

# Posvätná ženskosť a autorita: rodová stratifikácia neošamanských skupín

Tatiana Bužeková

*Abstract: In all western countries neo-shamanic groups share an important characteristic: statistics demonstrate significant prevalence of women. On the other side, neo-shamanic groups have an inner power dynamics related to gender. Some authors argue that in small religious groups without charismatic leaders strong personalities may appear charismatic and occupy positions of high status. Such gender dynamics have been historically associated with a positional advantage to males, although in such settings charisma might be decoupled from gender characteristics that tend to disadvantage women. The article presents the results of research conducted in a neo-shamanic group in Bratislava belonging to the FSS (Foundation for Shamanic Studies). In this environment charismatic authority has been for a long time absent: according to the concept of core shamanism, being a shaman does not mean to have a 'gift' and a leader is usually represented as a person who is just more skilled than other group members. However, during recent decades there was a process of group stratification that resulted in a formation of new groups and an emergence of male charismatic leaders who initially did not represent themselves as charismatic. Current male leaders' self-representations usually refer to inner qualities related to a combination of the particular stereotypical gender characteristics. I argue that this image corresponds to (1) intuitive way of knowledge/ emotions related to female characteristics and (2) an active position of urban shamans related to male characteristics. This combination follows from the specific ideology of urban shamanism as a kind of alternative healing aimed at the transformation of individuals and the society.*

**Key words:** neo-shamanism, gender, charisma, gender stratification, alternative medicine, CAM

„V každej žene je bohyňa a princezná.“  
(Milada, šamanka)

„On je, dá sa povedať, ako my, ženy – moc citlivý,  
moc láskavý a je taký chápaný.“  
(Dušana, šamanka)

## Úvod

Pre mnohé náboženské hnutia súčasnosti je príznačné, že v nich početne prevládajú ženy. Na druhej strane, náboženskými vodcami sa stávajú skôr muži (Coakley 2006). Otázky rodovej stratifikácie náboženských skupín sú aktuálne aj pre

spirituálne prúdy, ktoré sa zvyčajne zaraďujú do širšej kategórie hnutia New Age. Jedným z nich je neošamanizmus alebo mestský šamanizmus, ktorý predstavuje pokus o obnovenie duchovných tradícií kmeňových spoločností v súčasnej západnej kultúre. Cieľom tohto príspevku je zamyslieť sa nad otázkou rodovej stratifikácie neošamanských skupín pôsobiacich v slovenskom prostredí a nad možnými faktormi v pozadí ich rodovej dynamiky.

Do 60.-70. rokov 20. storočia zostávalo skúmanie náboženskej sféry voči rodovým aspektom takpovediac „slepé“; viaceré štúdie náboženstva ešte stále tieto aspekty ignorujú (Warne 2000; Scott 1988). V ostatnom čase sa však rodový rozmer náboženského konania stal predmetom intenzívneho záujmu v spoločenskovedných disciplínach. Rôzni bádatelia pritom používajú rozličné teórie a prístupy: skúmajú, ako sa konceptualizujú muži a ženy v rôznych kultúrach; ako sa konštruje a predváža maskulinita a femininita v náboženských tradíciách; ako vyzerajú rodové vzorce zodpovedajúce hĺbkovým štruktúram náboženského života stojace v pozadí konania; a aké sú rodové perspektívy, cez ktoré bádatelia vnímajú sakrálnu sféru (Calef 2009).

Otázka, prečo ženy prevládajú v rôznych náboženských hnutiach súčasnosti, súvisí s často diskutovanou témou: sú ženy religióznejšie než muži, a ak áno, prečo? (Clark-King 2004; Frances 1997) Viacerí bádatelia sa sústreďovali predovšetkým na ženy a snažili sa zaplniť medzery v spoločenskovednom bádani, z ktorého boli ženy po dlhú dobu väčšinou vylučované. No aj tí vedci, ktorých primárnym záujmom boli ženy, uznávali, že je nemožné skúmať rodové aspekty religiozity bez toho, aby sa brali do úvahy muži a rodová socializácia oboch pohlaví. Väčšina bádateľov venuje pozornosť mocenským vzťahom: sociálna konštrukcia rodových rolí je priamo ovplyvnená distribúciou moci. Keďže náboženstvo samo o sebe je mocenským systémom, prispieva k pochopeniu vzťahov v celej spoločnosti vrátane rodových aspektov sociálneho života (pozri napríklad Woodhead a Heelas 2000).

Rodové otázky sa stali významnou oblasťou bádania v prípade súčasnej spirituality, najmä hnutia New Age, a to aj vďaka jeho alternatívnej povahe, teda odmietaniu existujúcich etablovaných štruktúr vrátane náboženstiev s dlhou historickou minulosťou, ale aj konvenčných rodových postojov (Woodhead 2006; *Aupers a Houtman 2006*). Ezoterické koncepcie New Age majú spoločné presvedčenie, že ľudstvo, ale aj celý vesmír, žijú v období radikálnej zmeny kultúry a blížiaceho sa nového veku. V tomto procese jednotlivci, podobne ako celá spoločnosť, prechádzajú transformáciou – tak tela, ako aj duše. Dôležitým aspektom spomenutej transformácie a prehodnotenia existujúcich kultúrnych rámcov sú otázky rodu a sexuality: všeobecný prístup k rodu v rámci hnutia New Age znamená kritiku marginalizácie žien a negatívneho postoja k sexualite či alternatívnym rodovým identitám, ktoré sú príznačné pre náboženské systémy a konvenčnú spoločnosť na Západe.

Neošamanizmus sa v odbornej literatúre často interpretuje ako výsledok romantizujúcich tendencií etnografov v 19. a 20. storočí pri interpretácii duchovného

života kmeňových spoločností, mystickej náboženskej skúsenosti, emocionálnych rituálov a vzťahu k prírode (Stuckrad 2002). Toto dedičstvo epochy romantizmu sa v mestskom šamanizme transformuje do konkrétneho konania, pri ktorom sa šamanské praktiky využívajú pre vytvorenie osobných rituálov a svetonázorov ako alternatívy k západným kultúrnym kategóriám a hodnotám. Inšpirácia romantickými ideami prvotnej blízkosti k prírode v protiklade k mestskému životu – inšpirácia všetkým prirodzeným, až „divokým“ – vedie aj ku kritickým postojom voči prísne vymedzeným rodovým identitám a rolám, príznačným pre západnú industriálnu spoločnosť. Podobne ako väčšina smerov New Age, aj mestský šamanizmus je teda v otázkach rodu „demokratický“: jednotlivec má prijať akúkoľvek sexuálnu a rodovú identitu, ktorá mu vyhovuje a ktorá prispieva k jeho duchovnému vývoju. Ženy v neošamanizme nielenže nie sú marginalizované, ale v istom zmysle hrajú dôležitejšiu úlohu než muži: neošamanské skupiny na celom svete demonštrujú výraznú prevahu žien (Lindquist 2001a: 3, 2001b: 24).

Môj doterajší výskum neošamanizmu prebiehal od r. 2009 v rámci dvoch skupín neošamanov, pôsobiacich v Bratislave.<sup>1</sup> Prvá skupina, v ktorej som sa pohybovala, funguje pod záštitou Nadácie pre šamanské štúdiá (Foundation for Shamanic Studies, ďalej FSS)<sup>2</sup> organizujúcou semináre pre vyučovanie takzvaného jadrového šamanizmu na celom svete; druhá skupina vznikla okolo osoby duchovného liečiteľa a praktizuje v súkromí (Bužeková 2011; 2012). Medzi týmito skupinami existujú výrazne rozdiely. V tomto príspevku sa budem venovať rôznym skupinám fungujúcim v rámci pôsobenia FSS.

Podobne ako inde, aj v Bratislave neošamanské skupiny pozostávajú prevažne zo žien. Avšak v súčasnosti v prostredí neošamanských skupín FSS na Slovensku prevládajú mužskí lídri, hoci chronologicky prvými vedúcimi osobnosťami boli ženy. Numerická prevaha žien je teda len jedným aspektom rodovej stratifikácie náboženských či spirituálnych skupín: dôležitým problémom je ich celková rodová dynamika. Môžeme si položiť otázku, akým spôsobom lídri neošamanských skupín legitimizujú svoju autoritu z rodového hľadiska.<sup>3</sup>

Dôležitým momentom je v tomto zmysle charizma vodcu (v tomto príspevku ju chápem v zmysle Weberovej legitimizácie autority, teda ako typ autority, ktorá sa zakladá na osobnej sile vodcu priťahujúcej stúpencov, ktorá navyše často nadobúda mystické črty). Charizmatický liečiteľ sa pri liečení zvyčajne odvoláva na osobnú vnútornú silu, ktorá sa môže interpretovať ako dar od vyššej moci. V skupinách FSS sa od lídra v zásade neočakáva, že bude mať takýto dar, keďže podľa koncepcie jadrového šamanizmu, ktorú FSS šíri, šamanské schopnosti má každý

1 Viacerých respondentov, vrátane troch súčasných vedúcich osobností, poznám už od r. 2004, kedy som po prvý raz prišla do styku s neošamanskými skupinami.

2 <http://www.shamanism.org/> [5. 5. 2013]

3 Otázkam legitimizácie autority v neošamanských skupinách zo všeobecného hľadiska som sa venovala v predchádzajúcej práci (Bužeková 2011).

človek – sú len viac alebo menej rozvinuté. Avšak mužskí lídri slovenských skupín FSS sa v súčasnosti reprezentujú ako osoby s výnimočnými schopnosťami, zatiaľ čo v prvotnej fáze vývoja neošamanských skupín sa tento „dar“ nezdôrazňoval.

Z výskumov malých náboženských skupín vyplýva, že skupiny s charismatickým vodcom majú rodovú dynamiku odlišnú od skupín bez charismatického lídra. Podľa Levi Martina a kol. (2001) v skupinách s charismatickým lídrom je charisma (špecifické esencionalizované vlastnosti) zbavená rodových charakteristík, a teda pri stratifikácii skupiny majú ženy rovnaké šance ako muži. V skupinách bez charismatického vodcu sa môžu silnejšie osobnosti javiť a prezentovať ako charismatické a zaujímať vyššie pozície; v tomto procese vďaka stereotypnému uvažovaniu majú muži väčšiu výhodu než ženy. *Dôvodom prečo sa ne-charizmatiký vodca začína javiť ako charizmatiký je, že tento typ legitímnosti implikuje najsilnejšiu lojalitu zo strany stúpcov.*

*Domnievam sa, že pri legitimizácii pozície ne-charizmatikého vodcu, ktorý sa postupne začína prezentovať ako charizmatiký, hrajú istú úlohu rodové aspekty: náboženské reprezentácie sú často rodové zafarbené. V prípade neošamanizmu je jednou zo základných ideí posvätnosť ženy, vyjadrená aj v uctievaní Matky Zeme. Okrem toho, v neošamanských skupinách byť vodcom znamená predovšetkým byť zručným liečiteľom, a to liečiteľom alternatívnym. V západnej spoločnosti sa však alternatívne, prípadne tradičné liečenie, patriace do neverejnej sféry, asociuje predovšetkým so ženami.*

*Preto sa od lídra dajú očakávať špecifické ženské charakteristiky zodpovedajúce konkrétnemu náboženskému kontextu. No sociálny kontext môže vyžadovať od vodcu aj vlastností, ktoré sa stereotypne pripisujú mužom. Cieľom tohto príspevku je teda priblížiť výsledky môjho výskumu ohľadne (1) rodovej stratifikácie neošamanských skupín; (2) súvislosti medzi reprezentáciami šamana/šamanky a rodovými stereotypmi. Táto pilotná štúdia si však nekladie za cieľ vyčerpávajúcu analýzu materiálu: mojim zámerom je uviesť predbežné výsledky, ktoré môžu slúžiť ako východisko pre ďalší výskum v tomto smere.*

V prvej, prehľadovej časti príspevku sa budem venovať antropologickému skúmaniu tradičného šamanizmu a jeho súvislosti so spoločenským kontextom. Je to dôležité pre pochopenie rodových aspektov neošamanizmu, keďže ten vychádza z etnografických opisov, z ktorých sa rodové predpoklady akademických bádateľov dostali do neošamanských reprezentácií. Druhá časť príspevku je venovaná spoločenským hodnotám neošamanov, ktoré súvisia s rodovými aspektmi tohto hnutia. V súčasnej západnej spoločnosti môže byť neošamanizmus zaradený aj do širšej domény alternatívnych techník liečenia, pre ktoré je rodový aspekt nesmierne významný; a preto sa v tretej časti pokúsím dať do súvislosti neošamanské praktiky s takzvanou komplementárnou/alternatívnou medicínou. Štvrtá, záverečná časť príspevku je venovaná vývoju vybraných neošamanských skupín na Slovensku z hľadiska ich rodovej dynamiky. Pokúsím sa ukázať, že vlastnosti mestského

šamana korešpondujú s: (1) ženskými charakteristikami v rozšírenej rodovej schéme „žena-cit/intuícia verzus muž-rozum/racionalita“; (2) aktívnou životnou pozíciou/nezávislosťou, asociovanou so stereotypnými mužskými vlastnosťami. Tieto súvislosti sú dôležité aj pri reprezentácii charizmy mužských vodcov, ktorí sa pôvodne neprezentovali ako charizmatickí: charizma tu teda nie je rodovo neutrálna, ale skôr sa asocjuje so špecifickou kombináciou vlastností, stereotypne pripisovaných ženám a mužom.

### **Rodové aspekty bádania tradičného šamanizmu a neošamanizmu**

Neošamanizmus predstavuje pokus o obnovenie duchovných tradícií kmeňových spoločností v súčasnom urbánnom prostredí. Ako ukazujú viacerí bádatelia, toto hnutie je do veľkej miery produktom západnej vedy, konkrétne etnografického a antropologického bádania kmeňových spoločností, čo našlo vyjadrenie aj v metaforickom názve „šamantropológia“, ktorý navrhol Jan Svanberg (2003, cit. v Stuckrad 2005: 126-127).<sup>4</sup> Preto pre pochopenie rodových aspektov neošamanizmu je dôležité pozrieť sa na bádanie takzvaného tradičného šamanizmu.

V rámci etnografického skúmania kmeňových spoločností sa v tomto smere pozornosť venovala predovšetkým (1) téme duchovného manželstva, (2) zmene rodu/šamanskému transvestizmu/takzvanému „tretiemu pohlaviu“, a (3) sexuálnym vzťahom s duchovnými spojencami. Všetky tri aspekty priamo súvisia s podstatou šamanizmu – koncepciou liečenia, kde hlavnú úlohu hrá kontakt so svetom duchov. V odbornej literatúre venovanej rôznym šamanským tradíciám sú zaznamenané dva základné druhy takéhoto kontaktu:

- mimotelesná skúsenosť/šamanská cesta do sveta duchov, pri ktorej šaman koná ako duchovný subjekt, zatiaľ čo jeho telo zostáva nehybné/nezúčastnené;
- posadnutie: šamanské liečenie prebieha prostredníctvom tela šamana, do ktorého sa dostáva nadprirodzený činiteľ (Atkinson 2004).

V etnografických opisoch existuje výrazná korelácia medzi konkrétnym politickým kontextom, v rámci ktorého prebieha šírenie reprezentácií tradičného šamanizmu, a rodovými aspektmi týchto reprezentácií. Ako ukazuje Jane Atkinson vo svojej prehľadovej štúdií skúmania šamanizmu, v opisoch etnografov šamanizmu muži prevládajú v tradíciách šamanskej cesty, zatiaľ čo šamanky-ženy v tých, ktoré obsahujú koncept posadnutia. V kultúrach, kde podľa etnografov prevládajú šamanky-ženy, bol šamanizmus potláčaný politickou alebo náboženskou mocou. Na druhej strane, typickým modelom šamana v malých spoločnostiach bez cent-

4 Pozri napríklad Znamenski 2007, Stuckrad 2002, 2005. Genéze neo-šamanizmu a jeho vzťahu k etnografii sa podrobnejšie venujem vo svojej predchádzajúcej štúdií, pozri Bužeková 2011.

ralizovanej mocenskej štruktúry je charizmatický muž (Atkinson 2004: 127-128, Winkelman 1990).

Atkinson uvádza viacero príkladov takýchto etnografických štúdií. Napríklad podľa Walravena (1983, cit. v Atkinson 2004) kórejské šamanky (väčšinou ženy v domácnosti), nepodnikajú šamanské cesty a sú pri liečení posadnuté duchmi, zatiaľ čo sibírski šamani (muži v tradičnej kočovnej spoločnosti) sa na šamanských cestách stretávajú s duchmi a bojujú s nebezpečenstvami. Lewis (1981, cit. v Atkinson 2004) pripisuje tento vzorec deprivácii a marginalizácii žien. Ďalej ukazuje, že tam, kde ženy-šamanky prevládajú, je šamanské remeslo na okraji spoločnosti a často sa podriaďuje politickej moci a štátnej centralizácii. Balzer (1987, cit. v Atkinson 2004) opisuje podobný proces v spoločnosti Chantov, kde bol úpadok šamanskej prestíže vďaka procesu modernizácie v bývalom Sovietskom zväze sprevádzaný vzrastom počtu žien-šamaniek.<sup>5</sup> Bourguignon tvrdí, že socializácia mužov v loveckých spoločnostiach bola zameraná na nezávislosť a spoliehanie sa na vlastné sily, čo súviselo aj s existenciou šamanského tranzu, ktorý bol predovšetkým mužskou skúsenosťou. Na druhej strane v poľnohospodárskych spoločnostiach sú ženy počas socializácie vedené k poslušnosti a podriaďovaniu sa. Posadnutie, pri ktorom vonkajšie sily nútia človeka k istému správaniu, je teda charakteristické pre ženy v poľnohospodárskych spoločnostiach, pretože skôr zodpovedá ich rodovým rolám (Bourguignon 1979: 264).

Inými slovami, etnografické opisy rôznych kultúr naznačujú, že v spoločnostiach, kde šamani patrili k uznávaným autoritám, sa šaman/ka reprezentoval/a ako *aktívny/a činiteľ/ka* (koncept šamanskej cesty) a skôr ako muž. V spoločnostiach, kde šamanská autorita bola nahradená a potláčaná autoritou štátu/cirkvi, sa šaman/ka reprezentoval/a ako *pasívna bytosť* (koncept posadnutia – aktívnym činiteľom je tu nadprirodzená bytosť) a skôr ako žena. Podľa Taussiga (1987) však musí skúmanie dialektiky šamanskej autority vo vzťahu k rodu brať do úvahy nejednoznačnosť a mnohorakosť šamanských schopností, ako aj relevantné aspekty rodových predstáv a praktík v danej spoločnosti.

V súčasnej literatúre, ktorá je zameraná na prehodenie predchádzajúcich etnografií, sa poukazuje na to, že akademické opisy šamanizmu v rôznych kultúrach mali tendenciu trivializovať alebo marginalizovať úlohu žien a zahmlievali ich pôsobenie v rôznych tradíciách (pozri napríklad Kendall 1985; Hollimon 2001). Niektorí bádatelia pritom venovali pozornosť subjektívite etnografov v zmysle rodových presvedčení (napríklad Tedlock 2005). Tieto úvahy súviseli so spochybňovaním samotného termínu „šaman“ ako analytickej kategórie: je dôležité si uvedomiť, že pojem „šaman“ sa nepoužíva v domorodých kultúrach, ktoré majú vlastné termíny pre duchovné liečiteľstvo; reprezentácia šamana/šamanky v akademick-

5 Viacerým aspektom „feminizácie“ tradičného šamanizmu v republikách bývalého ZSSR je venovaná publikácia „Žena a renesancia šamanizmu“ (Charitonova, Pimenova, Piterskaja 2005).

kom diskurze sa vzťahuje skôr na duchovné liečiteľstvo v širšom zmysle slova (pozri napríklad *Francfort, Hamayon a Bahn 2001; Bužeková 2010*). V tejto súvislosti sa poukazovalo aj na to, že vedecké konštruovanie kategórie šaman vychádzalo zo silných rodových predpokladov. Tie sa z akademického diskurzu dostali aj do reprezentácií mestského šamanizmu, avšak v špecifickej forme, zodpovedajúcej kontextu povojnovej transformácie západnej kultúry.

Táto transformácia súvisela okrem iného aj s tým, že štrukturálne podmienky v západnej (najmä americkej) spoločnosti sa v povojnovom období zmenili. Podstatným faktorom bolo zlepšenie životnej úrovne, dôsledkom čoho bolo aj vytvorenie špecifických alternatívnych životných štýlov. Podľa Boekhoven počínajúc 50. rokmi tieto nové podmienky priniesli „posun vo vnímaní autority, nové životné aktivity, nové politické presvedčenia, nové rodinné vzťahy, ‚sexuálnu revolúciu‘, nové morálne, etické a estetické štandardy, nové spoločenské siete a nové vzorce konzumu“ (Boekhoven 2011: 164). Okrem toho, v 60. rokoch 20. storočia nastal úpadok veľkých koloniálnych impérií a vzostup národných hnutí v krajinách tretieho sveta. Na politickú scénu sa dostali národy „bez dejín“, ktoré po dlhý čas zostávali v tieni západnej civilizácie. Súčasne v očiach mnohých vzdelaných ľudí sa „tradičné“ západné hodnoty pokroku, vedy a racionality začali spájať s kolonializmom a útlakom. V sociálnych a humanitných vedách viedla nedôvera voči hodnotám doby osvietenstva k zavrnutiu akademických abstrakcií a explanačných schém, v ktorých ľudia vystupovali ako beztvárá masa. Do popredia vystúpila individuálna skúsenosť a duchovné tradície, ktoré sa predtým pokladali za iracionálne či obskúrne. Čoraz častejšie používanie výrazov „šaman“ a „šamanizmus“ bolo podľa Andreja Znamenského dôsledkom práve tohto posunu v intelektuálnom ovzduší západnej spoločnosti: v celkovej atmosfére tej doby sa šamani začali vnímať ako analógia západných psychiatrov. V Inštitúte Esalen v Kalifornii, ktorý sa stal ústredím alternatívnej americkej kultúry, sa šamanizmus dostal do zoznamu spirituálnych metód, ktoré mali príslušníkom západnej civilizácie pomôcť pri hľadaní duchovných hodnôt – spolu s jogou, terapiou drámy a rôznymi ázijskými technikami (Znamenski 2007: 168-169, xi).

V alternatívnych duchovných prúdoch tohto obdobia sa šamani interpretovali ako „zranení liečitelia“ (*wounded healers*), ktorí vďaka svojmu utrpeniu nadobudli schopnosť uzdravovať nielen iných ľudí, ale aj celú spoločnosť. Zasluhou etnografických opisov a vyššie spomenutých predpokladov súvisiacich s príslušnosťou k určitému rodu, ktoré v nich boli prítomné, boli asociovaní nielen s kmeňovými spoločnosťami a rezistenciou voči kolonializmu, ale aj s marginalizovanými skupinami vrátane žien. Šamanizmus ako forma spirituálneho liečenia tiež dobre zapadal do ekofeminizmu, kde „sa ženy vnímajú ako prirodzené liečiteľky, ktoré sú naladené na prírodu, v protiklade k mužskej časti spoločnosti, ktorej cieľom je prírodu si podriaadiť. Zásadou ekofeminizmu je, že ženy zastávajú hodnoty zeme, a teda sú vo svojej podstate šamanky, ktoré majú viac schopností liečiť Zem ako muži.

Viac než to, pri troche predstavivosti sa dá spojiť podriadený status žien v dejinách Západu a bolesť, ktorá tým bola spôsobená, neviditeľnej polovici, s rituálnou chorobou a šamanskou iniciáciou. Z tohto uhla pohľadu sú ženy prirodzené šamanky. Ako zranené liečiteľky povstávajú, aby vyliečili svet z patriarchátu, racionalizmu a materializmu“ (Znamenski 2007: 253-254).

Vznik mestského šamanizmu v inštitucionalizovanej podobe sa spája s menom amerického antropológa Michaela Harnera, ktorý bol inšpirovaný ideami Mirceu Eliadeho a pokladal šamanizmus za najstaršiu formu spirituality. Obrátil sa k etnografiami z rôznych oblastí sveta a vytvoril špecifický systém spirituálnych techník – takzvaný jadrový šamanizmus (*core shamanism*). Jeho cieľom bolo znovuobjaviť pôvodnú duchovnú tradíciu ľudstva a doniesť toto poznanie širokej verejnosti, predovšetkým na Západe. V roku 1979 sa rozhodol šíriť tieto idey na celom svete a s týmto cieľom založil neziskovú organizáciu, ktorá neskôr dostala názov Nadácia pre štúdium šamanizmu (Foundation for Shamanic Studies). Prostredníctvom vyučovania jadrového šamanizmu na kurzoch FSS mali archaické korene spirituality pomôcť duchovnému uzdraveniu súčasnej spoločnosti.

Pri vytvorení koncepcie jadrového šamanizmu bol Harner inšpirovaný predovšetkým etnografickými opismi kmeňových egalitárnych spoločností, kde – ako bolo povedané vyššie – sa šamani väčšinou reprezentovali ako aktívni činitelia. V jadrovom šamanizme sa teda liečenie odohráva prostredníctvom šamanskej cesty do sveta duchov a vďaka Harnerovej vízii obrody západnej spoločnosti má sociálny rozmer.<sup>6</sup> Inými slovami, mestský šaman/ka sa reprezentuje ako aktívny činiteľ/ka a má poslanie liečiť svet.

V mestskom šamanizme, podobne ako v tradičnom šamanizme v centralizovaných spoločnostiach, ženy prevládajú, no mestskí/é šamani/ky tu vystupujú v aktívnej úlohe. Podľa môjho názoru je v súvislosti s prevahou žien potrebné vziať do úvahy aj to, že šaman/ka sa reprezentuje predovšetkým ako liečiteľ/ka – v západnej spoločnosti liečiteľ/ka alternatívny/á, v protiklade k etablovanému systému biomedicíny. Alternatívne liečenie tu patrí do „ženskej“ – neverejnej sféry, a aj preto sa šamanské remeslo asociuje predovšetkým so ženami.

Inými slovami, rodové stereotypné predpoklady o liečení ako tradičnej činnosti ženy v neverejnej sfére sú v neošamanizme kombinované s reprezentáciou aktívnej pozície šamana/šamanky ako verejnej osoby. Pokúsim sa ukázať, že táto aktívna životná pozícia mestských šamanov korešponduje so sociálnym zložením neošamanských skupín a spoločenskými hodnotami mestských šamanov. V dôsledku špecifického chápania šamanského liečenia ako sociálne prospešnej činnosti môže byť šamanizmus prítlačlivý pre ženy aj mužov z istých spoločenských vrstiev, ktoré v ňom hľadajú seberealizáciu a aktívne zapájanie sa do sociálneho diania.

---

6 Ku genéze jadrového šamanizmu viď Znamenski 2007: 165-232; Bužeková 2011: 89-94. Podrobnejšie o šamanských cestách v prostredí vybraných skupín na Slovensku pozri Bužeková 2012.



## Mestskí šamani a spoločnosť

V strednej a východnej Európe súvisí šírenie neošamanských ideí s pádom železnej opony, po ktorom do tohto regiónu začali prenikať nové duchovné prúdy. Na Slovensku a v Čechách sa neošamanské skupiny začali formovať v 90. rokoch minulého storočia, hlavne vďaka úsiliam pobočky FSS Europe so sídlom vo Viedni. Prvými lektorkami, ktoré po absolvovaní príslušných seminárov dostali certifikáty oprávňujúce vyučovať v rámci kurzov FSS, boli psychologička Alena a filozofka Zuzana.<sup>7</sup> V roku 1999 otvorili v spolupráci s astrologičkou Centrum šamanských štúdií na Slovensku a odvtedy sa venujú seminárom a iným aktivitám súvisiacim so šamanskou činnosťou. Okrem Bratislavy, pôsobia neošamanské skupiny aj v ďalších slovenských mestách, predovšetkým v Banskej Bystrici a vo Zvolene.

Na začiatku 90. rokov 20. storočia začali prostredníctvom masmédií na Slovensko prúdiť rozmanité nadprirodzené reprezentácie, ktoré mali počas socializmu len obmedzený prienik do tunajšieho prostredia. Masmediálny „výbuch“ spirituality<sup>8</sup>, príznačný pre všetky postsocialistické krajiny, bol bezpochyby posilnený informačným hiátom počas predchádzajúcich dekád, záujmom o nové duchovné cesty a hladom po nových duchovných zážitkoch, ktorý bol dôsledkom uniformity slovenského kresťanského prostredia. Viacerí moji respondenti stredného veku<sup>8</sup> spomínali obdobie 90. rokov ako rozhodujúce v ich duchovnom vývoji a zdôrazňovali všeobecný záujem o ezoteriku a duchovné prúdy, ktoré sa v tom čase dostali na Slovensko (Reiki, Silvova metóda, joga a i., pozri Bužeková 2011). Šamanizmus predstavoval špecifickú cestu, ktorá bola kompatibilná s inými ezoterickými koncepciami, no okrem toho mala exotickú príchuť „primitívnych“ národov a evokovala „prastarú múdrosť“ ľudstva a blízkosť k prírode. Pokiaľ ide o konkrétne tradície, v slovenských skupinách FSS prevládala tradícia severoamerických Indiánov, ktorá je dominantnou zložkou jadrového šamanizmu v rámci FSS.

Zloženie neošamanských skupín FSS je špecifické, pretože je obmedzené dôležitým faktorom: aby človek dosiahol šamanské poznanie, musí platiť. Hoci FSS je nezisková organizácia, každý seminár či kurz stojí značnú sumu peňazí. Ceny závisia od krajiny, kde prebiehajú kurzy, a tiež od úrovne príslušných seminárov. Peniaze však nie sú jediným faktorom vplývajúcim na sociálne zloženie neošamanských skupín. Aby sa človek vôbec dostal k informáciám o šamanizme, musí mať k nim prístup (predovšetkým cez literatúru a internet) a istý stupeň vzdelania v kombinácii so záujmom o duchovný vývoj. Neošamanizmus teda primárne oslovuje špecifickú sociálnu kategóriu: vzdelaných ľudí, ktorí majú záujem o idey du-

7 Všetky mená respondentov sú pozmenené.

8 V mojej výskumnej vzorke prevládali ženy stredného veku (35-58). V tomto príspevku však ponechávam stranou vekovú stratifikáciu neošamanských skupín, keďže tento aspekt si vyžaduje osobitnú pozornosť.

chovného rastu, prístup k informáciám o nich a prostriedky pre naplnenie svojich duchovných záujmov. Snaha o spirituálny vývoj súvisí aj s istými spoločenskými hodnotami, ktoré participanti zastávajú. Sú v jadrovom šamanizme kombinované s Harnerovou víziou univerzálneho liečenia a premeny sveta.

Základnou premisou jadrového šamanizmu je, že svet je jeden celok. Všetko na svete predstavuje niečo ako pavučinu, a naše činy a myšlienky tento celok ovplyvňujú. Ludské bytosti pritom svetovú pavučinu nevytvárajú; skôr sa podieľajú na jej fungovaní takým istým spôsobom ako akákoľvek iná forma existencie. Podľa Galiny Lindquist sa tu prejavuje „demokratická“ dimenzia neošamanizmu, ktorá by sa v tomto prípade dala vyjadriť nasledovne: všetko živé má rovnaké postavenie; človek nemá právo pokladať sa za nadriadenú bytosť; všetko, čo existuje, je živé a má dušu; ľudské bytosti pritom majú viac príležitostí k ovplyvňovaniu svetovej pavučiny, a preto majú za povinnosť chrániť a liečiť slabších. Poslaním šamana je uzdravovať prostredie, komunitu a seba, a tým podporovať existenciu sveta (Lindquist, 2004: 87).

Podobné názory som zaznamenala aj u neošamanov na Slovensku. Predovšetkým, je pre nich príznačný ekologizmus, myšlienka prepojenosti všetkého živého, návratu k prírode a liečenia Zeme prostredníctvom nastolenia rovnováhy:

Nemyslím si, že sa deje na Zemi to, čo sa deje, bez príčiny. Tá voda a tá Matka Zem nám ukazuje, že živly majú väčšiu silu, ako si predstavujeme, a že nie my sme tí páni, ale že živly nám môžu ukázať, čo oni dokážu. Ale to je len také jemné upozornenie. A myslím si, že keď v určitých oblastiach tie živly by... by som povedala, nie že vyčínajú, ale že sa správajú tak, ako sa správajú, to znamená, že tá oblasť nie je naladená na to univerzum tak, aby tí ľudia boli na sto percent oddaní. Buď tam drancujú, alebo tam robia niečo, čo nie je v súlade ani s Božími plánmi, ani v súlade s tou ekológiou. Takže si myslím, že to je také upozornenie. Určite aj tie cunami a všetky tie problémy, ktoré sa tu vyskytli za posledné roky, sú upozornením aj pre nás. Ja si myslím, že na každého to vplývalo, až ma úplne mrazí, pre mňa to bolo šokujúce, že sa takéto niečo môže naozaj udiť, ale som si uvedomila aj to, že sa to udialo v nejakej oblasti, a čo sa deje tam, ako sa tí ľudia správajú. Že nemôžu iba brať z toho mora, ale oni sa musia naučiť tej tvorbe, chovu, pestovaniu, o tom ten život je, že my začneme určitú prácu, voľakedy boli rybári, že chodili loviť tie ryby, ale čím bol svet vyspelejší, tak si vedeli zarobiť tie rybárske farmy, a je kopa tých, čo pestujú, chovajú tie ryby, a naučili sa... dokonca vypúšťajú do riek pstruhy a, ja neviem, lososy. Takže na jednej strane sú ľudia, ktorí to robia, ale na druhej strane sú ľudia, ktorí iba berú. Nedá sa iba brať. Ja mám také porekadlo, že dáš, dostaneš, nie je to opačne, že zoberieš, a potom dostaneš, to nefunguje, tak proste svet, ani vesmír, ani nič tak nefunguje. Vždy musí tá iniciatíva prísť od nás, to znamená, že my keď dáme žobrákovi, tak dostaneme. Jednoducho z nás to musí ísť, tá iniciatíva. (Kornélia)

My sme sa oddelili od prírody. To, že kúpime našim deťom plyšového medveďa, plyšového leva, sovu a všetko, to je to, že sme sa oddelili. Takže tie naše deti dostanú aspoň tých plyšákov, a aspoň idú do tej zoolologickej, aby sa priblížili k tomu svetu. Šamani v tom svete žijú, oni žijú v tej préríi, oni majú kontakt s tými svojimi zvieratami, priamy. [...] Chodím pracovať [dobrovoľne – pozn. TB] do ZOO. Ale, poviem príklad, minule som išla, nikto tam nebol, lebo pršalo, tak som si mohla dovoliť ísť k šimpanzej kletke, a on začal so mnou komunikovať, kričal na mňa, tak som kričala aj ja, tak sme si trochu pokričali, a bolo to neuveriteľné. Pochopila som, že tá jeho energia, ja naozaj neviem, čo mi chcel všetko povedať, ale tá energia, tá vo mne ostala, ja som mala zo seba neuveriteľný pocit, radosť. Zvieratá nás učia práve tej radosť, práve tomu, aby sme sa nebáli tej svojej zvieracej podstaty, asi. (Dušana)

Podľa Lindquist perspektíva prepojenia všetkého živého a vízia spoločnej práce na nastolení prirodzeného poriadku oslovuje západných šamanov aj vzhľadom na ich politické názory: egalitárne sociálne usporiadanie, občianska angažovanosť, ekologický štýl života, individualizmus a sloboda voľby, rodová rovnosť (Lindquist, 2004: 87). Okrem ekologického štýlu života, ktorý je vlastný všetkým mojim respondentom a respondentkám, viacerí/é z nich sa aktívne angažujú v spoločenskej sfére (napríklad dobrovoľnícka práca). Ich hlavným prínosom sú podľa nich špecifické vedomosti, ktoré im poskytujú praktizovanie šamanizmu, pričom práve v tom vidia svoju zodpovednosť voči spoločnosti. Zdôrazňujú sociálny rozmer ich pôsobenia ako liečiteľov:

Myslím, že šaman je liečiteľ, ale aj na tej duchovnej ceste je, jeho tam vlastne duchovia držia, dávajú mu silu a ukazujú mu veci, čiže oni ho aj vzdelávajú. Jeho základ, ja to tak vidím, je v tom liečení, v predpovedaní, v tom, aby vedel, ako to bolo niekedy, povedať kmeňu: „Áno, tak teraz budeme siať to, a tam budeme loviť, a vtedy musíme urobiť to, lebo inak bude zima a nebudeme mať čo jesť.“ [...] Takže v komunite je zaradený do bežného procesu, nikto výnimočný, ani taký, čo by mal nejaké zvláštne postavenie v tom, že by nemusel okopávať svoju záhradu a pozval na to duchov, to nie. To v žiadnom prípade. Je to taká služba spoločnosti. Komunita ako takej. Určite áno. (Róbert)

A vlastne je to aj o tom, že to robíme spoločne, že každý je tam, nikto nie je hore, nikto nie je dolu, že sme všetci rovní, že aj sedíme naproti, kruh je vlastne o tom, aj o tom zdieľaní, aj o tom, že vlastne každý dostane obraz, a my vytvoríme niečo, z čoho sa potom stane rituál, my ho aj spoločne spravíme, tú spoločnú prácu. A ona má vlastne úžitok nielen pre nás, ale aj pre našu rodinu, proste pre všetkých, pre celý svet. (Tereza)

Vo viacerých výpovediach myšlienka rovnováhy – tak prírodnej, ako i sociálnej – je prepojená s ideou práce, ktorá má zmeniť svet. Vzorom sú pritom duchovné

osobnosti rôznych tradícií, ktoré vďaka eklektickému charakteru neošamanizmu môžu byť chápané ako šamani v širšom zmysle slova. Napríklad jedna z mojich respondentiek, Milada, nedávno úspešne zavŕšila štúdium sociálnej práce (začala študovať po päťdesiatke) a je rozhodnutá venovať sa bezdomovcom. Tvrdí:

My patríme medzi tých úžasných 5 % planéty, ktorí sme milionári, máme kde bývať, máme strechu nad hlavou, máme teplo, máme vodu, máme úplne luxusný život, ale ľudia si to neuvedomujú, že sú milióny ľudí, ktorí naozaj nemajú kde bývať. Myslím si, že ľudia by mali dávať, podporovať, lebo pre tých, ktorí nemajú, je to nádej, ale nemali by to robiť z ľútosti, ale tak, aby sa v tom človeku vytvorila tá úcta, aby pochopil, že je to normálna práca. Ja veľa prispievam, kupujem Nota bene. Teraz, ako chodím na tú vysokú školu, aj tam chodím pracovať, chodím to sledovať, ja ich roky sledujem, že prečo tam ten problém vznikol, prečo sú tí ľudia na ulici. Je to celosvetový problém. Rada dávam, a veľa dávam, ja roky prispievam na určité organizácie a dávam toľko, koľko je v mojich silách, toľko, koľko mám. Ja mám okrem tarotových kariet všetky karty, aj svätcov, ktorých si nesmierne vážim, lebo si myslím, že svätci, aj sme sa to v škole učili, to boli tí, ktorí začali počas celej histórie ľudstva robiť sociálnu prácu. To je sociálna práca. To znamená, že oni ukazovali ľuďom, že je dôležité dávať, boli neskutoční, ja mám neveriteľný vzťah od malička a vždy som úplne dojatá. Ja milujem Matku Terezu. Mne je fuk, či ona je tu, alebo je vyššou bytosťou, ja ju milujem. Nesmierne si ju vážim a viem, čo tá jej práca priniesla. To znamená päť alebo šesť tisíc útlukov, pomáhať ľuďom, tým najchudobnejším, aby neklesli úplne na dno.

Mimoriadne dôležitá je pre neošamanov sloboda voľby, čo sa okrem iného prejavuje aj vo voľbe konkrétnych praktík, na ktoré sa v rámci neošamanizmu nekladú žiadne obmedzenia. V rámci jadrového šamanizmu totiž nejstávajú jedinými správne výklady a jedinými správne techniky: „Ak spirituálna technika funguje pre niekoho na osobnej úrovni, stáva sa prijateľnou“ (Znamenski, 2007: 251). Táto sloboda voľby sa však neobmedzuje na šamanské techniky: týka sa aj takých zásadných zmien v živote ako zmena povolania, či rozhodnutie ísť znovu študovať nový odbor. U mojich respondentov a respondentiek som zaznamenala viacero takýchto prípadov, napríklad už spomenutá Milada a ešte jedna respondentka, Elena, sa v strednom veku rozhodli pre nové štúdium; Róbert zmenil svoje profesionálne pôsobenie z práce vo firme na prácu maséra, pri ktorej aplikuje šamanizmus; Mirka zanechala prácu v banke a začala sa venovať maliarstvu. Hodnota schopnosti slobodne sa rozhodnúť o vlastnom živote a nepodliehať spoločenským tlakom korešponduje s celkovým alternatívnym zameraním mestského šamanizmu. Moji respondenti, podobne ako neošamani na Západe, zdôrazňujú pritom svoju individualistickú pozíciu, spojenú so samostatnosťou a zodpovednosťou. Inými slovami, kolektívna práca v prípade neošamanizmu nevylučuje individualitu, práve nao-

pak: typickým správaním v rámci praktizovania šamanizmu je nezávislosť a individualizmus:

Až to bolo v jednom období, že ja som bola sponzor asi dvesto ľuďom, a mala som organizáciu, a tam, ja neviem, bolo 50 ľudí, ktorí robili aktívne marketing. Ale ja som si potom uvedomila, že ja to už nechcem robiť, že ma to unavuje, a ja som vlastne aj predložila nebesiam moju požiadavku, že sa chcem stretávať s ľuďmi, ktorý každý robí sám na sebe, samostatne, a nie sme zviazaní jeden na druhom, nevisíme jeden na druhom. A nejako potom ma to dostalo k tomu šamanizmu. Ja som pochopila, že ľudia, ktorí pričuchnú k šamanizmu, alebo ho začnú robiť, svojím spôsobom sú veľmi samostatní, nie sú závislí na druhých, sú schopní samostatne pracovať, to je jedno na akej úrovni, ale nie sú takí tí, že sa zavesia na teba, a denne ti stokrát telefonujú, ako majú toto urobiť, že potrebujú guru a potrebujú to alebo ono. To sú ľudia, ktorí sú takí samostatní. A to mi vyhovuje. Ja si potrebujem s nimi pohovoriť, oni potrebujú so mnou, ale stretne sa len vtedy, keď chceme, že sa do toho nenútime, ani nelipneme na sebe. (Nina)

Samostatnosť sa zdôrazňovala aj vo vzťahu k ekonomickej sfére, či už na individuálnej, alebo na spoločenskej úrovni. Viacerí moji respondenti podnikajú (a využívajú šamanské techniky pri voľbe stratégií v podnikateľskej sfére, viď nižšie). Na druhej strane, svetová ekonomická kríza bola počas seminárov častou témou. Boli jej venované jednotlivé stretnutia, pričom táto zložitá situácia bola interpretovaná ako „choroba“ – porušenie rovnováhy v spoločnosti – ktorú je potrebné liečiť spoločnými silami. Situácia na Slovensku sa v tomto zmysle niekedy interpretovala ako výsledok nedostatočného úsilia, pasívneho postoja Slovákov ako národa – v protiklade k tomu, čo je v danej chvíli potrebné a s čím korešponduje aktívny postoj šamanov:

A ináč Slováci tú črtu majú hlboko zakorenenú, lebo oni stále fňukajú, stále plačú, stále sa ľutujú, je to vo všetkých pesničkách, je to v celej tradícii, 1500 rokov alebo koľko, všetci fňukali, všetci plakali, všetci boli nahnevaní na toho pána, všetci chceli byť zbojníci, aby radšej zobrali... Všetci ťažko pracovali, to je pravda, o tom vôbec nemusíme polemizovať. Ale teda zdvihnúť sa, začať okolo toho makať, to je už horšie. A tá drvivá väčšina, ktorých nás tu je, to naozaj nemáme zvládnuté. Takže veľmajster šaman už má zvládnuté tie základné veci. A peniaze sú základ, bez peňazí môžeme, ale to už potom budeme pútnici, chudobní. To už môžeme ísť rovno do Santiaga de Compostela na púť alebo čo, bez peňazí... alebo skúsiť si to ináč, s peniazmi. (Mirka)

Ekonomickej situácii bolo do istej miery venované aj budovanie takzvaného medicínskeho kruhu, ktorého som sa zúčastnila v lete 2010. Téma pôvodnej slovenskej tradície a slovanských bohov bola počas tohto stretnutia významná: hoci

seminár mal pomôcť jednotlivým účastníkom v riešení ich osobných problémov a priniesť im nové poznatky v oblasti šamanských techník, jedným z výsledkov práce šamanského kruhu malo byť uzdravenie Slovenska, najmä oblasti, kde účastníci seminára postavili medicínsky kruh s posvätným stromom (pozri Bužeková 2011). Róbert, jeden zo súčasných lídrov v prostredí FSS, prejavuje výrazný záujem o rekonštrukciu a revitalizáciu starej slovanskej tradície: slovanskí bohovia majú podľa neho prispieť k celkovému uzdraveniu Slovenska, a staré slovanské liečiteľské techniky by mali byť preskúmané, aby sa používali v súčasnosti (pozri Bužeková 2011).

Pokiaľ ide o náboženstvo, neošamanizmus, podobne ako iné hnutia New Age, kritizuje monoteistické náboženstvá, najmä kresťanstvo, kvôli viacerým spoločenským problémom (v neposlednom rade kvôli popieraniu sexuality, podceňovaniu úlohy žien a posilňovaniu heterosexuálneho patriarchátu). Ani kresťanstvo nie je voči neošamanizmu priateľské; a keďže je v slovenskom prostredí dominantným náboženským systémom, pozície mestských šamanov, ktorí chcú aktívne pôsobiť v spoločnosti, sú vratké. Okrem toho, že sa môžu vnímať ako čudáci, zaoberajúci sa bizarnými záležitosťami, prípadne „blázni“ (podobne ako aj ďalší „ezoterici“), ich spoločenskú reputáciu zhoršujú ostré útoky kresťanských autorov v médiách (vrátane internetu), ktoré im pripisujú paktovanie s démonmi, vzývanie temných síl a duší zomrelých, uctievanie Satana atď.<sup>9</sup> Viacerí rodinní príslušníci mojich respondentov teda nie sú pozitívne naladení voči šamanským praktikám, čo vedie buď k utajovaniu praktizovania zo strany šamanov, alebo ku konfliktom v rodine. Počas môjho výskumu som bola neraz svedkyňou aj nepriateľského správania voči konkrétnej šamanskej skupine. Ako príklad uvediem víkendový seminár, počas ktorého sme bývali v chatovom areáli, kde našimi susedmi boli školáci na výlete. Pozvaná lektorka (Indiánka) sa stala terčom ich verbálnych útokov; no hoci učiteľia zasiahli, ani oni neboli voči skupine priateľskí. Ďalej, spomenutý medicínsky kruh, ktorý šamani stavajú v okolí Belušískych Slatín, je po ich odchode vždy zničený, takže celá práca sa každý rok musí začať odznova.

Preto viacerí moji respondenti sú skôr opatrní pri zverejňovaní svojej príslušnosti k šamanským skupinám, čo nie je problematické, ak človek praktizuje v úzkom kruhu priateľov. Zložitejšie je to však pre takých šamanov, ako je Róbert – teda takých, ktorí robia poradenstvo a ktorých cieľom je rozšíriť okruh svojich klientov. Okrem osobných kontaktov vyhľadávajú potenciálnych klientov cez internet, teda zvyčajne majú vlastné stránky, podobne ako mestskí šamani z iných západných krajín. Typickou stratégiou pri legitimizácii šamanských liečiteľských techník je odvolávanie sa na tradíciu (pozri Bužeková 2011). Róbert hovorí:

---

9 Vzťah neošamanizmu a kresťanstva je samostatnou témou, ktorej v tejto štúdií nevenujem zvláštnu pozornosť.

Párkrát sa mi stalo, že ľudia vyhľadali pomoc cez to, že som na internete, že si tam môžu prezrieť tieto veci. Ale myslím, že táto forma moc nefunguje, lebo mnohí, ktorí nepoznajú reálny význam toho slovíčka „šamanizmus“, si to častokrát pletú s niečím iným a sú dosť nedôverčiví. Preto ja sám, keď o tom rozprávam, poviem, že to sú staré liečiteľské techniky. Ja to proste viem a oni nech si majú o tom akýkoľvek názor, ja im potom vysvetlím, že pracujeme s tým, pracujeme s tým, teraz chvíľu zabubnujem, urobíme to, privoláme duchov, prosím, neľakajte sa, to nie sú duchovia zomrelých, to sú duchovia súcitní, naši pomocníci. Úplne od začiatku im to vysvetlím, aby nemali pocit, že sú v nejakom ohrození.... Takže potom sú spokojní. Niektorí sa ku mne vracajú, niekoľkokrát konzultujeme nejaké sny, konzultujeme nejaké záležitosti ohľadom budúcnosti alebo vzťahov. Niektorí prídu, skúsia, zase odídu, veci nedokážu. To je asi ako všade.

Dá sa povedať, že pozícia mestských šamanov je v slovenskej spoločnosti marginálna. No hoci sú často vnímaní negatívne, ich vlastný postoj je aj napriek opatrnosti voči zverejneniu ich identity skôr orientovaný smerom k aktívnemu pôsobeniu. V súlade s cieľmi FSS byť šamanom je totiž poslanie – znamená to napomáhať celkovej zmene spoločnosti, ktorá má viesť k vytvoreniu zdravšieho, krajšieho a šťastnejšieho nového sveta. Je potrebné zdôrazniť, že väčšina mojich respondentov používa šamanské praktiky skôr pre riešenie vlastných, predovšetkým zdravotných, problémov. No nijako to neprotirečí celkovej vízii spoločenskej zmeny, práve naopak: liečenie na osobnej úrovni sa v mestskom šamanizme chápe ako súčasť liečenia spoločnosti.

### Neošamanizmus a CAM

Vo všeobecnosti v hnutí New Age duchovná transformácia súvisí tak s praktizovaním magických techník, ako aj s použitím alternatívnej medicíny, ktorá nemusí byť nutne spojená s mágiou. V oboch prípadoch liečenie – či už je to liečenie tela, alebo duše – prebieha v rámci holistickej perspektívy. Neošamanizmus je však v tomto smere špecifický: liečenie je *hlavným cieľom* mestských šamanov. Holistická alternatívna medicína tu teda zaujíma oveľa dôležitejšie miesto než v iných prúdoch New Age. V kontexte neošamanizmu sa interpretácia telesných chorôb ako fyziologických porúch – teda interpretácia, zodpovedajúca modelu biomedicíny – totiž nepopiera, ale rozširuje: fyziologické poruchy sa chápu ako dôsledok porušenia duchovnej rovnováhy, pričom špecifickým fyziologickým symptómom môžu zodpovedať určité neošamanské koncepty – strata duše, ignorovanie vnútorného dieťaťa atď.<sup>10</sup> V širšom zmysle neošamanské praktiky liečenia teda patria

10 Primárnu úlohu pri takejto extrapolácii hrá psychológia, najmä jej psychoanalytický smer. Podrobnejšie o vplyve psychoanalýzy na formovanie koncepcie jadrového šamanizmu pozri Znamenski 2007: 79-120.

k takzvanej komplementárnej a alternatívnej medicíne (*Complementary and Alternative Medicine*, ďalej CAM).

V Európe, Severnej Amerike a Austrálii má použitie terapií CAM pomerne dlhú tradíciu, pričom ženy v tejto oblasti prevládajú (Harris a Rees 2000). Popularita CAM súvisí s mnohými faktormi vrátane postmoderných hodnôt a transformácií osobných svetonázorov, prípadne sklamaní sa v biomedicíne a vo vzťahoch medzi lekármi a pacientmi (Astin 2000; Furnham a Vincent 2000; Kelner 2000). Otázkam CAM sa venovali aj feministické autorky a autori. Nissen (2011) sa napríklad zaoberala otázkou, prečo ženy pri používaní techník CAM prevládajú, a skúmala súvislosť medzi použitím CAM, osobnou transformáciou a sociálnymi zmenami. Podľa nej praktizovanie CAM podporuje snahu žien o rovnosť; jednotlivé prístupy sú pritom ovplyvnené osobnými skúsenosťami a hodnotami. Pre ženy predstavuje CAM príležitosť naplniť, ale aj konfrontovať tradičné rodové roly a dominantné diskurzy femininity. CAM prispieva k sociálnej zmene, pretože mení sociálne praktiky biomedicíny a vytvára nové epistemologické paradigmy a alternatívne komunity. Pritom sú dôležité otázky mocenských vzťahov, kontroly a zodpovednosti, pre ktoré je charakteristické napätie, podobné tenziám v biomedicínskych praktikách. Ženy praktizujúce CAM využívajú isté ideologické postupy, aby legitimizovali konkrétne druhy alternatívneho liečenia, a pritom menia svoje identity a životné štýly. CAM teda môže byť charakterizovaná ako „progressívny individualizmus“, ktorý rezonuje s feminizmom.

Osobná transformácia v súvislosti s praktizovaním šamanizmu je častým motívom vo výpovediach mojich respondentiek. Napríklad, ako som spomínala vyššie, dve z nich podnikli odvážny krok – začali študovať v strednom veku. Ďalšie začali podnikáť a tešia sa úspechu, ktorý pripisujú práve použitiu šamanských techník. Ženy stredného veku pritom zdôrazňujú, že v ich mladosti za socializmu by to nebolo možné a spájajú svoju osobnú transformáciu so spoločenskými zmenami – nielen so zmenou politického režimu, ale aj s väčšou náboženskou slobodou a tolerantnejšou atmosférou (podotýkam, že moje respondentky žijú v Bratislave a jej okolí, teda v mestskom prostredí). Viaceré z nich pritom vnímajú svoju transformáciu aj v súvislosti s emancipáciou na osobnej úrovni, konkrétne s rozvodom – či už rozvod viedol k osamostatneniu sa a zmenám správania, alebo, naopak, zmena správania viedla k rozvodu, keďže manžel ju nebol ochotný tolerovať. Napríklad Lýdia bola vydatá za známou osobnosť a žila v podstate v tieni svojho manžela. Hoci vždy inklinovala k spirituálnemu vývoju, od istého momentu začala aktívne pracovať na zmene svojho života, čo napokon viedlo k rozvodu – manžel zmenu jej správania neakceptoval.

Osobná transformácia sa môže týkať aj zmeny životného štýlu, predovšetkým smerom k zdravšej strave a praktizovaniu východných umení, či už jogy a tai-či, alebo aj bojových umení. Vďaka eklektickej povahe mestského šamanizmu a eko-



logickej perspektíve viaceré moje respondentky tieto praktiky spájajú so šaman-skými konceptmi:

Šamanizmus mne pomohol spojiť sa so zemskými energiami a uzdraviť sa. Ja keď som si robila všetky cesty a všetko, tak vlastne tým, že ja som vzduch, ja tú zem potrebujem bytostne, a tým, že som zistila, že 99,9 % ľudí nie je uzemnených, ani nevedia, čo to je, ja som dva a pol roka cvičila tai-či a či-kung, kde som sa trochu zaoberala aj I-t'ingom, a tam mi stále vychádzalo uzemniť sa, a tie východné národy stále o tom hovoria, že uzemniť sa, uzemniť sa, uzemniť sa a uvoľniť sa. To znamená, keď sa uvoľním, nemám blok, a keď sa uzemním, tak vidím tú realitu, aká je, to znamená, že nemusím vidieť len to pozitívne. To je len o tom, že ja to proste nezamietnem a nebudem tomu odporovať a nebudem to chcieť nevidieť. Takže moje oči to nevideli a teraz je to lepšie. (Soňa) [Soňa má vážne zdravotné problémy s očami – pozn. TB]

Niekoľko mojich respondentiek nielenže zmenilo životný štýl na osobnej úrovni, ale aj podniká v korešpondujúcich sférach: napríklad, Liza vedie kurzy power jogy; Milada vedie kurzy spirituálneho maľovania na hodvábe a predáva hodvábné šatky, ktoré sama vyrobila; Eva si otvorila čajovňu a mieša čaje a bylinky podľa tradičných techník.<sup>11</sup> Simona vytvorila internetový kurz zameraný na výživu a diéty, pričom svoj postoj k diétam dáva do protikladu k biomedicíne, a tak ponúka alternatívu alebo doplnok k existujúcemu modelu:

Chcem otvoriť kurzy na chudnutie, na zmenu stravy, výživy. Budem robiť aj iné, všelijaké také motivačné kurzy. Budem viesť ten kurz na internete, že sa ľudia budú môcť prihlásiť, bude to trvať niekoľko týždňov a ja vlastne zúročím tam všetky moje skúsenosti so stravou a s jedlom. Ja som bola pred pár rokmi na jednej prednáške jedného slovenského doktora, ktorý robí výživu, a bola som šokovaná z toho, ako brojil proti tým diétam. A ja som zistila, že ja som snáď vyskúšala všetky diéty, ktoré ku mne prišli. A tie diéty ma vlastne naučili hľadať, pozorovať seba samú, až do toho najmenšieho detailu, či mám kožu s pupákmi alebo nie, či mám vyrážky, aké mám vylučovanie. A to je to šamanské hľadanie v samej sebe, začalo to tou stravou. Pre mňa tie diéty, a myslím si, že pre každú ženu, sú pozhnaním, lebo ona sa začne zaoberať svojím vnútrom, nie vonkajškom. Takže ja mám k diétam maximálne pozitívny vzťah. Ja som vyskúšala naozaj asi všetky, lebo ja som chcela vedieť, ako to funguje, a či to vôbec funguje, vrátane trinásťdňovej hladovky, ktorú som držala s mojou kamarátkou, ktorá mala nádor na maternici. Nechcela ísť na operáciu, tak si povedala, že ide na hladovku so šfavami. A ona mala mať dvadsaťjednaďovku

11 Téma ezoterických čajovní je veľmi komplexná a v danom kontexte odkazuje na viacero zaujímavých a relevantných pod-tém – napríklad, otázky konkurencie a tenzií, podobných tenziám v biomedicíne. Avšak na tomto mieste jej kvôli nedostatku priestoru nebudem venovať zvláštnu pozornosť.

a ja som si povedala, že zo solidarity idem vyskúšať aj ja tú istú receptúru, tak som vydržala trinásť dní. Na piaty deň som myslela, že umriem, ale potom sa to prehodilo, a trinásť dní som v podstate zvládla. Bola to neuveriteľná očista. Tak som sa aj začala zaujímať, čo to očista je, prečo je hladovka vôbec dôležitá, a prečo je dôležité čistenie. A tá kamarátka nešla na tú operáciu, nádor sa jej proste vstrebal. Nezmizol, vstrebal sa.

Sointu a Woodhead (2008) spájajú rastúcu popularitu CAM, najmä u žien, s trendmi v modernej spoločnosti, ktoré vedú k holistickej konceptualizácii osoby: spirituálne holistické postupy pri liečení majú za cieľ dosiahnutie úplnosti a zdravia tela, duše a mysle. Podľa autoriek holistické spirituality ponúkajú ženám, ale aj niektorým mužom, spôsoby negociácie súčasných dilem chápania osoby vrátane kontradikcie „žiť pre iných“ a „žiť pre seba“ (Sointu a Woodhead 2008: 268). Neošamanizmus rezonuje s takouto holistickou perspektívou a prepojením individuálnej a spoločenskej roviny. Je však potrebné zdôrazniť, že väčšina mojich informátoriek začala praktizovať šamanizmus kvôli osobným problémom, hlavne chorobám, či už svojim, ale chorobám blízkych ľudí. Počiatočný postoj pri hodnotení tohto nového prúdu mohol byť skeptický či opatrný, no postupne ho ženy začali vnímať ako užitočný doplnok k biomedicíne. Neskôr pôvodnú motiváciu – teda zdravie tela – nahradil záujem o duchovný rozmer a holistické vnímanie vlastnej osoby; šamanizmus okrem toho inšpiruje ženy v hľadaní nových techník uzdravenia a nových možností sebarealizácie. Ako ilustráciu uvádzam príbeh Eleny:

Ja som chodila vlastne na brušné tance a taká D., neviem, či ju poznáš, ona má v Ružinove také centrum. K nej som chodila na brušné tance a ona robila také „babince“, prednášky. Neviem, mne to bolo vždy také nesympatické, že „babinec“, ale raz bolo, že šamanizmus. Tak som si povedala, že to je také uletené, že to musím vyskúšať. Tak som išla na [Alenu] prednášku, vieš, [Alena] je taká presvedčivá. [Alena] tam mala prednášku, vtedy ešte, tuším, nemala ani žiaden seminár, to bolo ešte pred tými seminármi a ja som si [Alenu] overovala nás v robote cez A., oni spolu chodili na ten rogeriánsky výcvik [...]. Lebo som sa bála: bubnovanie – šialenstvo. Okrem toho aj hovoria, že to spúšťa všelijaké choroby, keď to niekto má v sebe. No a potom som ochorela a [Alena] mi vtedy hodne pomohla. A išla som na seminár, a to bol vlastne druhý seminár. To bol ten základný, a potom som už vlastne chodila na všetky. Ona mi robila liečby, ja neviem kolkokrát, veľakrát. Trebárs dvakrát som bola na operácii a ona ma vždy tak na tú operáciu pripravila, lebo ja som to ťažko psychicky znášala. Napríklad druhýkrát, keď som išla... Ona mi vtedy povedala, celá bola taká zmätená, že niečo veľmi nepríjemné ma tam bude čakať, ale nie z hľadiska choroby, ale z hľadiska buď nejakého prístupu... A fakt to bolo tak, že ten doktor, jeho žena zomrela na takú istú chorobu, ako som mala ja, on to neustriehol, takže ten

doktor sa choval veľmi prehnane a niekedy... No vieš, chirurgovia nie sú psychológovia, čiže oni prídu k tebe, a povedia ti, že za týždeň zomrieš. A presne toto bolo, teda nie takto, ale strašne ma vystrašil, neopodstatnene. No a potom [Alena] so mnou robila, celé som to tak ľahšie prekonala. Potom som chodila na tie semináre a robila som to sama. [...] Teraz ja chodím k jednej babe, ktorá žila dvadsať rokov na Havaji a učila sa tam. A učí to od základov, že toto je toto, lebo je to takto, a v podstate sú to ako keby šamanské cesty, len sa nebubnuje. Je to taká meditácia, alebo ja neviem, ako sa to volá, oni ako to volajú, ja neviem, ale mne to príde ako šamanská cesta bez bubnov. A tak mi to aj funguje. A je to podľa mňa úžasné.

Vo väčšine prípadov sa moje respondentky nevnímajú ako profesionálne liečiteľky. Šamanské techniky vnímajú skôr komplementárne k iným spôsobom individuálneho liečenia tela. Používajú ich predovšetkým na riešenie problémov, ktoré sa síce v šamanizme vnímajú ako choroby (porušenie rovnováhy), ale z hľadiska biomedicíny chorobami nie sú.

Bubnujem sama, ale napríklad keď potrebujem pre seba niečo. Nerobím s klientmi, lebo si nemyslím, že je moja cesta robiť pre klientov. Jedine, keď niekto chcel zo skupiny od nás, že prišiel ku mne domov, alebo kamarátka, alebo tak. Ale nemala by som odvalu pustiť sa do úplne cudzieho človeka, lebo... neviem, ja to beriem príliš vážne. Ja si naozaj myslím, že niektorí ľudia majú fakt taký problém, ktorý by som nemusela so svojimi skúsenosťami ešte zvládnuť. Šamanizmus používam skôr na také, keď si chcem pomôcť inak, keď neviem, ako sa mám rozhodnúť, alebo keď mám niekomu pomôcť. Napríklad keď bol syn na prijímačkách, tak som mu hodne pomáhala. Vždy sa tak spýtam, čo by bolo pre mňa asi najlepšie, ale choroby nechávam na akupunkturistku. No ale akupunktúru neberiem ako nič alternatívne, to beriem ako normálnu medicínu, len nie západnú. Myslím si, že je dôležité, aby si každý v tom živote našiel to, čo mu vyhovuje, či už je to šamanizmus, Silvova metóda alebo internista. Zo zúfalstva volám aj svätcov, keď sedím u lekára, tak aj toho archanjela Rafaela, a myslím si, že naozaj to tak je, len ja ti to hovorím, že to preto nepoužívam, lebo o tom nič neviem. Závisí od toho, aká je to situácia, to naozaj neviem. Niekedy sa stane, lebo vieš, ja robím takú robotu, to účtovníctvo, keď niečo pokašlem, tak to má aj dôsledky, tam žiadna iná sila za tým nie je. Ale niekedy si naozaj pomáham, aby veci lepšie dopadli. (Linda)

Dá sa konštatovať, že liečenie *tela* šamanskými praktikami figuruje v príbehoch mojich respondentiek ani nie tak vo vzťahu k nim samotným, ale skôr vo vzťahu k lídrom šamanských skupín. Tí sa však v kontexte FSS oficiálne interpretujú ako *učitelia*, nie *liečitelia*. Napriek tejto oficiálnej interpretácii vedúci skupín v skutočnosti požívajú autoritu skúsených liečiteľov a pracujú s klientmi nielen pri riešení problémov, ale aj pri liečení tela.

## Rodová stratifikácia neošamanských skupín na Slovensku a rodové stereotypy

Šamanom sa podľa koncepcie jadrového šamanizmu môže stať ktokoľvek: aby sa človek stal šamanom, potrebuje sa naučiť určité techniky poznania/liečenia, ktoré sprostredkovávajú kurzy FSS. Koncept jadrového šamanizmu pritom poskytuje základ, na ktorom moderní šamani vytvárajú individuálne praktiky a využívajú akékoľvek kultúrne tradície, ktoré rezonujú s ich vnútornými presvedčeniami. Pozícia lídra (autorizovaného lektora) v interpretácii FSS znamená len to, že daná osoba sa v dostatočnej miere tieto techniky naučila – ovláda „šamanské remeslo“ – a má na to certifikát. Autorita lídra je primárne podporovaná formálnym vzdelaním v jadrovom šamanizme s príslušným osvedčením spôsobilosti (Bužeková 2011; 2012).

Donedávna dvoma autorizovanými lektorkami na Slovensku boli ženy – Alena a Zuzana. Avšak v Banskej Bystrici a jej okolí pôsobili dvaja lektori (Ján a Karol), ktorí organizovali vyučovacie semináre podľa vzoru FSS, hoci nemali certifikát FSS. V ostatných rokoch prebiehal vývoj neošamanských skupín predovšetkým cestou formovania individuálnych kruhov, ktoré podľa mojich vedomostí pozostávali prevažne zo žien. Zároveň v rámci kurzov FSS prebiehala príprava ďalších autorizovaných lektorov. V dôsledku toho vedie v súčasnosti jednu z bubnovacích skupín v Bratislave autorizovaný lektor Róbert, ktorý obdržal certifikát v minulom roku. Pôvodne bol členom bubnovacej skupiny Aleny, ale teraz je jeho skupina samostatná; je potrebné poznamenať, že pozostáva prevažne zo žien. V procese vývoja neošamanských skupín FSS na Slovensku teda väčšinu vedúcich pozícií postupne zaujali muži, ktorí sa nateraz prezentujú ako charizmatičtí liečitelia.

Ako som ukázala inde (Bužeková 2011), na rozdiel od skupiny charizmatičkeho duchovného liečiteľa, pozícia autorizovaného lektora/lektorky FSS nie je spojená s jej esencializáciou, teda s vnímaním lektora ako príslušníka zvláštneho druhu so špecifickými schopnosťami. Koncept jadrového šamanizmu nepredpokladá špecifický dar, ktorý sa prisudzuje šamanom v tradičných kultúrach. No hoci sa od mestských šamanov neočakávajú zvláštne schopnosti a hoci samotná pozícia lektora FSS nie je esencializovaná, vo viacerých prípadoch osoba, ktorá túto pozíciu zastáva, sa javí ako charizmatická: všetci traja muži-lídri (Ján, Karol a Róbert) sa v súčasnosti prezentujú ako osoby, ktoré majú dar alebo silu.

Počas výskumu som prichádzala do kontaktu predovšetkým s Róbertom, ktorého som poznala od r. 2004. Keď sme sa zoznámili, bol jedným z účastníkov Aleninych seminárov; spočiatku som nezaznamenávala nijaké výroky o jeho osobitnom dare, ani sa podľa mojich vedomostí nesnažil o založenie vlastnej skupiny. Táto snaha prišla oveľa neskôr a vyvrcholila odštiepením od Aleninej skupiny v minulom roku. V súčasnosti má Róbert ako vedúci novej skupiny „legalizovanú“ pozíciu autorizovaného lektora, ale súčasne sa reprezentuje ako osoba s darom. V tejto súvislosti si môžeme položiť otázku: prečo „zručný“ šaman s certifikátom spôsobilosti zdôrazňuje „dar“, ktorý nepatrí k „povinnému vybaveniu“ vodcu skupiny v tomto prostredí?

Podľa Carol MacCormack legitímnosť alebo oprávnenosť systémov liečenia je určená ich zmysluplnosťou vo vzťahu k širším doménam významov a k dominantným štruktúram poznania a moci. Táto legitímnosť môže byť spochybňovaná najmä vtedy, keď v danej spoločnosti koexistujú viaceré systémy liečenia a viaceré medicínske inštitúcie, ktoré súperia o klientov a príjmy a využívajú média pre svoju propagáciu (MacCormack 1986). Ako poznamenáva Galina Lindquist, „v tejto situácii sa diskurzívne a performatívne stratégie legitimizácie stávajú súčasťou presvedčivosti tak individuálneho liečiteľa, ako aj ideológie v pozadí istej terapie“ (Lindquist 2001a: 16). Zdôrazňovanie osobného daru, ktorý poskytuje liečiteľovi mimoriadne schopnosti, patrí k takýmto stratégiám, čo som ukázala inde (Bužeková 2011). *Ako som naznačila vyššie, v istom zmysle neošamanizmus kopíruje systém západného vzdelávania, kde certifikát autorizovaného lektora zodpovedá diplomu špecialistu v určitom odbore. No ako geniálny lekár nie je geniálnym preto, že má diplom, ale preto, že má špecifické vlastnosti, ktoré podporujú jeho zručnosti v lekárskom remesle, tak aj výnimočne dobrý šaman môže mať nadanie, ktoré zlepšuje jeho zručnosti v remesle šamanskom. Sám o sebe dar nemá konkrétne charakteristiky – je to akási neurčitá esencia; avšak zvyrazňuje isté schopnosti liečiteľa a poskytuje mu autoritu kvalitatívne iného druhu v porovnaní s diplomom.*

*Ak teda predpokladáme, že reprezentovanie charizmatických vlastností je spôsobom legitimizácie autority, aké špecifické charakteristiky posilňujúce autoritu a mocenskú pozíciu podporuje šamanova charizma?* Podľa môjho názoru sa pri odpovedi na túto otázku musíme obrátiť ku konkrétnym náboženským reprezentáciám, súvisiacim s rodovými rozdielmi:

- posvätnosť ženy ako matky;
- reprezentácia šamanského poznania ako ne-rationálneho/intuitívneho.

Ženskosť z perspektívy neošamanizmu je posvätná a mnohé nadprirodzené entity sú feminizované. Dôležitým pojmom v mnohých praktikách je Bohyňa – univerzálne ženské božstvo, ktoré sa môže manifestovať v rôznych kultúrach rôznym spôsobom. V šamanských víziách nadobúda konkrétnu podobu, ktorá zodpovedá imaginácii participantov. Táto posvätnosť ženskosti môže výrazne zvyšovať sebavedomie účastníčok šamanských rituálov a podporovať pocit ich aktívnej participácie na chode spoločnosti. Súvisí predovšetkým s reprezentáciou ženy ako matky – nie nutne v zmysle biologickej reprodukcie, ale v zmysle všeobecného symbolického princípu. Vyjadrením toho je jedna z ústredných bytostí neošamanizmu – Matka Zem, ktorá je matkou všetkého živého, vrátane ľudí. Ako je Matka Zem láskavá voči svojim deťom, tak aj jej „staršie deti“ – ľudia – sa majú správať materským spôsobom voči všetkému živému. Také vlastnosti ako láskavosť, starostlivosť a pochopenie považujú šamani – ženy aj muži – za dôležité v každodennom živote; na druhej strane hrajú úlohu aj pri rituálnom liečení, či už svojich vlastných

problémov a chorôb, alebo problémov a chorôb iných ľudí; alebo aj Matky Zeme – najdôležitejšieho objektu šamanského liečenia.

Napriek takejto „femininnej“ ideológii neošamanizmu nie je toto hnutie vymezené pre ženy, práve naopak, skôr sa zdôrazňuje harmónia a jednota ženského a mužského princípu – v súlade s Jungovou psychoanalýzou. Neošamanizmus je prítlačivý aj pre mužov, ktorí sa nachádzajú v istých životných situáciách. Prvotná motivácia zapojiť sa do praktizovania, ako som ukázala inde, súvisí vo väčšine prípadov s chorobami a problémami a/alebo hľadaním duchovnej cesty (Bužeková 2011; 2012). Prevalha žien môže súvisieť s tým, že v alternatívnej sfére ženy vidia pre seba viac možností seberealizácie.

Jedným z vyjadrení symbolickej ženskej „prevahy“ v kontexte FSS v Bratislave je existencia samostatnej ženskej skupiny, v ktorej prebiehal môj výskum (samoostatná mužská skupina neexistuje). Jej charakteristickou črtou je zameranie predovšetkým na „femininné“ aspekty liečenia ľudí a spoločnosti. Pre túto skupinu je príznačný koncept „sesterstva“, teda kolektívnej skúsenosti žien. Niekedy bol vyjadrovaný explicitne (napríklad v úvodných prejavoch hlavnej lektorky), no zvyčajne bol prítomný implicitne – v interpretáciách zážitkov a taktiež v rituáloch, počas ktorých boli posilňované emocionálne väzby medzi účastníkami. Na konci každého stretnutia sa totiž konal rituál, ktorého cieľom bolo pomôcť jednej z prítomných žien. Nemal predpísanú formu: „plán“ rituálu sa vytváral *ad hoc* bezprostredne pred jeho vykonaním, podľa konkrétnej situácie a konkrétneho problému. Jedným z mojich najsilnejších zážitkov „sesterstva“ počas výskumu bol rituál, ktorého cieľom bolo vyriešiť citové a rodinné problémy dvadsaťpäťročnej Katky. Na konci sa všetky prítomné ženy spojili v objatí okolo nej; emócie boli natoľko silné, že ani jedna z nás nemohla zdržať slzy. Napokon, nik to od nás ani nevyžadoval, práve naopak – vyjadrenie pocitov k liečeniu patrí a emócie ako také sú dôležitou súčasťou života. Platilo to, pravdaže, aj o mužoch: ako bolo neraz zdôrazňované počas seáns v iných, rodovo zmiešaných skupinách, slzy u mužov sa pokladali za prejav oslobodenia a sily osobnosti.

Žena sa vo svojej esencionalizovanej podstate v mestskom šamanizme reprezentuje ako skôr vnímavá, chápvavá, empatická, intuitívna než racionálna bytosť – súbor vlastností, ktoré tvoria základný a nevyhnutný predpoklad k tomu, aby osoba mohla dosiahnuť špecifické šamanské poznanie. Muži v rámci neošamanizmu majú v sebe rozvíjať práve tieto stereotypné ženské vlastnosti – na rozdiel od každodenného diskurzu, kde sa od nich vyžaduje skôr racionalita a priebornosť, zatiaľ čo intuitívne ne-racionálne konanie a citlivosť sa považujú za prejav slabosti. Inými slovami, neošamanizmus obracia naruby *hodnoty* istých stereotypných rodových charakteristík: podobne ako v romantizme, aj v neošamanizme s jeho romantickými koreňmi má ne-racionálne uvažovanie, pocity a blízkosť k prírode väčšiu váhu než logické, abstraktné, racionálne, „suché“ poznanie, odmietajúce emócie, ktoré je príznačné pre modernú západnú civilizáciu. Cit-

livosť a intuícia sú z tohto hľadiska silou, nie slabosťou, pretože vedú k špecifickému poznaniu.

Reprezentácia mestského šamana teda zahrňuje aj stereotypné ženské, aj stereotypné mužské charakteristiky v špecifickej kombinácii. Tab. 1 prezentuje predbežné výsledky induktívnej obsahovej analýzy výrokov mojich respondentov vzťahujúcich sa na charakteristiky „dobrého“/„zručného“ šamana. Rozdelila som ich do dvoch kategórií zodpovedajúcich dvom stránkam mestského šamana: šamanský spôsob poznania a aktívna životná pozícia. Ako vidíme, prevládajú charakteristiky prvej kategórie, ktorá zodpovedá ženským vlastnostiam vo všeobecnej schéme „žena-cit verzus muž-rozum“; avšak „mužské“ vlastnosti zodpovedajúce aktívnej životnej pozícii v spoločnosti sú nemenej dôležité.<sup>12</sup>

Tab. 1

<b>Vlastnosti dôležité pre poznanie</b>	<b>Aktívna životná pozícia</b>
„vedenie srdcom“, nie rozumom	silá osobnosti
intuícia	cieľavedomosť
pochoopenie	aktívnosť
empatia	tvrdá práca
tvorivosť	nezávislosť
emocionalita	samostatnosť
vnímanie krásy sveta	
starostlivosť	
láskavosť	
pomoc iným	
slobodné vyjadrenie pocitov	
opatrovanie všetkého živého	
láska k zvieratám a rastlinám	
chápanie spoločnosti ako rodiny	

Pri analýze seba-reprezentácie Róberta som zaznamenala viaceré odkazy na jeho spôsoby šamanského poznania a liečenia, ktoré považoval za podstatné pre

12 Všeobecnej rodovej schéme žena-cit verzus muž-rozum je venovaná pozornosť vo viacerých štúdiách zaoberajúcich sa rodovými rozdielmi, pozri napríklad Archer a Loyd 2002: 1-5, 19-26.

svoju liečiteľskú moc. Vo všeobecnosti sa dajú zhrnúť ako odkaz na „vnútornú silu“, ktorá sa prejavuje:

- v schopnosti spontánneho poznania intuitívnym/emocionálnym spôsobom („vedieť srdcom“, „pocítiť“, „dostať vnuknutie“);
- v schopnosti spontánne „vidieť“ (choroby, príčiny chorôb, spôsoby nápravy) v zmysle skutočného telesného videnia;
- v schopnosti nepretržitého kontaktu so svetom duchov (nielen počas šamanských ciest);
- v schopnosti liečiť dotykom („dobré ruky“, „silné ruky“, „vyžarovanie“, „cítiť rukami“) mimo rituálu.

Ako vidíme, „bežné“ šamanské schopnosti nadobúdajú v tejto reprezentácii extrémnu podobu: to, čo mestský šaman zvyčajne dosahuje pomocou rituálneho konania v kruhu, Róbert môže robiť stále a spontánne (podobne je tomu aj v prípade Petra, charizmatického vodcu skupiny, ktorá nepatrí k FSS, pozri Bužeková 2011; 2012).

Reprezentácia výnimočných schopnosti šamana priamo nadväzuje na vyššie spomenutú schému, kde „dobrý“/„zručný“ šaman má v sebe pestovať isté vlastnosti, zodpovedajúce stereotypným ženským vlastnostiam, predovšetkým ne-racionálny spôsob poznania/intuíciu a citlivosť/emocionalitu. Paradoxne teda mužský vodca v kontexte neošamanizmu musí manifestovať isté „ženské“ charakteristiky, aby legitimizoval svoju pozíciu šamana s „darom“. Neznamená to však, že sa ako žena správa či oblieka. Hoci isté vonkajšie atribúty ako amulety vo forme prsteňov, náhrdelníkov či náramkov môžu korešpondovať so stereotypným ženským zhľadom, sú súčasťou všeobecného štýlu, príznačného nielen pre mestský šamanizmus, ale aj pre iné alternatívne spirituálne hnutia.

Šamanský dar v kontexte mestského šamanizmu nevedie teda k transvestizmu v zmysle tradičných spoločností: skôr je akýmsi „intelektuálnym“ transvestizmom, ktorý má prispievať k úplnosti modernej osobnosti a k jej spoločenskej sebarealizácii. Je taktiež potrebné zdôrazniť, že v porovnaní s tradičným šamanizmom sa špecifické šamanské poznanie v mestskom šamanizme dosahuje iným spôsobom. Aj napriek tomu, že termíny „tranz“ a „extáza“ sa v odbornej literatúre často spochybňovali (pozri napríklad Hamayon 2007), vo väčšine prípadov sa uznávalo, že pre tradičných šamanov/šamanky boli príznačné práve extatické stavy, ktoré boli kanálom do sveta duchov. No v mestskom šamanizme nemôžeme hovoriť o extáze v zmysle zmenených stavov vedomia, vedúcich k výraznej zmene fyziologických procesov. Moji respondenti/respondentky napríklad pri bubnovaní neupadali do tranzu (ako bol opísaný v etnografickej literatúre): hoci reportovali zmenené stavy vedomia, boli schopní kontrolovať svoje pohyby a reagovať na prostredie. Na rozdiel od „divokých“ extatických rituálov v tradičných spoločnostiach sú rituály v mestskom šamanizme vo väčšine prípadov mierne a skôr pripomínajú medita-



tívne cvičenia. Aj preto podľa môjho názoru citlivosť a emocionalita – ktoré absentovali v typických charakteristikách tradičných šamanov – predstavujú v neošamanizme nevyhnutnú súčasť dosiahnutia šamanského poznania.

## Záver

V tejto štúdií som sa snažila ukázať, že významným aspektom neošamanských skupín, podobne ako v prípade iných druhov alternatívnej medicíny a spirituálnych hnutí, je ich rodové zloženie: početná prevaha žien na jednej strane a výrazné zastúpenie vedúcich pozícií mužmi na strane druhej. Prevaha žien môže zodpovedať obmedzenému pôsobeniu žien vo verejnej sfére spojenej s inštitúciami a štátnou mocou. Alternatívne liečenie a spirituálne praktiky sa vnímajú ako oblasť, kde ženy nachádzajú priestor pre spoločensky i individuálne prospešnú realizáciu. Súčasne neošamanizmus korešponduje so spoločenskými hodnotami neošamanov.

V procese rodovej stratifikácie neošamanských skupín môžu podstatnú úlohu hrať špecifické náboženské reprezentácie. Na jednej strane, chápanie ženy v mestskom šamanizme môže zvyšovať sebavedomie účastníčok, pretože zdôrazňuje posvätnosť ženstva. Na druhej strane neošamanizmus poskytuje legitimizáciu „ženského myslenia“ – „ženskej“, iracionálnej logike a emocionalite, ktorá je v rozšírenej rodovej schéme protikladom „mužského“ zdravého rozumu a racionality ako jediného vhodného spôsobu poznania. Ne-charizmatičký vodca neošamanskej skupiny teda môže legitimizovať svoju pozíciu tak, že sa začína reprezentovať ako zručný liečiteľ so zvláštnym darom/silou; tento dar odkazuje predovšetkým na špecifický spôsob poznania korešpondujúci s vlastnosťami, ktoré sa v našej spoločnosti pripisujú skôr ženám: intuíciou, citlivosťou a emocionalitou.

## LITERATÚRA

- Archer, J. a Lloyd, B., 2002. *Sex and Gender. 2nd edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atkinson, J., 2004. Shamanisms today. In: A. Znamenski, ed. 2004. *Shamanism: Critical Concepts in Sociology* (3. zv.). New York: Routledge Curzon, str. 115-133.
- Astin, J. A., 2000. The Characteristics of CAM Users: A Complex Picture In: M. Kelner, B. Wellman, B. Pescosolido, a M. Saks, eds. 2000. *Complementary Medicine - Challenge and Change*. London: Routledge, str. 101-114.
- Aupers, S. a Houtman, D., 2006. The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralisation of the Self in Late Modernity (1980-2000). [on-line] Dostupné z: <http://repub.eur.nl/res/pub/7576/> [5. 5. 2013].
- Balzer, M. M., 1987. Behind shamanism: changing voices of Siberian Khanty cosmology and politics. *Soc. Sci. Med.* 24(12), str. 1085-93.

- Boekhoven, J., 2011. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*. Eelde: Barkhuis.
- Bourguignon, E., 1979. *Psychological Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bužeková, T., 2010. The Shaman's Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism. *Anthropological Journal of European Studies*, 19 (1): 116-130.
- Bužeková, T., 2011. Tradícia a experti. Legitimizácia neošamanských praktík. In: T. Bužeková, D. Jerotijević, a M. Kanovský, 2011. *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. Bratislava: Eterna Press, str. 75-130.
- Bužeková, T., 2012. Modern faces of ancient wisdom. In: M. Ferencová, C. Jahoda, H. Lukas, a G. Kiliánová, eds. 2012. *Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies from Asia and Europe*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, str. 75-90.
- Calef, S., 2009. Charting New Territory: Religion and "the Gender-Critical Turn". *Journal of Religion & Society, Supplement Series 5. Women, Gender, and Religion*, str. 1-6.
- Clark-King, E., 2004. *Theology by Heart. Women, the Church and God*. Peterborough: Epworth.
- Coakley, J., 2006. *Women, Men, and Spiritual Power*. New York: Columbia University Press.
- Frances, L., 1997. The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research. *Religion*, 27 (1): 68-96.
- Francfort, H., Hamayon, R. a Bahn, P. eds., 2001. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Furnham, A. a Vincent, C., 2000. Reasons for Using CAM. In: M. Kelner, B. Wellman, B. Pescosolido a M. Saks, eds. 2000. *Complementary and Alternative Medicine - Challenge and Change*. London: Routledge, Taylor and Francis, str. 61-78.
- Jacobs, J., 1991. Gender and Power in New Religious Movements. A Feminist Discourse on the Social Scientific Study of Religion. *Religion*, 21, str. 345-56.
- Намаюн, Р., 2007. Покончить с терминами «транс» и «экстаз» в исследованиях шаманизма [To End with the Terms "Trance" and "Ecstasy" in Shamanic Studies]. *Этнографическое обозрение*, 1, str. 6-18.
- Harris, P. a Rees, R., 2000. The Prevalence of Complementary and Alternative Medicine Use Among the General Population: A Systematic Review of the Literature. *Complementary Therapies in Medicine*, 8, str. 88-96.
- Hollimon, S. E., 2001. The gendered peopling of North America: Addressing the antiquity of systems of multiple genders. In: N. Price, ed. 2001. *The Archaeology of Shamanism*. London: New York: Routledge, str. 123-134.
- Charitonova, V., Pimenova, K., Piteraškaja E., eds., 2005. *Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий [Žena a renesancia šamanizmu: postsovietsky priestor na prelome tisícročí]*. Moskva: Inštitút etnológie a antropológie RAN.
- Kelner, M., 2000. The Therapeutic Relationship Under Fire. In: M. Kelner, B. Wellman, B. Pescosolido, a M. Saks, eds. 2000. *Complementary and Alternative Medicine - Challenge and Change*. London: Routledge, Taylor and Francis, str. 79-97.
- Kendall, L., 1985. *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits: Women in Korean Ritual Life*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Lindquist, G., 2001a. The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing. *Anthropology Today*, 17 (2): 3-8.
- Lindquist, G., 2001b. Wizards, gurus, and energy-information fields: wielding legitimacy in contemporary Russian healing. *Anthropology of East Europe Review*, 19 (1): 16-28.
- Lindquist, G., 2004. Meanings and identities. In: A. Znamenski, ed., 2004. *Shamanism: Critical Concepts in Sociology* (3. vol.). New York: Routledge Curzon, str. 86-114.
- Levi Martin, J., Van Gunten, T., a Zablocki, B. D., 2012. Charisma, Status, and Gender in Groups With and Without Gurus. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), str. 20-41(22).
- Lewis, I. M., 1981. What is a shaman? *Folk* 23, str. 25-35.
- MacCormack, C., 1986. The articulation of Western and traditional systems of health care. In: Chavunduka, G.L., L. Murray, eds. *The Professionalization of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press, str. 151-162.
- Miller, A. S. a Stark, R., 2002. Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved? *American Journal of Sociology*, 107 (6): 1399-1423.
- Nissen, N., 2010. Practitioners of Western herbal medicine and their practice in the UK: Beginning to sketch the profession. *Complementary Therapies in Clinical Practice*, 16, str. 181-186.
- Nissen, N., 2011. Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change. *Interface: a journal for and about social movements*, 3 (2): 187 - 212.
- Partridge, C., 2004. *The Re-enchantment of the West* (vol. 1). London, New York: T & T Clark, Continuum.
- Scott, J. W., 1988. The Problem of Invisibility. In: S. J. Kleinberg, ed. 1988. *Retrieving Women's History: Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*. Oxford: Berg, str. 5-29.
- Sointu, E. a Woodhead, L., 2008. Spirituality, Gender and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, str. 259-276.
- Stuckrad, K., 2002. Reenchanted Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 70 (4): 771-799.
- Stuckrad, K., 2005. Constructions, normativities, identities: Recent studies on shamanism and neo-shamanism. *Religious Studies Review*, 31 (3-4): 123-128.
- Svanberg, J., 2003. *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: en studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism [Šamantropológia ako hranica medzi výskumom a praxou: štúdia o vzťahu medzi skúmaním šamanizmu a neošamanizmom]*. Abo: Abo Akademis Förlag/Abo Akademi University Press.
- Taussig, M., 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, B., 2005. *The woman in the shaman's body : reclaiming the feminine in religion and medicine*. New York: Bantam Books.
- Wallis, R., 1999. Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-shamans and Academics. *Anthropology of Consciousness* 10 (2-3): 41-49.
- Walraven, B., 1983. Korean shamanism. *Numen*, 30 (2): 240-64.

- Warne, R. R., 2000. Making the Gender-Critical Turn. In: T. Jensen a M. Rothstein, eds. 2000. *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, str. 249-60.
- Winkelman, M., 1990. Shamans and other magicoreligious healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformations. *Ethos*, 18 (3): 308-52.
- Woodhead, L. 2006. Why So Many Women in Holistic Spirituality?. In: K. Flanagan a P. Jupp, eds. 2006. *The Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, str. 115-26 .
- Woodhead, L., Heelas, P., 2000. *Religions in Modern Times*. An Interpretive Anthology. Oxford: Blackwell.
- Znamenski, A., 2004. General introduction – adventures of the metaphor: Shamanism and shamanism studies. In: A. Znamenski, ed. 2004. *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge Curzon. str. xix-ixx.
- Znamenski, A., 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

**Tatiana Bužeková**

dmtania@gmail.com

Department of Ethnology and Museology

Faculty of Philosophy

Comenius University in Bratislava

<http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=keka>