessing the Role of Psychedelic Drugs in 21st Century Psychiatry and Society*. 1.vyd. London: Musswell Hill Press. 237s. ISBN 9781908995001
- SHANNON, Benny. 2003. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. 1.vyd. Oxford: Oxford University Press. 488 s. ISBN 9780199252930
- STRASSMAN, Rick; WOJTOWICZ, Slawek; LUNA, Luis Eduardo; FRECSKA, Ede. 2010. *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru*. 1. vyd. Překlad König, Martin; Štědroň, Milan. Praha: dybbuk. 365 s. ISBN 978-80-7438-030-3
- TOLLE, Eckhart. 2018. *Nová země: Uvědomte si smysl svého života*. 1. vyd. Překlad Bačová, Andrea. Praha: Citadella. 294 s. ISBN 978-80-8182-102-8
- TURNER, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. 1.vyd. Překlad: Kučerová, Lucie. Brno: Computer Press. 194 s. ISBN 80-7226-900-3

VAN GENNEP, Arnold, 2018. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. 1. vyd. Překlad: Beguivinová, Helena. Praha: Portál. 224 s. ISBN 978-80-262-1374-1

VELÍŠEK, Ivan. 2008. *Cesta s ayahuaskou*. 1.vyd. Praha: Volvox Globator. 224 s. ISBN 978-80-7207-692-5

VITEBSKY, Piers. 1996. *Svět šamanů*. Překlad: Hegner, Josef; Šnajder, Bohuslav. 1.vyd. Praha: Knižní klub, Práh. 184 s. ISBN 80-7176-303-9

VOJTÍŠEK, Zdeněk. 2007. *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. 1. vyd. Praha: Alfa Publishing. 210 s. ISBN 978-80-86851-64-8

VOSÁHLOVÁ, Šárka. 2015. *Ayahuscové obřady*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filosofická fakulta. Vedoucí diplomové práce: Mgr. Martin Kupka, Ph.D.

WACQUANT, Loïc. 2004. *Body & soul: ethnographic notebooks of an apprentice boxer*. 1.vyd. Oxford: Oxford University Press. 288 s. ISBN 0195305620

WINKLER, Petr. 2016. Definice, vznik a vývoj transpersonální psychologie. In: Winkler, Petr; Vančura, Michael (eds.) 2016. *Transpersonální myšlení v psychologii a psychoterapii*. 1 vyd. Praha: Triton. 264 s. ISBN 978-80-7553-034-9

WINKLER, Petr; VANČURA, Michael. 2016. Transpersonální myšlení v psychologii a psychoterapii. 1 vyd. Praha: Triton. 264 s. ISBN 978-80-7553-034-9

ZUDA, Tomáš. 2016. Duchovní bypass. In: Winkler, Petr; Vančura, Michael (eds.) 2016. *Transpersonální myšlení v psychologii a psychoterapii*. 1 vyd. Praha: Triton. 264 s. ISBN 978-80-7553-034-9

### **Internetové zdroje**

Web1 <https://www.cez-okno.net/clanok/smaragdove-desky-thotha-atlantana> 29.7.2020 16:08:37.

Web2 <https://wave.rozhlas.cz/halucinace-pod-dohledem-samana-i-eeg-jak-mohl-psychedelicky-lek-bojovat-proti-7977478?fbclid=IwAR38OvvUYuVxCPcIHYoWqurNmEthf4eNnxB8OcEmnJM-8YR5wU1RE0hRHjU> 29.7.2020 16:03:52.

## 19. Přílohy

### 19.1. Projekt diplomové práce



#### Fakulta humanitních studií UK

katedra magisterského oboru

#### sociální a kulturní ekologie

U Kříže 8/661, 158 00 Praha 5-Jinonice



Magisterský obor  
sociální a kulturní  
ekologie

#### **Projekt diplomové práce (DP) oboru sociální a kulturní ekologie**

1. Jméno studenta, tituly: Bc. Natanael Herrmann
2. Osobní číslo (UKČO): 17229318
3. Rok imatrikulace na FHS UK (bak. studium, jinak mag. studium): 2015
4. Datum zápisu na katedru sociální a kulturní ekologie FHS UK (alespoň měsíc, rok): září 2015
5. Názvy všech předchozích bakalářských (magisterských) prací, škola, obor a rok, kde a kdy byly obhájeny: Konstrukce realit osob ovlivněných mimotělními zkušenostmi, FSV UK, Sociologie a sociální antropologie, 2015
6. Předběžný název DP (česky): Ayahuasca mezi přírodou a člověkem: Vicedruhová komunikace skrze rituální proměnu sebe sama
7. Předběžný název DP (anglicky): Ayahuasca between nature and man: Multispecies communication through the ritual transformation of self
8. Klíčová slova (česky): ayahuasca, šamanismus, neo-šamanismus, rituál, amerindiánský perspektivismus, příroda
9. Klíčová slova (anglicky): ayahuasca, shamanism, neo-shamanism, ritual, amerindian perspectivism, nature
10. Obecný kontext (souvislosti tématu, širší rámec [zasazení „do světa“]):

Ayahuasca je nápoj původem z Amazonie používaný místními šamany několik tisíc let zejména při léčebných nebo iniciačních rituálech. První zmínky o ní v kontextu západní společnosti pochází z 1. pol. 18. století od jezuitů. Do širšího povědomí se však v USA dostala až v 2. pol. 20. století, kdy se začal rozvíjet i zájem o šamanismus a to ještě spolu s vznikem hnutí New Age vytvořilo nový fenomén neošamanismus, který v 90. letech doputoval i k nám do České republiky. Výzkumy ohledně ayahuascy jsou v současné době světovým trendem, ale konkrétně mnou zvoleným tématem se v ČR ještě nikdo nezabýval.

11. Předmět zkoumání (vlastní předmět práce [zasazení „do vědy“]):

V post-antropocentrickém proudu ve společenských vědách se začíná uvažovat o konci přírody (Swyngedow 2011) nebo o čase „po přírodě“ (Escobar 1999). Navrhuje se studovat různé režimy přírody, které jsou v sociálním kontextu produkovány (Escobar 1999). V tomto kontextu mě bude zajímat, jakou přírodu zpřístupňují tito šamani. Podobně jako v Platónově mýtu o jeskyni se dnes vědci a výzkumníci ocitají v pozici člověka, který vyšel ven z jeskyně a hodlá informovat ostatní o jevech mimo ni (Latour 2004). Podobně tak šaman vystupuje z každodenní reality do světa „vyhraněných oblastí významů“, aby cosi prostředkoval ostatním. To „cosi“ mohou šamani a vědci sdílet – v případě mého zájmu se jedná o přírodu. Cesta k ní a nárokování vypovídání o ní se ovšem různí – jestliže moderní vědec si nárokuje pravdivost svých tvrzení plněním metody a analýzou, šaman

prostředí není tak obvyklé, většinou se zkoumají spíše účastníci rituálů. Práce bude hloubkovou sondou do několika málo vybraných rituálů a bude se snažit objasnit, z jakých důvodů a jakým způsobem zde takové rituály probíhají, a jaké pojetí a tvar přírody skrze ně vzniká.

15. Čím budou rozšířeny dosavadní znalosti (vědecká „přidaná hodnota DP“):

Práce se bude snažit rozšířit dosavadní antropologické znalosti o ayahuascových rituálech na základě terénu v České republice. Ayahuasca zde byla tématem již několika diplomových prací, ale všechny se soustředily na účastníky rituálů (Petružálková 2013; Vosáhllová 2015). Přínos mé práce bude právě v jejím zacílení na vůdce těchto rituálů – neošamany.

16. Jaké bude (bude-li) jejich teoretické zobecnění a přínos:

Na meta-teoretické rovině práce usiluje o propojení antropologie rituálů se soudobou environmentální antropologií, respektive s post-antropocentrickým proudem ve společenských vědách, tím, že se zaměří na souvislosti produkce přírody v koalici neošaman – ayahuasca. Jelikož však antropologie pracuje induktivně, není možné zcela zodpovědně na tuto otázku odpovědět předem.

17. Struktura DP (předběžný obsah – názvy oddílů a kapitol):

1. Úvod
2. Rituály – šamanismus – ayahuasca ve světě a Česku
3. Tematizace výzkumného problému
4. Okolnosti etnografie
5. Podoby a tvar přírody zprostředkované neo-šamany v Česku
6. Závěry

18. Předběžná bibliografie k tématu:

- Bowie, F. (2008): *Antropologie náboženství: rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál.
- DuBois, T. A. (2011): *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator.
- Escobar, A. (1999): After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. In: *Current Anthropology*, vol. 40, no. 1, pp. 1-30.
- Frecska, E. (2010): Jak dokážou šamani mluvit s rostlinami a se zvířaty?: Topologické kořeny rostlinného vědomí a mezidruhovému komunikace. In: Strassman, R. *Vnitřní cesty do vnějšího vesmíru: cesty do jiných světů prostřednictvím psychedelik a dalších spirituálních technik*. Praha: Dybbuk.
- Kapferer, B. (2004): Ritual dynamics and virtual practice. In *Social Analysis*, Volume 48, Issue 2, summer 2004. 35-54
- Latour, B. (2004): *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005): *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Luna, L. (2002): *Vegetalismo: šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- Narby, J. (2006): *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- Petružálková, K. (2013): *Ayahuascová subkultura v Praze*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Shanon, B. (2002): *The antipodes of the mind: charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. New York: Oxford University Press.

Swyngedow, E. (2011): Depoliticized Environments: The End of Nature, Climate Change and the Post-Political Condition. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 69: pp. 253–274.

Tsing, A. (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Turner, V. (2004): *Průběh rituálu*. Brno: Computer press.

Vosáhlová, Š. (2015): *Ayahuascové obřady – motivace a efekty*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. Diplomová práce.

Wacquant, L. (2004): *Body and soul – notebooks of the apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.

19. Předpokládaný vedoucí DP: Mgr. Bohuslav Kuřík, Ph.D.

20. Důvod volby tématu (dosavadní znalosti, zájem, praxe a zájem studenta):<sup>1</sup>

Téma jsem si vybral, protože kombinuje několik mých zájmů. Vědecký přístup sociální antropologie, změněné stavy vědomí a studium šamanů, jako expertů v oblasti vědomí a jeho změněných stavů z jiného než euroamerického prostředí.

Jinonice 14. června 2017

diplomant

vedoucí DP

vedoucí katedry SKE

---

<sup>1</sup> nepovinné

## 19.2. Polostrukturovaný rozhovor

Rozhovor otázky:

1. Jak jsi se k ayahuasce dostal? Popiš prosím tvé klíčové zážitky či momenty, které tě na tvou cestu přivedly. Kde a jak vše začalo? Z jakého prostředí pocházíš? Jak jsi vnímal ayahuasku než jsi ji poprvé měl? Co jsi o ní věděl?
2. Popiš prosím svůj první zážitek s ayahuaskou. Kdy, kde, s kým, kolik ti bylo?
3. Popiš prosím moment, kdy jsi zjistil, že budeš s ayahuaskou pracovat. Proč jsi se tak rozhodl?
4. Co jsi musel udělat od doby, kdy jsi to zjistil, do doby, kdy jsi udělal první ceremonii?
5. Jak vnímáš sebe v rámci svých ceremonií? Proč to děláš?
6. Jaký máš k ayahuasce vztah teď? Co pro tebe znamená ayahuasca teď? Jak bys ji popsal?
8. Z jaké kultury vnímání ayahuasky vycházíš? Jaký kmen z jaké země tě nejvíc ovlivnil? Kdo tě učil/učí?
9. Jaké jsou tvé další aktivity? Co dál v životě děláš? Proč?