

MIRCEA ELIADE

ŠAMANISMUS
A ARCHAICKÉ
TECHNIKY EXTÁZE

KNIHOVNA PRO UNIVERZITNÍ ZÁKLAD
INSTITUT ZÁKLADŮ VZDĚLANOSTI UK

Př. č.

5584

Sign.

114

Přeložil Jindřich Vacek

Veškerá práva vyhrazena

Copyright © Payot, Paris 1992

Translation © Jindřich Vacek, 1997

ISBN 80-7203-153-8

Univerzita Karlova
Knihovna Fakulty humanitních studií
Pátkova 2137/5, Praha 8 - Libeň

OBSAH

Předmluva	13
Předmluva ke druhému vydání	22
! Kapitola I: Obecný úvod. Metody získávání šamanů. Šamanismus a mystické vlohy	24
Nástin problému	24
Nabytí šamanských schopností	31
Získávání šamanů v západní a střední Sibiři	32
Získávání šamanů u Evenků	34
Získávání šamanů u Burjatů a Altajců	34
Dědění a hledání šamanských schopností	36
✓ Šamanismus a psychopatologie	38
Poznámky ke kapitole I	44
! Kapitola II: Iniciační nemoci a sny	49
✓ Nemoc jako forma iniciace	49
Iniciační extáze a vidění jakutských šamanů	51
Iniciační sny šamanů samojedských	53
Iniciace u Evenků, Burjatů aj.	56
Iniciace australských kouzelníků	57
Obdoby Austrálie - Sibiř - Jižní Amerika atd.	60

Iniciační rozkouskování v Severní a Jižní Americe, v Africe a v Indonésii	62	Rituální oděvy a kouzelné bubny ve světě	155
Iniciace eskymáckých šamanů	65	Poznámky ke kapitole V	158
Pozorování vlastní kostry	67	Kapitola VI: Šamanismus ve střední a v severní Asii:	
Kmenové iniciace a tajné společnosti	68	I. Výstupy na nebesa, sestupy do podsvětí	166
Poznámky ke kapitole II	71	Funkce šamana	166
/ Kapitola III: Získání šamanských schopností	76	Šamani „černí“ a „bílí“. „Dualistické“ mytologie	168
Sibiřské mýty o původu šamanů	76	Obětování koně a šamanův výstup na nebesa (Altajci)	171
Šamanské vyvolení u Nanajců (Goldů) a Jakutů	78	Bai Ūlgän a altajský šaman	176
Vyvolení u Burjatů a Teleutů	81	Sestup do podsvětí (Altajci)	178
Ženšti duchové jako šamanovy ochránkyně	83	Šaman jako psychopomp (Altajci, Nanajci, Něnci)	181
Úloha duší mrtvých	85	Poznámky ke kapitole VI	187
„Spatřit duchy“	88	Kapitola VII: Šamanismus ve střední a severní Asii:	
Pomocní duchové	89	II. Kouzelné léčení. Šaman jako psychopomp	192
„Tajný jazyk“ - „Jazyk zvířat“	93	✓ Přivolávání a hledání duše: Tataři, Burjati, Kirgizové	193
Hledání šamanských schopností v Severní Americe	95	Šamanský obřad u Ugrijců a Laponců	195
Poznámky ke kapitole III	103	Obřady u Ostaků, Něnců a Samojedů	198
/ Kapitola IV: Iniciace šamana	110	Šamanismus u Jakutů a Dolganů	200
Iniciace u Evenků a Mandžuů	110	Šamanské obřady u Evenků a Oročů	205
Iniciace u Jakutů, Samojedů a Ostaků	112	Šamanismus u Jukagirů	210
Iniciace u Burjatů	113	Náboženství a šamanismus Korjaků	213
Iniciace araukánské šamanky	118	Šamanismus Čukčů	215
Rituální výstup na stromy	120	Poznámky ke kapitole VII	219
Cesta karibského šamana na nebesa	121	/ Kapitola VIII: Šamanismus a kosmologie	226
Výstup na nebesa pomocí Duhy	123	Tři oblasti vesmíru a Sloup světa	226
Australské iniciace	125	Vesmírná hora	230
Jiné formy rituálu výstupu na nebesa	128	Strom světa	231
Poznámky ke kapitole IV	132	Mystická čísla sedm a devět	234
/ Kapitola V: Symbolika šamanova oděvu a bubnu	138	Šamanismus a kosmologie v Oceánii	237
Úvodní poznámky	138	Poznámky ke kapitole VIII	242
Oděv sibiřský	139	Kapitola IX: Šamanismus v Severní a Jižní Americe	249
Oděv burjatský	140	Šamanismus u Eskymáků	249
Oděv altajský	142	Šamanismus v Severní Americe	255
Šamanská zrcadla a čepece	143	Šamanský obřad	257
Ptačí symbolika	144	Šamanská léčba u Paviotsů	258
Symbolika kostry	145	Šamanský obřad u kmene Achumawi	260
Znovuzrození z vlastních kostí	146	Sestup do podsvětí	263
Šamanské masky	149	Tajná bratrstva a šamanismus	266
Šamanův buben	150	✓ Šamanismus jihoamerický: různé rituály	272
		Šamanské léčení	274

Stáří šamanismu na americkém kontinentě	278
Poznámky ke kapitole IX	280
Kapitola X: Šamanismus v jihovýchodní Asii a v Oceánii	288
Šamanské náboženské představy a techniky u Semangů, Senoiů a Jakunů	288
Šamanismus na Andamanách a Nikobarách	291
Šamanismus v Malajsii	292
Šamani a kněží na Sumatře	294
Šamanismus na Borneu a Celebesu	296
„Člun mrtvých“ a člun šamanův	299
Cesta do záhrobí u Dajaků	301
Šamanismus v Melanésii	302
Šamanismus v Polynésii	305
Poznámky ke kapitole X	311
† Kapitola XI: Šamanské představy a techniky u Indoevropanů	318
Úvodní poznámky	318
Extatické techniky u starých Germánů	321
Starověké Řecko	325
Skytové, Kavkazané, Íránci	329
Starověká Indie: rituály výstupu na nebesa	333
Starověká Indie: „kouzelný let“	336
Tapas a díkšá	338
„Šamanské“ symboliky a techniky v Indii	340
Šamanismus u několika domorodých kmenů v Indii	344
Poznámky ke kapitole XI	349
Kapitola XII: Šamanské symboly a techniky v Tibetu, v Číně a na Dálném východě	360
Buddhismus, tantrismus, lamaismus	360
Šamanské praktiky u Iů	367
Šamanismus u Nasiů	368
Šamanské techniky a symboliky v Číně	371
Mongolsko, Korea, Japonsko	378
Poznámky ke kapitole XII	382
† Kapitola XIII: Obdobné mýty, symboly a rituály	391
Pes a kůň	391
Šamani a kováři	394
„Kouzelné teplo“	396
„Kouzelný let“	398
Most a „obtížný průchod“	400

Žebřík – cesta mrtvých – výstup	403
Poznámky ke kapitole XIII	408
Závěry	415
Vývoj severoasijského šamanismu	415
Poznámky k Závěrům	423
Doslov	426
Poznámky k Doslovu	429
Rejstřík	431

Kapitola I

OBEČNÝ ÚVOD. METODY ZÍSKÁVÁNÍ ŠAMANŮ. ŠAMANISMUS A MYSTICKÉ VLOHY

Nástin problému

Od počátku tohoto století si etnologové zvykli téměř jako synonym užívat výrazů šaman, medicinman, čaroděj a kouzelník k označení některých jedinců těšících se magicko-náboženské prestiži, jejichž existence byla doložena v každé „primitivní“ společnosti. V širším slova smyslu bylo užíváno totéž názvosloví při zkoumání náboženské historie národů „civilizovaných“, a hovořilo se tedy např. o šamanismu indickém, íránském, germánském a dokonce i babylónském, přičemž měli dotyční badatelé na mysli „primitivní“ prvky doložené v tom kterém náboženství. Takovéto nejasnosti mohou z mnoha důvodů jen znesnadňovat pochopení samotného fenoménu, jakým je šamanismus. Jestliže slovem „šaman“ označujeme každého kouzelníka, čaroděje, medicinmana nebo extatika, s nimiž jsme se v dějinách náboženství a v etnologii setkali, pak dospějeme k pojmu nesmírně složitému i nepřesnému zároveň, jehož zavedení nepovažujeme za nikterak užitečné, protože už máme výrazy „kouzelník“ či „čaroděj“ k vyjádření pojmů právě tak nesourodých jako nepřesných, jako „magie“ či „primitivní mystika“.

Domníváme se, že užívání výrazů „šaman“ a „šamanismus“ je žádoucí omezit právě proto, abychom se vyhnuli dvojznačností a lépe chápali samotnou historii „magie“ a „čarodějnictví“. Šaman je totiž pochopitelně

Nástin problému

také kouzelníkem a *medicinmanem* – má se za to, že jako všichni léčitelé uzdravuje a jako všichni kouzelníci, primitivní i moderní, koná fakírské zázraky. Navíc je však také psychopompem a může být i knězem, mystikem či básníkem. V nejasné a „matoucí“ mase veškerého magicko-náboženského života archaických společností má šamanismus v přesném slova smyslu už svou vlastní strukturu a vykazuje známky jakési „historie“, kterou bude vhodné upřesnit.

Šamanismus v pravém slova smyslu je náboženský jev typicky sibiřský a středoasijský. Samo toto slovo má původ v eveneckém výrazu *šaman*, jenž se k nám dostal prostřednictvím ruštiny. V ostatních jazycích střední a severní Asie mu odpovídá jakutský výraz *ojun*, mongolský *bügä, bögä* (*buge, bü*) a *udagan* (srovnej též burjatské *udayan*, jakutské *udoyan*, tj. „šamanka“), turkické *kam* (altajské *kam, gam*, mongolské *kami* atd.). Vyskytly se snahy vysvětlit evenecký výraz na základě pálijského *samana*; k této možné etymologii, související se závažným problémem indických vlivů na sibiřská náboženství, se vrátíme v poslední kapitole této knihy.) V celé této nesmírně rozlehlé oblasti, zahrnující střed a sever Asie, je ústřední postavou magicko-náboženského života společnosti šaman. To ovšem neznamená, že šaman je jedinou osobou, která dokáže zacházet s posvátnem, ani to, že má monopol na veškerou činnost náboženské povahy. U mnoha kmenů existuje vedle šamana také kněz obětník, nemluvě o tom, že každá hlava rodiny je rovněž hlavou domácího kultu. Šaman však zůstává hlavní osobou, protože v celé této oblasti, kde extatická zkušenost je považována za zkušenost náboženskou v pravém slova smyslu, je šaman – a pouze on – velkým mistrem extáze. První a možná nejpřesnější definice tohoto složitého jevu tedy bude znít takto: šamanismus je *technika extáze*.

Šamanismus byl doložen a popsán prvními evropskými cestovateli, kteří se vydali do různých končin střední a severní Asie. Později byly podobné magicko-náboženské jevy zaznamenány v Severní Americe, Indonésii, Oceánii i jinde. Jak brzy uvidíme, tyto jevy jsou skutečně šamanské povahy a je záhodno zkoumat je spolu se šamanismem sibiřským. Hned na začátku je však na místě poznámka: přítomnost šamanského komplexu v některé oblasti nemusí nutně znamenat, že středobodem, kolem něhož se utvářel magicko-náboženský život toho kterého etnika, byl právě šamanismus. Mohlo k tomu sice dojít (jako například v některých oblastech Indonésie), není to však právě nejběžnější. Šamanismus zpravidla existuje vedle jiných forem magie a náboženství.

Právě zde si uvědomujeme výhodu užívání termínu šamanismus v jeho přesně vymezeném významu. Když se totiž vynasnažíme odlišit šamana od

ostatních „kouzelníků“ a *medicinmanů* primitivních společností, pak identifikace šamanských rysů v tom či onom náboženství rázem nabývá značného významu. S magií a kouzelníky se setkáváme téměř všude na světě, zatímco šamanismus vykazuje zvláštní magickou „specializaci“, kterou musíme náležitě zdůraznit: „ovládnutí ohně“, kouzelný let atd. Proto i když je šaman mimo jiné také kouzelník, ne každý kouzelník může být označen za šamana. Totéž upřesnění je nutné i v souvislosti s šamanem prováděným uzdravováním: každý *medicinman* je léčitel, šaman však používá metody, která je vlastní pouze jemu. Šamanovy techniky extáze nevyčerpávají všechnu rozmanitost extatické zkušenosti doložené v historii náboženství a v etnologii; ne každého extatika proto můžeme považovat za šamana, ten je totiž „odborníkem“ na trans, během kterého prý jeho duše opouští tělo a podniká výstupy na nebesa a sestupy do podsvětí.

Stejně rozlišování je zpravidla nutné i k přesnému vyjádření šamanova vztahu k „duchům“. Všude v primitivním i moderním světě najdeme jedince, kteří tvrdí, že udržují styky s „duchy“, že jsou jimi „posedlí“ nebo že je ovládají. K náležitěmu prozkoumání všech otázek souvisejících se samotnou představou „ducha“ a jeho možných vztahů s lidmi by bylo zapotřebí několika svazků, protože takový „duch“ může být duší zemřelého stejně jako „duchem Přírody“, bájným zvířetem atd. Zkoumání šamanismu však tolik nevyžaduje, postačí vyjasnit šamanův postoj vůči jeho pomocným duchům. Snadno poznáme, čím se šaman liší například od „posedlí“ osoby: on své „duchy“ ovládá, totiž v tom smyslu, že on, lidská bytost, dokáže navázat spojení s mrtvými, s „démony“ a s „duchy Přírody“, aniž se však promění v jejich nástroj. Setkáme se zajisté i se šamany, kteří jsou skutečně „posedlí“, to jsou však výjimky, které lze vysvětlit.

Těchto několik úvodních poznámek naznačuje, jak hodláme postupovat, abychom šamanismus správně pochopili. Vzhledem k tomu, že tento magicko-náboženský jev se nejúplněji projevoval ve střední a severní Asii, vybereme si jako typický příklad šamana z těchto oblastí. Jsme si vědomi toho – a budeme se snažit to dokázat –, že středoasijský a severoasijský šamanismus alespoň ve své dnešní podobě není jevem původním a prostým cizích vlivů. Naopak, je to jev s dlouhou „historií“. Ale šamanismus sibiřský a středoasijský má tu přednost, že představuje strukturu, v níž některé prvky, jež se jinde ve světě vyskytují izolovaně – totiž zvláštní vztahy s „duchy“, extatické schopnosti umožňující kouzelný let, výstup do nebe, sestup do podsvětí, ovládnutí ohně atd. –, jsou v uvedené oblasti už součástí zvláštní ideologie, potvrzující autentičnost specifických technik.

Takový šamanismus v pravém slova smyslu se neomezuje jen na střední

a severní Asii; na dalších stránkách se budeme snažit uvést co nejvíce obdobných příkladů. Na druhé straně se setkáváme s některými izolovanými prvky šamanismu v různých formách archaické magie a náboženství; tyto prvky mají značný význam, protože ukazují, nakolik vlastní šamanismus uchoval jádro „primitivních“ náboženských představ a technik a nakolik se uchýlil k inovacím. Protože se budeme vždy snažit o to, abychom přesně stanovili místo šamanismu v rámci primitivních náboženství (se vším, co k nim patří – s „magií“, s vírou v Nejvyšší bytosti a v „duchy“, s mytologickými představami a extatickými technikami atd.), bude nutno se neustále zmiňovat o jevech více či méně podobných, třebaže je proto nebudeme považovat za projevy šamanismu. Je však vždy užitečné provést srovnání a ukázat, k čemu určitý magicko-náboženský prvek podobný některému prvku šamanismu vedl jinde, když se stal součástí jiného kulturního okruhu s odlišnou duchovní orientací.²⁾

Třebaže šamanismus v náboženském životě střední a severní Asie převládá, přesto není jediným náboženstvím této rozlehlé oblasti. Pouze pohodlnost či omyl mohly občas vést k domněnce, že náboženstvím etnik arktické oblasti a etnik turkických je šamanismus. Náboženství střední a severní Asie jsou šamanismem právě tak prosycena, jako je libovolné náboženství prostoupeno mystickou zkušeností některých svých privilegovaných vyznavačů. Šamani jsou „vyvolení“ a mají tedy přístup do oblasti posvátna, ostatním členům společenství nepřístupné. Jejich extatické zkušenosti měly a dosud mají silný vliv na uspořádání náboženské ideologie, na mytologii a rituál. Avšak ideologie etnik arktických oblastí, etnik sibiřských a asijských nejsou o nic více výtvořem šamanů než jejich mytologie či rituály. Všechny tyto prvky se zrodily dříve než šamanismus nebo vznikly současně s ním, totiž v tom smyslu, že jsou plodem *všeobecné* náboženské zkušenosti, nikoliv jen zkušenosti určité skupiny privilegovaných osob, extatiků. Naopak: jak se přesvědčíme, nezřídká se stáváme svědky snahy vyjádřit šamanskou (tj. extatickou) zkušenost pomocí představ, které k tomu nejsou vždy vhodné.

Abychom příliš nepředjímalí obsah následujících kapitol, spokojme se zjištěním, že šamani jsou osoby vyznačující se v rámci svých společností některými rysy, jež jsou ve společnostech moderní Evropy znamením „předurčení“ nebo alespoň určité „náboženské krize“. Od ostatního společenství je dělí intenzita vlastní náboženské zkušenosti. To znamená, že by bylo vhodnější radit šamanismus k mysticismu než k tomu, co obvykle nazýváme „náboženstvím“. Prvky šamanismu najdeme v mnoha náboženstvích, protože nepřestává být extatickou technikou, jíž může používat

určitá elita a která tvoří mystiku dotyčného náboženství. Hned na počátku se nám nabízí jisté srovnání, totiž s mnichy, mystiky a svěťci křesťanských církví. S touto paralelou však není možno se pouštět příliš daleko: na rozdíl od toho, k čemu dochází v křesťanství (nebo alespoň docházelo v jeho nedávné historii), etnika, jejichž příslušníci se považují za vyznavače šamanismu, přisuzují značný význam extatickým zkušenostem svých šamanů; tyto zkušenosti se jich týkají osobně a bezprostředně, protože právě šamani je prostřednictvím svých stavů transu uzdravují, doprovázejí jejich mrtvé do „Říše stínů“ a slouží jim jako prostředníci mezi bohy, ať už nebeskými či těmi z podsvětí, velkými nebo malými. Tato nepočtená mystická elita nejenže řídí náboženský život společenství, ale také svým způsobem bdí nad jeho „duší“. Šaman je velkým „odborníkem“ na lidskou duši – jen on ji „vidí“, protože zná její „tvar“ i osud.

Avšak tam, kde nejde bezprostředně o osud duše, kde se nejedná o nemoc (tj. o ztrátu duše), o smrt, neštěstí či o velkou oběť, předpokládající nějakou extatickou zkušenost (mystickou cestu do nebe nebo do podsvětí), šaman není nepostradatelný. Velká část náboženského života se obejde bez něho.

Etnika arktických oblastí a etnika sibiřská a středoasijská tvoří jak známo z velké většiny lovci-rybáři nebo pasteveci-nomádi. Pro všechny je příznačný jistý kočovný způsob života a přes rozdíly etnické i jazykové se jejich náboženství v hrubých rysech navzájem shodují. Čukčové, Evenkové, Samojedi či etnika turkická, abychom uvedli jen některé z nejdůležitějších skupin, znají Velkého nebeského Boha, všemohoucího stvořitele, a uctívají ho, on se však stává bohem typu *deus otiosus*.³⁾ Někdy samo jméno Velkého Boha znamená „Nebe“, jako je tomu například v případě samojedského Numa, evenckého Bugy či mongolského Tengriho (srovnejme také burjatského Tengeriho, Tängereho Povolžských Tatarů, beltirského Tingira, jakutského Tangary apod.). I tam, kde se přímo se jménem „nebe“ nesetkáme, najdeme některý z jeho nejvýznačnějších symbolů: „vysoký“, „vznešený“, „světlý“ atd. Tak třeba jméno boha Chantů je odvozeno od slova *sánke*, původně znamenajícího „světlý, zářící, světlo“. Jakuti ho nazývají „Převznešený pán“ (*ar tojon*), Altajci „Bílé světlo“ (*ak ajas*), Korjakové „Ten nahore“, „Pán výšin“ atd. Turkická etnika, u nichž si Velký nebeský Bůh uchovává svůj náboženský význam více než u jejich sousedů na severu a severovýchodě, jej rovněž nazývají „Vůdce“, „Vládcem“, „Pánem“ a často i „Otcem“.⁴⁾

Tento nebeský bůh, sídlící v nejvyšším nebi, má několik „synů“ či „poslů“, kteří jsou mu podřízeni a zaujímají místo v nižších sférách nebes. Je-

jich počet a jména se liší od kmene ke kmeni; zpravidla se hovoří o Sedmi nebo Devíti „Synech“ či „Dcerách“, přičemž s několika z nich šaman udržuje zcela zvláštní styky. Posláním těchto Synů, Poslů či Služebníků nebeského Boha je dohlížet na lidi a pomáhat jim. V některých případech, jako například u Burjatů, Jakutů a Mongolů, je panteon mnohem početnější. Burjati hovoří o 55 bozích „dobrých“ a 44 bozích „zlých“ – mezi oběma skupinami odjakživa probíhá nekonečný boj. Jak však ukážeme dále, můžeme se právem domnívat, že toto zvětšení počtu bohů stejně jako skutečnost, že jsou postaveni proti sobě, jsou inovace, možná poměrně nedávné.

U etnik turkických hraje bohyně úlohu spíše nevýznamnou.⁵⁾ Božstvo země značně ustoupilo do pozadí. Například Jakuti nemají žádnou sošku bohyně země a nepřinášejí jí oběti.⁶⁾ Etnika turkická a sibiřská znají různá ženská božstva, k těm se však obracejí pouze ženy, protože oblastí jejich působnosti jsou porod a dětské nemoci.⁷⁾

Mytologická úloha ženy je rovněž značně omezená, přestože v některých šamanských tradicích ještě přežívají její pozůstatky. U Altajců je vedle Boha nebeského nebo také Boha ovzduší⁸⁾ jediným významným bohem Pán pekla, Erlík Chan, kterého šaman také dost dobře zná. Tento stručný náčrt náboženského života střední a severní Asie doplňují velice důležitý kult ohně, lovecké rituály, pojetí smrti (k němuž se ještě vícekrát vrátíme). Toto náboženství se v hrubých rysech podobá náboženství Indoevropanů: Velkému Bohu nebes či bouře se přikládá též význam, ani v jednom případě se nevyskytují bohyně (tak typické pro oblast Indie a Středomoří), „synům“ či „poslům“ (Ašvinům, Dioskúřům) se přisuzuje též úloha, v obou případech se setkáváme s uctíváním ohně. V oblasti sociologické a ekonomické je podobnost protohistorických Indoevropanů a starověkých etnik turkických ještě zjevnější – obě společnosti mají patriarchální strukturu, jež se vyznačuje vysokou prestiží hlavy rodiny, a základem jejich hospodářství je v podstatě lov a pastevectví. Už dávno si badatelé povšimli náboženského významu koně u turkických etnik a u Indoevropanů. Rovněž u nejstarší řecké oběti, oběti olympské, bylo poukazováno na stopy typické oběti etnik turkických, ugrijských a společenství arktických oblastí, příznačné právě pro primitivní lovce a pastevece. Z toho plynou důsledky týkající se otázky, již se zabýváme: vzhledem k hospodářské, společenské a náboženské shodě mezi starými Indoevropany a dávnými etniky turkickými (nebo správněji Prototurky)⁹⁾ bude třeba prozkoumat, nakolik ještě u různých indoevropských etnik existují pozůstatky šamanismu srovnatelné se šamanismem turkickým.

Nelze však dostatečně zdůraznit skutečnost, že nemáme nejmenší naději

kdekoliv v současném světě či v jeho dějinách objevit „čistý“ a naprosto „původní“ náboženský jev. Nejstarší paleoetnologické a prehistorické doklady, jimiž disponujeme, pocházejí ze starší doby kamenné a nic nás neopravňuje k domněnce, že během oněch statisíců let jí předcházejících lidstvo nežilo náboženským životem právě tak intenzivním a různorodým jako v obdobích následujících. Je téměř jisté, že alespoň část magicko-náboženských představ lidstva ještě před dobou kamennou se uchovala v pozdějších náboženských koncepcích a mytologiích. Je ale rovněž velmi pravděpodobné, že toto duchovní dědictví v důsledku četných kulturních kontaktů s pravěkými a protohistorickými etniky doznávalo i nadále četných změn. Nikde v historii náboženství se tedy nesetkáváme s „původními“ jevy, protože „dějiny“ prošly všude a přitom obměňovaly, zcela měnily, obohacovaly nebo ochuzovaly náboženské představy, mytologické výtvořiny, rituály a techniky extáze. Každé náboženství, které se po dlouhém procesu vnitřní přeměny posléze ustaví jako samostatná struktura, má samozřejmě určitou „formu“, jež je mu vlastní a jakožto taková vstoupí do další historie lidstva. Žádné náboženství však není zcela „nové“, žádné náboženské poselství neruší úplně minulost; jde spíš o jakési „přepřacování“, obnovu, přehodnocení, začlenění prvků (patřících k těm nejvýznamnějším) odvěké náboženské tradice.

Těchto několik poznámek postačí k předběžnému vymezení historického obzoru šamanismu; některé jeho prvky, které budou uvedeny dále, jsou zjevně prastaré, což ovšem neznamená, že jsou „čisté“ a „původní“. Šamanismus turko-mongolský je ve své nynější podobě dokonce značně prostoupen východními vlivy, a ačkoliv existují i jiné typy šamanismu, prostě tak příznačných vlivů poměrně nedávného data, ani ty nejsou „původní“.

Jak jsme viděli, pro náboženství oblastí arktických a náboženství sibiřská a středoasijská, v nichž šamanismus dosáhl nejvyššího stupně začlenění, je příznačná jednak sotva postřehnutelná přítomnost Velkého nebeského Boha, jednak lovecké rituály a kult předků, které předpokládají zcela jinou náboženskou orientaci. Jak uvidíme později, šaman je více či méně přímo začleněn do každé z těchto náboženských oblastí. Neustále nám však připadá, že v jedné z těchto sfér se cítí být „více doma“ než v druhé. Šamanismus, spočívající na extatické zkušenosti a na magii, se s různým stupněm obtížnosti přizpůsobuje rozličným náboženským strukturám, jež mu předcházely. Někdy nás dokonce překvapí, když popis šamanského obřadu začleníme do celkového rámce náboženského života příslušného etnika (máme na mysli například Velkého nebeského Boha a mýty, jež se k němu vztahují) – máme pocit, že jde o dva naprosto odlišné náboženské

světy. Tento dojem je však nesprávný – rozdíl nespočívá ve struktuře náboženských světů, nýbrž v intenzitě náboženské zkušenosti, k níž zavdal podnět šamanský obřad. Během něho se téměř vždy dosahuje extáze, a jak nám ukazuje historie náboženství, žádná náboženská zkušenost nebývá tak snadno překroucena a zkomolena jako zkušenost extatická.

Končíme těchto několik předběžných poznámek s tím, že při zkoumání šamanismu je třeba mít vždy na paměti, že šamanismus má zálibu v některých zvláštních, dokonce „soukromých“ náboženských prvcích, a zároveň i to, že se jím ani zdaleka nevyčerpává všechno náboženské život ostatní části společnosti. Svůj nový, skutečný život šaman začíná tím, že se „oddělí“, tj. jak si hned ukážeme, duchovní krizí, jíž není cizí jistá tragická velikost ani krása.

Nabytí šamanských schopností

Na Sibiři a v severovýchodní Asii jsou základní způsoby získávání šamanů tyto: 1. zdědění šamanského povolání a 2. spontánní vybrání („volba“ či „vyvolení“). Setkáváme se rovněž s případy jedinců, kteří se stali šamanem z vlastní vůle (jako např. u Altajců) nebo z vůle klanu (Evenkové aj.). Tito šamani jsou však považováni za méně mocné než ti, kteří toto povolání zdědili nebo následovali „výzvy“ bohů a duchů.¹⁰⁾ Volba klanem se řídí adeptovou extatickou zkušeností – jestliže se tato neobjeví, je mladík mající nahradit zesnulého šamana vyřazen.

Bez ohledu na metodu výběru se šamanovi dostane uznání teprve poté, co mu bylo předáno poučení dvojího druhu: 1. povahy extatické (sny, stavby transu atd.) a 2. povahy tradiční (šamanské techniky, jména a úlohy duchů, mytologie a genealogie klanu, tajný jazyk atd.). Toto dvojí předávání zkušeností, jehož se ujmou duchové a staří mistři-šamani, odpovídá zasvěcení. Někdy je toto zasvěcení veřejné a samo o sobě představuje samostatný rituál. Ovšem fakt, že se takovýto rituál nekoná, nikterak neznamená, že k této iniciaci nedochází – ta může být docela dobře provedena ve snu nebo v rámci adeptovy extatické zkušenosti. Doklady o snech šamanů, jimiž disponujeme, náležitě ukazují, že jde o iniciaci, jejíž struktura je dobře známa z historie náboženství. Rozhodně to nejsou živelné halucinace či ryze osobní fabulace – zmíněné vize i příběh se řídí logicky skloubenými tradičními modely, jež jsou jaksepatří rozčleněny a vyznačují se překvapivě bohatým teoretickým obsahem.

Uvedené skutečnosti podle našeho soudu vrhají něco světla na otázku psychopatie šamanů, k níž se hned vrátíme. Ať už je budoucí šaman psychopat či nikoliv, musí podstoupit některé iniciační zkoušky a musí se mu dostat někdy nesmírně složitého vzdělávání. Pouze tato dvojí iniciace – extatická a didaktická – jej proměňuje z případného neurotika v šamana uznávaného společností. Totéž je třeba říci v souvislosti s původem šamanových schopností: důležitý není způsob, jímž byly tyto schopnosti nabyty (zdali byly zděděny, předány duchy či zdali jich bylo dosaženo vědomou snahou), nýbrž technika a teorie, o níž se zmíněná technika opírá, předávané iniciací.

Toto zjištění je zřejmě významné, poněvadž se opakovaně vyskytly snahy vyvozovat důležité závěry v souvislosti se strukturou a dokonce i historií tohoto náboženského jevu jen na základě toho, zdali určitý typ šamanismu je dědičný či spontánní nebo zdali „výzva“ rozhodující o šamanově dráze je či není zřetelně podmíněna psychopatickým založením dotyčného jedince. K těmto metodologickým problémům se vrátíme později. Zatím se jen v krátkosti podíváme na některé doklady ze Sibiře a severní Asie o vyvolení šamanů, aniž se je pokusíme roztrždit (dědičný přenos, „povolání“, zvolení klanem, osobní rozhodnutí), protože jak se vzápětí přesvědčíme, většina etnik, jež jsou předmětem našeho zájmu, zná téměř vždy několik způsobů získávání šamanů.¹¹⁾

Získávání šamanů v západní a střední Sibiři

U Mansů je podle Gondattihho postavení šamana dědičné a předává se i v linii ženské. Budoucí šaman se však odlišuje už v období dospívání: velice brzy začne být nervózní a někdy dokonce trpí záchvaty epilepsie, chápány jako setkání s bohy.¹²⁾ U východních Ostaků je tomu zřejmě jinak. Podle Dunina-Gorkaviče se u nich šamanismu neučí, je to dar nebe, kterého se člověku dostane při narození. V oblasti Irtyše je to dar Šankeho (boha nebe) a je patrný už od nejtělejšího věku. Také Vasjuganové se domnívají, že šamanem se člověk rodí.¹³⁾ Jak ale uvádí Karjalainen,¹⁴⁾ šamanismus, ať už dědičný či spontánní, je vždy darem bohů či duchů; svým způsobem je dědičný jen zdánlivě.

Oba uvedené způsoby nabývání schopností zpravidla existují vedle sebe. Tak třeba u Udmurtů je postavení šamana nejen dědičné, ale je také udíleno přímo nejvyšším bohem, jenž budoucího šamana osobně vzdělává ve

snech a viděních.¹⁵⁾ Stejně je tomu u Laponců, u nichž se toto nadání dědí v rodině, duchové je však také poskytují jedincům, které sami vyvolí.¹⁶⁾

U sibiřských Samojedů a Ostaků je postavení šamana dědičné. Když zemře otec, syn zhotoví ze dřeva podobu jeho ruky a pomocí tohoto symbolu si předá jeho schopnosti.¹⁷⁾ Být šamanovým synem však nestačí, je třeba, aby novic byl také uznán duchy.¹⁸⁾ U Něnců je budoucí šaman rozpoznán už při narození; dítětem přicházejícím na svět s „košilkou“ je souzeno stát se šamanem (ty, které se narodí s „košilkou“ jen na hlavě, se stanou šamanem nejméně významnými). S blížící se dospělostí začne mít adept víze, zpívá ze spaní, rád se toulá o samotě atd.; po tomto období zrání se přimkne k některému starému šamanovi, aby se mu dostalo poučení.¹⁹⁾ U Ostaků si nástupce vybírá z vlastních synů sám otec, přičemž se neřídí „právem“ prvorozeného, nýbrž adeptovými schopnostmi. Potom mu předá tradiční tajné vědění. Ten, kdo nemá děti, je přenechá příteli či žákovi. V každém případě však jedinci předurčení k tomu, aby se stali šamanem, tráví mládí úsilím o zvládnutí nauky a techniky daného povolání.²⁰⁾

Sieroszewski píše, že u Jakutů není šamanské nadání dědičné. Avšak *ämägät* (znamení, ochranný duch) po šamanově smrti nezmizí a snaží se tedy vtělit do některého člena rodiny. Pripuzov²²⁾ uvádí tyto podrobnosti: osoba, jež se má stát šamanem, začne být vzteklá, potom znenadání přijde o rozum, odejde do lesů, živí se kůrou stromů, vrhá se do vody i do ohně, způsobuje si zranění noži. Rodina se tedy obrátí na starého šamana a ten začne mladého pomatence poučovat o různých druzích duchů a o tom, jak je přivolávat a ovládnout. To je teprve počátek vlastní iniciace, k níž dále patří řada obrádů, k nimž se ještě vrátíme.²³⁾

U zabajkalských Evenků prohlásí osoba, která si přeje stát se šamanem, že se jí ve snu zjevil duch některého zemřelého šamana a přikázal jí, aby se stala jeho nástupcem. Aby toto prohlášení působilo věrohodně, je zpravidla provázeno poměrně výraznou duševní poruchou.²⁴⁾ V souladu s náboženskými představami turušanských Evenků vidí osoba, jež se má stát šamanem, ve svých snech „dábla“ *Khargiho*, jak provádí šamanské rituály. Při tom se dozvídá „tajemství řemesla“.²⁵⁾ K těmto „tajemstvím“ se budeme muset vrátit, protože představují vlastní jádro zasvěcování šamana, k němuž někdy dochází ve snech nebo také v průběhu zdánlivě chorobných stavů transu.

Získávání šamanů u Evenků

U Mandžů a Evenků v Mandžusku existují dvě skupiny „velkých“ šamanů (*amba saman*): ti, kteří patří ke klanu, a ti, kteří jsou na něm nezávislí.²⁶⁾ V prvním případě se šamanské vlohy zpravidla dědí z děda na vnuka, protože syn, jenž se musí starat o otcovy potřeby, se šamanem stát nemůže. U Mandžů se jím syn stát může, když však šaman nemá syna, zdědí vlohy, tj. „duchy“, kteří jsou po šamanově smrti volní, vnuk. Problém nastane, když v šamanově rodině není nikdo, kdo by se těchto duchů ujal; v takovém případě se rodina obrátí na někoho cizího. Nezávislý šaman nepodléhá žádným pravidlům,²⁷⁾ tj. řídí se vlastními sklony.

Širokogorov popisuje několik případů šamanova vyvolení. Zřejmě jde vždy o hysterickou nebo hysteroidní krizi, po níž následuje období vzdělávání, během něhož je adept zasvěcen k tomu určeným šamanem.²⁸⁾ Ve většině případů k těmto krizím dochází už v dospělosti, dotčený jedinec se však může stát šamanem teprve několik let po první zkušenosti²⁹⁾ a jako šaman je uznán celým společenstvím až poté, co podstoupil iniciační zkoušku,³⁰⁾ bez níž žádný šaman nemůže zastávat svou funkci. Mnozí se tohoto povolání vzdají, když je klan neuzná za hodné býti šamanem.³¹⁾

Předávání zkušeností hraje důležitou úlohu, dochází k němu však teprve po prvním extatickém prožitku. Například u Evenků v Mandžusku se vybírá dítě a vychovává se tak, aby se stalo šamanem, rozhodující je však první extáze: jestliže se tato zkušenost nedostaví, klan se svého adepta vzdá.³²⁾ Někdy o zasvěcení rozhoduje a také je urychlí chování mladého adepta; stane se například, že adept uteče do hor a zůstane tam sedm dnů i déle a živí se tam živočichy, „které si sám chytil přímo zuby“,³³⁾ a do vsi se vrací špinavý, krvácející, se šaty roztrhanými a vlasy rozčuchanými, „jako divoch“. ³⁴⁾ Teprve po nějakých deseti dnech začne adept cosi nesouvisle mumlat.³⁵⁾ Některý starý šaman mu začne opatrně klást otázky; adept (nebo přesněji „duch“, jenž ho posedl) se rozzuří a posléze označí šamana, který má přinést oběti bohům a připravit obřad zasvěcení.³⁶⁾

Získávání šamanů u Burjatů a Altajců

U Burjatů-Alarů, které studoval Sanžejev, je šamanismus dědičný po linii otcovské či mateřské, je však také spontánní. V obou případech se výzva

projevuje sny a křečemi, způsobovanými duchy předků (*utcha*). Šamanovo povolání je závazné a nelze se mu vyhnout. Když nejsou vhodní kandidáti, duchové předků trýzní děti; ty ve spánku pláčí, začínají být nervózní a zasněné a ve třinácti letech jsou předurčeny k tomu stát se šamanem. Přípravné období obnáší dlouhou řadu extatických zkušeností, majících zároveň povahu iniciační: ve snech se zjevují duchové předků a někdy adepta odnášejí až do pekla. Mladík se dál vzdělává zároveň u šamanů a u starců; poznává genealogii a tradice klanu, mytologii a šamanský „slovník“. Vzdělavateli se říká Otec-Šaman. Během extáze adept zpívá šamanské hymny.³⁷⁾ To je znamením skutečnosti, že styk s oním světem byl navázán.

U jihosibiřských Burjatů je úřad šamana obvykle dědičný, někdy se však také jedinec stane šamanem v důsledku božské volby nebo nehody; bohové například vybírají budoucího šamana tak, že ho zasáhnou bleskem nebo že mu vyjeví svou vůli kameny spadlými z nebe³⁸⁾ – někdo se náhodou napije *tarasunu*, v němž je takový kámen, a promění se v šamana. Ale i tito šamani vyvolení bohy musí být vedeni a vzděláváni starými šamanem.³⁹⁾ Blesk je při určování budoucího šamana velmi důležitý, je totiž známkou nebeského původu šamanových schopností. Uvedený případ není ojedinělý: také u Tuvců se člověk stane šamanem, když ho zasáhne blesk,⁴⁰⁾ a tento blesk je někdy zobrazen na šamanově oděvu.

V případě šamanismu dědičného si duše předků-šamanů zvolí některého mladíka z rodiny. Ten začne být roztržitý a zasněný, má rád samotu, má prorocká vidění a někdy i záchvaty, při nichž ztrácí vědomí. Burjati se domnívají, že v té době duši odnášejí duchové – na západ, má-li být dotčený jedinec šamanem bílým, a na východ, je-li mu dáno stát se šamanem černým.⁴¹⁾ Adeptova duše je přijímána v palácích bohů a vzdělávána šamanskými předky v tajemstvích povolání, učí se znát vzhled a jména bohů, kult a jména duchů atd. Teprve po tomto prvním zasvěcení se duše vrací do těla.⁴²⁾ Jak uvidíme, zasvěcování potrvá ještě dlouho.

U Altajců jsou vlohy k šamanství obvykle dědičné. Budoucí *kam* je už jako dítě náchylný k nemocem, je to samotář, snílek. Otec, jenž ho učí znát písně a tradice kmene, ho však dlouho připravuje. Když některý mladík v rodině trpí záchvaty epilepsie, jsou Altajci přesvědčeni, že některý z jeho předků byl šamanem. *Kamem* se ale člověk může stát také z vlastní vůle, i když takový šaman je považován za druhořadého.⁴³⁾

U Kazachů se povolání *baqči* obvykle dědí z otce na syna, jen ve výjimečných případech je otec předá dvěma synům. Existují však ještě vzpomínky na dávnou dobu, kdy adepta vybírali přímo starší šamani. „Za starých časů někdy *baqčové* brali do služby všechny mladé Kazachy, hlavně

sirotky, aby je zasvětili do povolání *baqčů*; k úspěchu v povolání však byla nezbytná určitá dispozice k nervovým chorobám. Osoby, které se chtěly stát *baqči*, se vyznačovaly náhlými změnami psychického stavu, rychlým přechodem od rozčilení k normálnímu stavu, od melancholie ke vzrušení.⁴⁴⁾

Dědění a hledání šamanských schopností

Z našeho zběžného pohledu na situaci na Sibiři a ve střední Asii už plynou dva závěry: 1. šamanismus dědičný existuje vedle šamanismu daného přímo bohy a duchy a 2. spontánní projevy či dědičné předávání šamanského povolání často doprovázejí chorobné jevy. Podívejme se nyní, jak je tomu v jiných oblastech než na Sibiři, ve střední Asii a v arktických končinách.

Je zbytečné zabývat se otázkou dědičnosti či spontánního povolání kouzelníka či *medicinmana* příliš dlouho. Situace je v podstatě všude stejná – oba způsoby nabývání magicko-náboženských schopností existují vedle sebe. Postačí, když uvedeme jen několik příkladů.

Povolání *medicinmana* je dědičné u jihoafrických Zulů a Bečuánců,⁴⁵⁾ u jihosúdánského kmene Nyima,⁴⁶⁾ u Negritů a Jakunů na Malajském poloostrově,⁴⁷⁾ u Bataků a dalších etnik na Sumatře,⁴⁸⁾ u Dajaků,⁴⁹⁾ u čarodějů na Nových Hebridách (Vanuatu)⁵⁰⁾ a u některých kmenů guayanských a amazonských (Šipibo, Cobeno, Macuši atd.).⁵¹⁾ „V očích Cobenů má každý šaman, jenž svého postavení dosáhl na základě dědičného práva, větší moc než ten, který získal titul pouze díky vlastní iniciativě.“⁵²⁾ U kmenů v severoamerických Skalnatých horách může být šamanská moc také dědičná, k jejímu přenosu však dochází vždy formou extatické zkušenosti (snu).⁵³⁾ Jak uvádí Park,⁵⁴⁾ zdá se, že dědictvím je spíše sklon některého dítěte nebo dalších členů rodiny získat po šamanově smrti moc tak, že budou čerpat z téhož zdroje. Marian Smithová uvádí, že u Puyallupů „má šamanská schopnost tendenci zůstat v rodině.“⁵⁵⁾ Jsou známy i případy, kdy šaman ještě za svého života předává moc vlastnímu dítěti.⁵⁶⁾ Dědičnost šamanské moci je zřejmě pravidlem u kmenů Velké pánve (Thompson, Shuswap, Jižní Okanagon, Klallam, Nez Percé, Klamath, Tenino), v Severní Karolíně (Shasta aj.) a setkáme se s ní také u kmenů Hupa, Chimariko, Wintu a u západních Monů.⁵⁷⁾ Základem tohoto šamanského dědictví je vždy přenos „duchů“, na rozdíl od metody běžnější téměř u všech severoa-

merických kmenů, která spočívá v tom, že zmínění „duchové“ se získávají formou spontánní zkušenosti (snu apod.) nebo vědomou snahou. U Eskymáků je postavení šamana dědičné poměrně zřídka. Jistý Iglulik se stal šamanem poté, co ho poranil mrož, ale svým způsobem zdědil způsoblost své matky, která se stala šamankou, když jí do těla vnikla ohnivá koule.⁵⁸⁾

U mnoha primitivních etnik, jejichž jména je zde zbytečné uvádět, postavení *medicinmana* dědičné není.⁵⁹⁾ To znamená, že všude na světě se připouští možnost získání magicko-náboženských schopností spontánně (nemoc, sen, náhodné nalezení zdroje „síly“ atd.) i vědomé snažení. Je třeba říci, že získávání magicko-náboženských schopností jinou než dědičnou cestou má téměř neomezené množství podob a variant, které jsou zajímavé spíše z hlediska obecné historie náboženství než systematického zkoumání šamanismu, protože zahrnují stejně tak možnost spontánně či na základě volního úsilí nabytí magicko-náboženských schopností a v důsledku toho se stát šamanem, *medicinmanem* nebo čarodějem jako získat tyto síly pro vlastní bezpečnost či osobní prospěch, jak je tomu téměř v celém archaickém světě. Tato možnost obstarat si magicko-náboženské schopnosti neznamená nutně odlišný náboženský či společenský režim ve srovnání s ostatními členy společenství. Člověk, jenž pomocí jednoduchých, ale tradičních technik dosáhne zvýšení svých magicko-náboženských schopností – aby si tak zajistil bohatou sklizeň nebo se bránil proti uhranutí atd. – nemá v úmyslu změnit svůj společensko-náboženský status a stát se *medicinmanem* tak, že posílí i vlastní sakrální schopnosti. Prostě si jen přeje zvýšit své životní a náboženské schopnosti. Jeho hledání – nepřilíš náročné a probíhající jen v omezeném rozsahu – magicko-náboženských fenoménů proto patří k nejcharakterističtějším a nejjednodušším typům chování člověka tváří v tvář posvátnu, protože jak jsme již ukázali na jiném místě, u primitivního člověka tak jako u každé lidské bytosti se proti touze navázat styk s posvátnem staví obava, že dotyčný jedinec bude nucen zřít se svého běžného lidského údělu a proměnit se ve více či méně poddajný nástroj některého projevu posvátna (boha, ducha, předka apod.).⁶⁰⁾

Na následujících stránkách se budeme vědomým hledáním magicko-náboženských schopností či jejich udělením bohy a duchy zabývat pouze v případě, že půjde o velmi výrazné nabytí posvátna, mající radikálně změnit společensko-náboženské postavení příslušného jedince, jenž se tak promění ve „specialistu“. Dokonce i v takovýchto případech postřehneme jistý odpor vůči „boží volbě“.

Šamanismus a psychopatologie

Povšimněme si nyní blíže vztahů, o nichž se někteří badatelé domnívali, že je odhalili mezi šamanismem arktických oblastí a sibiřským na straně jedné a nervovými chorobami na straně druhé, zejména různými formami arktické hysterie. Po vydání prací Krivošapkinových (1861, 1865), Bogorazových (1910), Vitaševského (1911) a Czaplické (1914) se na psychopatologické aspekty sibiřského šamanismu přestalo poukazovat.⁶¹⁾ Poslední zastánce vysvětlování šamanismu arktickou hysterií, A. Ohlmarks, dokonce dospěl k rozlišování mezi šamanismem oblastí arktických a subarktických podle toho, v jaké míře se u jejich představitelů duševní choroba projevuje. Zmíněný autor soudí, že šamanismus byl původně jevem vyskytujícím se výlučně v arktických oblastech, zapříčiněným především vlivem klimatického prostředí na nervovou labilitu obyvatel polárních končin. Nadměrná zima, dlouhé noci, osamělost jako na poušti, nedostatek vitamínů atd. prý ovlivnily nervovou konstituci etnik arktických oblastí a vedly buď ke vzniku duševních chorob (arktická hysterie, *meryak*, *menerik* apod.), nebo k šamanskému transu. Jediný rozdíl mezi šamanem a epileptikem prý spočívá v tom, že epileptik nemůže dosáhnout transu z vlastní vůle.⁶²⁾ V arktické oblasti je šamanova extáze jevem spontánním a přirozeným. Jen v této oblasti lze hovořit o „velkém šamanismu“, tj. o obřadu končícím skutečným kataleptickým transem, během něhož duše údajně opustila tělo a putuje na nebesa nebo do podsvětí.⁶³⁾ V oblastech subarktických šaman, na něhož už nedoléhá tíže klimatu, nedosahuje spontánně skutečného transu a je nucen vyvolat jakýsi poloviční trans za použití narkotik nebo pohyby dramaticky naznačovat „cestu“ duše.⁶⁴⁾

Teze, podle níž šamanismus je v podstatě totéž co duševní choroba, byla obhajována i v souvislosti s jinými formami šamanismu nežli se šamanismem arktických oblastí. Už asi před šedesáti lety tvrdil G. A. Wilken, že indonéský šamanismus má původ ve skutečné nemoci a že teprve později začali lidé působivě napodobovat skutečný trans.⁶⁵⁾ Zdůrazněny byly i závažnější souvislosti, které zřejmě existují mezi duševní labilitou a různými formami jihoasijského a oceánického šamanismu. Podle Loeba je šaman na Niue epileptik nebo trpí nesmírnou nervozitou a pochází z rodin, v nichž je nervová labilita dědičná.⁶⁶⁾ J. Layard, jenž vycházel z popisů M. A. Czaplické, měl za to, že nachází značnou podobnost mezi sibiřským šamanem a malekulským *hwili*.⁶⁷⁾ Mentaweiský *sikerei*⁶⁸⁾ a kelantanský *bomor*⁶⁹⁾ jsou rovněž nemocní. Na Samoji se epileptici stávají věšci. Batakové na Sumat-

ře i další indonéská etnika s oblibou vybírají za kouzelníka osoby náchylné k chorobám nebo slabé jedince. U Subanumů na Mindanau je dokonale kouzelník zpravidla neurastenik nebo alespoň podivín. Totéž platí i jinde – u kmene Sema Maga se *medicinman* někdy podobá epileptikovi; na Andamanách jsou epileptici považováni za velké kouzelníky; u ugandských Lotuků jsou osoby tělesně postižené a duševně nemocní obvykle adepty kouzelnictví (dříve než jsou však způsobilí vykonávat své povolání, musí podstoupit dlouhou iniciaci).⁷⁰⁾

U chilských Araukánů jsou podle R. P. Housse adepty šamanství „vždy osoby churavé či přecitlivělé, mající slabé srdce, věčně pokažený žaludek a špatně snášející světlo. Tvrdí, že volání božstva nemohou odolat a že trestem za případný odpor či nevíru by jim dozajista byla předčasná smrt.“⁷¹⁾ V některých případech jako třeba u Jívarů⁷²⁾ je budoucí šaman jen člověk zdrženlivý a zamlklý, nebo jako u Selk'namů a Yámanů v Ohňové zemi jeví sklony k meditaci a askezi.⁷³⁾ Paul Radin zdůrazňuje epileptoidní či hysteroidní založení většiny *medicinmanů*, o něž se zmiňuje, aby tak podpořil vlastní tvrzení o psychopatologickém původu vrstvy čarodějů a kněží. A přesně v duchu Wilkenově, de Layardově a Ohlmarksově dodává: „To, co bylo zpočátku vyvoláváno duševními potřebami, se stalo závazným a mechanicky přijímaným předpisem pro všechny, kdo se chtěli stát kněžími či navázat styk s nadpřirozenem.“⁷⁴⁾ M. Ohlmarks tvrdí,⁷⁵⁾ že nikde na světě se duševní choroby neprojevují tak intenzivně a nejsou tak všeobecně rozšířeny jako v Arktidě, a uvádí výrok ruského etnologa D. Zelenina: „Na severu byly tyto psychózy mnohem rozšířenější než jinde.“ Podobné věci však byly řečeny o řadě jiných primitivních kmenů a není jasné, v čem nám mají usnadnit pochopení některého náboženského jevu.⁷⁶⁾ Z hlediska pohledu člověka typu *homo religiosus* – jediného, který nás v naší práci zajímá – se duševně nemocný jedinec jeví jako neúspěšný mystik nebo ještě spíše jako osoba mystika chabě napodobující. Jeho zkušenost je prosta náboženského obsahu, i když se náboženské zkušenosti zdánlivě podobá, stejně jako masturbace vede k témuž výsledku jako pohlavní akt v pravém slova smyslu (tj. k výronu semene), ale ve skutečnosti je jen pouhou nápodobou zmíněného aktu, protože při ní není bezprostředně přítomen partner. Je ostatně docela možné, že ztotožňování osoby neurotické s jedincem „posedlým“ duchy, považované za poměrně časté ve světě archaických etnik, je v mnoha případech jen důsledkem nedokonalých pozorování prováděných prvními etnology. U súdánských kmenů, které nedávno zkoumal Nadel, je epilepsie značně rozšířena, avšak ani epilepsie, ani žádná jiná duševní nemoc nejsou domorodci považovány za skutečnou posedlost.⁷⁷⁾ Ať je tomu

jakkoliv, jsme nuceni dospět k závěru, že údajný arktický původ šamanismu nemusí vyplývat z nervové labilita etnik žijících příliš blízko pólu či z epidemií, které jsou pro sever počínaje určitou zeměpisnou šířkou příznačné. Jak jsme viděli, s podobnými psychopatologickými jevy se setkáváme skoro všude na světě.

Na tom, že se tyto nemoci vyskytují téměř vždy v souvislosti s nadáním *medicinmanů*, není nic překvapivého. Stejně jako nemocný i nábožensky založený člověk je promítán na životní horizont, nepřítelství okolního světa. Primitivní kouzelník, *medicinman* či šaman, však není jen pouhý nemocný – především je to nemocný, jenž dokázal uzdravit, jenž uzdravil sám sebe. Mnohdy, když se šamanovo předurčení projeví nemocí či záchvatem připomínajícím epilepsii, adeptovo zasvěcení v podstatě odpovídá uzdravení.⁷⁸⁾ Věhlasný jakutský šaman Tüspüt (tj. „ten, který spadl z nebe“) byl ve svých dvaceti letech nemocen; začal zpívat, a cítil se lépe. Když se s ním setkal Sieroszewski, bylo mu šedesát let a projevoval neúnavnou energii: „Když je třeba, dokáže bubnovat, tančit a skákat po celou noc.“ Byl to ostatně zcestovalý člověk, pracoval dokonce i v sibiřských zlatých dolech. Cítil však potřebu čarovat – když to dlouho neprováděl, necítil se dobře.⁷⁹⁾

Jeden nanajský šaman Sternbergovi vyprávěl: „Starší lidé říkají, že před několika pokoleními byli v naší rodině tři mocní šamani. Mezi mými bližšími předky o žádných šamanech nevíme. Moji rodiče byli naprosto zdraví. Mně je čtyřicet let, jsem ženatý a nemám děti. Do svých dvaceti let jsem se cítil dobře, pak jsem onemocněl, bolelo mě tělo a měl jsem strašné bolesti hlavy. Pokoušeli se mě uzdravit šamani, ale marně. Když jsem začal sám čarovat, bylo mi lépe. Šamanem jsem se stal před deseti lety, ale zpočátku jsem se cvičil jen sám na sobě. Do léčení jiných lidí jsem se pustil teprve před třemi lety. Šamanské povolání je velice únavné.“⁸⁰⁾

Sanžejev se setkal s Burjatem, který v mládí býval odpůrcem šamanismu. Onemocněl však, a když se marně snažil uzdravit (při hledání dobrého lékaře se dostal až do Irkutsku), pokusil se čarovat. Rázem se uzdravil a až do konce života se stal šamanem.⁸¹⁾ Také Sternberg upozorňuje na to, že šamanovo vyvolení se projevuje poměrně závažným onemocněním, které se zpravidla dostavuje zároveň s pohlavní zralostí. Budoucí šaman se však nakonec uzdraví s pomocí právě těch duchů, kteří se potom stanou jeho duchy ochrannými a pomocnými. Někdy mu chtějí postoupit ty pomocné duchy, kteří zůstali volní, předkové. Jde skutečně o jakousi dědičnost: nemoc je v těchto případech jen známkou „vyvolení“ a má jen dočasný charakter.⁸²⁾

Vždy jde o uzdravení, ovládnutí něčeho, o rovnováhu, kterých bylo dosaženo právě tím, že se dotyčný jedinec oddává šamanismu. Eskymácký či indonéský šaman nevděčí za svou sílu a vážnost tomu, že trpí epileptickými záchvaty, ale tomu, že epilepsii dokáže ovládnout. Navenek je snadné povšimnout si řady podobností mezi vnějšími projevy *meryaka* či *menerika* a transem sibiřského šamana, podstatná je však schopnost zmíněného šamana svůj epilepsii připomínající trans úmyslně vyvolat. A co víc, šamani, napohled tolik připomínající epileptiky a hysteriky, mají prokazatelně nervovou konstituci více než normální: dokáží se koncentrovat s intenzitou, jaké laikové nejsou schopni, snášejí vyčerpávající námahu, kontrolují svá extatická hnutí atd.

Podle informací Běljavského a dalších, zaznamenaných Karjalainem, šaman Mansů se vyznačuje bystrostí, dokonale pružným tělem a zdánlivě nevyčerpatelnou energií. Už samotnou přípravou na svou budoucí práci adept usiluje o posílení vlastního těla a zdokonalení svých duševních schopností.⁸³⁾ Mytchyll, jakutský šaman, jehož znal Sieroszewski, přestože byl starý, překonával při obřadu výškou svých skoků a rázností pohybů i ty nejmladší. „Celý oživil, překypoval duchem i vervou. Proboďával se nožem, polykal hole, pojídal žhavé uhlíky.“⁸⁴⁾ Dokonalý šaman podle Jakutů „musí být spolehlivý, mít takt, umět přesvědčit své okolí; hlavně nesmí dávat najevo domyšlivost, pýchu, prehlivost. Musíte v něm cítit vnitřní sílu, která se vás nijak nedotýká, ale která si je vědoma vlastní moci.“⁸⁵⁾ V takovémto portrétu sotva poznáváme onoho člověka napohled náchylného k epilepsii, jakého jsme si představovali podle jiných popisů...

Přestože šamani provádějí svůj extatický tanec uvnitř jurty přeplněné diváky v přesně vymezeném prostoru a v oděvech, na nichž je přes patnáct kilogramů železa ve tvaru kroužků a různých jiných předmětů, nikdy nikoho neuhodí.⁸⁶⁾ A přestože se kazašský *baqča* vrhá na všechny strany s očima zavřenými, najde všechny předměty, které potřebuje.⁸⁷⁾ Tato podivuhodná schopnost kontroly dokonce i pohybů prováděných v extázi svědčí o úžasné psychické odolnosti. Sibiřský a severoasijský šaman zpravidla nikdy nejeví známky duševní poruchy.⁸⁸⁾ Jeho paměť i schopnost sebekontroly zjevně převyšují průměr. Podle Kaie Donnera⁸⁹⁾ „lze říci, že u Samojeďů, Ostaků a některých dalších kmenů je šaman zpravidla zdravý a po stránce intelektuální často vyniká nad své okolí“. U Burjatů připadá šamanům rozhodující úloha při uchovávání bohaté hrdinské ústní slovesnosti.⁹⁰⁾ Poetický slovník jakutského šamana obsahuje dvanáct tisíc slov, zatímco jeho jazyk obvyklý – jediný, který znají ostatní členové společenství – jen čtyři tisíce.⁹¹⁾ U Kazachů se *baqča*, „zpěvák, básník, hudebník, věštec,

kněz i léčitel zdá být strážcem tradic náboženských i lidových, tím, kdo uchovává několik století staré legendy.⁴⁹²⁾

Podobné věci mohly být řečeny i o šamanech z jiných oblastí. Podle Kocha-Grünberga „jsou šamani Taulipángů zpravidla osoby inteligentní, někdy lstivé, vždy se však vyznačují velkou silou charakteru, protože při své přípravě i při výkonu své funkce potřebují ukázat, že mají dostatek energie a že se dokáží ovládat.“⁴⁹³⁾ A. Métraux v souvislosti se šamany amazonskými připomíná: „Jako znak zvláštního předurčení k tomu, aby se někdo stal šamanem, zřejmě nebyla vybrána žádná fyzická či fyziologická odchylka či zvláštnost.“⁴⁹⁴⁾

U kmene Wintu je předávání a dokonalost spekulativního myšlení v rukou šamanů.⁴⁹⁵⁾ Dajacký prorok-šaman vyvíjí nesmírně intelektuální úsilí, svědčící o duševních schopnostech značně převyšujících duševní potenciál členů společnosti.⁴⁹⁶⁾ Totéž platí o afrických šamanech vůbec.⁴⁹⁷⁾ U súdánských kmenů, které studoval Nadel, „není šamana, jenž by byl ve svém každodenním životě osobou „abnormální“, neurastenikem či paranoikem – kdyby totiž takový byl, měli by ho za blázna a nectili by ho jako kněze. Šamanismus tedy nelze spojovat s nějakou vznikající či skrytou abnormální – nevzpomínám si na jediného šamana, jehož profesionální hysteric by se byla zvrhla ve vážnou duševní poruchu.“⁴⁹⁸⁾ V Austrálii je všechno ještě jasnější: *medicinmani* musí být naprosto zdraví a normální a většinou také takoví jsou.⁴⁹⁹⁾

A je třeba přihlížet také k tomu, že k vlastní iniciaci nepatří pouze zkušenost extatická, ale jak brzy uvidíme, také teoretické i praktické vzdělávání, které je příliš složité na to, aby je mohl absolvovat nemočný. Šamany, čaroděje, *medicinmany*, ať už skutečnými záchvaty epilepsie či hysteric trpí nebo ne, zpravidla nelze považovat za pouhé nemocné: jejich psychopatologická zkušenost má určitý teoretický obsah. Protože jestliže uzdravili sebe a umějí uzdravovat i ostatní, je tomu tak mimo jiné proto, že znají mechanismus – či spíše *teorii* – nemoci.

Všechny uvedené příklady nějakým způsobem ukazují, jak se *medicinman* v rámci společnosti odlišuje. Ať už si ho vyvolili bohové či duchové, aby se stal jejich mluvčím, nebo je k této funkci předurčen tělesnými vadami, či se na něho vztahuje dědičnost odpovídající magicko-náboženskému povolání, *medicinman* se od světa osob profánních liší právě proto, že má pří-
mější styky s posvátnem a že s jeho projevy manipuluje účinněji. Tělesná vada, nervová choroba, spontánní či dědičné povolání jsou vnějšími znaky jeho „vyvolení“. Někdy mají tyto projevy povahu tělesnou (tělesná vada vrozená či nabytá), jindy jde o nehodu, dokonce i tu nejběžnější (např. pád ze

stromu, uštknutí hadem apod.). Jak to uvidíme podrobněji v následující kapitole, vyvolení se obvykle ohlašuje nějakou neobvyklou nehodou – úderem blesku, zjevením, snem atd.

Toto odlišení se neobvyklou, abnormální zkušeností je třeba zdůraznit, protože odlišení se jako takové vlastně závisí na samotné dialektice posvátna. Ty nejjednodušší hierofanie vlastně nejsou ničím jiným než zásadním odlišením ontologické hodnoty jakéhosi předmětu od okolního vesmíru: určitý kámen, strom či místo už tím, že *se projeví jako posvátné*, že byly nějakým způsobem „vyvoleny“ jako místo, kde se posvátno bude nějak projevovat, se ontologicky odlišují od ostatních kamenů, stromů či míst a ocitají se na jiné, nadpřirozené rovině. Na jiném místě¹⁰⁰⁾ jsme analyzovali strukturu a dialektiku hierofanií a kratofanií, zkrátka projevů magicko-náboženského posvátna. Nyní je třeba připomenout shodu mezi odlišováním se posvátných předmětů, bytostí a projevů a odlišováním se „vyvolením“ těch, kdo posvátno prožívají s jinou intenzitou než ostatní příslušníci společnosti, kdo toto posvátno jaksi ztělesňují, protože je prožívají silně, či spíše „jsou prožívání“ náboženskou „formou“, která si je vyvolila (bohem, duchem, předkem atd.). Význam těchto několika úvodních poznámek pochopíme, až se budeme zabývat metodami přípravy a technikami iniciace budoucích šamanů.

Poznámky ke kapitole I

- 1) V poslední kapitole této knihy.
- 2) V tomto – a jenom v tomto – ohledu považujeme identifikaci „šamanských“ prvků uvnitř určitého rozvinutějšího náboženství nebo mystiky za cenné. Objevení šamanského symbolu či rituálu ve staré Indii či Íránu začíná být významné tehdy, když jsme nuceni vidět v šamanismu zcela přesně vymezený náboženský jev, jinak totiž budeme donekonečna mluvit o „primitivních prvcích“, které najdeme v každém náboženství bez ohledu na to, jak „rozvinuté“ je. Náboženství Indie a Íránu stejně jako každé jiné náboženství starověkého či moderního Orientu obsahuje řadu „primitivních prvků“, které však proto ještě nemají šamanskou povahu. Šamanskou povahu nelze přisuzovat ani kterékoli extatické technice, s níž se setkáme v Orientu, bez ohledu na to, jak „primitivní“ je.
- 3) Tento jev, mimořádně důležitý z hlediska historie náboženství, se nikterak neomezuje jen na střední a severní Asii. Setkáváme se s ním všude na světě, dosud však nebyl uspokojivě vysvětlen. Srovnej naši práci *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949, s. 53 n. Doufáme, že tato kniha přispěje k osvětlení zmíněného problému, třebaže pouze nepřímo.
- 4) Viz M. ELIADE, *Traité d'Histoire*, s. 65 n. a J.-P. ROUX, *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques*, Revue de l'histoire des religions, CXLIX/1956, s. 49–82, 197–230; CL/1956, s. 27–54, 173–231. O náboženstvích sibiřských a ugrofinských viz nyní I. PAULSON v I. PAULSON, A. HULTKRANTZ, K. JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris 1965, s. 15–265.
- 5) Srovnej E. LOT-FALCK, *À propos d'Ätügän, déesse mongole de la terre*, Revue de l'histoire des religions CXLIX, 2/1956, s. 157–196.
- 6) U. HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Folklore Fellows Communications, LII, 125/1938, Helsinki, s. 247.
- 7) Srovnej G. RÄNK, *Lapp Female Deities of the Madder Akka Group*, Studia septentrionalia VI/1955, Oslo, s. 48 n.
- 8) Ve střední Asii totiž rovněž dochází ke známé proměně boha nebes v boha počasí či bouře; srovnej naši práci *Traité d'Histoire*, s. 88 n.
- 9) K prehistorii a nejstarší historii turkických etnik viz znamenitou souhrnnou práci RENÉ GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris 1938; srov. též W. KOPPERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte*, Belleten 20/1941, Istanbul, s. 481–525; W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris 1945; KARL JETTMAR, *Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften*, Archiv für Völkerkunde III/1948, Wien, s. 9–23; TYŽ, *The Altai before the Turks*, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 23/1951, Stockholm, s. 135–223; TYŽ, *Urgeschichte Innerasiens* v KARL J. NARR et alia, *Abriss der Vorgeschichte*, s. 150–161 (rok a místo vydání neuvedeny).
- 10) K Altajem viz G. N. POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii IV*, St. Petersburg 1883; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia*, Journal of the Royal Anthropological Institute 24/1894, s. 90.
- 11) K předání šamanských schopností viz GEORG NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart 1925, s. 54–58; LEO STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, Congrès International des Américanistes, Compte rendu de la XXI^e session, deuxième partie, tenue à Götterborg en 1924, Götterborg 1925, s. 472–512; TYŽ, *Die Auserzählung im sibirischen Schamanismus*, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 50/1935, s. 229–252, 261–274; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 452 n.; ÅKE OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen 1939, s. 25 n.; URSULA KNOLL-GREILING, *Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen*, Tribus II-III/1952–53, Stuttgart, s. 227–238.

Poznámky ke kapitole I

- 12) KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, sv. III, Folklore Fellows Communications 63/1927, Helsinki, s. 248.
- 13) *Támtéž*, sv. III, s. 248–249.
- 14) *Támtéž*, s. 250 n.
- 15) MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 153.
- 16) *Támtéž*, s. 147–148; T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen*, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 87/1946, s. 116, 117, poznámka 1.
- 17) P. I. TRETJAKOV, *Turuchanskij kraj, jeho priroda i žiteli*, St. Petersburg 1871, s. 211; MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 86.
- 18) A. M. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, III, IV, St. Petersburg 1853, 1857, VI, s. 191; V. M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 142.
- 19) T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 53/1927, Helsinki, s. 146.
- 20) Beljajevskij, citován v MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 86.
- 21) W. SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, Revue de l'Histoire des Religions, 46/1902, s. 312.
- 22) Citováno v MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 85 n.
- 23) Srovnej kapitolu IV této knihy.
- 24) MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 85.
- 25) TRETJAKOV, *Turuchanskij kraj*, s. 211; MIKHAILOWSKI, *In Siberia*, s. 85.
- 26) S. SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai-London 1935, s. 344.
- 27) *Támtéž*, s. 346.
- 28) *Támtéž*, s. 346 n.
- 29) *Támtéž*, s. 349.
- 30) *Támtéž*, s. 350–351.
- 31) *Támtéž*, s. 350.
- 32) *Támtéž*, s. 350.
- 33) Což znamená proměnu v šelmu, tedy jakési opětovné vtělení v předka.
- 34) Všechny tyto podrobnosti mají iniciační význam, jak se ukáže dále.
- 35) Právě v tomto období mlčení se zavřuje iniciační duchy, o níž evenčtí a burjatští šamané uvádějí cenné podrobnosti.
- 36) SHIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*.
- 37) GARMA SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten* (z ruštiny přeložil R. Augustin v Anthropos 22/1927, s. 576–613, 933–955; 23/1928, s. 538–560, 967–986), 1928, s. 977–78.
- 38) O „kamenech z blesku“ spadlých na zem viz ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 59 n.
- 39) MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 86.
- 40) POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii*, sv. IV, s. 289.
- 41) K rozlišování mezi těmito dvěma typy šamanů viz kapitolu IV této knihy.
- 42) MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 87; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, sv. X, Münster 1952, s. 395 n.
- 43) POTANIN, *Očerki severo-zapadnoj Mongolii*, sv. IV, s. 56–57; MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia*, s. 90; RADLOV, *Aus Sibirien*, Leipzig 1884, sv. II, s. 16; ANUČIN, *Materiály po šamanstvu u altajcev*, s. 29 n.; H. VON LANKENAU, *Die Schamanen und das Schamanenwesen*, Globus XXII/1872, s. 278 n.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, sv. IX, Münster 1949, s. 245–248 (Altajští Tataři), s. 687–688 (Abakanští Tataři).
- 44) J. CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirgizes et autres peuples turcs orientaux*, Revue des Études islamiques, 1930, s. 6c.
- 45) MAX BARTELS, *Die Medizin der Naturvölker*, Leipzig 1893, s. 25.

- 46) S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, Journal of the Royal Anthropological Institute, LXXVI, 1/1946, London, s. 27.
- 47) IVOR H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge 1923, s. 159, 264.
- 48) E. M. LOEB, *Sumatra: Its History and People* (připojen R. VON HEINE-GELDERN *The Archaeology and Art of Sumatra*), Wien 1935, s. 81 (severní Batakové), 125 (Menangkabau), 155 (Niasané).
- 49) H. LING ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, 2 svazky, London 1896, sv. 1, s. 260; též u Ngadžu Dajaků, srovnej H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadžu Dajak in Süd-Borneo*, Leyde 1946, s. 58.
- 50) J. L. MADDOX, *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*, New York 1923, s. 26.
- 51) ALFRED MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, Acta Americana, II, 3-4, Mexico 1944, s. 200 n.
- 52) *Tamtěž*, s. 201.
- 53) WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America. A Study in Cultural Relationship*, Northwestern University Studies in Social Sciences, 2, Evanston-Chicago 1938, s. 22.
- 54) *Tamtěž*, s. 29.
- 55) Citováno v MARCELLE BOUTEILLER, *Du „chaman“ au „penseur de secret“*, Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes, Paris, 1947, Paris 1948, s. 243. „Jistá dívka, kterou známe, má od jedné zeměle staré sousedky dar uzdravovat popáleniny; sousedka jí toto tajemství prozradila, protože už neměla žádné příbuzné, ale sama byla zasvěcena jedním předkem.“ (*Tamtěž*, s. 243.)
- 56) PARK, *Shamanism in Western North America*, s. 30.
- 57) *Tamtěž*, s. 121. Srovnej též M. BOUTEILLER, *Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord*, Journal de la Société des Américanistes, 39/1950, s. 1-14.
- 58) KNUD RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, v *Report of the Fifth Thule Expedition*, VII, 1, Kopenhagen 1930, s. 120 n. U Eskymáků na Diomedových ostrovech někdy šaman přenáší své schopnosti přímo na jednoho ze svých synů; viz E. M. WEYER JR., *The Eskimos: Their Environment and Folkways*, New Haven-London 1932, s. 429.
- 59) Srovnej HUTTON WEBSTER, *Magic. A Sociological Study*, Stanford, California 1948, s. 185 n.
- 60) K významu tohoto obojakého postojе tváří v tvář posvátnu viz naši práci *Traité d'Histoire des Religions*, s. 393 n.
- 61) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 20 n.; G. NIORADZE, *Der Schamanismus*, s. 50 n.; M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914, s. 179 n. (Čukčové); V. G. BOGORAZ, *K psychologii šamanstva u narodov severo-vostočnoj Azii*, Etnografičeskoje obozrenije 22/1910, 1-2, s. 5 n.; srov. též W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyden-New York 1905-8, s. 416-417, TÝŽ, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Memoirs of the American Museum of Natural History, XIII, 2-3, Jesup North Pacific Expedition, IX, 2 svazky, Leyde-New York 1924-26, s. 30-38.
- 62) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 11. Viz ELIADE, *Le problème du chamanisme*, Revue de l'Histoire des Religions, 131/1946, s. 9 n. Srov. U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 452 n. Viz též D. F. ABERLE, *„Arctic Hysteria“ and Latab in Mongolia*, Transactions of the New York Academy of Science, série II, svazek XIV, 7/květen 1952, s. 291-297. O extázi jako charakteristickém prvku náboženství arktických oblastí srov. R. T. CHRISTIANSEN, *Ecstasy and Arctic Religion*, Studia septentrionalia, IV/1953, s. 19-92.
- 63) O těchto cestách viz následující kapitoly této knihy.
- 64) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 100 n., 122 n. atd.

- 65) G. A. WILKEN, *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Haag 1887, separátní výstik z Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, V, 2/1887, Haag, s. 427-497.
- 66) E. M. LOEB, *The Shaman of Niue*, American Anthropologist, XXVI, 3/1924, s. 395.
- 67) J. W. LAYARD, *Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula*, Journal of the Royal Anthropological Institute, LX/1930, s. 544. Totéž v E. M. LOEB, *Shaman and Seer*, American Anthropologist, XXXI, 1/1929, s. 61.
- 68) *Tamtěž*, s. 67.
- 69) JEANNE CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris 1936, s. 5 n.
- 70) V tomto výčtu bychom mohli snadno pokračovat: srov. WEBSTER, *Magic*, s. 157 n. Viz též dlouhé analýzy v T. K. OESTERREICH, *Les Possédés* (francouzsky Paříž 1927), s. 167 n., 293 n.
- 71) R. P. HOUSE, *Une épopée indienne, les Araucans du Chili*, Paris 1939, s. 98.
- 72) R. Karsten, citován v MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens*, s. 201.
- 73) M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam*, Mödling 1931, s. 779 n.; II: *Die Yamana*, Mödling 1937, s. 1394 n.
- 74) PAUL RADIN, *La religion primitive* (přeložil A. Métraux), Paris 1941, s. 110.
- 75) OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, s. 15.
- 76) Dokonce i Ohlmarks přiznává (*tamtěž*, s. 24, 35), že šamanismus nelze považovat výlučně za duševní chorobu, protože uvedený jev je složitější. A. Métraux pochopil podstatu problému lépe, když v souvislosti s jihoamerickými šamanými napsal, že osoby neurotické nebo nábožensky založené „se cítí být přitahovány takovým způsobem života, který jim zajišťuje důvěrný styk s nadpřirozeným světem a dovoluje jim volně vydávat vlastní nervovou energii. V šamanismu nacházejí příhodnou atmosféru jedinci neklidní, labilní nebo prostě kontemplativně založení.“ (*Le shamanisme chez les Indiens*, s. 200.) Pro Nadela zůstává otázka stabilizace neuróz působením šamanismu zatím otevřena (*A Study of Shamanism*, s. 36); viz dále jeho závěry týkající se duševní vyrovnanosti šamanů kmene Nyima.
- 77) *Tamtěž*, s. 36.
- 78) CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, s. 5; J. W. LAYARD, *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics*, Journal of the Royal Anthropological Institute, LX/1930, London, s. 501-524; NADEL, *A Study of Shamanism*, s. 36; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 457.
- 79) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances Yakoutes*, s. 310.
- 80) STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, s. 476 n. Pokračování tohoto důležitého vlastního životopisu nanajského šamana najdeme dále.
- 81) SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, s. 977.
- 82) STERNBERG, *Divine Election in Primitive Religion*, s. 474.
- 83) KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances Yakoutes*, s. 310.
- 84) SIEROSZEWSKI, *Du chamanisme d'après les croyances Yakoutes*, s. 317.
- 85) *Tamtěž*, s. 318.
- 86) E. J. LINDGREN, *The Reindeer Tungus of Manchuria*, Journal of the Royal Central Asian Society, 22/1935, s. 218 n., citováno v N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942, s. 17.
- 87) CASTAGNÉ, *Magic et exorcisme*, s. 99.
- 88) Srov. H. M., N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, 1-3, Cambridge 1932-1940, III, s. 214; CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 17 n. Laponský šaman musí být naprosto zdrav; ITKONEN, *Heidnische Religion*, s. 116.
- 89) DONNER, *La Sibérie, La Vie en Sibérie, les temps anciens*, Paris 1946, s. 223.

- 90) SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, s. 983.
91) H. M., N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 199.
92) CASTAGNÉ, *Magie et exorcisme*, s. 60.
93) Citováno v MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens*, s. 201.
94) *Tamtéž*, s. 202.
95) CORA DU BOIS, *Wintu Ethnography*, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1/1935, Berkeley, s. 118.
96) CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 28 n.; H. M. a N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, s. 476 n.
97) CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, s. 30.
98) NADEL, *A Study of Shamanism*, s. 36. Nelze tedy říci, že „šamanismus vstřebává duševní abnormalitu, která je ve společenství jaksi ‚rozptýlena‘, ani že spočívá na výrazné a rozšířené psychopatické predispozici. Šamanismus nepochybně nelze vysvětlit pouze jako kulturní mechanismus mající kompenzovat abnormalitu nebo využívat dědičných psychopatologických sklonů.“ (*Tamtéž*, s. 36.)
99) A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney 1946(?), s. 22-25.
100) Viz ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*.

Kapitola II

INICIAČNÍ NEMOCI A SNY

Nemoc jako forma iniciace

Nemoci, sny a více či méně patogenní extáze jsou, jak jsme už viděli, v podstatě prostředky k tomu, aby se příslušný jedinec stal šamanem. Někdy tyto ojedinělé zkušenosti neznamenají nic jiného než jakousi „volbu“ shůry a příslušného adepta jen připravují na další zjevení. Většinou však jsou nemoci, sny a extáze samy o sobě určitou formou iniciace, dokáží totiž proměnit člověka profánního, jakým byl před onou „volbou“, v „odborníka“ na posvátno.¹⁾ Po této extatické zkušenosti samozřejmě vždy a všude následuje teoretické i praktické předávání zkušeností starými mistry, proto však není o nic méně důležitá, poněvadž právě ona zásadně mění náboženský status „vyvolené“ osoby.

Hned uvidíme, že veškeré extatické zkušenosti, které rozhodují o poslání budoucího šamana, zahrnují tradiční schéma iniciačního obřadu: utrpení, smrt a zmrtvýchvstání. Z tohoto hlediska kterákoliv nemoc jako výraz povolání plní úlohu iniciace, protože utrpení, které vyvolává, odpovídá iniciačním mukám, duševní izolovanosti „vyvoleného nemocného“ a je jakýmsi protějškem rituální samoty iniciačních obřadů; bezprostřední blízkost smrti, kterou nemocný pozná (agónie, bezvědomí atd.) připomíná obraznou symbolickou smrt při většině iniciačních obřadů. Následující příklady čtenáři ukáží, jak daleko sahá tato podobnost nemoci a iniciace. Určitá

fyzická utrpení nacházejí svůj přesný výraz ve formě (symbolické) iniciační smrti, jako například rozkouskování těla adepta (tj. nemocného), v extatické zkušenosti, ke které může dojít buďto následkem utrpení způsobeného nemocí jako výrazem povolání, určitými rituálními obřady, nebo konečně ve snu.

Co se týká obsahu těchto počátečních extatických zkušeností, přestože je poměrně bohatý, téměř vždy zahrnuje jeden nebo několik z těchto motivů: rozkouskování těla, po kterém následuje obnovení vnitřních orgánů a útroby; výstup na nebesa a rozhovor s bohy či duchy; sestup do pekla a rozmluva s duchy a dušemi mrtvých šamanů; různá zjevení náboženského a šamanského rázu („tajemství řemesla“). Uvedené motivy mají očividně iniciační charakter. V určitých záznamech jsou doloženy všechny; jinde je uváděn jen jeden či dva (rozkouskování těla, výstup na nebesa). Je ovšem možné, že důvodem nepřítomnosti určitých iniciačních motivů je alespoň částečně naše nedostatečná informace, první etnologové se totiž obvykle spokojovali jen zběžnými informacemi.

Zastoupení nebo absence těchto motivů v každém případě svědčí rovněž o určité náboženské orientaci příslušných šamanských technik. Mezi šamanskou iniciací „nebeskou“ a tou, kterou bychom s jistými výhradami mohli nazvat „pekelnou“, je nepochybně rozdíl. Úloha, kterou při seslání extatického transu hraje Nejvyšší nebeská bytost, nebo naopak důležitost přičítaná duchům mrtvých šamanů nebo „démonům“ svědčí o zásadně rozdílné orientaci. Je pravděpodobné, že příčinou zmíněných rozdílů jsou různé a dokonce protikladné náboženské koncepce. U nich lze rozhodně předpokládat dlouhý vývoj a zajisté i historii, kterou se v nynějším stadiu výzkumu můžeme pokusit stanovit jen hypoteticky a provizorně. Prozatím se dějinami těchto typů iniciace zabývat nemusíme, a abychom výklad nekomplikovali, seznámíme čtenáře s každým ze základních myticko-rituálních motivů zvláště: s rozkouskováním adepta těla, výstupem na nebesa a sestupem do pekla. Nesmíme však přitom zapomínat, že toto oddělení jednotlivých motivů odpovídá skutečnosti jen zřídka, a že jak hned uvidíme na příkladu sibiřských šamanů, tři hlavní iniciační motivy jsou někdy ve zkušenosti téhož jedince přítomny současně, nebo se alespoň velmi často setkávají v rámci téhož náboženství. Konečně musíme mít na zřeteli to, že ačkoliv tyto extatické zkušenosti představují vlastní iniciaci, vždy jsou začleněny do složitějšího systému tradičního předávání zkušeností.

Popis šamanské iniciace začneme tím, že čtenáře seznámíme s typem extatickým, jednak proto, že se nám jeví jako nejstarší, a také proto, že je nejdůležitější, totiž nejdůležitější v tom smyslu, že zahrnuje všechny shora uve-

dené myticko-rituální motivy. Bezprostředně poté uvedeme příklady téhož typu iniciace v jiných oblastech než na Sibiři a v severovýchodní Asii.

Iniciační extáze a vidění jakutských šamanů

V předchozí kapitole jsme uvedli několik příkladů toho, jak budoucí šaman pozná své poslání. To se projevuje formou nemoci. Někdy vlastně nejde o nemoc v pravém slova smyslu, nýbrž spíše o postupnou změnu chování. Adept začne být hloubavý, vyhledává samotu, hodně spí, působí nepřítomným dojmem, má proročké sny, někdy záchvaty.²⁾ Všechny tyto příznaky jsou jen předzvěstí nového života, který adepta čeká, aniž on sám o tom ví. Jeho chování ostatně připomíná první známky mystického poslání, jež jsou totožné ve všech náboženstvích a jsou dostatečně známy, a tak není nutno se jimi zde zabývat.

Existují však také „nemoci“, záchvaty, sny a halucinace, které v krátké době rozhodnou o šamanově dráze. Nezáleží příliš na tom, zdali tyto patologické extáze byly skutečně prožity, zdali byly jen výplodem představivosti, nebo zdali byly alespoň dodatečně obohaceny folklórními prvky, které byly posléze začleněny do tradiční šamanské mytologie. Za podstatné považujeme to, že takovéto zkušenosti byly uznávány, to, že podávají důkaz šamanna povolání a jeho magicko-náboženské síly a že byly uváděny jako jediné možné potvrzení radikální změny náboženského řádu.

Jistý jakutský šaman, Sofron Zatejev, kupříkladu tvrdí, že budoucí šaman obvykle zemře a tři dny leží v jurtě a nejí ani nepije. V dávných dobách podstupovali šamani třikrát obřad, během něhož byli rozřezáni na kousky. Jiný šaman, Pjotr Ivanov, nás o tomto obřadu informuje obšírněji: adepty údy se odpoutají a oddělí železným hákem; kosti se očistí, maso seškrábe, tělesné tekutiny se vylíjí a oči se vyloupnou z důlků. Po provedení tohoto úkonu se všechny kosti seberou a spojí železem. Podle jiného šamana, Timofeje Romanova, trvá obřad, během něhož je tělo rozkouskováno, tři až sedm dnů;³⁾ po celou tuto dobu zůstává adept na osamělém místě a téměř přitom ani nedýchá, jako mrtvý.

Jakut Gavriil Alexejev uvádí, že každý šaman má svého Dravce-matku, který se podobá velkému ptákoví, má železný zobák, zahnuté drápy a dlouhý ocas. Tento bájný pták se ukáže jen dvakrát: při šamanově duchovním zrození a v okamžiku jeho smrti. Uchopí jeho duši, odnese ji do pekla a nechá ji uzrát na větvi stromu. Když duše dosáhne zralosti, vrátí se pták

na zem, rozřeže adeptovo tělo na malé kousky a ty rozdělí mezi zlé duchy nemocí a smrti. Každý z těchto duchů pohltí část těla, která mu náleží, a to budoucího šamana obdaří schopností příslušné nemoci léčit. Když zlí duchové pozřeli celé tělo, vzdálí se. Pták-matka vrátí kosti na jejich místo a adept se probudí jako z hlubokého spánku.

Podle jiné informace získané od Jakutů odnesou zlí duchové duši budoucího šamana do pekla a tam ji na tři roky (v případě těch, kdo se stávají šamany nižšího stupně, jen na jeden) zavřou do jakéhosi domu. V něm také šaman podstoupí iniciaci – duchové mu uříznou hlavu, položí ji stranou (adept totiž musí na vlastní oči sledovat, jak bude rozkouskovan), rozřezou ho na drobné kousky a ty potom rozdělí duchům různých nemocí. Jen takto získá budoucí šaman schopnost léčit. Jeho kosti se pak pokryjí čerstvým masem a v určitých případech dostane také novou krev.⁴⁾

Podle jiné jakutské legendy, kterou rovněž zaznamenal Xenofontov,⁵⁾ se šamani rodí na severu. Tam roste obrovská jedle, která nese ve větvích hnízda. Velcí šamani jsou na nejvyšších větvích, nižší uprostřed a ti nejmenší v dolní části stromu.⁶⁾ Podle některých informátorů usedne Dravec-matka, který má hlavu orla a železné peří, na Strom, snese několik vajec a sedí na nich; vylíhnutí velkých šamanů vyžaduje tři roky, středních dva roky a malých jeden rok. Když duše vyjde z vejce, Pták-matka ji svěří dáblici-šaman-⁷⁾ ce, která má jediné oko, jedinou paži a jedinou kost, aby duši předala zkušenosti. Dáblice-šamanka ji kolébá v železné kolébce a krmí ji sraženou krví. Potom se nečekaně objeví tři černí „dáblové“ a rozkouskují budoucímu šamanovi tělo, do hlavy mu vrazí kopí a kousky masa rozházejí na všechny strany jako obětiny. Tři další „dáblové“ mu rozsekají čelist – každý kousek znamená jednu nemoc, kterou bude povolán léčit. Jestliže se ukáže, že jedna kost chybí, musí zemřít jeden člen jeho rodiny, aby ji nahradil. Někdy se stává, že zemře až devět spřízněných osob.⁸⁾

Podle jiné informace „dáblové“ adeptovu duši stráží, dokud si on sám neosvojí jejich vědění. Po celou tu dobu leží nemocen. Jeho duše se promění buď v ptáka, nebo v jiné zvíře, nebo dokonce v člověka. Adeptova „síla“ se uchovává v hnízdě schovaném v listoví stromu, a když mezi sebou šamani – v podobě zvířat – bojují, snaží se protivníkovu hnízdo zničit.⁹⁾

Ve všech těchto příkladech se setkáváme s ústředním motivem iniciačního obřadu – rozsekání „novicova“ těla a obnovou jeho orgánů, rituální smrti, po níž následuje zmrtvýchvstání a plné mystické rozvinutí. Zapamatujme si i motiv obrovského Ptáka sedícího ve větvích Stromu světa na větvích, z nichž se vylíhnou šamani; v severoasijských mytologiích – a zejména v mytologii šamanské – má veliký význam.

Iniciační sny šamanů samojedských

Podle Lehtisalových něneckých informátorů začíná vlastní iniciace tehdy, když se adept začne učit bubnovat; právě tehdy se mu podaří spatřit duchy. Šaman Gannyka mu vyprávěl, že jednoho dne, když tloukl do svého bubnu, sestoupili shůry duchové a rozkouskovali ho, přičemž mu také uřízli ruce. Sedm dní a sedm nocí zůstal v bezvědomí ležet na zemi. Po tu dobu jeho duše pobývala v nebi, kde se procházela s Duchem hromu a navštívila boha Mikkulaie.¹⁰⁾

A. A. Popov uvádí následující fakta, která se dozvěděl od jednoho šamana Avam-Samojedů.¹¹⁾ Ten onemocněl černými neštovicemi a po tři dny ležel v bezvědomí, téměř mrtev, takže ho třetí den málem pohřbili. V té době došlo k jeho iniciaci. Vzpomíná si, že byl odnesen doprostřed moře. Tam uslyšel hlas Nemoci (tj. černých neštovic), jak mu říká: „Od Pánů vody získáš dar šamanství. Tvé šamanské jméno bude *huottarie* (Ten, který se potápí).“ Potom nemoc vodu zkalila. Vyšel z vody a vystoupil na jakousi horu. Tam potkal nahou ženu a začal sát její prs. Žena – byla to pravděpodobně Paní vody – mu řekla: „Jsi mé dítě, proto tě nechávám, abys mi sál prs. Potkají tě mnohé těžkosti a budeš velmi unaven.“ Muž Paní vody, Pán pekla, mu potom dal dva průvodce, hranostaje a myš, kteří ho měli zavést do pekla. Když dospěli na jakousi vyvýšeninu, jeho průvodci mu ukázali sedm stanů s roztrhanými střechami. Vešel do prvního a potkal tam obyvatele pekla a muže velké Nemoci (neštovic). Ti mu vytrhli srdce a hodili je do hrnce. V ostatních stanech se seznámil s Pánem šílenství a s Páný všech nervových chorob; potkal tam také zlé šamany. Naučil se tak poznávat rozličné nemoci, které lidi trápí.¹²⁾

Adept, před nímž šli stále jeho průvodci, potom dorazil do země šamanů a ti mu posílili hrdlo a hlas.¹³⁾ Pak byl přenesen na břeh Devíti moří. Uprostřed jednoho z nich se nacházel ostrov a v jeho středu se tyčila až do nebe mladá bříza. To byl Strom Pána země. Vedle něho rašilo devět bylin, předků všech rostlin na zemi. Strom byl obklopen Moří a v každém z nich plaval jeden druh ptáka s mláďaty; bylo tam několik druhů kachen, labuť a krahujec. Adept všechna tato moře navštívil; některá byla slaná, jiná byla tak horká, že se nemohl přiblížit ke břehu. Když je obešel, zvedl hlavu a na vrcholku Stromu uviděl příslušníky několika etnik¹⁴⁾ – Samojedy, Rusy, Dolgany, Jakuty a Evenky. Uslyšel hlas, který říkal: „Bylo rozhodnuto, že budeš mít bubínek (totiž rám bubnu) zhotovený z větví tohoto Stromu.“¹⁵⁾ Jal se létat spolu s mořskými ptáky. Jak se vzdaloval od břehu, Pán Stromu

na něho zavolal: „Právě mi upadla větev, vezmi ji a udělej si z ní buben, který ti bude sloužit po celý život.“ Tato větev měla tři vidlice a Pán Stromu mu přikázal, aby si zhotovil tři bubny, které budou muset střežit tři ženy, přičemž každý z těchto bubnů se bude používat při určitém obřadu: jeden při šamanově péči o rodičky, druhý při uzdravování nemocných a poslední při hledání lidí ztracených ve sněhu.

Pán Stromu dal větve rovněž všem lidem na vrcholku stromu. Vzal však na sebe lidskou podobu, vystoupil ze stromu až po hrud' a dodal: „Jen jedinou větev šamanům nedám, protože ji schovávám pro ostatní lidi. Budou si z ní moci stavět příbytky a také ji používat k přípravě nápojů. Jsem Strom, který dává život všem lidem.“ Adept pevně sevřel větve a byl připraven opět vzletnout, když tu znovu uslyšel lidský hlas, který mu prozrazoval léčivé účinky sedmi rostlin a dal mu jistá ponaučení týkající se šamanského umění. Musí se ale, jak dodával hlas, oženit se třemi ženami (což ostatně udělal, když se oženil se třemi sirotky, které vyléčil z neštovic).

Potom přišel k nekonečnému moři a tam našel stromy a sedm kamenů. Kameny k němu postupně promlouvaly. První z nich měl zuby jako medvěd a byla v něm dutina ve tvaru košíku; prozradil mu, že je kamenem zatěžujícím zemi – vši váhou prý spočívá na zemi, aby ji neodnesl vítr. Druhý sloužil k tavení železa. U těchto kamenů setrval sedm dní a dozvěděl se tak, k čemu mohou lidem sloužit.

Oba jeho průvodci, myš a hranostaj, ho potom přivedli na vysokou okrouhlou horu. Uviděl před sebou otvor a vnikl do jeskyně zalité silným světlem, pokryté ledem; uprostřed bylo něco, co připomínalo oheň. Zpozoroval dvě ženy, nahé, ale porostlé srstí jako sobi.¹⁶⁾ Potom si všiml, že tam nehoří žádný oheň, ale že světlo přichází shora jakýmsi otvorem. Jedna z žen mu oznámila, že je těhotná a že přivede na svět dva soby – jeden bude obětním zvířetem¹⁷⁾ Dolganů a Evenků, druhý Tavgyů. Dala mu také chlupek ze srsti, který prý pro něho bude mít velkou cenu, až ho zavolají, aby léčil soby. Také druhá žena přivedla na svět dva soby, symboly zvířat, které budou člověku pomáhat při všech jeho pracích a poslouží mu rovněž jako potrava. Jeskyně měla dva vchody, na sever a na jih; každým z nich ženy poslaly jednoho mladého soba, aby sloužil lesním lidem (Dolganům a Evenkům). I druhá žena mu dala chlupek; když teď šaman provozuje své umění, obračí se v duchu k této jeskyni.

Potom přišel do pustiny a v nesmírné dálce tam uviděl horu. Po třech dnech chůze se k ní přiblížil, jakýmsi otvorem do ní vstoupil a setkal se tam s nahým člověkem, který pracoval s měchem. Na ohni stál kotel „velký jako polovina země“. Nahý člověk adepta zpozoroval a uchopil ho obrov-

skými kleštěmi. „Jsem mrtev!“ stačil si ještě pomyslet adept. Onen člověk mu uťal hlavu, tělo mu rozdělil na malé kousky a všechno to hodil do kotle. Takto mu vařil tělo po tři roky. Stály tam také tři kovadliny a nahý člověk mu na té třetí, na níž se kovali ti nejlepší šamani, vykoval hlavu. Potom hlavu vhodil do jednoho ze tří hrnců, které se tam nacházely a v nichž voda byla nejstudenější. Přitom mu prozradil, že když ho zavolají, aby někoho léčil, pokud je voda příliš horká, je zbytečné užívat svého umění, protože dotyčný člověk je už ztracen; když je voda vlažná, pak je nemocen, ale uzdraví se; studená voda označuje zdravého člověka.

Kovář potom vylovil jeho kosti, které plavaly v řece, složil je dohromady a znovu je pokryl masem. Spočítal je a prozradil adeptovi, že má tři kosti navíc a že si proto bude muset pořídit tři šamanské obleky. Ukul mu hlavu a ukázal mu, jak číst písmena uvnitř. Vyměnil mu oči, a proto když šaman čaruje, nedívá se očima tělesnými, ale těmato mystickými. Propíchl mu uši a tak mu umožnil rozumět jazyku rostlin. Potom se adept ocitl znovu na vrcholku hory a posléze se probudil v jurtě u svých blízkých. Teď může zpívat a provozovat své umění nekonečně dlouho a nikdy se neunaví.¹⁸⁾

Tento příběh jsme zde reprodukovali pro jeho úžasné bohatství mytologických i náboženských údajů. Kdyby vyprávění ostatních sibiřských šamanů byla zaznamenána stejně pečlivě, je pravděpodobné, že bychom se nikdy nemuseli spokojit s obvyklou formulací: adept byl po určitý počet dní v bezvědomí, zdálo se mu, že ho duchové rozkouskovali a že byl odnesen na nebesa atd. Vidíme, že iniciační extáze bezprostředně následuje po určitých upozorňujících motivech: adept potká několik božských postav (Paní vod, Pána pekel, Paní zvířat), dříve než ho jeho zvířecí průvodci dovedou do Středu světa, na vrchol Vesmírné hory, kde je Strom světa a Vesmírný pán; od Stromu světa a od samotného Pána dostane dřevo, aby si zhotovil bubínek; zpola démonické bytosti mu odhalí povahu všech nemocí i to, jak je léčit; jiné démonické bytosti mu posléze rozkouskují tělo a jednotlivé kousky vaří a nahradí je orgány lepšími.

Každý z prvků tohoto iniciačního příběhu logicky zapadá do některého symbolického či rituálního systému, který historie náboženství dobře zná. Ke každému z nich se ještě vrátíme. Celek tvoří dobře skloubenou variantu univerzálního motivu smrti a mystického zmrtvýchvstání adepta, jehož je dosaženo sestupem do pekel a výstupem na nebe.

Iniciace u Evenků, Burjatů aj.

Totéž iniciační schéma najdeme i u jiných sibiřských etnik. Evencký šaman Ivan Čolko potvrzuje, že budoucí šaman musí být nemocen, jeho tělo rozkouskováno a jeho krev musí vypít zlí duchové (*saargi*). Ti – ve skutečnosti jsou to duše mrtvých šamanů – hodí jeho hlavu do kotle, kde ji kuji spolu s kusy kovu, které potom budou tvořit součást jeho obřadního obleku.¹⁹⁾ Jiný evencký šaman vypráví, že byl nemocen celý rok. Po tu dobu zpíval, aby se cítil lépe. Jeho šamanští předkové přišli a zasvětili ho – propíchnali ho šípem, až ztratil vědomí a upadl na zem, rozsekali mu maso, vytrhali mu kosti a spočítali je – kdyby mu byla nějaká chyběla, nebyl by se mohl stát šamanem. Během tohoto úkonu po celé léto nejedl ani nepil.²⁰⁾

Burjati, třebaže mají velice složité veřejné obřady zasvěcování šamanů, znají také „nemoci-sny“ iniciačního typu. Xenofontov uvádí zkušenosti Michaila Stěpanova: ten ví, že než se adept stane šamanem, musí být dlouho nemocen; tehdy ho obklopí duše šamanských předků, týrají ho, bijí, rozřežou mu tělo nožem atd. Během tohoto úkonu zůstává budoucí šaman v bezvědomí – obličej a ruce má modré, srdce mu sotva bije.²¹⁾ Podle jiného burjatského šamana, Bulagata Bušačejeva, duše předků donesou adeptovi duši před „Shromáždění Saaitanů“ v nebi a tam se mu dostane poučení. Po iniciaci mu uvaří maso, aby se naučil šamanskému umění. Během tohoto iniciačního trýznění zůstává šaman sedm dní a sedm nocí jako mrtvý. Tehdy k němu přibuzní (s výjimkou žen) přistupují a zpívají mu: „Náš šaman vstane z mrtvých a pomůže nám!“ Zatímco předkové jeho tělo trhají na kousky a vaří, nikdo cizí se ho nesmí dotknout.²²⁾

Tytéž zkušenosti najdeme i jinde.²³⁾ Jistá teleutská žena se stala šamankou poté, co měla vidění, v němž jí neznámí muži rozkouskovali tělo a vařili je v hrnci.²⁴⁾ Podle tradice altajských šamanů jedí duchové předků jejich maso, pijí jim krev, otevírají jim břicho atd.²⁵⁾ Kazašský *baqča* tvrdí: „V nebi mám pět duchů a ti mě rozřezávají čtyřiceti noži, propichují mě čtyřiceti hřeby atd.“²⁶⁾

Extatickou zkušenost rozkouskování těla, po němž následuje obnovení orgánů, znají také Eskymáci. Mluví o zvířeti (medvědu, mořském koníku, mroži), který adepta zraní a rozkouskuje nebo sežere; jeho kosti potom obrostou novým masem.²⁷⁾ Někdy se zvíře, které budoucího šamana trýzní, stane jeho pomocným duchem.²⁸⁾ Tyto případy spontánního povolání se projevují ne-li nemocí, pak alespoň nějakou neobvyklou událostí (bojem s mořským živočichem, pádem pod led atd.), při níž je budoucí šaman

vážně zraněn. Většina eskymáckých šamanů však sama vyhledává extatickou iniciaci a během ní podstupuje četné zkoušky, které se někdy značně podobají rozkouskovaní šamanů sibiřských a středoasijských. Příležitostně se jedná o mystickou zkušenost smrti a zmrtvýchvstání vyvolanou pozorováním vlastní kostry. K ní se hned vrátíme. Zatím uveďme několik iniciačních zkušeností podobných těm, kterými jsme se zabývali.

Iniciace australských kouzelníků

První badatelé už dávno potvrdili, že jisté typy iniciace australských *medicinmanů* zahrnují rituální smrt a obnovení adeptových orgánů, jehož původci jsou buď duchové, nebo duše mrtvých. Tak plukovník Collins (který své postřehy uveřejnil r. 1798) uvádí, že u kmenů v Port Jacksonu se člověk stal *medicinmanem*, když spal na hrobě. „Duch mrtvého přišel, uchopil ho za hrdlo, otevřel ho, vzal mu útroby, nahradil je jinými a rána se zacelila sama od sebe.“²⁹⁾

Nedávné výzkumy tyto informace plně potvrdily a doplnily. Podle Howitta se Wotjoballukové domnívají, že *medicinmana* zasvěcuje nadpřirozená bytost Ngatya: otevře mu břicho a vloží tam kusy křišťálu, které člověku dávají magickou moc.³⁰⁾ Když Euahlayiové chtějí z mladého muže, který k tomu byl vybrán, udělat *medicinmana*, postupují takto: odnesou ho na hřbitov a tam ho nechají několik nocí svázaného. Jakmile zůstane sám, objeví se řada zvířat a ta se adepta dotýkají a olizují ho. Potom se ukáže muž s holí; ten mu vrazí hůl do hlavy a do rány vloží kouzelný kámen velikosti citronu. V tom okamžiku se shromáždí duchové a zanotují kouzelné a iniciační písně, aby tak budoucího *medicinmana* poučili o umění léčit.³¹⁾

U domorodců z Warburton Ranges (západní Austrálie) dochází k iniciaci takto: adept vejde do jeskyně a dva totemoví hrdinové (divoká kočka a pštros emu) ho zabijí, otevřou mu tělo a vyjmou odtud orgány a nahradí je kouzelnými látkami. Odstraní také lopatku a holeň, a než je zas vrátí zpátky, naplní je týmiž látkami. Během této zkoušky na adepta dohlíží jeho mistr iniciace, který udržuje ohně a sleduje jeho extatické zážitky.³²⁾

Aruntové znají tři metody, jak z někoho udělat *medicinmana*: 1. pomocí *Iruntarinia* neboli „duchů“, 2. pomocí *Eruncha* (tj. duchů lidí *Eruncha* z bájných dob *Alchera*), 3. za přispění jiných *medicinmanů*. V prvním případě se adept přiblíží ke vchodu do jeskyně a usne. Přijde *Iruntarinia* a „hodí po něm neviditelným kopím a to mu protne šíjí, pronikne jazykem, kde za-

nechá rozměrnou ránu, a vyjde ústy“. V adeptově jazyce potom zůstane menší otvor, do kterého snadno vložíme malík. Druhé kopí mu pronikne hlavou a oběť klesne. *Iruntarinia* ho odnese do jeskyně, která je prý velmi hluboká a kde podle všeho *Iruntarinia* žijí v neustálém světle poblíž svěžích pramenů (vlastně je to samotný ráj Aruntů). V jeskyni mu duch vytrhne vnitřní orgány a nahradí je jinými, zcela novými. Adept ožije, ale po nějakou dobu se chová jako blázen. Duchové *Iruntarinia* – kteří jsou pro ostatní lidi s výjimkou *medicinmanů* neviditelní – ho pak odnesou do vesnice. Etiketa mu zakazuje provozovat šamanské umění dříve než za rok; pokud se za tu dobu otvor v jeho jazyce zacelí, adept se šamanské dráhy vzdá, protože se má za to, že jeho kouzelné schopnosti zmizely. Po tuto dobu se od ostatních *medicinmanů* učí „tajemství řemesla“, zejména jak používat kousků křemene (*atnongara*),³³⁾ které mu *Iruntarinia* zarazili do těla.³⁴⁾

Druhý způsob, jak z člověka udělat *medicinmana*, se výrazně podobá prvnímu, avšak s tím rozdílem, že *Eruncha* místo toho, aby adepta odnesl do jeskyně, ho s sebou vezmou pod zem. Konečně součástí třetí metody je dlouhý rituál na pustém místě, kde adept musí mlčky přetrpět úkon prováděný dvěma starými *medicinmany* – ti mu třou tělo křemeny tak, aby mu sedřeli kůži, tisknou mu křemeny na kůži ochlupenou a porostlou vlasy, pod nehtem na pravé ruce mu vyříznou důlek a na jazyku mu udělají zářez. Nakonec mu na čele vyvedou kresbu zvanou *erunchilda*, „děblova ruka“ (*Eruncha* je zlý duch Aruntů). Na těle mu provedou další kresbu, v jejímž středu je černá čára představující *Erunchu* a kolem ní linie, jež zřejmě znázorňují kouzelné kousky křemene, které nosí v těle. Po této iniciaci musí adept zachovávat zvláštní režim, zahrnující nesčetná tabu.³⁵⁾

Ipailurkna, slavný kouzelník z kmene Unmatjera, Spencerovi a Gillenovi vyprávěl, že „když se stal *medicinmanem*, jednoho dne přišel jistý velice starý léčitel a hodil na něho vrhačem oštěpů několik kamenů *atnongara*.³⁶⁾ Ně- které ho zasáhly na hrudi, jiné mu pronikly hlavou z jednoho ucha do druhého a zabily ho. Potom mu stařec vzal všechny vnitřní orgány – střeva, játra, srdce a plíce – a celou noc je nechal rozprostřené na zemi. Nazítří se vrátil, podíval se na něho, vložil mu do těla, do paží a do nohou další kameny *atnongara* a přikryl ho listím; pak nad jeho tělem zpíval, dokud se nena- dmulo. Poté mu dal nové orgány, vložil do něho mnoho dalších kamenů *atnongara* a poplácal ho po hlavě, což adepta znovu přivedlo k životu a on vyskočil na nohy. Pak mu dal starý *medicinman* napít vody a najíst masa obsahujícího kameny *atnongara*. Když se adept probudil, nevěděl, kde je. „Myslím, že jsem ztracen!“ řekl. Ale když se rozhlédl, uviděl vedle sebe starce

a ten mu řekl: „Ne, nejsi ztracen; zabil jsem tě už dávno.“ Ipailurkna zapomněl všechno, co se týkalo jeho samého i jeho předchozího života. Stařec ho potom odvedl do tábora a ukázal mu jeho ženu, jeho *lubru* – adept na ni úplně zapomněl. Díky jeho podivnému návratu a jeho nezvyklému chování hned všichni domorodci pochopili, že se stal *medicinmanem*.³⁷⁾

U Warramungů se iniciace provádí za pomoci duchů *puntidir*, kteří odpovídají duchům *Iruntarinia* Aruntů. Jistý *medicinman* Spencerovi a Gillenovi vyprávěl, že ho dva dny pronásledovali dva duchové, kteří tvrdili, že jsou „jeho otec a jeho bratr“. Druhou noc se k němu tyto duchové přiblížili znovu a zabili ho. „Zatímco tam ležel mrtev, otevřeli mu tělo a odstranili z něho orgány, nahradili je však novými; nakonec mu do těla vložili malé- ho hádka, který mu dodal moci *medicinmana*.“³⁸⁾

S podobnou zkušeností se setkáváme při druhé iniciaci Warramungů, která je podle Spencera a Gillena³⁹⁾ ještě tajemnější. Adepti musí nepřetržitě kráčet nebo stát, dokud se vyčerpání v bezvědomí nezhroutí. Tehdy jim otevřou boky, a jak je to v podobných případech obvyklé, vyjmou jim vnitřní orgány a nahradí je novými. „Do hlavy jim vloží hada a kouzelným před- mětem (*kupitja*), který jim bude později sloužit při léčení nemocných, jim propíchnou nos. Tyto předměty zhotovili v bájných časech *Alcheringa* jistí velice mocní hadi.“⁴⁰⁾

U Binbingů se má za to, že *medicinmany* zasvěcují duchové Mundadji a Munkaninji (otec a syn). Kouzelník Kurkutji vyprávěl, jak když jednoho dne vešel do jakési jeskyně, našel tam starého Mundadjiho a ten ho ucho- pil za krk a zabil. „Mundadji mu otevřel tělo ve výši pasu, vyndal mu vnitř- nosti, vložil do Kurkutjeho těla své vlastní a přidal jisté množství posvát- ných kamenů. Když to všechno bylo hotovo, mladší z duchů, Munkaninji, k němu přistoupil a vrátil mu život; oznámil mu, že je teď *medicinmanem*, a ukázal mu, jak vytahovat kosti a zachraňovat lidi, které postihlo neštěstí. Nechal ho vystoupit až na nebesa a potom ho přivedl zpátky na zem, do jeho tábořiště, kde ho domorodci oplakávali, protože si mysleli, že je mr- tev. Dlouho zůstal omámen, ale pozvolna se vzpamatoval; tehdy domoro- dci pochopili, že se stal *medicinmanem*. Když provádí nějaký magický úkon, má se za to, že duch Munkaninji je vedle něho, aniž ho ovšem obyčejní lidé vidí. Když vytahuje kost – což se obvykle provádí pod příkrovem noci – , Kurkutji napřed mocně saje v místě, kde má „pacient“ žaludek, a odstraní z něho jisté množství krve. Potom nad tělem provádí magické pohyby, za- sazují mu údery pěstí, buší do něho a saje, až z něho kost vyjde, a pak ji hned, dřív než si toho přítomní mohou všimnout, hodí k místu, kde sedí Munkaninji a všechno klidně sleduje. Pak Kurkutji domorodcům řekne,

že musí jít Munkaninjho požádat o dovolení kost ukázat; když je dostane, zamíří k místu, kde nejspíš předem nějakou zanechal, a vrátí se s ní⁴¹⁾

U kmene Mara je technika téměř totožná. Ten, kdo si přeje stát se *medicinmanem*, zapálí oheň, spálí trochu tuku a přivolá tak dva duchy Minungarra. Ti se přiblíží a povzbuzují adepta, přičemž ho ujišťují, že ho nezabijí úplně. „Nejprve ho umrtví a do těla mu udělají obvyklý zářez, vyjmou mu vnitřnosti a ty potom nahradí vnitřnostmi jednoho z duchů. Pak ho znovu přivedou k životu, řeknou mu, že teď je *medicinmanem*, ukáží mu, jak pacientům vyjmát kosti nebo jak lidi zbavovat vlivu kouzel; potom ho vynesou na nebe. Nakonec ho odtamtud snesou a položí blízko tábora, kde ho najdou jeho přátelé, kteří ho oplakávají... K dovednostem, které *medicinman* kmene Mara má, patří i schopnost vyšplhat v noci za pomoci lana, které je pro obyčejné smrtelníky neviditelné, až do nebe, kde může rozmlouvat s hvězdnými duchy.“⁴²⁾

Obdoby Austrálie – Sibiř – Jižní Amerika atd.

Jak jsme si právě ukázali, iniciace sibiřských šamanů a australských *medicinmanů* jsou si značně podobné. V obou případech adept podstoupí úkon prováděný polobožskými bytostmi nebo předky, který zahrnuje rozkouskování těla a nahrazení vnitřností a kostí novými. V obou případech se tento úkon provádí v „pekle“ nebo předpokládá sestup do pekel. Co se kousků křemene nebo jiných kouzelných předmětů údajně vkládaných duchy do těla australského adepta⁴³⁾ týče, tento zvyk má u Sibiřanů jen nepatrný význam. Jak jsme viděli, kousky železa a jiné předměty, vhozené do téhož kotle, kam byly vhozeny kosti a maso budoucího šamana, aby se tam roztavily, jsou ve skutečnosti zmiňovány jen velice zřídka. Sibiř od Austrálie odlišuje ještě jedna skutečnost: většinu sibiřských šamanů „vybírají“ duchové a bohové, zatímco v Austrálii je dráha *medicinmana* zřejmě právě tak výsledkem adeptaova osobního snažení jako spontánního „vyvolení“ duchy a božskými bytostmi.

Na druhé straně je třeba dodat, že iniciační metody australských čarodějů se neomezují jen na uvedené typy.⁴⁴⁾ Třebaže důležitým prvkem iniciace se zdá být rozkouskování těla a výměna vnitřností, existují ještě další způsoby, jak *medicinmana* zasvětit: především extatická zkušenost výstupu na nebe, k níž patří poučení nebeskými bytostmi. Někdy jsou součástí iniciace zároveň rozkouskování adepta i jeho výstup na nebesa (tak je tomu,

jak jsme viděli, u Binbingů a Marů). Jinde k iniciaci dochází během mystického sestupu do podsvětí. Se všemi těmito typy iniciace se setkáváme ve stejné míře u sibiřských a středoasijských šamanů. Podobná symetrie mezi dvěma skupinami mystických technik u archaických etnik geograficky tak vzdálených nutně ovlivňuje naše hodnocení významu šamanismu v rámci obecné historie náboženství.

Tato podobnost mezi Austrálií a Sibiří v každém případě výrazně potvrzuje autenticitu a starobylost šamanských iniciačních obřadů. Důležitost jeskyně při iniciaci australského *medicinmana* ještě posiluje domněnku, že jde o jev starobylý. Zdá se, že v náboženstvích starší doby kamenné připadala jeskyni značně důležitá úloha.⁴⁵⁾ Na druhé straně jeskyně a labyrint plní i nadále úlohu prvořadého významu při iniciačních obřadech dalších archaických kultur (jako např. na Malekule); obojí jsou vlastně konkrétními symboly přechodu na onen svět, sestupu do pekel. Podle prvních informací o araukánských šamanech v Chile prováděli tito iniciaci v jeskyních, které byly často vyzdobeny hlavami zvířat.⁴⁶⁾

U Eskymáků ve Smith Soundu se adept musí v noci přiblížit k útesu s jeskyněmi a kráčet přímo do tmy. Pokud je předurčen k tomu, aby se stal šamanem, vejde přímo do některé jeskyně, pokud ne, uhoď se o skálu. Jakmile vstoupí, jeskyně se za ním uzavře a znovu se otevře teprve později. Adept musí tohoto otevření využít a rychle vyjít ven, jinak se vystavuje nebezpečí, že zůstane v útesu zavřen navždy.⁴⁷⁾ Jeskyně hrají důležitou úlohu i při iniciaci šamanů severoamerických – právě tam mají adepti své sny a setkávají se se svými pomocnými duchy.⁴⁸⁾

Naproti tomu je třeba už nyní zdůraznit, že s obdobnou vírou ve vkládání kusů křemene do adeptaova těla duchy a zasvěcovateli se můžeme setkat i jinde. Tuto víru najdeme u Semangů na Malajském poloostrově.⁴⁹⁾ Patří ale také k nejpříznačnějším rysům šamanismu jihoamerického. Šaman Cobeno vkládá do adeptaovy hlavy kusy křemene a ty mu hryžou mozek a oči, aby tak tyto orgány nahradily a staly se jeho „silou“.⁵⁰⁾ Jinde kusy křemene symbolizují šamanovy pomocné duchy.⁵¹⁾ Všeobecně lze říci, že u šamanů v tropické Jižní Americe se kouzelná síla konkretizuje jako neviditelná substance předávaná mistry adeptům, někdy z úst do úst.⁵²⁾ „Kouzelná substance, neviditelná, ale hmatatelná hmota, a šípky, trny, kusy křemene, jimiž je šaman naplněn, nejsou odlišné povahy. Tyto předměty zhmotňují šamanovu sílu, která je u mnohých kmenů chápána jako vágnější a alespoň trochu abstraktnější než nějaká kouzelná látka.“⁵³⁾

Tento archaický rys, spojující jihoamerický šamanismus s australskou magií, je důležitý. Brzy uvidíme, že však není jediný.⁵⁴⁾

*Iniciační rozkouskování v Severní a Jižní Americe,
v Africe a v Indonésii*

Spontánní povolání právě tak jako iniciační hledání tedy předpokládají v Jižní Americe stejně jako v Austrálii nebo na Sibiři buď tajemnou nemoc, nebo více méně symbolický rituál mystické smrti, naznačované někdy rozkouskovaním těla a obnovením vnitřnosti.

U Araukánů se volba obvykle projeví náhlým onemocněním: dotčený mladý člověk klesne „jako mrtvý“, a když znovu nabude sil, prohlásí, že se stane *machi*.⁵⁵⁾ Jisté rybářské děvče P. Houssovi vyprávělo: „Sbírala jsem mezi útesy mušle, když tu jsem na hrudi ucítila něco jako úder a jakýsi hlas mi v mém nitru velice zřetelně řekl: ‚Staň se *machi*! Je to má vůle!‘ Zároveň jsem pro strašné bolesti ve vnitřnostech ztratila vědomí. To do mne zřejmě sestoupil *Ngenechen*, vládce lidí.“⁵⁶⁾

Jak správně upozorňuje Métraux, šamanova symbolická smrt je obvykle naznačena adeptovými déle trvajícími mdlobami a letargickým spánkem.⁵⁷⁾ Novicové kmene Yámana v Ohňové zemi si třou obličej, dokud se neobjeví druhá nebo dokonce třetí kůže, „nová kůže“, kterou mohou vidět jen zasvěcení.⁵⁸⁾ U Bakairiů, Tupí-Imbaů a Karibů jsou adeptova smrt (pomocí tabákové šťávy) a „zmrtvýchvstání“ jasně prokázány.⁵⁹⁾ Během slavnosti zasvěcení araukánského šamana kráčejí mistři i „novicové“ bosi ohněm, aniž se spálí a aniž se jejich oděvy vznítí. Byli také viděni, jak si vytrhávají nos či oči. „Zasvěcovatel laiky přesvědčil, že si vytrhává jazyk a oči, aby si je vyměnil za jazyk a oči zasvěcovaného. Také ho propíchl hůlkou, která do něho vnikla břichem a ven vyšla zády, aniž mu přitom tekla krev a aniž přitom cítil bolest.“⁶⁰⁾ Šamanům kmene Toba zarazí přímo do hrudi hůlku, která do nich vnikne jako kulka z pušky.⁶¹⁾

Podobné jevy jsou prokázány i v šamanismu severoamerickém. Zasvěcovatelé kmene Maidu umístí adepty v jámč plné „medicín“ a „zabijí“ je „medicínami-jedy“; po této iniciaci adeпти dokáží držet v rukou do ruda rozpálené kameny, aniž si ublíží.⁶²⁾ Iniciace v šamanské společnosti „Ghost ceremony“ kmene Pomo zahrnuje trýznění, smrt a zmrtvýchvstání adeptů; ti leží na zemi jako mrtvolky a jsou pokryti slámou. S tímž rituálem se setkáváme u kmenů Yuki, Huchnom a u pobřežních Miwoků.⁶³⁾ Iniciační obřady šamanů pobřežního kmene Pomo se příznačně nazývají „říznutí“.⁶⁴⁾ U kmene River Patwin se má za to, že adeptovi vstupu do společnosti Kuku su probodne sám Kuku pupek kopím a šípem; zemře a je vzkříšen šamanem.⁶⁵⁾ Šamani kmene Luiseño se navzájem „zabíjejí“ šípy. U Tlingitů

se první posedlost adepta šamanství projevuje transem, který jej srazí k zemi. Adepta z kmene Menomini zasvěcovatel „ukamenuje“ kouzelnými předměty; potom ho vzkřísí.⁶⁶⁾ Je zbytečné dodávat, že téměř všude v Severní Americe iniciační rituály tajných společností (ať už jsou šamanské nebo ne) obsahují rituál adepty smrti a zmrtvýchvstání.⁶⁷⁾

Tutéž symboliku smrti a mystického zmrtvýchvstání, ať už k nim dochází formou tajemných nemocí nebo šamanských iniciačních obřadů, najdeme i jinde. U Súdanců v pohoří Nuba se první iniciační zasvěcení nazývá „hlava“ a vypráví se, že „adeptovi se otevře hlava, aby do ní mohl vstoupit duch“.⁶⁸⁾ Známý jsou však také iniciace prostřednictvím šamanských snů či ojedinělých událostí. Tak třeba jistý šaman, když se přiblížil třicítce, měl řadu příznačných snů: zdálo se mu o červeném koni s bílým břichem, o leopardovi, který mu položil tlapu na rameno, o hadovi, jenž ho uštkl – a všechna tato zvířata hrají v šamanských snech důležitou úlohu. Krátce nato ho pojednou přepadl třas, ztratil vědomí a začal věštit. To byla první známka „vyvolení“, ale než byl zasvěcen jako *Kujur*, musel čekat dvanáct let. Jiný šaman sny neměl, ale jedné noci do jeho chýše uhodil blesk a on „zůstal dva dny jako mrtvý“.⁶⁹⁾

Jeden kouzelník z kmene Amazulu vyprávěl přátelům, že se mu zdálo, jak ho unáší řeka. Zjevovaly se mu různé věci. Tělo měl zesláblé a pronásledovaly ho sny. Zdálo se mu o mnoha věcech, a když se probouzel, říkal přátelům: „Dnes mám tělo rozbité. Zdálo se mi, jak mě mnoho lidí zabíjí. Unikl jsem, ani dost dobře nevím jak. Když jsem se probudil, v jedné části těla jsem cítil něco jiného než v té druhé. Už jsem neměl tělo všude stejně.“⁷⁰⁾

Ať už je to sen, nemoc nebo iniciační obřad, ústřední prvek je vždy týž: novicova symbolická smrt a zmrtvýchvstání, zahrnující rozkouskování těla různými způsoby (rozsekáním, rozřezáním, otevřením břicha atd.). V následujících příkladech je adepty usmrcení mistry zasvěcovateli ukázáno ještě názorněji.

První fáze iniciace *medicinmana* na Malekule⁷¹⁾ vypadá takto: „Jistého Bwiliho z Lol-narongu navštívil syn jeho dcery a řekl mu: ‚Chci, abys mi něco dal.‘ Bwili řekl: ‚Splnil jsi podmínky?‘ ‚Ano, splnil jsem je.‘ Ještě se zeptal: ‚Nespal jsi se ženou?‘ Synovec odpověděl: ‚Ne.‘ Bwili povídá: ‚To je dobře.‘ Pak synovec řekl: ‚Pojď sem. Lehni si na tenhle list.‘ Mladík si na něj lehl. Bwili si zhotovil bambusový nůž. Uřízl mladíkovi paži a položil ji na dva listy. Smál se synovec a ten mu odpověděl výbuchem smíchu. Pak mu uřízl druhou paži a položil ji na list vedle té první. Vrátil se a oba se smáli. Uřízl jednu nohu ve výši stehna a uložil ji vedle paží. Vrátil se a smál se právě tak jako mladík. Pak uřízl druhou nohu a umístil ji vedle té první. Znovu

se zasmál. Synovec se také pořád smál. Nakonec uřízl hlavu a držel ji před sebou. Smál se a hlava se smála rovněž. Potom dal hlavu zpátky, kam patřila. Vzal paže a nohy, které předtím odřízl, a umístil je zpátky. Dále tento iniciační obřad zahrnuje kouzelnou proměnu mistra i žáka ve slepici, známý symbol „schopnosti létat“, kterou se vyznačují šamani a kouzelníci vůbec, symbol, k němuž se ještě vrátíme.

Podle tradice Papuánců Kiwai jednou v noci zabil jistého člověka *óboro* (duch mrtvého); vyňal mu všechny kosti a nahradil je kostmi *óboru*. Když ho duch vzkřísil, podobal se ten člověk duchům, stal se totiž šamanem. *Óboro* mu dal kost, s jejíž pomocí mohl přivolávat duchy.⁷²⁾

U Dajaků na Borneu sestává iniciace *mananga* (šamana) ze tří různých obřadů odpovídajících třem stupňům dajakého šamanismu. První stupeň *besudi* (toto slovo zřejmě znamená „ohmatávat, dotýkat se“) je zároveň nejjednodušší a lze jej získat za velice málo peněz. Adept leží jako nemocný na verandě a ostatní *manangové* se ho po celou noc dotýkají. Předpokládá se, že ho takto učí, jak bude jako budoucí šaman moci tím, že se bude pacienta dotýkat, zjišťovat nemoci a určovat léky proti nim. (Není vyloučeno, že přitom staří mistři do adeptova těla vkládají kouzelnou „sílu“ v podobě kamínků nebo jiných předmětů.)

Druhý obřad, *bekliti* („otevření“) je složitější a má výrazně šamanský charakter. Po noci, během níž byla prováděna zařikávání, odvedou staří *manangové* adepta do místnosti oddělené závěsy. „Tam mu údajně uříznou hlavu a vyjmou mu mozek; když jej umyjí, vrátí jej zpátky a tím adeptovi dají jasnou mysl, aby mohl pronikat do tajemství zlých duchů a nemocí; potom mu do očí vloží zlato, to mu dá zrak dosti pronikavý na to, aby našel duši, kamkoliv by zabloudila a potulovala se tam; na konce prstů mu nasadí ozubené háčky, aby ji dokázal chytit a pevně držet; nakonec mu probodnou srdce šípem, aby měl soucit a porozumění pro nemocné a trpící.“⁷³⁾ Obřad je samozřejmě symbolický; na hlavu mu vloží kokosový ořech a pak jej rozbijí atd. Existuje ještě třetí obřad, který iniciaci šamana dovršuje a jenž zahrnuje extatickou cestu do nebe po rituálním žebříku. K tomuto obřadu se vrátíme v jedné z následujících kapitol.⁷⁴⁾

Jak je zřejmé, jedná se o obřad symbolizující adeptovu smrt a zmrtvýchvstání. K výměně vnitřností dochází prostřednictvím rituálu, který nepředpokládá nezbytně extatickou zkušenost snu, nemoci nebo dočasného šílenství australských nebo sibiřských adeptů. Vysvětlení, proč dochází k obnově vnitřností (adeptovi se tak má poskytnout lepší zrak, vnímavost atd.), svědčí o tom – pokud je ovšem míněno vážně –, že původní význam rituálu byl zapomenut.

Iniciace eskymáckých šamanů

U Eskymáků Ammasilik se nedostaví žák ke starému *angakokovi* (*angakok*, množné číslo *angakut*), aby byl zasvěcen; svého následníka si už v útlém věku vybere šaman sám.⁷⁵⁾ Ten mezi chlapci (šesti- až osmiletými) rozpozná ty, které považuje za nejzpůsobilější k iniciaci, „aby znalost nejvyšších schopností, jaké vůbec jsou, mohla být uchována pro budoucí pokolení.“⁷⁶⁾ „Vybrány mohou být jen určité duše obdařené zvláštním nadáním, snílci, vizionáři s hysterickými sklony. Starý *angakok* si najde žáka a vyučování probíhá v nejhlubším tajemství, daleko od chýše, v horách.“⁷⁷⁾ *Angakok* ho učí, jak se uchýlit do samoty do blízkosti starého hrobu na břehu jezera a tam třít kámen o kámen a čekat, co se stane. „Potom vyleze z jezera či z vnitrozemského ledovce medvěd, sežere ti všechno maso, takže z tebe nechá jen kostru, a ty zemřeš. Ale ty své maso zas najdeš, probudíš se a přilétne k tobě tvůj oděv.“⁷⁸⁾ U labradorských Eskymáků se jako obrovský bílý medvěd objeví sám Velký duch Torngársoak a pohltí adepta.⁷⁹⁾ Na západě Grónska, když se duch objeví, zůstane adept po tři dny „mrtev“.⁸⁰⁾

Jde samozřejmě o extatickou zkušenost rituální smrti a zmrtvýchvstání, během níž chlapec na nějakou dobu ztratí vědomí. Co se žákovy proměny v pouhou kostru týče, jde o specifický rys eskymácké iniciace, se kterou se brzy opět setkáme, až se budeme zabývat jinou mystickou technikou. Adept tře kameny celé léto a někdy dokonce i po několik let bezprostředně následujících, dokud nezíská pomocné duchy;⁸¹⁾ v každém období však hledá nového mistra, aby si rozšířil zkušenosti (každý *angakok* je totiž odborníkem na určitou techniku) a aby si vytvořil skupinu duchů.⁸²⁾ Po dobu, kdy tře kameny, podléhá různým tabu.⁸³⁾ Jeden *angakok* vzdělává najednou pět až šest žáků⁸⁴⁾ a za jejich vzdělávání je placen.⁸⁵⁾

U Eskymáků Iglulik je tomu zřejmě jinak. Když se mladý muž nebo mladá žena chtějí stát šamany, dostaví se k mistrovi, kterého si vybrali, s darem a prohlásí: „Přicházím k tobě, protože si přeji vidět.“ Ještě ten večer se šaman vyptává svých duchů, „aby odstranil všechny překážky“. Adept a jeho rodina se pak vyzpovídají z hříchů (porušení různých tabu atd.) a tím se před duchy očistí. Období předávání zkušeností není dlouhé, zvláště když jde o muže. Může trvat nanejvýš pět dní. Rozumí se však, že se adept bude připravovat o samotě. Předávání zkušeností probíhá ráno, v poledne, večer a během noci. Po tuto dobu jí adept velmi málo a jeho rodina se neúčastní lovu.⁸⁶⁾

Vlastní iniciace začíná úkonem, o kterém jsme informováni jen nedo-

statečně. Starý *angakok* vyjme ze žakových očí, mozku a vnitřností jeho „duši“, to aby duchové poznali, co je v budoucím šamanovi nejlepší.⁸⁷⁾ Po tomto „vyjmutí duše“ je adept schopen vyprostit sám z vlastního těla ducha a podnikat daleké cesty prostorem i mořskými hlubinami.⁸⁸⁾ Je možné, že tato tajemná operace se poněkud podobá technikám australských šamanů, kterými jsme se zabývali výše. „Vyjmutí duše“ v každém případě jen nedostatečně předstírá „obnovení“ vnitřností.

Potom mu mistr opatří *angákoq*, kterému se říká také *qaumaneq*, jeho „třpyt“ nebo „osvětlení“, *angákoq* je totiž „tajemné světlo, které šaman náhle pocítí ve svém těle, uvnitř hlavy, v samotném mozku, jakýsi nevysvětlitelný maják, zářící oheň, který mu umožňuje vidět ve tmě (doslova i v přeneseném slova smyslu), protože teď dokáže i se zavřenými očima vidět v šeru a zahlédnout věci i budoucí události, které jsou lidem skryty; může takto poznávat budoucnost právě tak jako tajemství druhých.“⁸⁹⁾

Toto mystické světlo adept získá po dlouhých hodinách strávených tak, že sedí na lavici ve své chýši a vyvolává duchy. Když to zakusí poprvé, je to „jako kdyby se dům, v němž se nalézá, najednou zdvihl; vidí velmi daleko před sebe, za hory, právě tak, jako kdyby země byla velikou plání, a jeho oči dohlédnou až na její konce. Nic už mu není skryto. Nejen že je s to vidět velmi daleko, ale může také objevit ukradené duše, i když jsou stráženy, ukryty v podivných dalekých krajích nebo byly odneseny vzhůru či dolů do země mrtvých.“⁹⁰⁾

Setkáme se tu také s onou zkušeností vznášení a výstupu vzhůru a dokonce i levitace, jež je příznačná pro sibiřský šamanismus, ale kterou najdeme i jinde a můžeme ji považovat za specifický rys šamanských technik vůbec. K těmto technikám stoupání a k jejich náboženským důsledkům budeme mít příležitost vrátit se častěji. Prozatím si zapamatujme, že zkušenost vnitřního světla, která rozhoduje o dráze iglulického šamana, je dobře známa řadě „vyšších mystik“. Máme-li se omezit jen na několik příkladů, pak „vnitřní světlo“ (*antardžjótí*) v upanišádách vymezuje samotnou podstatu *átmanu*.⁹¹⁾ V jógových technikách – a zejména v technikách jistých buddhistických škol – je různě zbarvené světlo známkou úspěchu určitých meditací.⁹²⁾ Právě tak *Tibetská kniha mrtvých* přikládá velkou důležitost světlu, ve kterém se zřejmě duše umírajícího koupe při umírání a ihned po smrti: na důslednosti, se kterou si člověk zvolí čiré světlo, závisí jeho posmrtný osud (vysvobození nebo reinkarnace).⁹³⁾ Ostatně nezapomínejme na nesmírně důležitou úlohu, kterou vnitřní světlo hraje v křesťanské mystice a teologii.⁹⁴⁾ To všechno nás vede k tomu, abychom zkušenosti eskymáckých šamanů posuzovali s větším porozuměním; máme

důvody se domnívat, že takovéto mystické zkušenosti byly svým způsobem přístupné dávnému lidstvu už od těch nejstarších dob.

Pozorování vlastní kostry

Quamaneq je mystická schopnost, kterou někdy mistr žakovi opatří od Ducha Měsíce. Může ji získat i přímo žák s pomocí duchů mrtvých, Matky karibuů nebo medvědů.⁹⁵⁾ Vždy ale jde o zkušenost osobní; tyto bájně bytosti jsou jen jakýmsi zdroji, o kterých adept ví, že od nich může očekávat zjevení zprostředkující přípravu.

Dříve než si opatří jednoho nebo více pomocných duchů, kteří jsou čímisi jako novými „mystickými orgány“ kteréhokoliv šamana, musí eskymácký adept úspěšně obstát ve velké iniciační zkoušce. Tato zkušenost vyžaduje dlouhé úsilí v oblasti fyzické askeze i duchovní kontemplace, jejímž cílem je získání *schopnosti vidět sebe sama jako kostru*. Šamani, kterých se Rasmusen vyptával, poskytli o tomto duševním cvičení značně mlhavé informace, které věhlasný badatel shrnuje následovně: „Třebaže žádný šaman nemůže vysvětlit jak a proč, přesto dokáže pomocí síly, kterou jeho mysl získává z nadpřirozena, své tělo zbavit masa a krve tak, že zůstanou jen kosti. Potom musí vyjmenovat všechny jeho části, uvést jmenovitě každou kost a nesmí k tomu používat obvyčejného lidského jazyka, ale pouze zvláštního posvátného jazyka šamanů, kterému se naučil od svého učitele. Když se na sebe dívá takto, „nahý“ a zcela zbaven pomíjivého masa a krve, věnuje se – stále v posvátném jazyce šamanů – svému velkému úkolu, prostřednictvím té části svého těla, která má nejdéle odolávat účinku slunce, větru a času.“⁹⁶⁾

Toto důležité meditativní cvičení, které znamená vlastně totéž co iniciace (protože poskytnutí pomocných duchů je důsledně spjato s jeho úspěchem), zvláštním způsobem připomíná sny sibiřských šamanů, jen s tím, že proměna v pouhou kostru je zde úkonem, který provádějí šamanští předkové nebo jiné bájně bytosti, zatímco u Eskymáků jde o úkon duševní, ke kterému se dospěje askezí a vlastním koncentračním úsilím. V obou případech jsou základními prvky tohoto mystického vidění odstranění masa a vypočítání a pojmenování kostí. Eskymácký šaman tohoto vidění dosáhne po dlouhé a náročné přípravě. Sibiřští šamani jsou ve většině případů „vyvoleni“ a trpěně přibližují tomu, jak je mytické bytosti rozsekávají na kusy. Ve všech těchto případech však proměna v pouhou kostru dává

tušit, že adept překonal stav profánního lidství a že se tedy od něho osvobodil.

Zbývá jen dodat, že toto překonání nevede vždy k týmž mystickým důsledkům. Jak uvidíme, až se budeme zabývat symbolikou šamanského oděvu,⁹⁷⁾ v duchovním světě lovců a pastevců je kost samotným zdrojem života, života lidského stejně jako Velkého života zvířecího. Proměnit se v pouhou kostru se rovná opětovnému začlenění do podoby tohoto Velkého života, to jest úplnému obnovení, mystickému obrození. Naopak v určitých typech meditace ve střední Asii, které mají buddhistický a tantrický původ nebo alespoň strukturu, má proměna v kostru hodnotu spíš asketickou a metafyzickou: předjímat dílo času, omezit myšlenkou Život na to, čím je ve skutečnosti – věčně se měnící pomíjivou iluzí.⁹⁸⁾

Všimněme si toho, že takovéto kontemplace se uchovaly v samém jádru křesťanské mystiky, což znovu potvrzuje, že mezní situace, jak je svými prvními akty uvědomění poznal dávný člověk, jsou neměnné. Jistě, tyto náboženské zkušenosti odlišuje různost obsahu, jak to uvidíme v souvislosti s proměnou v kostru, jak ji běžně provádějí buddhističtí mniši ve střední Asii. Z jistého hlediska jsou však všechny tyto kontemplativní zkušenosti jedno a totéž: všude nacházíme vůli překonat světské, individuální a dosáhnout nadčasové perspektivy; ať už jde o opětovné ponoření se do původního života za účelem dosažení duchovního obrození celé své bytosti, nebo (jako v buddhistické mystice a v eskymáckém šamanismu) o osvobození se od iluze tělesna, výsledek je týž: nějak znovu nalézt samotný pramen duchovního života, který je zároveň „pravdou“ i „životem“.

Kmenové iniciace a tajné společnosti

Několikrát jsme se zmínili o *iniciační* podstatě adeptovy „smrti“, po níž následuje „zmrtvýchvstání“, bez ohledu na formu, kterou k ní dochází: extatického snu, nemoci, neobvyklých událostí či rituálu v pravém slova smyslu. Obřady, které vyžaduje přechod z jedné věkové skupiny do druhé nebo přijetí do kterékoliv „tajné společnosti“ vlastně vždy předpokládají řadu rituálů, které lze shrnout do jednoduché formule: adeptova smrt a zmrtvýchvstání. Připomeňme ty nejběžnější:⁹⁹⁾

a) Období odloučenosti v lese (symbol onoho světa) a zárodečná existence po způsobu mrtvých; zákazy platící pro adepty, plynoucí z toho, že

adepti jsou postaveni naroveň mrtvým (mrtvý nemůže jíst určité pokrmy nebo nemůže používat prstů atd.),

b) obličej a tělo potřené popelem nebo jistými látkami obsahujícími vápník, čímž se získá bledý lesk přízraků; pohřební masky,

c) symbolické pohřbení v chrámu nebo v domě fetišů,

d) symbolický sestup do podsvětí,

e) hypnotický spánek; nápoj, jehož účinkem adepti ztratí vědomí,

f) těžké zkoušky: výplata holí, nohy držené blízko ohně, aby se pekly, zavěšení ve vzduchu, amputace prstů a různé jiné krutosti.

Cílem všech těchto rituálů a zkoušek je dát adeptovi zapomenout na minulý život. Proto se mnohde, když se adept po iniciaci vrátí do vesnice, zdá, že ztratil paměť; je třeba znovu ho naučit chodit, jíst, oblékat se. Adepti se obvykle naučí nový jazyk a dostanou nové jméno. Ostatní členové komunity považují adepty po onu dobu, kterou stráví v samotě lesa, za mrtvé a pohřbené, nebo mají za to, že je pozřel nějaký netvor či bůh, a když se vrátí do vesnice, pohlíží se na ně jako na strašidla. Z morfologického hlediska jsou iniciační zkoušky budoucího šamana těsně spjaty s velkou skupinou rituálů přechodu a obřadů konaných při vstupu do tajných společností. Někdy je obtížné odlišit kmenové iniciační rituály od rituálů tajné společnosti (jako je tomu např. na Nové Guineji)¹⁰⁰⁾ nebo rituály pořádané při vstupu do tajné společnosti od rituálů iniciace šamanů (zejména v Severní Americe).¹⁰¹⁾ Ve všech těchto případech jde ostatně o adeptovo „hledání“ sil.

Na Sibiři a ve střední Asii neexistují iniciační rituály spojené s přechodem z jedné věkové skupiny do druhé. Bylo by však nesprávné přikládat této skutečnosti příliš velký význam a vyvozovat z ní jisté závěry, co se případného původu sibiřských rituálů iniciace šamanů týče, protože obě tyto velké skupiny rituálů (iniciace kmenová a iniciace šamanská) jinde existují vedle sebe: např. v Austrálii, v Oceánii, v Severní i Jižní Americe. V Austrálii se to zdá být dokonce velice jasné: třebaže se předpokládá, že všichni muži budou zasvěceni, aby získali status příslušníka klanu, existuje další iniciace vyhrazená *medicinmanům*. Ta adepta obdaří jinými schopnostmi než těmi, které získá při iniciaci kmenové. Znamená už úzkou specializaci v zacházení s posvátnem. Velký rozdíl, který mezi těmito dvěma typy iniciace shledáváme, spočívá v zásadní důležitosti vnitřní, extatické zkušenosti v případě uchazečů o povolání *medicinmana*. *Medicinmanem* není každý, kdo jím být chce – k tomu je nezbytné jisté předurčení a toto předurčení se projevuje hlavně ojedinělou schopností prožít extatickou zkušenost. K tomuto rysu šamanismu, který se nám jeví jako příznačný a jenž konec-

konců odlišuje iniciaci kmenovou nebo tu, k níž dochází při přijímání do tajných společností, od vlastní iniciace šamana, ještě budeme mít příležitost se vrátit.

Konečně si připomeňme, že mýtus o obnově rozkouskovaním těla, vařením nebo ohněm lidí nepřestal pronásledovat ani mimo duchovní svět šamanismu. Médei se podaří přimět Peliovy vlastní dcery, aby otce zabily, když je přesvědčí, že ho vzkřísí a omladí, jak to provedla s beranem.¹⁰²⁾ A když Tantalos zabije svého syna Pelopa a předloží ho na hostině bohů, bohové ho vzkřísí tak, že ho vaří v hrnci;¹⁰³⁾ chybělo jen rameno, které nedopatřením snědla Démétér.¹⁰⁴⁾ Mýtus o omlazení rozkouskovaním a vařením byl přenesen rovněž do folklóru Sibíře, Střední Asie a Evropy, úlohu kováře tu však hrál Ježíš Kristus nebo někteří světci.¹⁰⁵⁾

Poznámky ke kapitole II

- 1) Viz M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 106 n.
- 2) Viz několik příkladů zaznamenaných u Čukčů a Burjatů, CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, s. 179, 185 atd. a předechozí kapitole této knihy.
- 3) Tato mystická čísla hrají v náboženstvích a mytologiích střední Asie důležitou úlohu. Jde vlastně o tradiční teoretické schéma, kterému musí odpovídat šamanova extatická zkušenost, aby se jí dostalo všeobecného uznání.
- 4) G. V. XENOFONTOV, *Legends i rasskazy o šamanach u jakutov, burjat i tungusov*, Moskva 1930², s. 44 n. (viz rovněž německý překlad v A. FRIEDRICH, G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München-Planegg 1955, s. 139 n.); T. LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, Journal de la Société finno-ougrienne, XLVIII-3/1937, s. 13 n.
- 5) XENOFONTOV, *Legends i rasskazy*, s. 60 n., FRIEDRICH, BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, s. 156 n.
- 6) Podle jiné jakutské legendy (viz XENOFONTOV, *Legends i rasskazy*, s. 63; FRIEDRICH, BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, s. 159) se duše šamanů rodí na jisté jedli na hoře Dzokuo. Dále se hovoří o stromu Yjyk-Mar, jehož vrcholek sahá do devátého nebe. Tento strom nemá větve, duše šamanů jsou však v jeho sucích. Jde ovšem o Vesmírný strom, rostoucí ve Středu světa a spojující všechny tři oblasti vesmíru, totiž peklo, zemi a nebe. Tento symbol hraje významnou úlohu ve všech mytologiích severní a střední Asie.
- 7) Jde o démonickou postavu, objevující se poměrně často v mytologiích středoasijských a sibijských – viz např. Anachai, jednooký démon Burjatů (srov. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, s. 378), Arsari Čuvašů (má jediné oko, jedinou paži, jedinou nohu atd., viz *tamtéž*, s. 39), tibetská bohyně Ral Gcing ma (má jednu nohu, jeden vychrtlý prs, jeden zub, jedno oko atd.), bohy Lí byin ha ra atd.; R. DE NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, Haag 1956, s. 122).
- 8) XENOFONTOV, *Legends i rasskazy*, s. 60–61, FRIEDRICH, BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, s. 156–157.
- 9) LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, s. 29–30.
- 10) TÝŽ, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Mémoires de la Société finno-ougrienne, LIII/1927, s. 146; TÝŽ, *Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 3.
- 11) A. A. POPOV, *Tavgičej. Materialy po etnografii avamskich i vedevskich tavgičejev*, Trudy Instituta antropologii i etnografii, 1–5/1936, Moskva-Leningrad, s. 84 n.; viz též T. LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 3 n.; E. EMSHEIMER, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, Ethnos IV/1946, s. 173 n.
- 12) Tj. naučí se je znát a uzdravovat.
- 13) Tj. ho pravděpodobně naučili zpívat.
- 14) Jde o předky etnik, kteří se nacházejí ve větvích Stromu světa; s tímto mýtem se setkáváme i jinde.
- 15) K symbolice bubnu jako Stromu světa a jeho důležitosti pro šamanskou techniku viz dále.
- 16) Jsou to ztělesnění Matky zvířat, bájně bytosti mající významnou úlohu v náboženstvích arktické oblasti a Sibíře.
- 17) To znamená, že mu nemocný ponechá volnost.
- 18) Lehtisalo se domnívá, že kovářova úloha je v samojedských legendách podružná a zvláště ve vyprávěních, jako je toto, prozrazuje cizí vliv (LEHTISALO, *Der Tod und die Wie-*

dergeburt, s. 13). Vztahy mezi zpracováním kovů a šamanismem jsou mnohem důležitější v mytologii a náboženských představách Burjatů.

- 19) XENOFONTOV, *Legends i rasskazy*, s. 102 n., FRIEDRICH, BUDDRUSS, *Schamanengesichten*, s. 211.
- 20) XENOFONTOV, *tamtéž*, s. 103 n., FRIEDRICH, BUDDRUSS, *tamtéž*, s. 212–213.
- 21) XENOFONTOV, *tamtéž*, s. 101 n., FRIEDRICH, BUDDRUSS, *tamtéž*, s. 208.
- 22) XENOFONTOV, *tamtéž*, s. 101 n., FRIEDRICH, BUDDRUSS, *tamtéž*, s. 209–210.
- 23) Srovnej H. FINDEISEN, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester nordeurasischer Völker*, Stuttgart 1957, s. 36 n.
- 24) N. P. Dyrenkova, citováno v V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate* (Torino 1949; rusky v roce 1946), s. 154. U Bhaigů a Góndů žádá první šaman své syny, bratry a žáka, aby po dvanáct let vařili jeho tělo v kotlíku. Srovnej R. RAHMAN, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, *Anthropos* LIV/1959, s. 726–727. Další příklady viz FINDEISEN, *Schamanentum*, s. 52 n.
- 25) ANUČIN, *Materialy po šamanstvu u altajcev*, s. 131; LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 18.
- 26) W. RADLOW, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, IV, St. Petersburg 1870, s. 60; TÝŽ, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, II, Leipzig 1884, s. 65; LEHTISALO, *Der Tod und die Wiedergeburt*, s. 18.
- 27) *Tamtéž*, s. 20 n.
- 28) *Tamtéž*, s. 21–22.
- 29) Collins, citováno v A. W. HOWIT, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, s. 405; viz též M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904, znovu otištěno v H. HUBERT, M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, s. 131–187.
- 30) A. W. HOWIT, *On Australian Medicine Men*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVI/1887, s. 48; TÝŽ, *The Native Tribes of South-East Australia*, s. 404.
- 31) K. LANGLOH PARKER, *The Euablayi Tribe*, London 1905, s. 25–26.
- 32) A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sydney-London 1938, s. 223.
- 33) O těchto kouzelných kamenech viz dále (poznámka 36).
- 34) B. SPENCER, F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899, s. 522 n.; TÝŽ, *The Arunta. A study of a Stone Age People*, London 1927, svazek II, s. 391 n.
- 35) TÝŽ, *The Native Tribes of Central Australia*, s. 526 n.; TÝŽ, *The Arunta*, svazek II, s. 394.
- 36) „Tyto kameny *atnongara* jsou malé kousky křišťálu, které *medicinman* údajně může podle libosti vyjmát z vlastního těla, kde prý jsou umístěny. Právě skutečnost, že tyto kameny vlastní, dává *medicinmanovi* jeho moc.“ (SPENCER, GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, s. 480, poznámka 1.)
- 37) *Tamtéž*, s. 480–481.
- 38) *Tamtéž*, s. 484.
- 39) *Tamtéž*, s. 485.
- 40) *Tamtéž*, s. 486.
- 41) *Tamtéž*, s. 487–488.
- 42) *Tamtéž*, s. 488; o dalších aspektech iniciace australských *medicinmanů* viz kapitulu IV této knihy.
- 43) K důležitosti, kterou australští *medicinmani* přikládají křišťálu, viz dále. Tyto kusy křišťálu prý vrhají z nebe Nejvyšší bytosti nebo jsou ulamovány z nebeských trůnů těchto božstev; jsou proto projevem magicko-náboženské síly uranovského typu.
- 44) Viz kapitulu IV této knihy.
- 45) Naposled viz G. R. LEVY, *The Gate of Horn. A study of the religious conceptions of the Stone*

- Age, and their influence upon european thought*, London 1948, zejména s. 46 n., 50 n., 151 n.; J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, Zürich-Köln 1956, s. 148 n.
- 46) A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, *Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucumán*, II-10/1942, s. 313. V Austrálii rovněž existují jeskyně s malbami, jsou však používány k jiným rituálům. Za nynějšího stavu našeho poznání je obtížné říci, zdali jihoafričké jeskyně s malbami kdysi sloužily k obřadům zasvěcování šamanů; viz LEVY, *The Gate of Horn*, s. 38–39.
 - 47) KROEBER, *The Eskimo of Smith Sound*.
 - 48) PARK, *Shamanism in Western North America*, s. 27 n.
 - 49) P. SCHEBESTA, *Les Pygmées*, Paris 1940, s. 154. Viz též IVOR EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LX/1930, s. 119; *hala*, *medicinman* Semangů, léčí s pomocí kusů křemene, které lze získat přímo od Cenoů. To jsou nebeští duchové. Někdy žijí i v krystalech a v tom případě jsou poslušni *halových* příkazů; s jejich pomocí *hala* v krystalech vidí nemoc, která pacienta sužuje, a současně pozná, jak jej uzdravit. Upozorněme na nebeský původ Cenoů: ten ukazuje na zdroj *medicinmanových* schopností. Viz dále, kapitola IV této knihy.
 - 50) MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens*, s. 216.
 - 51) *Tamtéž*, s. 210.
 - 52) *Tamtéž*, s. 214.
 - 53) *Tamtéž*, s. 215; viz WEBSTER, *Magic*, s. 20 n.
 - 54) K otázce kulturních styků mezi Austrálií a Jižní Amerikou viz W. KOPPERS, *Die Frage eventuellder alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika und südost-Australien. Proceedings XXIII Inter. Congress of Americanists*, New York 1928, 1930, s. 678–686. Viz též P. RIVET, *Les Melano-Polynésien et les Australiens en Amérique*, *Anthropos* XX/1925, s. 51–54, srovnání Patagonců a Australanů z hlediska jazykového s. 52. Viz též dále, kapitola IV této knihy.
 - 55) MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, s. 315.
 - 56) *Tamtéž*, s. 316.
 - 57) MÉTRAUX, *Le Shamanisme chez les Indiens*, s. 339.
 - 58) M. GUSINDE, *Une école d'hommes-médecine chez les Yumanas de la Terre de Feu*, *Revue Ciba*, číslo 6c, srpen 1947, s. 2162: „Stará kůže musí zmizet a ustoupit nové, jemné a průsvitné vrstvě. Jestliže se po prvních týdnech tření a malování konečně objevila – alespoň v předstávách a halucinacích zkušných *yekamusbů* (tj. *medicinmanů*) –, pak staří zasvědci už nemají sebemenší pochybnost co do adeptových schopností. Od té chvíle musí zdvojnásobit své úsilí a neustále si jemně třít tváře, až se objeví třetí, ještě jemnější a tenčí; ta je tak citlivá, že se jí nelze ani lehce dotknout, aniž dotčenému způsobíme prudkou bolest. Když konečně žák dosáhl tohoto stadia, je obvyklé zasvěcování, jaké mu může poskytnout Loima-Yekamush, u konce.“
 - 59) IDA JUBLINSKI, *Der Medizinman bei den Naturvölkern Südamerikas*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 52–53/1920–1921, s. 248 n.
 - 60) ROSALES, *Historia general del Regno de Chile*, sv. I, s. 168.
 - 61) MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, s. 313–314. Při iniciaci šamana kmene Warrau byla jeho „smrt“ ohlašována velkým křikem; TÝŽ, *Le Shamanisme chez les Indiens*, s. 339.
 - 62) E. W. GIFFORD, *Southern Maidu religious ceremonies*, *American Anthropologist*, svazek 29, číslo 3, 1997, s. 244.
 - 63) E. M. LOEB, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV–3, Berkeley, s. 267.
 - 64) *Tamtéž*, s. 268.
 - 65) *Tamtéž*, s. 269.
 - 66) CONSTANCE GODDARD DU BOIS, *The Religion of the Luiseño Indians*, University of

California Publications in American Archaeology and Ethnology, VIII/1908, s. 81; SWANTON, *The Tingit Indians*, Annual Report, Bureau of American Ethnology, 26/1908, s. 466; LOEB, *Tribal Initiation and Secret Societies*, 270-278.

67) LOEB, *tamtéž*, s. 266 n.

68) NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, s. 28.

69) *Tamtéž*, s. 28-29.

70) CANON CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu*, Natal 1870, s. 259 n., citováno v P. Radin, *La religion primitive*, (francouzsky 1941), s. 104.

71) J. W. LAYARD, *Malekula Flying Tricksters*, s. 507. Vycházíme z Métrauxova překladu v RADIN, *La Religion primitive*, s. 99 n.

72) G. LANDTMAN, *The Kivai Papuans of British New Guinea*, London 1927, s. 325.

73) H. LING ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, London 1896, I, s. 280-281, citovány poznámky, které uveřejnil arcijáhen J. Perham v *Journal of the Straits Branch of Asiatic Society* 19/1887. Srovnej též L. NYUAK, *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak*, *Anthropos* 1/1906, s. 173 n.; E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, Philadelphia 1911, s. 178 n.; mýtus o roztržení těla prvního šamana u Nodora Góndú v V. ELWIN, *Myths of Middle India*, London 1949, s. 450.

74) Viz kapitulu IV této knihy.

75) W. THALBITZER, *The Heathen Priests of East Greenland (angakut)*, XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongress, 1908, Wien-Leipzig 1910, II, s. 452 n.

76) *Tamtéž*, s. 454.

77) W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie*, *Journal de la Société des Américanistes*, XXII, Paris 1930, s. 77. Srovnej též E. M. WEYER, JR., *The Eskimos, Their Environment and Folkways*, New Haven 1932, s. 428.

78) W. THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 78; TYŽ: *The Heathen Priests*, s. 454.

79) E. M. WEYER, JR., *The Eskimos*, s. 429.

80) *Tamtéž*, s. 429.

81) THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 454; E. M. WEYER, JR., *The Eskimos*, s. 429.

82) THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 78.

83) THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 454. Všude na světě iniciace bez ohledu na svou povahu zahrnuje některá tabu. Nemíníme čtenáře unavovat připomínáním rozvinuté morfologie těchto zákazů, které přímo pro náš výzkum vlastně nejsou důležité. Viz H. WEBSTER, *Taboo. A sociological study*, Stanford 1942, zejména s. 273-276.

84) THALBITZER, *Les Magiciens esquimaux*, s. 79.

85) THALBITZER, *The Heathen Priests*, s. 454; WEYER, JR., *The Eskimos*, s. 433-434. O vzdělávání uchazečů viz též STEFANSSON, *The Mackenzie Eskimo*, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIV, Pt. I, 1914, s. 367 n.; F. BOAS, *The Central Eskimo*, Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology, 1884-85, Washington, 1888, s. 591 n.; J. W. RILBY, *Among Unknown Eskimos*, London 1923, s. 196 n. (Baffinův ostrov). KNUD RASMUSSEN, *Across Arctic America*, New York-London 1927, s. 82 n., uvádí příběh šamana Ingjugarjukú, který se v době, kdy se za účelem iniciace uchýlil do samoty, cítil „tak trochu mrtev“. Poté sám zasvětil svou švagrovou tak, že na ni vystřelil (olovo střely přitom nahradil kamenem). V léčení třetího případu iniciace je zmínka o pěti dnech, které adept strávil v ledové vodě, aniž se mu přitom namočily šaty.

86) KNUD RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report on the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, svazek VII, I, Kopenhagen 1929, s. 111 n.

87) *Tamtéž*, s. 112.

88) *Tamtéž*, s. 113.

89) *Tamtéž*, s. 112.

90) *Tamtéž*, s. 113.

91) Srovnej M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyme*, Paris 1962, s. 27 n.

92) Viz M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954, s. 189 n.

93) W. Y. EVANS-WENTZ (vydavatel), *The Tibetan Book of the Dead*, London 1957 (3. vydání), s. 102 n.

94) Srovnej ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyme*, s. 73 n.

95) RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 113.

96) *Tamtéž*, s. 114.

97) Viz kapitulu V této knihy.

98) Viz kapitulu XII této knihy.

99) Srovnej H. SCHURTZ, *Alterklassen und Männerbunde*, Berlin 1902; H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies: a study in early politics and religion*, New York 1908, 2. vydání 1932; A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909; E. M. LOEB, *Tribal Initiations and Secret Societies*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, svazek 25, 3, s. 249-288, Berkeley, 1929; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, Paris 1959. K tomuto problému se vrátíme v připravované práci *Mort et Initiation*.

100) LOEB, *Tribal Initiations*, s. 254.

101) *Tamtéž*, s. 269 n.

102) APOLLODÓROS, *Knihovna*, I, IX, 27.

103) PINDAROS, *Olympijské zpěvy*, I, 26 (40) n.

104) O tomto motivu viz kapitulu V této knihy.

105) Viz Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig 1909-1912, svazek II, s. 154; J. BOLTE, POLÍVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig 1913-1930, svazek III, s. 198, poznámka 3; STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, svazek II, Helsinki 1933, s. 294; C. M. EDSMAN, *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949, s. 30 n. Edsman čerpá rovněž z obsáhlého článku C. MARSTRANDER, *Deux contes irlandais. Miscellany presented to Kuno Meyer*, Halle 1912, s. 371-486, který unkl Boltovi a Polívkovi i S. Thompsonovi.