

Oponentský posudek disertační práce

Autorka: Mgr. Kateřina Horská

Název práce: Neobvyklé spirituální prožitky v kontextu okultury

Oponent: Vít Pokorný, Ph.D.

Pracoviště: Filosofická fakulta UJEP Ústí nad Labem

Cílem práce Kateřiny Horské je zmapovat oblast alternativní spirituality prostřednictvím zkoumání technik navození spirituálních prožitků v různých oblastech toho, co označuje také jako okultura nebo new age, zejména pak v oblasti neošamanismu provozovaného v Česku. I přes zjevné nedostatky, které zmíním níže, je práce teoreticky *celkem* dobře založená a teoretická východiska lze *poměrně* jasně odlišit od výsledků terénního výzkumu. Hlavní autorčina snaha pak vede k tomu ukázat, že i když lze celý prostor alternativní spirituality považovat za jednotný a vnitřně propojený, je zároveň značně členitý a mezi jeho jednotlivými oblastmi je potřeba přesně rozlišovat.

V abstraktu práce autorka deklaruje, že výzkum spirituálních technik či psychotechnik, kterým se primárně zabývala, má být cestou, jak propojit dvě protichůdné metodologické pozice: zúčastněný a zaujatý popis spirituálních prožitků z hlediska přímého aktéra a teoretickou analýzu socio-kulturních aspektů současné alternativní spirituální praxe. Tyto dvě protichůdné polohy se ovšem v autorčině podání vzájemně mísí a ovlivňují jedna druhou. Autorka tedy v práci systematicky tematizuje klasický antropologický problém vztahu mezi emickým popisem a etickou explikací, mezi metodickým agnosticisem teorie a věřicným přístupem praxe a programově chce udržet oba najednou. Vychází přitom z přesvědčení, že jevy a prožitky označované jako spirituální či náboženské nelze jednoduše redukovat na nenáboženské sociální jevy a struktury a že jim nelze dobře porozumět z nezúčastněného teoretického postoje.

Toto východisko nakonec vede k filozoficky i antropologicky klíčovému uznání mnohosti a vzájemné neredukovatelnosti různých přístupů ke sdílené skutečnosti, z nichž žádný nemá apriori privilegovanou pozici. To, co autorka označuje jako „ponor do diskurzu“ lze pak úspěšně chápat jako obecný jev – nejen ten, kdo praktikuje šamanismus si musí osvojit určitý styl výpovědi o světě, konkrétní praktiky a sdílené vědění, jež mu umožňuje orientaci ve světě a v životě. Totéž musí udělat i vědec či ten, koho by autorka označila jako obyčejného či mainstreamového člověka. Pro teoretika, který považuje neošamanské pojmy a přístupy za nepodložené je jistě značně obtížné přistoupit na to, že jeho pozice založená na víře ve fakta a důkazy má být rovnocennou s pozicí někoho, kdo věří na duchy, jiné světy či silová zvířata. Právě k tomu však předložená práce, v souladu s obecným antropologickým relativismem, vyzývá, přičemž v této souvislosti hovoří o přepínání paradigmát či střídání map reality. Jedna z hlavních otázek, které bych autorce položil samozřejmě zní, do jaké míry je takovouto schizofrenní či snad promiskuitní pozici vůbec možné držet. Zejména palčivá je tato otázka v případě neošamanské či magické praxe, které se výslovně staví do opozice vůči racionalitě a obecnému sociálnímu konsenzu o povaze skutečnosti. Autorčino řešení tohoto problému pomocí pojmu „přepínání“ je nepochybně zajímavé, nicméně bylo asi třeba lépe vysvětlit, v čem takové přepínání spočívá a jaké jsou vlastně jeho obecné důsledky. To je tedy další otázka – Jak takové přepínání vlastně funguje a jaké jsou jeho praktické a zejména teoretické důsledky, pokud ho vezmeme opravdu vážně?

Dalším důležitým tématem, které práce řeší je, dejme tomu, sociální topologie celého prostoru alternativní spirituality a vztah této sféry k ostatním sociálním prostorům. Autorka, zdá se, zcela programově přepíná mezi dvěma základními mody. Na jedné straně mluví o

okultuře jako o něčem jednotném, jako o uceleném hnutí, které si uvědomilo sebe sama a lidé se chápou jako jeho součást. Na druhé straně však tvrdí, že jde o komplexní směs rozptýlené spirituality, amorfních sítí a strukturovaných skupin a organizací, přičemž tato směs je členitá nejen vnitřně, ale navíc, jak nás autorka upozorňuje hned v úvodu práce, jsou podle ní různé druhy spirituálních technik rozptýlené také v prostoru, který označuje jako mainstream (aniž by ovšem tento pojem nějak přesněji definovala). Tento pojem je přitom pro celou její práci důležitý, protože mainstream jí za prvé slouží k tomu, aby stabilizoval příliš tekutou představu přepínání mezi verzemi světa a za druhé jako referenční bod, který umožňuje vymežit prostor okultury či alternativní spirituality či new age právě vůči tzv. mainstreamu jako jeho alternativu, jako to, vůči čemu se sami respondenti jejích výzkumů vymezují. Z hlediska difúze spirituality v amorfních sítích současné společnosti je pak samozřejmě značně obtížné nějaký smysluplný pojem „mainstreamovosti“ udržet. Další otázka tedy zní, jak přesně definovat mainstream a jaký je přesně jeho vztah k alternativní spiritualitě a vice versa. Dále by mě také zajímalo, jak lze přesně doložit tvrzení, že tzv. mainstreamová společnost je prostoupena spirituálními technikami.

Pojmová nepřesnost ve výše naznačeném smyslu patří podle mého názoru k hlavním nedostatkům předloženého textu. Definice mnoha důležitých pojmů jsou často matoucí či vágní nebo dokonce vůbec chybí. Obecně pak autorka nabízí často spíše pojmovou mlhu než přesně vypracované výrazy. Typickým příkladem je rozdíl mezi emickým a etickým přístupem. Jakkoliv je tato pojmová dvojice pro celou práci zcela zásadní, autorka s ní pracuje tak, jako by bylo každému jasné, co to znamená. Sama přitom právě tento rozdíl systematicky v celé práci zpochybňuje a snaží se vlastně vypracovat pozici, která je někde uprostřed mezi obojím. Typické je také to, že autorka vůbec nereflektuje literaturu, která je k tomu tématu snadno dohledatelná a nabízí mnoho různých přístupů, jak s tímto základním antropologickým dilematem pracovat. Nedostatky ohledně obeznámenosti se současnou literaturou a současnými diskusemi považuji obecně za jeden z velkých nedostatků celé práce – projevuje se to o mnoha tématech, u šamanismu a neošamanismu, u fenomenologie náboženství a zejména pak u tématu psychedelik a psychedelických zkušeností. Další otázka tedy zní: Jak přesně definujete emický a etický přístup a jaké řešení tohoto vztahu navrhuje?

Pokud jde o šamanismus, tam vidím hned několik problémů. V první řadě jsou to zdroje. To, že autorka nezná nebo neuvádí žádné novější současné práce věnované vztahu šamanismus a neošamanismu považuji za chyby. Už v češtině je literatura poměrně bohatá – Brzáková, Horák, Luna, Kalweit, Vitebsky a mnozí další, a to nemluvím o cizojazyčné literatuře, zejména třeba o Winkelmanovi, Shanonovi či Beyerovi. Vzhledem k tomu, že je to vlastně hlavní téma celé práce, očekával bych větší přehled. Další, již věcný problém se týká rozlišení mezi šamanismem a neošamanismem a otázek s tím spojených. Nejsem si jistý, jestli autorka považuje šamanismus spíše za produkt moderní antropologické a religionistické imaginace nebo za původní zdroj všech náboženství. Dále mi není úplně jasné, jestli je odlišení šamanismu a neošamanismu postaveno pouze na tom, že neošamanismus je přístup založený na práci M. Harnera nebo ještě něco jiného. Pokud je správně první možnost, tak jsem dost na rozpacích. Protože harnerovský neošamanismus, který vylučuje halucinogeny a používá jiné techniky je z hlediska obecného pojmu neošamanismu pouze jednou z verzí současných neošamanských praktik. Další, zcela zásadní a globálně rozšířenou verzi je právě psychedelický neošamanismus spojený s používáním ayahuasky, hub, žabího hlenu, ibogy a dalších látek či technik. Zejména v české antropologii pak existuje více autorů, kteří zkoumají právě tuto verzi současného globálního neošamanismu a je velká otázka, která s obou verzí neošamanismu je v Čechách rozšířenější. Autorka přitom tvrdí, že neošamanské

hnutí se formovalo pod vlivem drogové kultury. Ale dále pracuje s tím, že neošamanismus je pouze ten harnerovský. To samozřejmě nelze přijmout.

Pokud jde o psychedelika a psychedelické zkušenosti. Zde má autorka bohužel smůlu, že jsem se tímto tématem zabýval. Její výklad psychedelických zkušeností a vývoje psychedelického hnutí je spíše nedostatečný. Svědčí o tom už jen to, že v jeho rámci používá zcela zastaralé autory – Masterse a Houstonovou, Huxleyho, Hofmanna a Castanedu. Porozumění psychedelikům a významu psychedelických zkušeností je proto nutně povrchní, protože vychází z autorů, kteří představují úplně první pokusy o nějaké teoretické uchopení a v podstatě jsou spíše součástí psychedelického folklóru a dějiny psychedelické kultury pomocí nich nelze úplně dobře pochopit.

Vezměme např. základní tvrzení o vztahu neošamanismu a psychedelické kultury. V práci se tvrdí, že psychedelické hnutí ovlivnilo vznik neošamanismu, že neošamanismu se formoval pod jeho vlivem. Přitom můžeme velmi snadno zaujmout opačné stanovisko, totiž že neošamanismu pronikl do psychedelické kultury a zásadně ji ovlivnil. Už první psychedeličtí pionýři jako Ginsberg, Burroughs či Leary byly ovlivněni svými setkáními s jihoamerickým šamanismem (Dopisy o Jagé, setkání Learyho skupiny s Marií Sabinou) a psychedelická kultura není něco, co neošamanismu předcházelo, ale co je s ním od počátku propojeno. Dále nemohu beze zbytku souhlasit s tím, že „přesvědčivost psychedelických prožitků nezávisí na přijetí určité interpretace“. Již samotné rozhodnutí psychedelika užívat je vždy vázáno na nějaký interpretační rámec. Jednorázová zkušenost je navíc něco jiného než souvislá psychedelická praxe. Souvislou neošamanskou praxi je proto třeba srovnávat se souvislou psychedelickou praxí, a ne s jednorázovými zkušenostmi. Z tohoto hlediska pak rozhodně neplatí, že u psychedelik bývají nejvíce otřásající první zkušenosti a není s nimi spojeno žádné ponoření do diskurzu nebo učení. V neošamanské praxi vycházející z jihoamerického šamanismu, která se již dnes proměnila do podoby globálního psychedelického turismu, je právě zásadní proces procházení mnoha opakovanými zkušenostmi a je spojen s procesem učení se, který je velmi příbuzný tomu, který je v práci prisuzován harnerovskému neošamanismu.

Autorka dále tvrdí, že psychedelická zkušenost je nereflektivní a že je při ní nutně vyřazeno volní složka. To opět může platit v případě, že pozorujeme nějakou ojedinelou prvotní zkušenost. S psychedelickými stavy je nicméně možné naučit se pracovat jako s každou jinou spirituální technikou. Reflexivní složka pak v těchto zkušenostech není potlačena, ale naopak vystupňována. Mnohé psychedelické techniky jsou založené na práci se záměrem a mnohé jsou dnes na profesionální úrovni používány jako forma terapie. Nelze proto jen tak přijmout autorčino tvrzení, že terapeutické využití psychedelik je pro současné výzkumníky kontroverzní otázkou. Současným výzkum a praxí jsou v této oblasti mnohem dále, než jak autorka uvádí. V českých zemích máme navíc velkou tradici psychedelické terapie, která byla obnovena v současnosti společností Psyon a která navazuje na institucionálně podporovaný výzkum, který se dnes uskutečňuje po celém světě.

O neporozumění psychedelické praxi svědčí také následující text citovaný ze strany 102: „*To navozuje také otázku, zda je k integraci psychedelických prožitků možné použít jiné spirituální techniky. Jak jsem uvedla výše, o kombinování psychedelik a meditací hovořil například Hofmann (1997). Není však zcela jasné, zda má na mysli kombinaci v rámci jediného prožitku, či právě z dlouhodobého hlediska. S žádným aktérem, který tyto praktiky kombinuje v rámci jediného prožitku, jsem se během svého výzkumu nesešla. A tato možnost se ani nezdá být příliš smysluplná právě proto, že jejich charakteristiky jsou v mnohém protikladné*“

Integrace psychedelických zkušeností je něco, k čemu vždy dochází až po sléze, poté, co vlastní prožitek odezněl. Uvnitř rozběhlého psychedelického transu samozřejmě meditovat

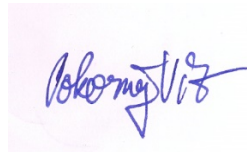
moc nejde, jenže integrace je právě proces, který následuje až ex post a je možné a vhodně k němu využít různé postupy – meditaci všímavosti, různé verze psychoanalýzy, včetně jungovské či jiné terapeutické postupy. Je tedy zcela jasné, že Hoffman měl na mysli především tu druhou možnost. Je samozřejmě nepochybné, že zvládnutí a využití psychedelických stavů je jiná soustava psychotechnik, než je tomu u magie či harnerovského neošamanismu. Obávám se však, že srovnání psychedelických a neošamanských zkušeností, které je pro tuto práci dost důležité, je založené na nedostatečném porozumění prvním ze srovnávaných termínů.

Poslední větší problém spatřuji v kapitole 3.4.1 – Představa univerzální náboženské zkušenosti. Pojem univerzální náboženské zkušenosti je tu spojen především s R. Ottem, M. Eliadem a W. Jamesem (v pozadí tam ještě číhá Huxley a jeho perennial philosophy) a má v celé práci velmi důležité místo. Autorka pracuje s tím, že představa univerzální náboženské zkušenosti je protikladem k výkladu náboženských zkušeností jako socio-kulturních jevů. Sama přímo uvádí, že se zde pohybuje na nejasné hranici mezi emickým a etickým, takže není zcela jasné, jestli existence také univerzální zkušenosti přijímá nebo odmítá. Rozhodně však předkládá argumentaci pro obě možnosti, přičemž z emické perspektivy se přiklání k přijetí takové možnosti, kdežto z etického hlediska vidí různé projevy spirituality jako oddělené jevy vázané na konkrétní socio-kulturní podmínky. Důležitý je nepochybně její postřeh, že představa o takovém typu zkušenosti, která je nezávislá na prostoru a čase a propojuje všechny náboženské tradice od minulosti do současnosti, je zásadní pro konstrukci neošamanského narativu, jak je v práci zkoumán. Autorka ovšem sama ukazuje, že teoreticky je tato pozice stěží udržitelná, i když zároveň hovoří o návratu k této univerzalistické představě na poli neurovědy. Nejsem si tedy vůbec jistý, jaký postoj k tomuto problému vlastně zaujímá. Patrně oba, protože se mezi nimi lze přepínat?

Za hlavního proponenta této pozice ovšem označuje R. Otta, který svou fenomenologii náboženské zkušenosti založil na potřebě pochopit náboženské prožívání jako specifickou oblast zkušenosti, kterou nelze redukovat na něco nenáboženského. Autorka pak tvrdí, že Otto prosazoval představu, že jistý druh náboženské zkušenosti je univerzální, tvoří podstatu náboženství a společné jádro různých náboženských praxí. Otto však v anglické verzi své knihy výslovně uvádí následující: „Schleiermacher, then, naively and unreflectingly assumes this faculty or capacity of 'divination' to be a universal one. In point of fact it is not universal if this means that it could be presupposed necessarily in every man of religious conviction as an actual fact, though of course Schleiermacher is quite right in counting it among the general capacities of mind and spirit, and regarding it indeed as the deepest and most peculiar element in mind, and in that sense-man being defined by his intelligent mind- calling it a 'universal human' element.“ Otto tedy tvrdí pouze to, lidé jsou schopni náboženskosti, jsou potenciálně otevřeni náboženským prožitkům. Rozhodně ale netvrdí, že existuje nějaká univerzální náboženská zkušenost určitého typu. Ve svém díle naopak pečlivě rozlišuje mezi různými mody, formami a verzemi náboženských prožitků. Navíc je i zde potřeba poznamenat, že pečlivější obeznamenost se současnou fenomenologií náboženské zkušenosti by práci rozhodně prospěla.

Vedle těchto klíčových nedostatků bychom v práci našli jistě i další nepřesnosti a nejasnosti. Jako jeden z nich bych chtěl zmínit jisté zklamání z praktické, popisné části práce. Autorka velmi dobře a přesně popsala zkoumanou neošamanskou praxi, kterou sama zná a kterou praktikovala. Práce si ovšem klade za cíl provést nás celým labyrintem současné alternativní spirituality. Byl jsem proto poněkud zklamán faktem, že 1) o psychedelické neošamanské praxi tu nepadlo ani slovo a že ke komparaci byla přizvána pouze jakási fiktivní jednorázová zkušenost a že 2) magie, která je třetím hlavním členem komparace (vedle příležitostných

zmínka o jiných technikách, zejména o oblasti paranormálních jevů), je tu referována jen z druhé ruky, tedy bez kontaktu s terénem a v podstatě na základě jedné knihy (Greenwood, Goodwyn), nepletu-li se. V neposlední řadě bych pak autorce doporučil vyjasnit si, v jakém významu, resp. v jakých významech používá pojem „diskurz“. Pro její výklad neošamanismu, zejména s ohledem na „ponor do diskurzu“, je tento pojem nepostradatelný, a přesto není v textu nikde jasně definován a je používán promiskuitně ve větším množství významů. Jeho vyjasnění by přitom značně pozvedlo celkovou úroveň práce. I přes výše uvedené obtíže se domnívám, že práce, přinejmenším částečně, splňuje nároky kladené na disertační práci a doporučuji ji k obhajobě. Nicméně v případě nerozhodného hodnocení bych se patrně přiklonil k jejímu odmítnutí.



V České Lípě, listopad 2021