



MYN  
HUN  
SON

**V ČESKÉ REPUBLICE**

MIROSLAV HORÁK

 **Fakulta  
regionálního  
rozvoje  
a mezinárodních  
studíí**

**Mendelova  
univerzita  
v Brně** 

Mendelova univerzita v Brně  
Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií

# **AYAHUASCA v ČESKÉ REPUBLICĚ**

Mgr. et Mgr. MIROSLAV HORÁK, Ph.D.

Brno, 2017

**Mendelova univerzita v Brně**  
**Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií**  
Třída Generála Píky 7, 613 00 Brno

**Tato publikace byla zpracována v rámci projektu:**

Sociokulturní aspekty léčby drogové závislosti (ID: FRRMS\_IGA\_2017/002)

**Recenzenti:** prof. RNDr. Stanislav Komárek, Dr.  
Univerzita Karlova  
Přírodovědecká fakulta  
Katedra filosofie a dějin přírodních věd

PhDr. Marek Halbich, Ph.D.  
Univerzita Karlova  
Fakulta humanitních studií  
Katedra obecné antropologie

**Jazyková korektura:** Mgr. Lea Hasíková

**Grafický design obálky:** Šimon Kubeč

**Foto na obálce:** Jan Rajnoha

**Ilustrace:** Jan Rajnoha, Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph. D.

**Sazba:** Pavel Jílek, DiS.

Vydání 1.

© Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph. D.

ISBN 978-80-7509-509-1 (print)

ISBN 978-80-7509-510-7 (online ; pdf)

<https://doi.org/10.11118/978-80-7509-510-7>



Open Access. This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Non-Commercial-NoDerivatives 4.0 \(CC BY-NC-ND 4.0\) International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

*Tato kniha je věnována  
mé ženě Lucii.*



## Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval všem, bez nichž by vytvoření této knihy nebylo možné, především mému dlouholetému učiteli, prof. RNDr. Stanislavu Komárkovi. Byl to ostatně právě on, kdo mi během studia zásadním způsobem rozšířil obzory tím, že mi v roce 2006 dal šanci poprvé jet do Amazonie a stále mě inspiruje k dalšímu studiu.

Za kvalifikované odborné rady děkuji také jeho kolegovi, PhDr. Marku Halbichovi, Ph.D., jenž ve mně vzbudil prvotní nadšení a zájem o obecnou antropologii.

Děkuji všem kolegyním a studentkám, které mi pomáhaly se sběrem a zpracováním dat: Mgr. Šárce Vosáhlové, Mgr. et Mgr. Romaně Lukášové, Bc. Martině Rudolfové, Bc. Wandě Vozáryové, Bc. Alžbětě Vodičkové a Kamile Wrožynové.

Mgr. Martině Orlové, Bc. Ing. Janě Kratochvílové a prof. MVDr. Ivo Pavlíkovi, CSc. jsem zavázán za pomoc s literární rešerší. Prof. Stanislavu Hubíkovi, CSc. děkuji za revizi aplikovaných výzkumných metod. Ivaně Rambouskové, Ing. Joany Hernández Kong, Mgr. Hamzovi Messarimu, Ph.D. a Ing. Nahanga Verterovi, Ph.D. vděčím za korekturu dílčích pasáží textu. Mgr. Lei Hasíkové za revizi kompletního rukopisu.

Šimonu Kubcovi srdečně děkuji za zpracování originální obálky a korekturu sazby. Za nezištné poskytnutí fotografií, které jsou v knize uveřejněny, bych chtěl na tomto místě vyjádřit vřelý dík Janu Rajnohovi.

Ze zahraničních kolegů děkuji Nurii Romo Avilés, Ph.D. za inspiraci k sepsání kapitoly o legálních aspektech užívání ayahuascy a Alfonsovi Marquina Márquezovi, Ph.D. za konzultaci pasáží o náboženství a spiritualitě.

Na závěr děkuji všem mým informátorům za nezištnou účast na výzkumu, a především mé rodině za trvalou podporu v práci.

V Brně, 18. 7. 2017



## **Abstrakt**

Ayahuasca je přípravek používaný v „tradiční amazonské medicíně“. Tato kniha je zaměřena na její užívání v České republice a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách. Publikace obsahuje klasifikaci rituálů a charakteristiky jejich pořadatelů a účastníků. Terénní výzkum mezi uživateli ayahuascy byl v návaznosti na on-line dotazníkové šetření realizován od 1. 11. 2015 do 31. 12. 2016. Výzkumný vzorek tvoří 46 osob (23 žen a 23 mužů), které se minimálně jednou zúčastnily nějakého typu rituálu. S těmito osobami byly nahrány semi-strukturované rozhovory o průměrné délce 50 min., které byly následně analyzovány metodou zakotvené teorie. Výsledky výzkumu potvrzují, že rituály se uzpůsobují potřebám uživatelů. Ti ayahuascu užívají nejen kvůli léčení, ale také ze spirituálních a náboženských důvodů, ze zvědavosti/experimentu a kvůli osobnostnímu rozvoji. Terapeutický potenciál ayahuascy v místních podmínkách spočívá zejména v léčbě civilizačních chorob.

### **Klíčová slova**

tradiční amazonská medicína, ayahuasca, terapeutický potenciál



## **Abstract**

Ayahuasca is a preparation used in „traditional Amazonian medicine“. This book focuses on its utilization in the Czech Republic and possibilities of its utilization for therapeutic purposes in local conditions. The publication contains a classification of rituals and the characteristics of their organizers and participants. Following on-line questionnaire survey, the field work among ayahuasca users was done from November 1, 2015 to December 31, 2016. The research sample consists of 46 persons (23 women and 23 men) who at least once took part in some type of ritual. There were the semi-structured interviews with an average length of 50 minutes recorded with informants. These interviews were subsequently analyzed by the Grounded theory method. The results confirm that rituals are adapted according to the needs of the users. They use ayahuasca not only because of healing, but also for spiritual and religious reasons, curiosity/experiment and personality development. In local conditions, the therapeutic potential of ayahuasca lies primarily in the treatment of lifestyle diseases.

### **Key words**

traditional Amazonian medicine, ayahuasca, therapeutic potential

## **Resumen**

Ayahuasca es una preparación utilizada en la „medicina tradicional amazónica“. Este libro se centra en su utilización en República Checa y posible uso terapéutico en las condiciones locales. La publicación contiene una clasificación de los rituales y las características de los organizadores y participantes. La investigación de campo entre los usuarios responde a una encuesta online y se llevó a cabo entre el 1 de noviembre del 2015 hasta el 31 de diciembre del 2016. La muestra abarca a 46 personas (23 mujeres y 23 hombres) que alguna vez ya habían formado parte de algún tipo de ritual. Las entrevistas que se realizaron, de carácter semi-estructurado, fueron grabadas y tuvieron una duración aproximada de 50 minutos. Posteriormente, se analizaron empleando el método de la Teoría fundamentada. Los resultados de esta investigación confirman que los rituales se adaptan a las necesidades de los participantes. Ellos usan ayahuasca no solamente para el tratamiento, sino también por las razones que se deben a lo espiritual y religioso, o a lo mejor invitados por la curiosidad/experimento y con el fin del desarrollo personal. En las condiciones locales, el potencial terapéutico de ayahuasca se basa principalmente en el tratamiento de las enfermedades relacionadas con el estilo de vida.

### **Palabras clave**

medicina tradicional amazónica, ayahuasca, potencial terapéutico



## Seznam zkratek

5-HT	5-hydroxytryptamin
ADF	Nadace na ochranu ayahuascy <i>Ayahuasca Defense Fund</i>
ADHD	Porucha pozornosti s hyperaktivitou <i>Attention Deficit Hyperactivity Disorder</i>
APA	Americká psychologická asociace <i>American Psychological Association</i>
CDK	Centrum pro studium demokracie a kultury
CONFEN	Federální rada pro omamné látky (Brazílie) <i>Consejo Federal de Estupefacientes</i>
DMT	N,N-dimethyltryptamin
DSM	Diagnostický a statistický manuál duševních poruch
ECHR	Evropský soud pro lidská práva <i>European Court of Human Rights</i>
IACHR	Interamerický soud pro lidská práva <i>Inter-American Court of Human Rights</i>
ICEERS	Mezinárodní centrum pro vzdělávání, výzkum a služby v etnobotanice <i>International Centre for Ethnobotanical Education, Research and Services</i>
IFRETT	<i>La Maison qui chante, l'Institut français de recherche et d'expérimentation sur les thérapies traditionnelles</i>
IMAO	inhibitor monoaminoxidázy
INCB	Mezinárodní úřad pro kontrolu omamných látek <i>International Narcotics Control Board</i>
LSD	Diethylamid kyseliny lysergové
MAPS	<i>Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies</i>
MDMA	3,4-methylendioxy-N-methamfetamin
NDE	Prožitek blízké smrti <i>Near-Death Experience</i>
NNH	nové náboženské hnutí
OCD	Obsedantně kompulzivní porucha <i>Obsessive–Compulsive Disorder</i>
PDA	<i>Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca</i>
POP	procesově orientovaná psychologie
SSRI	inhibitor zpětného vychytávání serotoninu <i>Specific Serotonin Reuptake Inhibitor</i>
THH	tetrahydroharmin
UNADFI	Národní svaz asociací na obranu rodiny a jednotlivce (Francie) <i>l'Union nationale des associations de défense des familles et de l'individu</i>



# Obsah

---

1	Úvod .....	15
2	Charakteristika „tradiční amazonské medicíny“ .....	17
3	Charakteristika ayahuascy .....	20
3.1	Psychofarmakologická charakteristika .....	20
3.2	Sociokulturní charakteristika.....	21
3.3	Ayahuasca jako terapeutický prostředek.....	23
4	Globalizace ayahuascy .....	25
5	Legální aspekty užívání ayahuascy.....	27
6	Lokalizace ayahuascy v České republice .....	30
7	Motivace uživatelů ayahuascy .....	32
8	Antropolog jako outsider? .....	34
9	Metodologie.....	36
10	Výsledky .....	40
11	Interpretace rozhovorů s uživateli ayahuascy.....	41
11.1	Styl práce.....	42
11.1.1	Osobnost pořadatele.....	42
11.1.2	Zpěv během obřadu.....	45
11.2	Užívání ayahuascy.....	45
11.2.1	Kontext .....	45
11.2.2	Osobní zkušenosti .....	47
11.2.3	Poplatky.....	47
11.2.4	Neformální vztahy mezi uživateli ayahuascy .....	49
11.3	Účinky ayahuascy.....	52
11.3.1	Subjektivní účinky .....	52

11.4	Spiritualita.....	54
11.4.1	Víra.....	55
11.5	Léčení.....	58
11.5.1	Terapeutický potenciál ayahuascy .....	59
11.6	Motivace .....	64
11.7	Užívání psychoaktivních látek.....	64
11.7.1	Zkušenosti s psychoaktivními látkami.....	65
11.8	Dieta .....	65
11.8.1	Držení diety.....	66
12	Rekonstrukce obřadů .....	68
12.1	Rekonstrukce „tradičního“ obřadu pořádaného v Královéhradeckém kraji.....	68
12.2	Rekonstrukce neošamanského obřadu pořádaného v Moravskoslezském kraji .....	69
12.3	Rekonstrukce neošamanského obřadu pořádaného v Jihočeském kraji.....	70
13	Závěr.....	74
14	Limity výzkumu a diskuze .....	76
15	Summary .....	77
16	Sumario .....	79
17	Seznam obrazových příloh .....	81
18	Seznam tabulek.....	81
19	Bibliografie .....	82

# 1 Úvod

V této knize se budu zabývat užíváním ayahuascy v České republice. Zaměřím se přitom na možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách. Domnívám se totiž, že v místních podmínkách došlo v závislosti na potřebách obyvatel k obměnám ve způsobu a účelu její aplikace oproti tradičním zvyklostem.

V roce 2015 jsem zjistil, že ayahuasca se v České republice používá značně více než zhruba před deseti lety, kdy jsem se s ní u nás setkal poprvé. Pochopitelně počtem pořadatelů obřadů, během nichž se tento přípravek užívá, se stěží můžeme rovnat zemím, odkud pochází. Na místní poměry je ale užívání už natolik rozvinuté, že si podle mého názoru tento sociokulturní jev zaslouží pozornost.

Výzkumu ayahuascy se soustavně věnuji od roku 2007. Nejprve jsem se zabýval tím, jestli ji lze využít při léčbě drogové závislosti a zkoumal tuto problematiku v prostředí peruánského centra Takiwasi, kde je administrována spolu s dalšími přípravky „tradiční amazonské medicíny“. Výsledky mé práce vyšly knižně ve dvojjazyčné verzi (Horák, 2013a; 2013b).

Následně jsem na základě různých škál porovnával retenci a motivaci interních pacientů centra Takiwasi s jinými terapeutickými komunitami v Nikaragui a České republice (Horák et al., 2014; Horák, 2015b).

Od července 2015 zkoumám to, jak a k čemu se ayahuasca používá v České republice. Nejprve jsem provedl on-line dotazníkové šetření, díky němuž se mi podařilo získat kontakt na 42 dobrovolníků ochotných zúčastnit se anonymizovaného interview. Výsledky dotazníkového šetření ukázaly, že léčebné metody aplikované v Peru a České republice se v zásadě neliší. Také se mi podařilo zjistit motivaci uživatelů ayahuascy, která osciluje od zvědavosti, přes spirituální a náboženské důvody až po léčení (Horák, 2015c; Horák et al., 2015). S tím souvisí také tři formy užívání ayahuascy, tedy rekreační, náboženská a tradiční.

Od 1. 11. 2015 jsem mezi uživateli ayahuascy v České republice realizoval roční terénní výzkum a vedl s nimi polostrukturované rozhovory. Nebýt dřívějších kontaktů zajištěných přes on-line dotazník, bylo by setkání s informátory nemožné. Uživatelé ayahuascy totiž tvoří specifickou subkulturu. To je dáno primárně tím, že některé látky obsažené v přípravcích, které užívají, jsou regulovány zákonem (viz kap. 5).

Cílem této práce je dát odpověď na dvě výzkumné otázky: 1. proč Češi inklinují k užívání ayahuascy? 2. Jestliže tento přípravek užívají, k čemu je jim to dobré?

Odpověď na první otázku je takřka nabíledni. Češi se v tomto chování nijak neliší od obyvatel sousedních zemí a nejen jich, nýbrž i celé řady dalších států – Peruánci počinaje a Japonci konče. Sám jsem se ale s takovouto odpovědí nespokojil a během semi-strukturovaného rozhovoru jsem se na jejich stanovisko v této věci zeptal 46 dalších osob. Jejich výpovědi tvoří základ této knihy.

Na druhou výzkumnou otázku není možné dát exaktní odpověď. Terapeutický potenciál je uživateli ayahuasce sice připisován, ale tuto skutečnost je nutno ověřit klinickými studiemi.

Jevy, o kterých bude na dalších stránkách řeč, jsou v naší společnosti natolik nové, že zatím nelze říci, že by v ní měly trvalou platnost, tvořily její tradiční součást a vykazovaly prokazatelnou efektivitu. Právě proto bychom se jim ale podle mého názoru měli věnovat. Představují totiž ideální materiál pro základní výzkum.



Svou pozornost si užívání ayahuascy zaslouží také proto, že jeho prostřednictvím můžeme sledovat, jak nové psychoaktivní látky pronikají na český (a evropský) trh, potažmo jak se s touto aktivitou vypořádává legislativa.

Naše společnost, která nyní existuje ve světě, jenž bychom podle některých autorů mohli nazvat postmoderním (Sheldrake, 2003; Wright, 2008) nebo postmateriálním (Němečková, 2016), se vyznačuje bažením po nových způsobech nalézání odpovědí na otázky, které s sebou současná doba přináší.

K jedné z nejdůležitějších otázek podle mého názoru patří otázka po příčině nemoci, která je fundamentálně spjata s individuálním pojetím spirituality. Proto je také spiritualita jedním z klíčových faktorů ovlivňujících to, zda se vyléčíme z nějaké nemoci, a patří k ústředním tématům této knihy.

## 2 Charakteristika „tradiční amazonské medicíny“

### „El espíritu de la liana sobre el camino del corazón

*El ayahuasca, planta maestra, enseña la visión. Abre la conciencia al fluido de la energía cósmica y transforma las formulas de los fenómenos naturales. El sonido, el espacio y el tiempo se conectan entre sí y juegan en la mente con la lógica y las leyes naturales. Detrás de la barrera de la alucinación se revela la esencia del ser.“<sup>1</sup>*

Otto Placht

O „tradiční amazonské medicíně“ se vyjadřuji v uvozovkách, neboť se – podobně jako v případě řady dalších jevů, o kterých bude v této knize řeč – jedná o sporný koncept.

„Tradiční amazonská medicína“ představuje medicínský systém založený na použití specifických léčebných technik a různých přírodních přípravků, který může v zásadě nabýt tří podob: 1. tradiční a) domorodé (jsou-li prováděny léčiteli původem z některé etnické skupiny žijící v Amazonii, např. Aguaruna, Šipibo-Konibo aj.) nebo b) míšenecké (tzn. mestické, pro kterou je typický náboženský synkretismus), 2. neošamanské (kdy obřady vedou nepůvodní organizátoři, např. z USA nebo některé z evropských zemí) a 3. církevní (v tomto případě se jedná o ceremonie původně brazilských synkretických církví, např. Santo Daime, União de Vegetal, Porta do Sol). Obřady v domorodém, mestickém i evropském provedení charakterizuje Luna (2011).

K domorodé variantě „tradiční amazonské medicíny“ se ve svém bestselleru pravděpodobně nejvýstižněji vyjadřuje Narby (2006), který ji zkoumal mezi Ašáninky.

Vědecký zájem o problematiku „tradiční amazonské medicíny“ inicioval Luna (1999). Ten ve svém klasickém díle detailně a názorně představil amazonskou kosmologii díky ilustracím malíře a mestického šamana Pabla Amaringa, kterého jsem měl v roce 2007 – nedlouho před jeho smrtí – možnost osobně navštívit v jeho pucallpské malířské škole Usko-ayar. Ve svých pozdějších pracích pak Luna podrobně vysvětlil principy mestického léčitelství, šp. *vegetalismo* (Luna, 1986; 2002). Ke stěžejním textům, jež se váží k tomuto tématu, patří také publikace americké medicínské antropoložky Dobkin de Rios (1972; 2008).

Umělci ale projevovali zájem o ayahuascu, která je klíčovým prvkem „tradiční amazonské medicíny“, už dříve. Od 50. let minulého století se jí začali zabývat beatníci (Burroughs, Ginsberg, 1963; 2013). V roce 1971 je pak následovali bratři McKennové, kteří v té době pátrali v kolumbijské džungli po zapomenutém rostlinném halucinogenu oo-koo-hé obsahujícím N,N-dimethyltryptamin, zkr. DMT (McKenna, McKenna, 2000).

Na tomto místě je třeba zdůraznit, že „tradiční amazonská medicína“ a „ayahuasca“ nejsou totéž, ačkoliv v běžné řeči její uživatelé často obě označení zaměňují. Termín „tradiční amazonská medicína“ odkazuje ke spornému konceptu, jehož rozporuplnost spočívá v tom, že některé etnické skupiny v Amazonii nepoužívají tento typ medicíny déle než 50 let (Brabec de Mori, 2011). V souvislosti s tím vyvstává otázka, co se označením „tradiční“ míní a jak stará ona „tradice“ je (Hobsbawm, Ranger, 1983, 1–14; Dawson, 2017).

1 „*Duch liány o cestě srdce*“

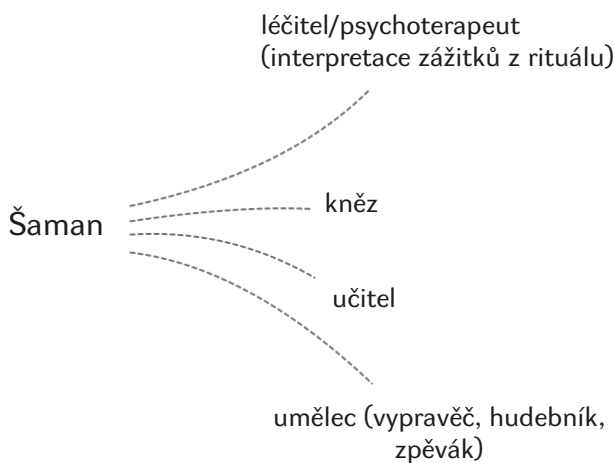
*Ayahuasca, rostlina učitelka, ukazuje vizi. Otevře vědomí toku kosmické energie a mění tvář přírodních jevů. Zvuk, prostor a čas se mezi sebou propojí a pohrávají si s logikou našeho myšlení a zákony přírody. Za hranicí halucinace se odkrývá esence bytí“ (překl. aut.).*

Na druhou stranu, archeologické nálezy dokládají, že domorodí obyvatelé Amazonie ayahuascu, která v rámci tohoto medicínského systému patří k nejčastěji používaným přípravkům, pijí již přibližně 2000 let (viz kap. 3.2).

Dále je nutné rozlišovat mezi „tradiční amazonskou medicínou“ (v některých regionech označovanou za šamanismus či léčitelství, šp. *curanderismo*) a tzv. neošamanismem. Tyto dva směry se sice vzájemně ovlivňují a není možné je jednoznačně oddělit, v některých ohledech se ale zásadně liší (Adlam, Holyoak, 2005; Caiceda, 2007).

Šamanismus je považován za archaický náboženský fenomén (Eliade 1997; Narby, Huxley, 2004). Vojtíšek (2007) jej definuje jako náboženskou praxi, kterou nacházíme u různých kmenových společenství charakteristických animistickou spiritualitou.<sup>2</sup>

O šamanismu lze ale také hovořit „jako o souboru praktik a pojetí týkajících se kosmu, spirituality a lidských potřeb“ (DuBois, 2011, 13). Šamanismus má svůj sociální rozměr a je spojován s určitým světonázorem (šp. *cosmovisión*), jenž předpokládá existenci duše v každé součásti přírody. Různé role šamana, které jsem charakterizoval už dříve (Horák, 2010a, 102–103), zobrazuje obrázek 1.



Obr. 1: Role šamana (zdroj: vlastní zpracování)

Neošamanismus neboli novodobý šamanismus, představuje soubor eklektických spirituálních představ a praktik (Lužný, 1995; Linquist, 1997; Bowie, 2008). K jejich oživení došlo v souvislosti s hnutím New Age (Hanegraaff, 1996; Suttcliffe, Gilhus, 2013). Neošamanismus lze považovat za revitalizaci starobylého kultu Matky Země (Deméter, Pachamama). Neošamanská spiritualita je založena na práci s elementy (éter, oheň, voda, vzduch, země). V některých případech je smíchána s prvky východních kultur. V jiných je kladen přehnaný důraz na původnost tradice, za čímž se však skrývá fundamentalistické smýšlení.

2 Podrobněji se k animismu vyjadřuje Willerslev (2013). Obecnou charakteristiku středo- a jihoamerického šamanismu uvádí Shepard (2004).

Mezi tři základní charakteristiky neošamanské praxe, které ji odlišují od tradičního šamanismu, patří: 1. důraz na vědomou volbu (neošamani bývají popisováni jako otevřené a zvědavé osoby, které se k šamanismu dostaly prostřednictvím četby a cestování, nikoliv samoléčbou a prostřednictvím svých předků), 2. specifická kosmologie (např. stojící na kombinaci buddhistických a animistických představ) a 3. individualistická orientace, tzn. pomáhat druhým není hlavní cílem jejich praxe (DuBois, 2011).

Poslední uvedená charakteristika je na celém neošamanismu nejproblematičtější. Zjištění, že prováděné praktiky nejen nepomáhají, ale naopak mohou (nechtěně či nevědomky) ublížit, pro mne byla při realizaci výzkumu asi nejbolestivější. Neošamani totiž mnohdy neškodí jenom sami sobě, svým vlastním rodinám a přátelům, ale v konečném důsledku i společnosti – jak jejich neobežretným následovníkům a neinformovaným uživatelům domnělých „léků“, tak obyvatelům domorodých komunit, o kterých předstírají, že je reprezentují.

Neošamanismu bývá vytýkáno, že devaluje nebo si neoprávněně přivlastňuje cizí tradici. Využívání tradice nepůvodními obyvateli v současnosti představuje velký problém (Brown, 2004). Někteří neošamani nakupují ayahuascu a jiné psychoaktivní přípravky od domorodců, imitují „magické“ úkony, pronášejí z paměti naučené modlitby, předvádějí „ceremoniální“ hudbu se starodávnými hudebními nástroji, pouštějí z internetu populární „léčebné písne“ a specializují se na všechny typy problémů, jen aby ohromili své následovníky a získali si místo na trhu.

Na druhou stranu, je-li práce prováděna s úctou k tradici, nelze „tradiční amazonské medicíně“ odepřít pozitivní aspekt. Ten spočívá v tom, že umožňuje lidem po celém světě přístup k léčení v tradičním stylu, a pomáhá tak udržovat kontinuitu domorodé spirituality příslušné etnické skupiny (např. Aguaruna).

Na to, aby tradice nebyla vykrádána a nedocházelo k porušování intelektuálních práv, má vliv, zda je pořadatel v příslušné tradici adoptován, tzn. dostal povolení od předků, aby s ní mohl zacházet.

V první polovině 20. století došlo v Brazílii k propojení praxe s užíváním ayahuascy a křesťanství. Po vzniku synkretických církví se navýšil počet různých lidí, kteří s ní mají zkušenost (Metzner, 2006). Ke klasickým pracím, jež se vztahují k problematice synkretických církví, patří především text de Alvergy (2007). Feeney a Labate (2014) se zabývali problematikou globalizace synkretických církví z transnacionální perspektivy. Frenopoulo (2011) analyzoval mechanismy, jimiž se ayahuasca transformovala ve svátost.

K nejznámějším synkretickým církvím, které mají svůj původ v brazilském státě Acre a během posledních desetiletí se rozšířily do celého světa, patří Santo Daime a União do Vegetal. Během terénního výzkumu jsem zjistil, že první zmiňovaná náboženská organizace se vyskytuje na území České republiky. Balzer (2005) zdokumentoval praxi Santo Daime v Německu, Blainey (2013) v Belgii a Watt (2014) v Irsku.

V minulosti byly v ČR pořádány také ceremonie jiné původně brazilské církve, Porta do sol. Tato praxe však již dle mých informací zanikla (viz kap. 11.1.1).

## 3 Charakteristika ayahuascy

### 3.1 Psychofarmakologická charakteristika

Jak bylo uvedeno v kap. 2, pro „tradiční amazonskou medicínu“ je obvykle synonymem ayahuasca, tedy odvar z liány *Banisteriopsis caapi* a listů keře *Psychotria viridis*.<sup>3</sup> Kromě těchto dvou základních komponentů se při přípravě ayahuascy nepoužívá nic jiného než voda. Ayahuascu lze každopádně připravovat z různých rostlin, které obsahují tytéž chemické látky a do směsi bývají přidávány i různé přísady, jimiž se mění účinky finálního produktu (Ott, 1994; Rättsch, 1998). To může být na jednu stranu užitečné, na druhou to s sebou pro uživatele pochopitelně přináší rizika.<sup>4</sup>

Liána *Banisteriopsis caapi*, znázorněná na obrázku 2, obsahuje beta-karbolinové alkaloidy: harmin, harmalin<sup>5</sup> a tetrahydroharmin (zkr. THH). Historii jejich objevení detailně popisuje (Ott, 1996, 223–231). Harmin a THH jsou inhibitory monoaminoxidázy (zkr. IMAO) a mají antidepresivní účinky (Sanches et al., 2016).

Podle studie, kterou publikovali Dakic et al. (2016), harmin zvyšuje počet nervových progenitorových buněk, tj. buněk, které umožňují vznik neuronů. Výzkum naznačuje, že u lidských neurálních progenitorových buněk vystavených harminu došlo až k 70 % nárůstu proliferace. Tvorba nových neurálních buněk zahrnuje inhibici DYRK1A, genu, který je nadměrně aktivován u pacientů s Downovým syndromem a Alzheimerovou chorobou. Harmin by tedy mohl potencionálně hrát roli při neurogenezi a být terapeuticky využitelný u osob s kognitivními deficity.



Obr. 2: Liána *Banisteriopsis caapi* (zdroj: Rajnoha, 2017)

3 K etymologii názvu, pro něž je typické přechylování v rodě viz Horák (2013a).

4 V této knize se zaměřuji na ayahuascu připravovanou základním způsobem. V České republice je ale možné zúčastnit se obřadů, při nichž se podává obdobný přípravek obsahující beta-karbolinové alkaloidy a DMT, ovšem vyrobený z jiných přísad (např. *Peganum harmala* pro beta-karbolinové alkaloidy obsažené v liáně, *Diplopterys cabrerana* či *Acacia* sp. kvůli DMT). Tento přípravek bývá označován stejným či jiným místním jménem (viz kap. 12.3).

5 Schenberg et al. (2015) odhalili vztah mezi hladinou harmalinu a zvracením. Zvracení je prakticky „tradiční amazonské medicíny“ považováno za důležitou součást zážitku s ayahuascou.

Harmalin je od 70. let 20. století předmětem vědeckého výzkumu, neboť je svou strukturou velmi podobný 10-methoxy-harmalinu, který je produkován šišínkou mozkovou savců. Z toho lze usuzovat na to, že účinnost harmalinu je pravděpodobně obdobná jako u tohoto metabolitu, zapojeného do kontroly stavů vědomí (Shulgin, 1976).

V listech *Psychotria viridis* se nachází DMT, substance endogenně přítomná v lidské moči a mozkomíšním moku (Strassman 2001, 63). Na základě tohoto zjištění lze spekulovat o tom, že existuje souvislost mezi působením DMT a výskytem duchovních zážitků, neboť při podání této látky k nim dochází.

Farmakologická účinnost ayahuascy je determinována synergií mezi oběma typy látek. Beta-karbolinové alkaloidy inhibují enzym mono-aminoxidázy (zkr. MAO) v trávicím traktu a zamezují oxidační deaminaci DMT. Jinak není účinků DMT při orální aplikaci možné dosáhnout. Efekt je vyvolán poté, co látka dorazí krevním řečištěm do mozku. Jak domorodí obyvatelé Amazonie mezi tisíci druhy rostlin dokázali objevit tu pravou liánu, která umožňuje jinak orálně neúčinnému DMT začít působit, je dodnes záhadou (McKenna et al., 1986).

S ohledem na možné terapeutické využití ayahuascy je zajímavé, že THH blokuje zpětné vychytávání serotoninu (5-hydroxytryptamin, zkr. 5-HT). Díky tomu dochází ke zvýšení hladiny mediátorů dopaminu, noradrenalinu a serotoninu v centrální nervové soustavě. DMT působí na proteiny transportující 5-HT. Je známo jako agonista 5-HT<sub>1a</sub> a antagonist 5-HT<sub>2</sub> receptorů. U dlouhodobých uživatelů ayahuascy bylo zjištěno, že u nich došlo k nárůstu synaptických spojů pro přenos serotoninu (Callaway, 1994; Beltrán Gallego, 2007).

### 3.2 Sociokulturní charakteristika

Ayahuasca tvoří stěžejní součást kosmologie některých domorodých etnik Amazonie (Reichel-Dolmatoff, 1972). Nativními obyvateli je tradičně používána k řadě účelů, např. při iniciaci na léčitele, prevenci, diagnostice a léčbě nemocí, navazování kontaktu s duchovnem, věštění a telepatii anebo pro zajištění soudržnosti společnosti (Dobkin de Rios, Rumrill, 2008).

Ayahuasca – ačkoliv je obvykle považována za klíčový prvek „tradiční amazonské medicíny“ – není jediným rostlinným léčivem původem z Amazonie, které se u nás používá. Své stabilní místo zde mají také různé tonizační, antiparazitární a antiseptické látky dostupné na internetu. Mí informátoři kromě ayahuascy také pijí, užívají nosem nebo si do očí kapou tabák. Takováto aplikace byla zdokumentována rovněž u domorodých etnik žijících v tropických deštných lesích Amazonie. Jej původní význam je nicméně spíše magicko-religiózní nežli medicínský (Wilbert, 1994).

Co se historie užívání ayahuascy týče, obvykle citovaný pravděpodobně nejstarší archeologický nále, který na tento zvyk poukazuje, představuje zdobená kamenná miska z provincie Pastaza v ekvádorské Amazonii, uchovaná v současnosti v etnologickém muzeu Universidad Central del Ecuador v Quitu. Jak jsem uvedl v kap. 2., odhaduje se, že tento nále je 2000 let starý (Naranjo, 1983).

První písemný doklad o užívání odvaru z liány pochází z pera ekvádorského geografa Manuela Villavicencia, který se o této skutečnosti zmiňuje ve své knize *Geografía de la República del Ecuador* vydané v roce 1858. Následuje dodnes populární publikace *Notes of a botanist on the Amazon & Andes* britského botanika Richarda Spruce, který se s ayahuascou

setkal v roce 1851 mezi příslušníky brazilského domorodého etnika Tukano a zařadil liánu k rodu Malpighiaceae. Na přelomu 19. a 20. století pak vyšly práce dalších etnografů a badatelů, např. Crévaux, Koch-Grünberga nebo Riveta (Kilham, 2014; Metzner, 2014).

Ayahuasca bývá podle kontextu, ve kterém se používá, pojímána jako lék nebo svátost (Móro, Noreika, 2011). Za drogu ji v pravém slova smyslu považovat nelze (Fericgla, 2004). Jak dokazuje Gable (2007), nelze si na ni totiž možné vytvořit fyzickou závislost ve smyslu nárůstu tolerance (tj. potřeby zvyšovat dávku za účelem dosažení týchž účinků) a bažení (angl. *craving*). Lanaro et al. (2015) potvrzuje, že nehrozí ani předávkování. Po požití ayahuascy totiž dochází k serotogenní stimulaci vagových drah, což způsobuje zvracení a průjem (viz kap. 11.3.1).

Jak známo, ayahuasca má silné emetické účinky. Od informátorů jsem se však dozvěděl, že existují tací, u nichž jsou po dlouhodobém užívání nevolnost a zvracení eliminovány. Vyloučit tento efekt ale zcela nelze (viz kap. 11.3). O bažení dle mého názoru není možné hovořit, neboť ayahuasca má odpornou chuť. Je ale otázkou, nakolik může mít člověk „potřebu“ se obřadu s ayahuascou účastnit (viz kap. 7). Výzkumné studie každopádně u dlouhodobých uživatelů ayahuascy nepotvrdily výskyt neuropsychologických deficitů (Ribeiro Barbosa et al., 2012; Bouso et al., 2013; Ribeiro Barbosa et al., 2016; dos Santos et al., 2016a).

Ayahuascu nelze v kontextu euroamerické společnosti považovat ani za lék. Aby mohl být nějaký přípravek z medicínského hlediska za lék prohlášen, musí být podroben klinickému testování. K tomu sice v případě ayahuascy soustavně dochází, ovšem množství vědeckých důkazů dosud nebylo s to převážit nepřízeň dominantního (bio-)medicínského a legislativního systému.

Užívání ayahuascy jako svátosti je typické jak pro domorodé obyvatele Amazonie, kteří ji považují za posvátnou rostlinu (šp. *planta sagrada*), tak členy synkretických církví. I toto pojetí je ale problematické. Z hlediska Římsko-katolické církve je takováto praktika považována za herezi. Synkretické církve nejsou Vatikánem oficiálně přijímány. Papež František (2015, 109–110) sice uvádí, že je nutné pečovat o domorodé komunity a jejich tradice, otázkou ale zůstává, jak dalece tato deklarace bude sahat.

Na ayahuascu je podle kontextu, ve kterém se používá, nahlíženo buďto jako na halucinogen, psychedelikum, nebo entheogen. První, klasické označení je výrazem fenomenologické nedůvěry vůči vizuálním jevům, které se u uživateli po požití ayahuascy ukazují ve změněném stavu vědomí (angl. *altered state of consciousness*).<sup>6</sup>

Současně je i výrazem etnocentrismu euro-americké civilizace, která má stále sklon nahlížet na domorodé společnosti jako na primitivní a negramotné, a tak žijící v bludu pramenícím z nevzdělanosti (Brabec de Mori, 2016). Proto jej v této knize nebudu používat. Považuji ho totiž za pejorativní.<sup>7</sup>

Termín psychedelikum, který dnes v souvislosti s obnovením výzkumu psychoaktivních látek získává opět na popularitě, v sobě nese odkaz na kontrakulturu 60. let, období hippies a New Age. V této době se intenzivně uvažovalo o možném psychiatrickém využití psychedelik (tj. z řečtiny látek odhalujících duši), neboť mají krom jiného schopnost napodobovat psychózu (Grof, 1994; dos Santos et al., 2017).

6 Ke klasifikaci halucinatorních stavů vědomí viz Móro (2010).

7 V 5. edici Diagnostického a statistického manuálu duševních poruch (zkr. DSM) je každopádně uvedeno, že „halucinace mohou být v určitých kulturních kontextech normální součástí náboženské zkušenosti“ (APA, 2013, 88).

Poslední zmiňovaný pojem etheogen – původně vytvořený výzkumníky, kteří se věnovali studiu rituálního užívání psilocybních hub – je podle mého názoru pro účely této práce nevhodnější (Wasson et al., 1986). Termínem entheogen totiž označujeme psychoaktivní látky a přípravky, jež umožňují spojení s bohem. Z tohoto důvodu je lze považovat za „svátost“ (Steindl-Rast, 2001; Blainey, 2014).<sup>8</sup> Spirituální motivace je u uživatelů ayahuascy přitom poměrně častá (viz kap. 7).

V současné době převládá užívání ayahuascy v terapeutickém a sakrálním kontextu (Ballón, 1999; Labate et al., 2009; Mercante, 2010). Ayahuasca se používá jako terapeutický prostředek – tak, jak se tomu děje např. v peruánském centru Takiwasi (Horák, 2013a) – anebo může být užívání ayahuascy spirituální praktikou, např. prováděnou v rámci náboženské ceremonie.<sup>9</sup>

### 3.3 Ayahuasca jako terapeutický prostředek

Ayahuasca je technologie pro práci s posvátnem v jeho ryzí podstatě. Šaman tuto technologii ovládá natolik, že tato technologie neovládá jeho. Znalost této technologie mu umožňuje přímý kontakt s posvátnem v jeho různorodých manifestacích, které mají určitý (sdílitelný a v jistých případech také sdílený) význam. Tento význam lze interpretovat pomocí symbolů, jimiž se manifestace posvátna projevují. Šaman má tak kromě prožitku přímé zkušenosti kontaktu s posvátnem také k dispozici bohatý materiál pro práci. Otevře-li prostor pro diskuzi nad obsahy symbolů, které uživatel ayahuascy nazíral ve svých viděních během rituálu, může to mít psychoterapeutický účinek (Palma et al., 2016).

Ne každý šaman je ale psychoterapeut.<sup>10</sup> Práce psychoterapeuta v dnešní době vyžaduje určité formalizované vzdělání (výcvik), které krom jiného vede k tomu, že terapeut nahlíží problémy svého klienta prizmatem terapeutického přístupu, jenž vystudoval. Šaman tak spíše obvykle pouze zpřístupňuje kontakt k posvátnu, pomocí zpěvu vede rituál a dohlíží na bezpečí účastníků.

Ovládá-li je, provádí šaman metody k léčbě pacientů. K tomu slouží jak zpěv léčebných písní (kečuánsky *íkaro*), tak okuřování tabákem (*Nicotiana* sp.), čištění těla pomocí chrastítek nebo ovívání vonnými esencemi. Obecně vzato by se takováto práce dala nazvat muzikoterapií a aromaterapií. Způsoby práce v rámci těchto přístupů se ale liší, neboť šamané dělčí úkony provádějí ve změněném stavu vědomí, v tomto případě vyvolaném požitím psychoaktivních přípravků (Znamenski, 2007).

Dostupná data, která se mi podařilo shromáždit během terénního výzkumu, potvrzují, že rituály spjaté s užíváním ayahuascy mohou být bezpečné.

8 Užíváním psilocybinu ve spojitosti s mystickou zkušeností a jeho potencionálním využitím v paliativní péči se zabýval Bossis (2014).

9 Rozlišuji mezi obřadem (rituálem), ceremonií a ceremoniálem, ačkoliv mezi uživateli ayahuascy jsou tyto termíny běžně zaměňovány. Za obřad považuji souhrn úkonů, které mají ustálenou podobu a jsou opakovaně prováděny ve vymezeném (rituálním) prostoru (Valeri, 2014). Náboženskou ceremonii spojuji s fungováním synkretických církví. Termín ceremoniál jakožto označení pro slavnostní akci v této práci nepoužívám, jelikož mi v medicínském kontextu připadá neadekvátní.

10 Interpretace vidění uživatelů „tradiční amazonské medicíny“ je typická spíše pro neošamany. Šamani domorodého nebo mestického původu se jejich výkladu obvykle nevěnují.



Bezpečný terapeutický nástroj z ayahuascy činí obřad, je-li veden tradičním způsobem zkušeným organizátorem, jenž dohlíží na její přípravu a užívání.<sup>11</sup> Svůj neodmyslitelný význam v procesu integrace osobní zkušenosti má také kvalita jeho následné péče (viz kap. 11.1).

Nedodržení pravidel obřadu může zapříčinit výskyt nežádoucích účinků, které mohou mít až fatální následky. Rozhodující význam při organizaci ayahuascového rituálu hraje tzv. dieta neboli soubor specifických stravovacích opatření doprovázených sexuální abstinencí (Horák 2013, 60–63). Při užívání ayahuascy se nedoporučuje aplikace farmak (viz kap. 11. 8). Možné problémy mohou vyplývat také z rizikové osobnostní struktury participantů obřadů a jejich nedostatečné informovanosti (Kavenská, Simonová, 2015).

---

11 Žádný kontext (angl. *setting*) ale není bezpečný stoprocentně. Dle Zinberga (1984) má na zážitek změněného stavu vědomí totiž vždy vliv mentalita jedince (angl. *mindset*, zkr. *set*).

## 4 Globalizace ayahuascy

V současné době se z ayahuascy stal globální fenomén. Problematice globalizace ayahuascy se ve svých monografiích souhrnně věnovali Labate a Jungaberle (2011) a Labate et al. (2017). Ayahuascových obřadů se lze zúčastnit nejen v České republice a sousedních zemích, ale např. také v Jihoafrické republice, Španělsku, Estonsku nebo Austrálii (Balzer, 2005; Sobiecki, 2013; López-Pavillard, 2015; Kaasik, 2016; Gearin, 2016).

K expanzi ayahuascy mimo jihoamerický kontinent došlo zejm. v souvislosti s šířením brazilských synkretických církví Santo Daime a Uñiao do Vegetal, které ji užívají jako hostii (Labate, Feeney, 2012). Tyto církve mají své kořeny v kultuře brazilských míšenců (*caboclos*). Ti během tzv. kaučukové éry (1880–1914) překračovali hranice sousedního Peru a Bolívie, shromáždili tam poznatky o užívání rostlin, a pak v prostředí odlehlých pralesních komunit, kde nebyl příliš silný vliv ortodoxní křesťanské církve, zformovali svou vlastní interpretaci ayahuascy (Luna 2002, 34–40).

Po valnou část 20. století tyto náboženské organizace nevynikly nad jiné evangelické kultury, jimiž je Brazílie zaplavena. V roce 1992 zde však bylo držení a užívání ayahuascy díky synkretickým církvím legalizováno a tím se zvětšil jejich mezinárodní ohlas.<sup>12</sup> Této skutečnosti nicméně předcházely některé zásadní události.

Uñiao do Vegetal vzneslo námitku vůči zákonu z roku 1985, podle něhož byly přísady pro výrobu ayahuascy ilegální. Federální rada pro omamné látky (*Consejo Federal de Estupefacientes*, zkr. CONFEN) proto pověřila zvláštní komisi, aby se problematikou jejího rituálního užívání zabývala. Ta po terénním výzkumu v Céu do Mapiá zveřejnila pozitivní zprávu o tom, že tamní náboženská komunita je charakteristická vysokým stupněm společenského uspořádání, solidaritou, soudržností a ochotou ke spolupráci (Labate, Sena Araújo, 2002).

Členové synkretických církví se dále jako participant podíleli na realizaci prvních výzkumů zaměřených na to, zda ayahuasca nezpůsobuje u dlouhodobých uživatelů nějaký neuropsychologický deficit (Grob, 2006; Ribeiro Barbosa et al., 2016) a jestli je ji bezpečné podávat těhotným ženám, dětem a dospívajícím (Dobkin De Rios et al., 2005; Labate, 2011).

Kromě Brazílie je užívání ayahuascy rozšířené ještě v Peru, kde je dle zákona č. 28296 ayahuascový rituál prohlášen od roku 2008 za nehmotné kulturní dědictví národa. K tomuto zákonnému opatření zde došlo v reakci na rozvoj tzv. exotického, poutního (Foutiou, 2010; 2014), drogového (Dobkin de Rios, 1994) nebo také jinak nazývaného ayahuascového turismu (Mantere, 2013; Quevedo Pereyra de Pribyl, 2013; Kavenská, Simonová, 2015), při kterém je tento přípravek poskytován různým druhům turistů za úplaty (navíc někdy nedůvěryhodnými osobami).

12 V současné době se vyskytují také v Austrálii, Argentině, Belgii, Kanadě, Anglii, Francii, Japonsku, Itálii, Irsku, Mexiku, Portugalsku, Španělsku a Švýcarsku (Tupper, 2008; 2009). V ČR dle mých poznatků z terénního výzkumu působí církve Santo Daime (viz kap. 11.1).

Internet umožnil, aby komunita uživatelů ayahuascy držela pohromadě bez ohledu na geografické vzdálenosti. Umožnil také mezinárodní obchod s ayahuascou, která je díky tomu celosvětově dostupná. V současné době je – stejně jako jiné preparáty z širokého spektra „tradiční amazonské medicíny“ – produkována, distribuována a konzumována po celém světě. Kdokoliv s volným přístupem na internet si ji může objednat poštou. Pokud ale nebude dbát národních drogových zákonů, vystavuje se tím riziku trestního postihu.<sup>13</sup>



Obr. 3: Pohled na Amazonii (zdroj: Rajnoha, 2017)

---

13 Například dle českého Trestního zákoníku, § 283 (1–5) je distribuce drog pokládána za trestný čin, jenž je trestán 1–5 lety odnětí svobody. Trestní sazba se ale může zvýšit v rozsahu 2–10, 8–12, 10–18 let odnětí svobody v případě přitěžujících okolností, např. při zapojení dětí a mladistvých, je-li čin spáchán v úmyslu získat pro sebe nebo pro jiného značný/velký prospěch, dojde-li k újmě na zdraví nejméně dvou osob nebo úmrtí, resp. je-li takový čin realizován ve spojení s organizovanou skupinou působící ve více státech (EMCDDA, 2016). Pro více podrobností k legislativě spjaté s užíváním ayahuascy v zemích Evropské unie viz Horák et al. (2017).

## 5 Legální aspekty užívání ayahuascy

„Bringing money into spirituality is always tricky.“<sup>14</sup>

William Barnard

Jak jsem uvedl v kap. 3.1, základní verze přípravku ayahuasca obsahuje nejméně dvě rostlinné přísady (nejčastěji drcenou liánu *Banisteriopsis caapi* a listy keře *Psychotria viridis*), místo nichž lze použít různé náhražky. V této kapitole uvádím komplexní analýzu problémů, které se vztahují k držení kontrolovaných látek, jež jsou v tomto přípravku obsaženy.

Výroba a obchodování s DMT je v EU zakázáno dle Úmluvy o psychotropních látkách Organizace spojených národů z roku 1971. DMT se vyskytuje na Zeleném seznamu Mezinárodního úřadu pro kontrolu omamných látek (*International Narcotics Control Board*, zkr. INCB) s kódovým označením PD-004. Beta-karboliny (harmalové alkaloidy) evropskou legislativou regulovány nejsou (Erowid, 2015a; 2015b). Místy se proto (a jistě také z tradičních důvodů) setkáme s tím, že je ayahuasca podávána bez DMT jako tzv. purgahuasca (Horák, 2013a).<sup>15</sup>

V České republice je DMT ilegální dle nařízení vlády č. 463/2013 Sb., o seznamech návykových látek. Dle judikátu Nejvyššího soudu ze dne 13. 3. 2014, spisová značka: Tpjn 301/2013, publikovaného pod č. 15/2014 *Sbírky soudních rozhodnutí a stanovisek*, Trestní část, není dovoleno držet více než 0,60 g DMT ve formě práškové nebo krystalické látky a 0,5 litru ayahuascy. Držení tohoto množství je jen přestupek. Každopádně jakákoliv manipulace s touto látkou či přípravkem z ní, tedy i jejich předání či prodání, a to bez omezení množství, je považována za trestný čin (viz *Trestní zákoník* 40/2009 Sb., § 283–287). Držení nebo pěstování rostlin obsahujících DMT v malém množství je zakázáno dle zákona č. 200/1990 Sb., o přestupcích, § 30/1 j, k pod trestem až do výše 15 000 Kč.

Francie je jedinou zemí Evropské unie, kde je DMT zakázáno nikoliv kvůli svým účinkům, nýbrž kvůli spojitosti s činností *La Maison qui chante, l'Institut français de recherche et d'expérimentation sur les thérapies traditionnelles* (zkr. IFRETT) se sídlem v Nantes. Toto centrum, které ve Francii reprezentuje peruánské centrum Takiwasi, bylo Národním svazem asociací na obranu rodiny a jednotlivce (*l'Union nationale des associations de défense des familles et de l'individu*, zkr. UNADFI) označeno za sektu. Takovéto označení je podle mého názoru mylné, protože obě centra jsou charakteristická svou otevřeností. Jejich členy by hypoteticky bylo možné označit za členy kultu (Cambell, 1972) nebo představitele nových náboženských hnutí (zkr. NNH), nicméně jejich aspirace nejsou primárně spirituální, nýbrž terapeutické (Vojtíšek, 2007).

Jak jsem naznačil v kap. 5, v Brazílii, Novém Mexiku a Nizozemí je užívání ayahuascy uznáno za náboženský akt díky aktivitě synkretických církví, jimž se podařilo dosáhnout legalizace s ohledem na dodržování náboženských svobod (Dawson, 2013). V ostatních

14 „Tahat peníze do spirituality je oždy ošidné“ (překl. aut.).

15 Užívání purgahuascy k terapeutickým účelům jsem zkoumal v centru Takiwasi (Horák, 2013a). U amazonského domorodého etnika Secoya jej zdokumentoval Weisberger (2013).

zemích (včetně ČR) není užívání ayahuascy v náboženském kontextu legální, a tak se tyto instituce nachází v tzv. šedé zóně.<sup>16</sup>

Co se nakládání s rostlinným materiálem týče, INCB (2010, 46) v bodě 285 své *Výroční zprávy* explicitně jmenuje rostliny a rostlinné přípravky (jako jsou ayahuasca, iboga, peyotl, psilocybní houby aj.), které nejsou předmětem kontroly dle Úmluvy z roku 1971. Jedinými kontrolovanými rostlinami jsou: konopí, mák a koka. Ayahuasca se na žádném seznamu mezinárodně kontrolovaných látek nevyskytuje. „Látka“ se v právní terminologii odlišuje od „přípravku“, což vede k protichůdným interpretacím (Tupper, Labate, 2012; Sánchez, Bouso, 2015).

Dle Nadace na ochranu ayahuascy (*Ayahuasca Defense Fund*, zkr. ADF), která funguje při Mezinárodním centru pro vzdělávání, výzkum a služby v etnobotanice (*International Centre for Ethnobotanical Education, Research and Services*, zkr. ICEERS), lze od roku 1999 po celém světě sledovat strmý nárůst v počtech zatčení, k nimž došlo buďto na základě odhalení nádob s ayahuascou při jejich převozu přes hranice, příp. policie odhalila poštovní zásilku s ingrediencemi a následně zadržela pachatele při jejím převzetí. Případy uživatelů ayahuascy přivedených ke spravedlnosti za údajné obchodování s drogami nicméně obvykle nekončí trestem odnětí svobody (ADF, 2016a).<sup>17</sup>

Nutno podotknout, že je třeba rozlišovat mezi „narkotrafikanty“ a „mikrotrafikanty“. Prvním termínem bývají označovány osoby, které se zabývají průmyslovou výrobou a distribucí ilegálních psychoaktivních látek. Druhý pojem zahrnuje jedince, kteří se opakovaně dopouštějí trestného činu nedovoleného obchodu s omamnými a psychoaktivními látkami v malém množství. V takovémto případě se jedná o delikt nedovoleného podnikání. Podobné zločiny jsou charakteristické tím, že mají společného pachatele, který jedná sám za sebe, nezávisle na ostatních (Ávila Martínéz, 2011).

Nežli o mikroobchodu (šp. *microtráfico*) někteří autoři preferují hovořit o maloobchodu s ilegálními psychoaktivními látkami (šp. *narcomenudeo*). Tímto způsobem lze totiž lépe poukázat na jejich řetězovitou distribuci, k níž dochází kvůli prohibici a snaze o jejich kontrolu, jež jde ruku v ruce se sekularizací některých kulturních praktik a urbanizací sociálního života (Zamudio Angles, 2008; 2013).

Každopádně doporučení INCB se neváže na rozhodnutí soudu. Národní a mezinárodní soudy nejsou povinny se ho držet. Takovéto doporučení je proto obvykle označováno jako „komentář“. V hierarchii mezinárodního práva mají soudní rozhodnutí precedens nad komentáři.

V roce 2014 například Evropský soud pro lidská práva (zkr. ECHR) v případě nizozemské členky ayahuascové církve CEFLURIS, Alidy Marii Franklin Beentjes, dospěl k závěru, že ayahuasca je přípravkem obsahujícím DMT a tudíž se na něj Úmluva z roku 1971 vztahuje (ECHR, 2014). Ve Francii jsou na rozdíl od ostatních zemí Evropské unie beta-karbolinové alkaloidy nelegální (Legifrance, 2005).

Mezinárodní úmluvy mají precedens před národními zákony. Úmluvou OSN proti nedovolenému obchodu s omamnými a psychotropními látkami z roku 1988 byla

16 Hovoří se o nich jako o skrytých (undergroundových nebo tajných) církvích, neboť z důvodu pronásledování nemohou veřejně vykonávat své obřady. Tajná činnost je pak navenek prezentována jako nenáboženská soukromá aktivita (Kautzer, 2012).

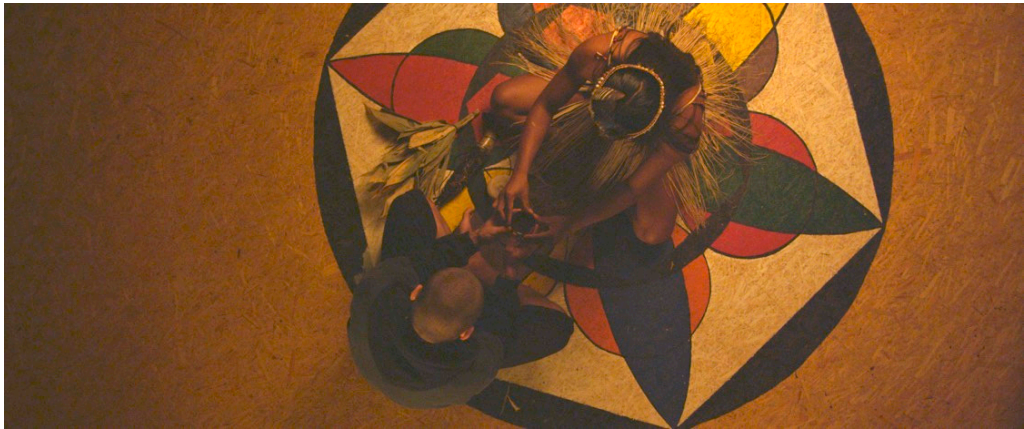
17 Takovýto případ byl například zdokumentován v Litvě (Ellens, Roberts, 2015). Právní ochraně uživatelů ayahuascy se kromě výše zmiňovaného ADF intenzivně věnuje také španělská nezisková organizace *Plan-taforma para la Defensa de la Ayahuasca* (zkr. PDA).

doplněna určitá opatření, která mají vliv na legální statut rostlin obsahujících psychotropní substance. Dle Čl. 14.2 této úmluvy by státy měly přijmout příslušná opatření zabráňující nezákonnému pěstování takovýchto rostlin a umožňující je likvidovat, pokud to není v rozporu s dodržováním základních lidských práv, tradičními formami jejich použití a ochranou životního prostředí (UN, 1988, 14; ADF, 2016b). Každopádně požadavek na uvedení „historických důkazů“, jež by dokládaly tradici užívání rostlin, které se při přípravě ayahuascy používají, lze v zemích Evropské unie splnit stěží.

Osoby dotčené místními zákony, např. za takových okolností, že zákon omezuje jejich náboženské svobody, se mohou odvolávat k mezinárodním tribunálům, jako je ECHR nebo Interamerický soud pro lidská práva (zkr. IACHR).

Ohledně právního statutu ayahuascy neexistuje mezi soudci a donucovacími orgány žádná obecná shoda v tom, zda by měla být kvůli obsahu DMT postavena mimo zákon či nikoliv. Je na národních vládách, aby v rámci své vlastní jurisdikce učinily konečné rozhodnutí a zavedly kontrolu nad rostlinami používanými při její přípravě, resp. nad produktem samotným (ADF, 2016c).

V každém případě by mělo být zřejmé, že prohlásit nějaký přípravek za nelegální kvůli tomu, že obsahuje zakázanou látku, je redukcionistické a neodráží to sociokulturní složitost jeho obřadního užívání. Vždyť právě díky obřadu může být jeho užívání nejen bezpečné, ale i vhodné pro léčbu různých civilizačních chorob (Frecska et al., 2016). Úvahy o potenciálním terapeutickém využití a lidských právech by ale měly vždy jít ruku v ruce s požadavkem po veřejné bezpečnosti.



Obr. 4: *Administrace ayahuascy* (zdroj: Rajnoha, 2017)

## 6 Lokalizace ayahuascy v České republice

Během posledních deseti let byla v České republice realizována řada zajímavých výzkumů ayahuascy. Byly zde publikovány pilotní odborné studie zaměřené na její využití při léčbě závislosti, v psychoterapii a při rozvoji osobnosti, které dokládají její pozitivní efekt v těchto oblastech (Kavenská, 2008; Kavenská, 2013; Horák, 2013a; 2013b; Kavenská, 2014). Výsledky jiných biomedicínských i sociálněvědných výzkumů tyto výsledky potvrzují (Giove, 2002; Lewis, 2008; Mercante, 2013; Bogenschutz, Johnson, 2016; Nunes et al., 2016; Tófoli, de Araújo, 2016; Talin, Sanabria, 2017).

Dále v České republice vyšly originální práce věnované šamanskému turismu (Kavenská, Simonová, 2014) a motivaci českých účastníků ayahuascových obřadů pořádaných v Evropě (Kavenská, Vosáhlová, 2013). Před časem jsme publikovali první odbornou studii o globalizaci ayahuascy a možnostech jejího terapeutického využití v místních podmínkách (Horák et al., 2015). Dále jsme zveřejnili data o subkultuře českých uživatelů „tradiční amazonské medicíny“ (Horák, Vosáhlová, 2016). Dílčí výzkum o brazilských synkretických církvích, které jsou dle mých informátorů na území ČR také zastoupeny, dosud realizován nebyl.

Během posledních deseti let vznikla v ČR o ayahuasce a souvisejících tématech řada zajímavých závěrečných prací od bakalářských (Lukášová, 2011; Tomková, 2011; Kubíčková, 2014; Vozáryová, 2015; Ava, 2015; Drlíková, 2016; Wrožynová, 2017), přes diplomové (Horák, 2006; Kubeček, 2011; Petružálková, 2013; Simonová, 2014; Tichá, 2015; Vosáhlová, 2015; Vodičková, 2017), po disertační (Horák, 2010b; Kavenská, 2012).

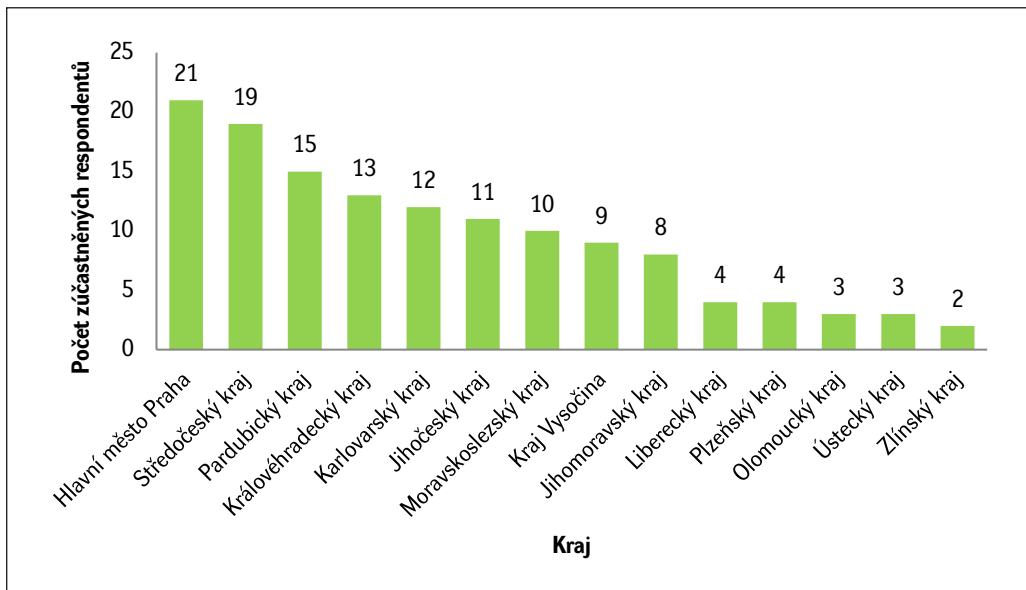
Do všeobecného povědomí Čechů se ayahuasca kromě několika zásadních domácích i zahraničních knižních titulů (Kuchař, 2001; Velíšek, 2008; Luna, 2002; Narby, 2006) dostala hlavně díky masmédiím. Na českém internetu je na ayahuascu zaměřena řada diskusních fór a skupin drogových experimentátorů, stránky pořadatelů exotických výprav do Amazonie, weby duchovních vůdců a hledačů atp. Česká televize odvysílala v posledních letech také několik pozoruhodných dokumentů s obdobnou problematikou (např. *Otto Placht – malíř džungle, Síť noci* nebo *Brána smrti: Z housenky motýlem*).

Vzhledem k tomu, že u nás není ayahuasca legální, je užívána jedinci, kteří se sdružují převážně na základě důvěrných neformálních vazeb a sociálních sítí na internetu.

Česká subkultura není homogenní. Smolík (2010, 32) psal o subkultuře skinheadů, fotbalových chuligánů, metalistů a jiných jedinců. Souček et al. (2011) se zaměřili na vizuální styl českých subkultur.

Uživatelé „tradiční amazonské medicíny“ mají vlastní pohled na sociální realitu a společné specifické problémy. Typické je pro ně užívání různých psychoaktivních přípravků, které jsou jimi považovány za lék a svátost. K užívání ayahuascy u nás dochází v tzv. dočasných autonomních zónách, tedy v situacích a prostředích, v nichž se soustřeďují lidé, kteří zakoušejí svou situaci jako nepřijatelnou či neuspokojivou. Vzpírají se proto normám, mechanismům a institucím udržujícím ve společnosti disciplínu a kontrolu (Bey, 1991).

Co se ayahuascy týče, ta je podle výsledků dotazníkového šetření, kterého se zúčastnilo celkem 70 respondentů, užívána ve všech krajích České republiky, nejvíce v hlavním městě Praha a dále pak ve Středočeském a Pardubickém kraji (viz obrázek 5). Potvrzují to ve svých výpovědích i mí informátoři, kteří participovali na ayahuascových obřadech ve většině českých krajů, vyjma Karlovarského a Ústeckého (viz kap. 11.2.1).



Obr. 5: Ayahuascové obřady jsou pořádány ve všech krajích České republiky. Někteří respondenti ( $N = 70$ ) se jich zúčastnili na více místech (zdroj: Horák et al., 2015)



## 7 Motivace uživatelů ayahuascy

Cílem této publikace není charakterizovat uživatele ayahuascy z právního hlediska, ani je stigmatizovat jako osoby, které se dopouštějí trestných činů. Naopak, snažím se na jejich počínání nahlížet z neutrální perspektivy, bez ohledu na politické aspekty zkoumané problematiky.

Motivaci uživatelů pro účast na obřadech s ayahuascou jsem zjišťoval během on-line dotazníkového šetření. Ukázalo se, že na nich participují v zásadě ze čtyř důvodů: 1. kvůli léčení, 2. ze spirituálních a náboženských pohnutek, 3. ze zvědavosti/experimentu, 4. kvůli osobnostnímu rozvoji. Počet respondentů, kteří uvedli, že ji užívají pro zábavu a rekreaci byl statisticky nevýznamný (Horák et al., 2015).<sup>18</sup>

Potřeba užívat ayahuascu může vycházet nejen z duchovních, ale také světských důvodů (Eliade, 2006). Profánní motivaci ospravedlňují takové důvody, jako je chronická bolest, leukémie, Parkinsonova choroba, rakovina (Schenberg, 2013), astma, deprese (Anderson, 2012; dos Santos et al., 2016b; 2016c) nebo závislost na alkoholu (viz kap. 11.5).

Schmid et al. (2010) potvrzují, že díky ayahuasce může dojít ke zlepšení copingových strategií vůči nemoci a k nárůstu životní spokojenosti člověka. I další výzkumy dokládají pozitivní efekt zkušenosti s ayahuascou na rovině psychické a sociální, který může vést k opětovnému užívání tohoto nápoje. Mezi změny pozorované účastníky ayahuascových obřadů patří: zvýšení sebedůvěry, lepší spojení se sebou samým, zlepšení interpersonálních vztahů, pocit vnitřního klidu a radosti ze života, větší asertivita a nezávislost (Winkelman, 2005; Barbossa et al., 2005; Kjellgren et al., 2009).

Spirituální motivace je na jednu stranu reakcí na neuspokojení duchovních potřeb v prostředí institucionalizovaných církví. Z tohoto popudu někteří uživatelé ayahuascy inklinují k obřadům v „tradičním“ stylu, ať už domorodého nebo mestického provedení, neboť takto prožívaná religiozita umožňuje přímý prožitek boží existence (Fericgla, 2004, 14). Ti uživatelé, jimž je prostředí institucionalizovaných církví blízké, se přiklánějí k synkretickým církvím, které považují ayahuascu za svátost (Labate et al., 2009).

Jak vyplývá z výše uvedeného, od motivace uživatelů se odvíjí také kontext, v jakém je ayahuasca užívána. Rozdíly v provedení rituálu v „tradičním“, neošamanském a církevním stylu jsou diametrální. Před tím, než se jednotlivým variantám budu věnovat podrobněji na příkladech (viz kap. 12), je třeba zmínit, že zprofanování ayahuascy k rekreačním a experimentálním účelům může vést k neblahým následkům.

Co se experimentálního užívání ayahuascy týče, v případě automedikace bez supervize zkušeným praktikem mohou být následky jejího užívání až fatální. Administrace ayahuascy je vázána na striktní dietu, která vylučuje z jídelníčku řadu běžných potravin. Jak bylo uvedeno výše, porušení diety může vést jak k umocnění jejich emetických účinků, tak ke vzniku nepředvídatelných sekundárních efektů.

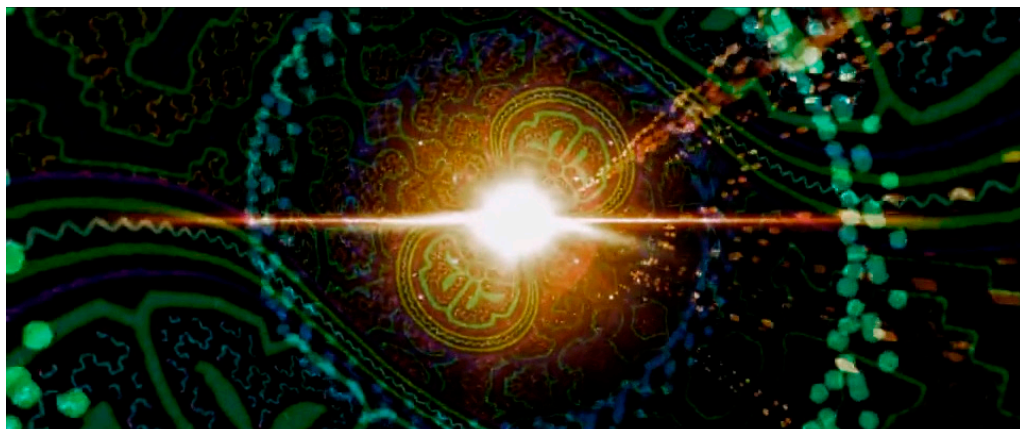
Lze sice spekulovat o tom, že pokud by ayahuasca byla aplikována v mikrodávkách, mohla by napomáhat ke zmírnění deprese, některých typů poruchy pozornosti s hyperaktivitou (ang. *attention deficit hyperactivity disorder*, zkr. ADHD) či obsedantně kompulzivní poruchy (angl. *obsessive-compulsive disorder*, zkr. OCD), ovšem takováto aplikace je dosud nepodložená jakýmkoliv seriózním výzkumem a nese s sebou závažná rizika v souvislosti s nepředvídatelnými změnami v lidském chování.

18 Tyto výsledky se shodují s výzkumem, který nezávisle realizovaly Kavenská a Simonová (2014).

Pouhá zvědavost jako motiv pro užívání ayahuascy podle mého názoru nestačí. Užívat ji způsobem „vyzkouším a uvidím“ s sebou nese vážná rizika. Pominu-li možnost výskytu vedlejších účinků (angl. *adherse effects*) a sociálně-patologických jevů, k nimž může dojít kvůli absenci pre-screeningu již během obřadu, je hlavním úskalím takového počínání to, že většina pořadatelů dle mých informací o účastníky rituálu po jeho skončení už dále nepečuje.<sup>19</sup>

Neznamená to, že by s nimi participanti v případě nouze nemohli navázat kontakt a dožadovat se pomoci, resp. že by jim pomoc nebyla v tíživé situaci poskytnuta. Následná péče jen není součástí standardního servisu. Po otevření citlivých témat ve změněném stavu vědomí přitom může nastat poměrně snadno situace, že se s nimi jedinec nebude umět vyrovnat. Na integraci zážitku, která tvoří nedílnou součást terapeutického procesu, tak člověk zůstane sám, resp. bude nucen vyhledat pomoc jiného „odborníka“. V komplikovaných případech ani to ale nemusí stačit.

Rekreační důvody (z lat. *recreatio* ve významu osvěžení, občerstvení, zotavení) se sice z etického hlediska mohou jevit jako přijatelné, neboť dle informátorů užívání ayahuascy přispívá k obnově psychické rovnováhy a prohlubuje vztah člověka k přírodě a posvátnu (viz kap. 11.4). Na druhou stranu ale zvýšený zájem veřejnosti o účast na obřadech může vést k rozvoji tzv. ayahuascového turismu (viz kap. 4), příp. k neadekvátnímu přivlastňování nativní kultury (Foutiou, 2016).



Obr. 6: *Ayahuascová vize* (zdroj: Rajnoha, 2017)

19 Absenci pre-screeningu se pořadatelé obvykle snaží ošetřit informovaným souhlasem, jež nechávají účastníky obřadu předem vyplnit. Ti takto potvzují, že neopomenuli některou z restrikcí, např. nepovolenou konzumaci antidepresiv z kategorie inhibitorů zpětného vychytávání serotoninu (angl. *specific serotonin reuptake inhibitors*, zkr. SSRI). Vzhledem k ilegální povaze ayahuascy ale působí administrace informovaného souhlasu spíše komicky. Co se dohledu nad případným výskytem socio-patologických jevů během rituálu týče, ten je plně v zodpovědnosti pořadatele. V médiích nejsou neobvyklé případy sexuálního obtěžování či fyzického napadení. Místy se také vyskytuje sebevražedné chování účastníků po jeho skončení.

## 8 Antropolog jako outsider ?

*„After centuries of colonial domination backed up by ethnocentric theorizing about ‚religion‘, Western scholarship should learn to shut its big mouth and start listening!“<sup>20</sup>*

Tato kapitola představuje skromný příspěvek k dekolonizaci metodologie sociální a kulturní antropologie, která primárně stojí na terénním výzkumu a zúčastněném pozorování. Sekundárně se používají různé typy dotazníků, škál a interview. Antropologové si píší terénní deníky a podrobují je v případech potřeby obsahové analýze stejně jako jakýkoliv jiný archivní materiál (např. dopisy, fotodokumentaci, audio- či videozáznam).

Aplikace antropologických metod s sebou nese řadu etických dilemat. Ne vždy totiž mají antropologové přímou zkušenost s jevy, které zkoumají, a jejich práce je pak výsledkem analýzy a interpretace dat sesbíraných sekundárními metodami. I když v některých případech může být takovýto přístup nezbytný, při výzkumu takových jevů, jako jsou (náboženské) obřady, je lze podle mého názoru využít jen stěží. Ostatně, jak říká Shannon (2008, 70), „*jak by mohl člověk psát o hudbě, kdyby ji nikdy neslyšel?*“

Asad (1993) se v tomto kontextu zabýval tím, zda je legitimní používat pojem „náboženství“ bez ohledu na kulturní odlišnosti. Eurocentrický konstrukt „náboženství“ je „západními“ vědci používán k výkladu kategorie „posvátna“ i mezi lidmi, kteří z tohoto prostředí nepocházejí. Odmítá přitom jako „externalistické“ pokusy dle funkcionalistických (Malinowski, 1939) nebo interpretativních schémat (Geertz, 2000) a navrhuje, aby byli antropologové raději trénovaní v tom, pochopit náboženství „zevnitř“ podobně jako jeho vyznavači, účastníci obřadů a duchovních praktik.<sup>21</sup>

I sami příznivci náboženství se externí kategorizaci často vzpírají a zdůrazňují jeho subjektivní rozměr. Tento postoj je ale pochopitelně předmětem kritiky, se kterou osobně souzním. Ta je založena na přesvědčení, že smysl náboženství lze vysvětlit na základě analýzy používaných symbolů, jazyka a ceremoniálních praktik.

Bunzl (2005) se domnívá, že trávíme příliš mnoho času dekonstrukcí klíčových slov a příliš málo času analýzou toho, jakým způsobem fungují v reálném světě. Abych tomuto požadavku dostal, budu se v této práci snažit nejen o popis (tj. *deskripce*), ale především o interpretaci (tzn. *redeskripce*) názorů mých informátorů.

Co se použitých termínů týče, o náboženství budu hovořit jako o jakémkoliv vyznání, které je založeno na institucionalizované spiritualitě.<sup>22</sup> „Spiritualitu“ (angl. *spirituality*) budu přitom odlišovat od „náboženství“ (angl. *religion*). Za spiritualitu považuji „*reifikované seskupení představ*“.<sup>23</sup>

20 „*Po staletích koloniální nadolády založené na etnocentrickém teoretizování o ‚náboženství‘ by se západní věda měla naučit zavřít svá velká ústa a začít poslouchat!*“ (Hanegraaff, 2016, 590, překl. aut.)

21 Nongbri (2013) v této souvislosti poukazuje na skutečnost, že mimoevropská etnika pro „náboženství“ nemají výraz, a tvrdí, že použitím této etické kategorie dochází ke „znásilňování“ emického slovníku lidí vytlačených z „moderního Západu“.

22 O tzv. neinstitucionalizované spiritualitě píše velice trefně Němečková (2016), z jejíhož pojetí jsem vycházel při analýze dat vztahujících se k otázkám víry (viz kap. 11.4.1).

23 Tato definice je parafrází vymezení vytvořeného Hanegraaffem (2016, 584). Ten však rozlišuje nejen mezi „náboženstvím“ a „spiritualitou“ (v singuláru a plurálu), ale navíc pracuje také s kategorií „posvátna“ (angl. *sacred*). Domnívám se, že takovéto vymezení není do českého jazyka zcela převoditelné (cf. Hanegraaff, 1999).

Reifikace je označením pro metodickou chybu; institucionalizace je sociální proces. Kreifikaci (neboli zvěcnění či zpředmětnění) dochází, pokud se s „indikátorem“ nějakého jevu zachází tak, jako by šlo o jev samotný. Institucionalizace nastává, jestliže je určitá praktika nebo soubor praktik v nějaké kultuře přijímaná a očekávaná. Za „představu“ (angl. *belief* nebo *image*) považuji kognitivní artefakt, který se v této souvislosti vztahuje k světonázoru člověka. To, jak si skutečnost za určitých historických souvislostí představujeme, označuji termínem „jev“ (angl. *phenomenon*).

## 9 Metodologie

„Struktura určuje funkci.“

Ada E. Yonath

V této kapitole se podrobně zabývám popisem výzkumných metod, které byly použity při zpracování této knihy. Výzkumný rámec je uveden v tabulce 1.

Tab. I: *Výzkumný rámec* (zdroj: vlastní zpracování)

<b>Strategické výzkumné otázky</b>	1. Proč se obyvatelé České republiky účastní obřadů s ayahuascou? 2. K řešení jakých zdravotních potíží ayahuasca obyvatelům České republiky slouží?
<b>Dílčí výzkumné otázky</b>	3. Jaké typy obřadů s ayahuascou jsou u nás prováděny? 4. Jaká jsou místní specifika práce s ayahuascou?
<b>Charakter sebraných dat</b>	narativy
<b>Předmět výzkumu</b>	názory uživatelů „tradiční amazonské medicíny“ v České republice
<b>Výzkumný vzorek</b>	46 informátorů
<b>Strategie výzkumu</b>	emický přístup, kvalitativní endogenní
<b>Techniky výzkumu</b>	semi-strukturovaný rozhovor, kvalitativní obsahová analýza, zúčastněné pozorování
<b>Metoda výzkumu</b>	zakotvená teorie
<b>Paradigma výzkumu</b>	kritická teorie (Guba, Lincoln, 1994)

Jak bylo naznačeno v kap. 1, v době od 14. 7. do 31. 8. 2015 jsem provedl pilotní on-line anonymní dotazníkové šetření, během kterého jsem přes e-mail, Facebook a Google+ oslovil celkem 1452 subjektů, u nichž jsem předpokládal, že by mohly mít zkušenost s ayahuascou. Výběr respondentů proběhl záměrně, samosběrem a metodou sněhové koule (Bernard, 2006).

Díky dotazníku, v jehož závěru byli dotyční tázáni, zda by se byli ochotni podílet na dalším výzkumu a jestli by poskytli své kontaktní údaje (Horák, 2015a), se mi podařilo získat kontakt na 45 dobrovolníků, kteří byli svolní k účasti na osobním rozhovoru.

Na základě semi-strukturovaných rozhovorů s těmito dobrovolníky jsem následně začal mapovat síť lidí, kteří na obřady s ayahuascou docházejí (Horák et al., 2015).

Disproporce mezi počtem oslovených jedinců a počtem dobrovolníků byla jistě do značné míry ovlivněna tím, že DMT i ayahuasca jsou na území České republiky nelegální (viz kap. 5).

Terénní výzkum, během nějž jsem na území ČR nahrával rozhovory s uživateli ayahuascy a prováděl zúčastněné pozorování na obřadech, jsem realizoval od 1. 11. 2015 do 31. 12. 2016. Během tohoto období se mi podařilo uspořádat celkem 46 interview (Baker, Edwards, 2012). Na základě deníkových záznamů z terénního výzkumu jsem navíc rekonstruoval průběh 3 ayahuascových rituálů (viz kap. 12).

Co se audiozáznamů týče, jejich průměrná délka činí 50 min. (směrodatná odchylka: 20:50). Celkem bylo pořízeno 2358:22 min. (tj. 39:30 hod.) nahrávek.

Pro zajištění reliability a validity dat jsem prováděl jejich triangulaci. Triangulace byla založena na tom, že do sběru a zpracování dat bylo zapojeno celkem 7 výzkumníků, kteří reprezentují odlišné vědní disciplíny, tj. antropologii, psychologii, religionistiku a mezinárodní vztahy. Ke sběru dat navíc docházelo v různý čas a na různých místech. Všichni participantů poskytl informovaný souhlas.

Jak jsem uvedl výše, veškerá interview byla realizována s dobrovolníky. Ti se mi buďto přihlásili na základě předešlého dotazníkového šetření nebo přes stávající účastníky výzkumu. Výběr výzkumného vzorku pro rozhovory byl tedy realizován samosběrem (Miovský, 2006).

Výzkumný vzorek tvoří celkem 23 žen a 23 mužů, kteří se v minulosti min. jednou zúčastnili nějakého typu obřadu s ayahuascou. Podle pohlaví nebyli informátoři vybíráni záměrně. Průměrný věk informátora činil 34,5 roku (směrodatná odchylka: 11,8). Nejmladší měl 22 let, nejstarší 70. Co se rodinného stavu týče, 58,6% informátorů bylo svobodných, 23,9% ženatých a 17,5% rozvedených. 41,3% informátorů mělo ukončené středoškolské vzdělání, 54,3% vzdělání vysokoškolské a 4,4% vystudovalo vyšší odbornou školu. 91,3% osob bylo české národnosti. Kromě toho se ve výzkumném vzorku vyskytli občané polské, nizozemské a slovenské národnosti. Jejich počet ale není statisticky významný.

Mezi informátory byli starostové, malíři, psychologové, studenti, architekti, administrátoři, ženy na mateřské dovolené, akademičtí pracovníci, terapeuti, neurologové, vojáci z povolání, IT specialisté, grafici, ekonomové, hudebníci, zemědělci, psychoterapeuti, novináři, překladatelé, lékaři, technici i důchodci.

Podrobnou charakteristiku výzkumného vzorku uvádím v tabulce 2. Jména veškerých subjektů zahrnutých do výzkumu byla z důvodu zachování anonymity změněna.

Tab. II: Charakteristika výzkumného vzorku (zdroj: vlastní zpracování)

ID	Pohlaví	Rodinný stav	Věk	Národnost	Vzdělání	Povolání
G01	muž	ženatý	36	česká	VŠ	starosta obce
G02	žena	svobodná	26	česká	VŠ	malířka
G03	žena	svobodná	24	česká	VŠ	psycholožka
G04	žena	svobodná	22	česká	SŠ	studentka
G05	muž	ženatý	35	česká	VŠ	akademický pracovník
G06	muž	svobodný	27	česká	VŠ	architekt
G07	žena	svobodná	38	česká	SŠ	administrátorka
G08	muž	ženatý	35	česká	VŠ	geodet
G09	žena	vdaná	34	česká	SŠ	t. č. na mateřské dovolené
G10	žena	svobodná	35	česká	SŠ	návrhářka
G11	muž	ženatý	32	česká	VŠ	podnikatel
G12	žena	vdaná	25	česká	SŠ	poštačka, t. č. na mateřské dovolené

<b>G13</b>	žena	svobodná	38	česká	VŠ	architektka
<b>G14</b>	muž	svobodný	44	česká	VŠ	restaurátor
<b>G15</b>	žena	svobodná	28	česká	VŠ	studentka
<b>G16</b>	žena	svobodná	23	slovenská	VŠ	studentka
<b>G17</b>	muž	svobodný	23	česká	SŠ	student
<b>G18</b>	muž	ženatý	68	holandská	SŠ	terapeut, pořadatel
<b>G19</b>	žena	rozvedená	50	česká	VŠ	neuroložka, terapeutka
<b>G20</b>	muž	svobodný	25	česká	SŠ	voják z povolání
<b>G21</b>	muž	svobodný	27	česká	SŠ	marketing
<b>G22</b>	žena	svobodná	44	česká	VŠ	IT specialista
<b>G23</b>	muž	svobodný	23	česká	SŠ	student
<b>G24</b>	muž	svobodný	32	česká	SŠ	podnikatel
<b>G25</b>	muž	svobodný	37	česká	VOŠ	grafik
<b>G26</b>	muž	svobodný	39	česká	VOŠ	ekonom
<b>G27</b>	žena	svobodná	23	česká	SŠ	studentka
<b>G28</b>	muž	rozvedený	40	česká	SŠ	obchodník
<b>G29</b>	muž	svobodný	37	česká	SŠ	IT specialista
<b>G30</b>	žena	rozvedená	50	česká	VŠ	hudebnice
<b>G31</b>	žena	svobodná	40	česká	VŠ	finanční poradkyně
<b>G32</b>	muž	ženatý	37	česká	SŠ	farmář
<b>G33</b>	žena	rozvedená	49	česká	SŠ	pracovnice ve wellness
<b>G34</b>	muž	rozvedený	34	česká	VŠ	psychoterapeut, ekonom
<b>G35</b>	žena	svobodná	34	česká	VŠ	redaktorka, novinářka
<b>G36</b>	žena	svobodná	33	česká	VŠ	překladatelka
<b>G37</b>	muž	svobodný	31	polská	VŠ	IT specialista
<b>G38</b>	žena	vdaná	56	česká	VŠ	lékařka ORL
<b>G39</b>	muž	ženatý	51	česká	SŠ	OSVČ scénárista, pořadatel
<b>G40</b>	muž	ženatý	33	česká	VŠ	OSVČ
<b>G41</b>	žena	rozvedená	63	česká	VŠ	zahradní architektka
<b>G42</b>	muž	svobodný	27	česká	SŠ	technik, terapeut
<b>G43</b>	žena	rozvedená	70	česká	VŠ	důchodkyně, andragožka
<b>G44</b>	žena	rozvedená	54	česká	VŠ	grafička, studentka
<b>G45</b>	muž	svobodný	34	polská	SŠ	pořadatel
<b>G46</b>	žena	svobodná	27	česká	VŠ	studentka

Rozhovory s informátory jsem analyzoval metodou zakotvené teorie (Strauss, Corbin, 2002). Každý audiozáznam byl nejprve přepsán a následně okódován v Tabulkách Google. Kódování, které jsem provedl u všech transkriptů, spočívalo v tom, že jsem k dílčím jednotkám analýzy (definovaným délkou jednoho odstavce) přiřadil určitý kód, tzn. analytickou kategorii. Přiřazování kódů probíhalo na základě sémantické podobnosti mezi jednotkami analýzy. Rozsah výpovědi k danému tématu neměl na výsledek analýzy vliv.

Kódování jsem prováděl ve 3 krocích, kdy jsem 46 přepisů o celkovém rozsahu 1044 normostran (směrodatná odchylka: 9) rozdělil na 3 díly a nejprve realizoval tzv. otevřené kódování. Tímto způsobem jsem vytvořil tzv. kódovací rámec (angl. *coding frame*), který jsem postupně zpřesňoval (Schreier, 2012). Dílčí výsledky jsem konzultoval s ostatními výzkumníky, kteří pro kontrolu prováděli analýzu dat samostatně.

Hotové kódy z otevřeného kódování jsem vykopíroval do zvláštního listu a ke každému jsem do vedlejšího sloupce doplnil souřadnice výpovědi, ke které odkazuje. Souřadnice, složená z identifikátoru informátora a os výchozí buňky (např. G01A13), slouží ke zpětnému dohledání narativu.

Množství identických kódů vyjadřuje to, jak moc je daný jev zakotvený (angl. *grounded*) ve výpovědích informátorů. Počet kódů navázaných na nadřazený kód vyjadřuje jeho hustotu (angl. *density*), tzn. jak moc je spojený s ostatními.

Hotové kódy lze také shlukovat tematicky do tzv. rodin kódů dle nadřazeného kódu (Glaser, 1978). Rodiny kódů, které se vyznačují sémantickou příbuzností, lze následně kauzálně uspořádat a zobrazit graficky (Elo, Kyngäs, 2007). Vznikne tak tzv. paradigma-tický model zakotvené teorie. K tomu jsem využil jak Microsoft Excel, tak mobilní aplikaci pro tvorbu mentálních map MindNode.

Ve druhém kroku jsem dělal tzv. axiální kódování, kdy jsem implicitně vybíral z nabídky vytvořené Straussem a Corbinovou (2002) a kategorizoval kódy podle toho, zda se jednalo o příčinné podmínky, intervenující podmínky, jevy, kontext, jednání/interakce nebo následky. Toto členění pomáhá při interpretaci narativů, protože mezi nimi objasňuje kauzální vztahy.

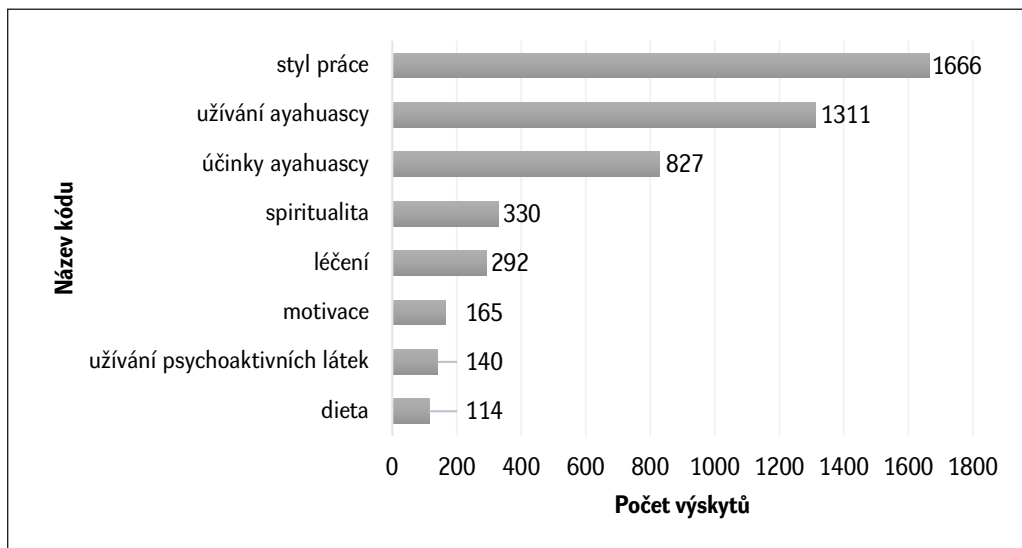
Jakmile jsem měl otevřené a axiální kódování u všech transkriptů hotovo, přistoupil jsem ke třetímu kroku, tzn. k tzv. kódování selektivnímu. Kódy z otevřeného kódování jsem v tomto kroku roztřídil dle jejich zakotvenosti a hustoty a vybral ty, které početně převažovaly.

Co se relevance kódů týče, minimálně 50 výskytů jsem považoval za statisticky významné. Selekcí jsem ale provedl až na úroveň 10 opakujících se výskytů. Nakonec jsem mezi rodinami kódů hledal kauzální vztahy a podle nich výsledky interpretoval (viz kap. 11).



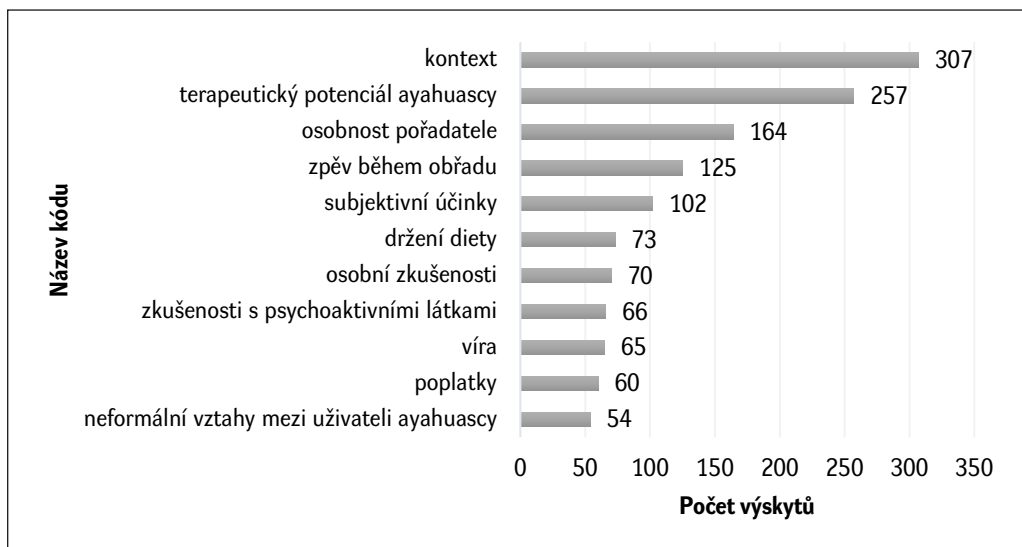
## 10 Výsledky

Během otevřeného kódování výpovědí informátorů jsem vytvořil 4845 kódů. Na obrázku 7 uvádím přehled 8 rodin kódů, které jsou ve výpovědích nejvíce zakotveny.



Obr. 7: Přehled rodin kódů nejvíce zakotvených ve výpovědích informátorů (zdroj: vlastní zpracování)

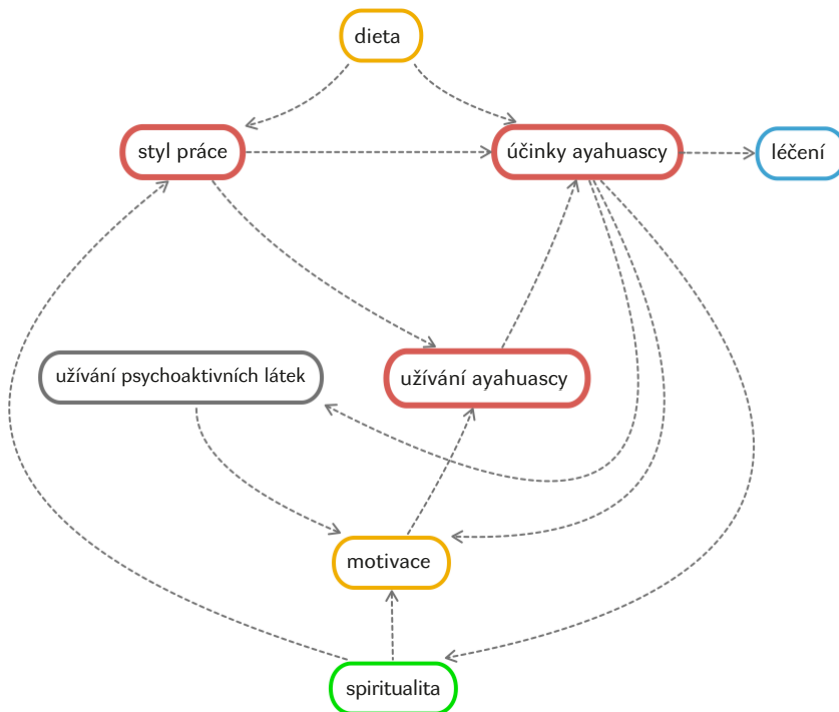
Obrázek 8 zobrazuje rodiny kódů s největší hustotou. Těch jsem vybral celkem 11.



Obr. 8: Přehled rodin kódů s největší hustotou (zdroj: vlastní zpracování)

## 11 Interpretace rozhovorů s uživateli ayahuascy

Jak jsem uvedl v kap. 9, kauzální vztahy mezi nejvíce zakotvenými rodinami kódů vytvářejí tzv. paradigmatický model zakotvené teorie. Následujícím způsobem jej lze znázornit graficky (viz obrázek 9).



Obr. 9: *Paradigmatický model zakotvené teorie* (zdroj: vlastní zpracování)

Tři nejčastěji zastoupené rodiny kódů – styl práce, užívání ayahuascy a účinky ayahuascy – jsou zvýrazněny červeně. Dieta ovlivňuje jak styl práce pořadatele, tak účinky ayahuascy. Užívání ayahuascy je ve výpovědích informátorů centrální kategorií.

Jak bylo uvedeno v kap. 7, pro užívání ayahuascy mívají účastníci obřadů různou motivaci. Na motivaci uživatelů má vliv jak jejich minulost, často protkaná zkušenostmi s užíváním různých psychoaktivních látek, tak jejich spiritualita. Spiritualitě uživatelů ayahuascy se podrobně věnuji v kap. 11.4.

Spiritualita pořadatelů se přirozeně odráží ve stylu jejich práce a způsobu organizace obřadů. Styl práce dále podmiňuje účinky ayahuascy.

Účinky ayahuascy zpětně působí na motivaci uživatelů, neboť mnohdy se rozhodnou rituálu zúčastnit znova. Taktéž ovlivňují jejich rozhodnutí pro další užívání psychoaktivních látek a odráží se v jejich spiritualitě.

Efekty přípravku jsou pochopitelně provázány s možnostmi jeho využití při léčení, resp. s jeho terapeutickým potenciálem. Tím se zabývám v kap. 11.5.1.

## 11.1 Styl práce

Co se stylu práce týče, léčitelé v České republice používají nezávisle na jejich původu techniky, které jsou v Amazonii obvyklé. Běžné je vykuřování obřadní místnosti, oční či nosní aplikace tabáku, ometání metličkou (kečuánsky *shacapa/surupanga*), kladení rukou anebo aplikace parfémů (např. *Agua de florida*). Specifickou technikou je čištění pálenkou, která se místy používá také k vyplachování úst. Na konci ayahuascových obřadů se většinou sdílejí zkušenosti, což uživatelům pomáhá integrovat jejich zážitky změněných stavů vědomí do každodenního života.

Styl práce má pochopitelně vliv na kontext, v jakém jsou ayahuascové obřady vedeny. Ten se pochopitelně různí (viz kap. 11.2.1). Mnozí informátoři měli zkušenost s tradicí kečuánskou. Jedna informátorka mi k tomu řekla: „*Mně vyhovuje ta, která je kečuánská. To znamená, že je to ve tmě. Je to přes noc, že... To je asi na všech ceremoniích, že se tam nemluví, i když jo... že se tam nemluví vlastně po celou dobu, že tam není žádný moment, kdy se jako by to ustříhne... že je to se šamanem výhradně... že je tam vždycky očista, nebo prostor předtím i potom... že se otevírá medicínskému kruhu, než se začne. To je taky důležitý*“ (G31A141).

Ve výpovědích informátorů se mi rovněž podařilo identifikovat fragmentární zmínky o tradicích Shuarů, Santo Daime a podle jedné informátorky také specificky Daime, jak je uvedeno v tomto narativu: „*Ještě sem jezdí jeden člověk, kterej to dělá jeden s jedním. Na to já jsem úplně zapomněla. A k tomu já teď chodím. (...) On tě položí na masážní lehátko a vlastně ti dělá něco jako Reiki. Napiješ se a on pouští hudbu... A je to... Je to teda zajímavý, protože on tě vlastně jako nějak otevírá přítom. To se mi moc líbilo. Trvá to jenom 2 hodiny. On to tak uvaří, že... A on je ještě z jiné církve... To je církev Daime. Ne Santo Daime, ale Daime, která přímo navazuje na toho zakladatele*“ (G43A1809–1829).<sup>24</sup>

### 11.1.1 Osobnost pořadatele

Jak jsem uvedl v kap. 9, veškeré subjekty zmiňované v této práci jsou označeny pseudonymy.

Ayahuasca se podle mých informátorů na území ČR používá od roku 2001, kdy v Pardubickém kraji poprvé vedl obřad peruánský léčitel a malíř, mestic José Alvarez, který je mezi uživateli proslulý tím, že vyléčil jednoho svého klienta (mého informátora G17) z epilepsie.

José se do České republiky dostal na pozvání manžela jedné mé informátorky, lékařky ORL, která se dříve účastnila jeho obřadů v Chorvatsku. Ta mi k tomu sdělila: „*To bylo 2001, jak spadly dvojčata... Díky tomu si pamatuju ty dvojčata, protože my jsme jeli... My jsme měli Josého v autě a jelo se na chatu, jo? Protože on právě přiletěl, že jo, z toho Chorvatska, ale zorganizovali jsme, manžel zorganizoval léčení kamaráda, jeho spolužáka, který má ne Parkinsona, ale sklerózu multiplex, sklerózu má... (...) On tenkrát... Jsme mu zaplatili ten týden v tom Chorvatsku a ono se to nekonalo, jo... A právě jsme rychle, jako jestli se dá pozvat na chatu toho kamaráda našeho, že by tam udělal ten rituál. On tam rovnou léčil syna... (z epilepsie, pozn. aut.). Já nevím, jestli ho tam léčil, tam ho diagnostikoval jenom a potom se to konalo někde u Svitav... To už organizovali... Tam bylo asi 54 lidí, to bylo obrovský... To byli všichni ti, co se nedostali do toho... (Chorvatska, pozn. aut.)*“ (G38A309-313).

<sup>24</sup> V nomenklatuře synkretických církví nepanuje jednotna. Santo Daime se podrobně věnuje Dawson (2013).

José dodnes příležitostně navštěvuje Českou republiku a někteří jeho zdejší pacienti za ním rovněž jezdí do jeho nově zbudovaného léčitelského centra v severoperuánském Iquitos.

V roce 2007 byla možnost zúčastnit se obřadu vedeného jiným peruánským léčitelem mestického původu, Danielem Quispe. Ten své rituály pořádal se svou přítelkyní v Jihočeském kraji. Dle aktuálních informací zde ale už nadále svou praxi neprovozuje, neboť se po několikaletém pobytu ve Španělsku vrátil do Peru. Tuto informaci mi sdělila grafička a studentka, která zprostředkovala první obřady Daniela v ČR a sama také v minulosti ayahuascové rituály vedla. Ilustruje to její narativ: „*Já jsem teda ceremonií tady prožila víc, ale bylo to vlastně... Bylo to takový trošku.... Jak bych to řekla... V roce 2002 jsme sem přivezli... přivezli člověka, s kterým... prvního člověka, s kterým jsme pili vlastně medicínu v Peru a on pobýval dva měsíce u nás na chalupě a tam se... Tam se pořádaly ceremonie pro přátele a pro nás. A potom ještě několikrát vlastně. Bez omezení zdrojů, bez... bez nějakého... S obřadním vedením, jakého jsme byli sami schopni. Tak bych asi to popsala“ (G44A17).*

Z formálního hlediska byly obřady pořádané Danielem velmi podobné práci ekvádorského léčitele, Luise Zambrana, s nímž se mi rovněž podařilo navázat kontakt. Oba dělali obřady celonoční, po kterých následovalo sdílení zážitků s léčitelem spojené s interpretací vizí (viz kap. 12.1). Jediným rozdílem bylo, že Daniel neprováděl tzv. individuální očistu, při které pořadatel během obřadu pracuje s každým účastníkem zvlášť a používá tradiční léčebné metody.

Luis organizuje od roku 2012 obřady v Královéhradeckém kraji a věnuje se také organizaci pracovních pobytů v ekvádorské Amazonii s cestováním, rituály a semináři v domorodé komunitě, z níž pochází.<sup>25</sup> Dle mých informátorů má v Čechách svého žáka, Jiřího Horáka, který sice používá obdobné metody, nicméně pořádá obřady pro menší počet účastníků (průměrně 5) a vzájemně se v minulosti rozcházel v odlišné etice práce. Zatímco klienti ekvádorského léčitele platí za účast na obřadu předepsaný finanční obnos, český léčitel ještě do nedávna prováděl svou práci za dar, který mu pacient složil dle vlastního uvážení.<sup>26</sup> Jiří vede samostatnou praxi od roku 2014.

Dále jsem hovořil s klienty Milana Buriana, Čecha, který pořádá obřady v tanečních sálech v hlavním městě Praha a Pardubickém kraji.<sup>27</sup> Kromě toho se také zaměřuje na organizaci výprav do Peru. V tomto případě informátoři uváděli, že obřady trvají ve srovnání s jinými pořadateli výrazně kratší dobu (tj. orientačně do půlnoci), a potom se – pravděpodobně ještě pod vlivem ayahuascy – účastníci rozcházejí do svých domovů.<sup>28</sup>

25 Vztahy s veřejností tohoto pořadatele kvůli jazykové bariéře dlouhodobě zprostředkovával informátor označený ID G26.

26 Takováto praxe není mezi léčiteli nijak neobvyklá, a to nejen u nás, ale také v zahraničí. Gómez García (1996) ji například vysledoval ve španělské Malaze. Z utilitárního hlediska tato praxe slouží primárně ke zvýšení prestiže léčitele. „*Míra sociokulturní integrace léčitele není založena na žádném poplatku, ale na sociálním statutu, jež nabyl na základě uznání od jeho klientů. Vše záleží na prestiži, kterou získal za své léčebné úspěchy. Ta mu může přinést jak legendární slávu, tak jej uvrhnout v zapomnění“* (Gómez García, 1996, 212, překl. aut.).

27 Milanovy obřady v Pardubickém kraji zprostředkovává informátorka s ID G41.

28 Tuto praxi osobně považuji za značně rizikovou s ohledem na možné incidenty, k nimž může bez supervize ve změněném stavu vědomí dojít. Kromě toho může mít podle mě takovéto jednání negativní vliv na integraci zkušenosti jako takové (viz kap. 11.3.1).

Dalším pořadatelem, který v České republice působí, je holandský neošaman, Arnold Uhlenbeck, který zakládá svou praxi na procesové práci nebo také procesově orientované psychologii (zkr. POP) a zkušenostech, které získal v Santo Daime.<sup>29</sup> Arnold pořádá obřady příležitostně na chalupě v Královéhradeckém kraji.

Na organizaci Arnoldových rituálů se podílí neuroložka a terapeutka, která se poté, co prodělala syndrom vyhoření, začala věnovat alternativní komplementární medicíně a rodným konstelacím. Ta mi k tomu během osobního setkání řekla: „*Já už jsem zredukovala svoji ordinaci jenom na jeden den v týdnu... Už na to nemám nervy... Já už jsem se úplně odvarila, tedka jsem skončila. Jsem měla ordinaci ještě v [místě bydliště]. To máte 30–40 lidí za den, který nejsou vůbec motivovaní. Jsou... Každý přijde, chce prášky. Jenom na vás koukaj. Takže jsem si řekla, že už tuhle práci jako fakt nechci dělat vůbec... Tady toho dělníka té medicíny, takže teď jsem to... Teď je to prostě období, kdy jsem to ke konci roku vlastně stopla. Ne, že by mi to vydělávalo špatně. Já jsem se měla jako dobře... Já jsem měla mraky pacientů, pojišťovny platily, ale prostě já jsem se rozhodla, že už to jako nechci prostě dělat, a tím, jak jsem to stopla, ta se mi začaly víc otevírat ty semináře ty konstelační jako na tu práci právě s tím zdravím... Takže ta ayahuasca je... Jako práce s ayahuascou je v podstatě totéž, co se dělá v konstelacích. Akorát, že to jde hlouběji“ (G19A231).*

Další významnou skupinu mezi mými informátory tvoří účastníci obřadů vedených Janem Novákem, scénáristou a bývalým členem brazilské synkretické církve Porta do sol (MacRae, 2004; Vieira Monteiro, 2012). Jan žije v Moravskoslezském kraji a své obřady u nás pořádá od roku 2010. Ve stylu jeho práce lze rozpoznat křesťanské prvky.<sup>30</sup> To dokládá následující narativ, v němž popisuje rituál Znovuzrození, který dělá v době Velikonoc a v podstatě jím simuluje porod: „*Tady to dělám přes den. Protože je sluníčko, tak já zalepím okna krepovým papírem. Krepovým... v barvě lila, červené. (...)* Dám na žárovky... Taky dám takový nádech. Položím ženy a muže zvlášť, hlavama k sobě. (...) *Nejdříve pustím hudbu, abych je naladil do alfy a pak hraju na atabaque buben a dám signál, kdy oni se začnou pomaličku jako ještěrky... aniž by používali nohy ruce, jenom... drát proti sobě. A tím, že jich je hodně, tak oni musí mezi sebou se protlačit. To je proces, který trvá 40 minut, hodinu, jo? Takhle... než se dostanou každý na druhou stranu. No a prožívají u toho to, co prožívají. Někteří, co se i ve skutečnosti narodili nohama napřed, tak najednou jsou naopak. Někteří, kteří se zasekli... Prostě to probíhá a dochází jim spousta věcí v ten moment, že. No, a pak... pak když to skončí, tak navedu muziku zas, abych je dostal zpátky, že jo, a pokračujeme...“ (G39A1823–1855). Rekonstrukce jiného obřadu pod vedením Jana Nováka je v kap. 12.2.*

V Moravskoslezském kraji žije také pořadatel polského původu, Mateusz Kowalski, jenž se stal jedním z mých klíčových informátorů poté, co jsem zjistil, že se kromě realizace originálně pojatých workshopů věnuje také přednáškové činnosti.<sup>31</sup> Mateusz odešel ze své rodné vlasti poté, co tam měl v důsledku organizace obřadů problémy se zákonem a církví. U nás vede ayahuascové rituály od roku 2012.

Nakonec jsem hovořil s lidmi, kteří se v jednom jihočeském centru osobnostního rozvoje podílejí na rituálech Santiaga Hernándezze, pořadatele mexického původu, adoptovaného v lakotské tradici, jenž v současnosti žije na Slovensku.<sup>32</sup>

29 Ve výzkumném vzorku vystupuje pod ID G18.

30 Ve výzkumném vzorku vystupuje pod ID G39.

31 Ve výzkumném vzorku vystupuje pod ID G45.

32 Tyto obřady zprostředkovává informátorka, která ve výzkumném vzorku figuruje pod ID G43.

Santiago během svých obřadů, jimž obyčejně předchází rituál potní chýše, někdy podává jak ayahuascu, tak peyotl (*Lophophora williamsii*).<sup>33</sup> V kap. 12.3 je uveden rekonstruovaný popis jedné akce pořádané tímto organizátorem.

### 11.1.2 Zpěv během obřadu

Ve většině případů zpívají organizátoři (někdy také spolu s účastníky) spontánně *ikara*, neboli léčebné písně, a to nejen v jazycích domorodých amazonských etnik, ale také ve španělštině, angličtině, ruštině, ukrajinštině anebo češtině. Zpěv *ikar* je založen na představě, že intonací, vibrační písně, v jejichž slovech je komprimován určitý záměr, lze ovlivňovat stav (vědomí) člověka.<sup>34</sup>

Jeden informátor mi k tomu řekl: „Některá *ikara* vůbec slova neměly, byly to jenom slabiky, které byly uspořádané za sebou, nebo tóny. Případně ta *ikara* byla zpívána. Pardon, pískaná jsem chtěl říct nebo foukaná. To jsou vlastně tři možnosti, jak se ta práce podle mě dá dělat. Prostě buď dělá takhle (jemně fouká na ukázkou, pozn. aut.) nebo pak píská... ale z mojí zkušenosti, čím hlasitější projev, tím lepší schopnost toho léčitele zvládat ten změněný stav vědomí. Protože člověku je někdy tak špatně, že je rád, že sedí. Ještě aby tam tak něco zpíval, to si nedovedu představit“ (G05A126).

Jak jsem zmínil výše, pořadatelé při zpěvu často vyluzují rytmické zvuky pomocí chrestidel, a udržují tak pozornost účastníků obřadu. Někdy také hrají na různé hudební nástroje (např. na kytaru nebo bubny). Příležitostně na obřadech účinkují celá hudební tělesa. Místy se používají také zpěvníky (např. hymnů v portugalské, které se typicky vyskytují na ceremoniích synkretických církví).

Neuroložka a terapeutka, která se podílí na vedení obřadů, k tomu uvedla: „Ten [sborník] dostane každé a on (pořadatel, pozn. aut.) řekne, který číslo zpívá a začne hrát... A ti, co jsou tady opakovaně, tak už ty písničky znají. A já je znám, takže já zpívám s ním, že jo... Zpíváme jako kdyby dvojhlasně, když to jde, a když přijede někdo, kdo umí zpívat, tak zpíváme třeba tříhlasně. A já jsem zpívala od děcka ve sboru, takže jako zpívám, no...“ (G19A471).

Někteří pořadatelé si během obřadu vypomáhají pouštěním reprodukované hudby.<sup>35</sup>

## 11.2 Užívání ayahuascy

Jak jsem uvedl v kap. 10, užívání ayahuascy je jednou z klíčových rodin kódů, kterou se mi při analýze narativů podařilo identifikovat. V této podkapitole se jí proto budu věnovat podrobněji. Zaměřím se přitom na kontext užívání ayahuascy, osobní zkušenosti uživatelů, poplatky za účast na obřadu a v poslední řadě také na neformální vztahy mezi uživateli.

### 11.2.1 Kontext

Ayahuascové obřady se v České republice konají celoročně, v případě každého pořadatele pochopitelně s jinou frekvencí (od 2 akcí měsíčně až po 3–4 akce ročně). Jak už jsem

33 K užívání peyotlu pro terapeutické účely viz Calabrese (2014).

34 Zajímavé je v této souvislosti pozorovat významové napětí mezi etymologicky příbuzným španělským výrazem *encanto* (česky „kouzlo“) a anglickým *chant* (česky „zpěv“). Anglický i španělský výraz pro „být okouzlený, začarovaný“ (tj. angl. *enchanted*, šp. *encantado*) má kořen v latinském slově *incantāre*, ekvivalentnímu k *en-* + *cantar* (Bustos, 2008; Callicot, 2013).

35 K populárním interpretům patří např. Tito La Rosa.

zmínil v kap. 6, rituálů se lze zúčastnit ve všech krajích. Mí informátoři se na nich podíleli jak v hl. m. Praha, tak v kraji Jihočeském, Jihomoravském, Královéhradeckém, Libereckém, Moravskoslezském, Olomouckém, Pardubickém, Plzeňském, Středočeském, Zlínském i Vysočina. Vybírají si přitom pořadatele dle svých preferencí a libovolně mezi nimi migrují.

Někteří mají rovněž zkušenost s účastí na obřadech v zahraničí, např. na Slovensku, v Polsku, Německu, Chorvatsku, Nizozemí, Norsku, Brazílii, Ekvádoru a Peru.

Ve výpovědích informátorů převažuje, že se zúčastnili nočních obřadů, tzv. vigilií, které kvůli zesílení introspektivních účinků ayahuascy probíhají ve tmě. Kontext, v němž se rituály odehrávají, se ale pořadatel od pořadatele liší. Dokládá to následující narativ: „Každý to má jako by jinak. (...) Ta vlastní ceremonie záleží na tom, kdo to dělá, jako samozřejmě všechno prostě. Takže jakoby ten akt toho, kdy to jako požíjete, je vždycky skoro stejnej prostě, ale pak to, co probíhá celou tu noc je různý prostě. Někdo, třeba Peruánci mají vždycky zhasnuto. Prostě vždycky je tam úplně tma, okna jsou zatemněný, takže vy se tím pádem můžete soustředit čistě jenom na sebe a na svoje pocity. (...) Ti ostatní, ty slyšíte maximálně, když se nějak pohnou nebo dělají nějaký zvuky, ale nevidíte je v podstatě. Zatímco zase někdo jinej, prostě kdo není z Peru, tak to dělá tak, že třeba je rozsvíceno, svítí tam svíčky nebo prostě nějaký slabý osvětlení, plus k tomu se třeba zpívá nebo se hrajou nějaký jakoby písničky z repráků (...) a prostě hudba, která většinou nemá slova jako, když už to takhle jako by řeknem... Jako by spíš něco, co jakoby ne úplně narušuje (...) pozornost... jako nějaký bubny nebo tak. Ale jako v rámci obou se zpívá“ (G17A187).

V případě, že se obřad koná v noci, děje se tak pravděpodobně z bezpečnostních důvodů. Pokud se ale odehrává ve dne, může to být jak kvůli lepší kontrole pořadatele nad jeho průběhem, tak z důvodu zachování spánkového rytmu. V obou případech je na prvním místě komfort účastníků.

Z obdobných důvodů, a také proto, aby nedocházelo k rušení veřejného pořádku, se obřady obvykle konají v interiéru (na chalupě, v tělocvičně, v hotelovém sálu, jurtě nebo týpí). Jeden informátor mi to s odkazem na styl práce Jana Nováka vysvětlil následovně: „Za mě ještě, když jsem tam začínal, tak se mohlo prakticky být, kde se chtělo. Když jsem tam byl naposledy, tak už dost striktně trvali na tom, že teda bude ten... bude se držet ten kruh a že teda nikdo nebude chodit ven, nikdo nebude chodit do prvního patra při tom rituálu a tak dál. Takže už se na to dbalo víc, což je dobře si myslím, protože v momentě, jak tam začali v létě lítat lidi po stránkách a lehat si tam někde do tráv, tak už to bylo takový i jako energeticky rozháraný“ (G28A137).

Polský pořadatel Mateusz Kowalski, který obřady obvykle vede ve dne, mi své důvody během rozhovoru vysvětlil následovně: „Mám rád, když lidi můžou dělat, co cítí. Když si najdou svůj vlastní rytmus s daime, s ayahuascou. Není to o tom, že bych byl lídr a budeme to dělat tak, jak řeknu, ale o hledání tvého vlastního rytmu. Někdo to prosedí tam, co teď sedíš. Někdo rád obdivuje krásu přírody v tichosti. Někteří lidé také rádi chodí do domu a trochu si povídají“ (G45A834).

Jiný informátor, Mateuszův dlouholetý kamarád, k tomu dodal: „Je to přes den, protože ten člověk, za kterým jezdím (Mateusz, pozn. aut.), taky se učí a taky jezdí a poznává další kultury a tradice a z každé si něco vezme a prostě každá ho nějak ovlivní a zdá se mi, že to si vzal od nějakého Santo Daime, od nějaké té tradice Santo Daime...“ (G17A167). Tuto skutečnost mi pořadatel posléze sám potvrdil.

„Začínáme v 11 a končíme v 7 večer. Takže to máme celý... [den],“ řekl (G45A634). Poukázal přitom na to, že nevede pouze víkendové akce, ale příležitostně organizuje také desetidenní workshopy, během nichž se kromě užívání ayahuascy v libovolném množství dělají také masáže a meditace. Tento kontext je u nás ale výjimečný.

Většina ostatních organizátorů se, jak mi potvrdili mí informátoři, věnuje pořádání obřadů ve dnech pracovního volna s tím, že se obvykle konají dva rituály po sobě a je na každém, kolika z nich se zúčastní.

Důvod pro takovýto styl práce se může jevit velmi prozaicky. Nizozemský terapeut, Arnold Uhlenbeck, mi jej během interview objasnil takto: „*U nás je to vždycky na dvě noci (...), protože když pijete jenom jednu noc, může se stát, že k ničemu nedojde. (...) U nových lidí, když budete pít dvě noci po sobě, získáte lepší představu o tom, co ayahuasca dokáže*“ (G18A219–227). Z perspektivy pořadatele může být ale motivace pro takovéto jednání také ekonomická (viz kap. 11.2.3).

Ayahuascové rituály jsou obvykle organizovány ve venkovském prostředí. Najdou se ale výjimky, jako např. Milan Burian (viz kap. 11.1.1), který svou práci dělá v centru (hlavního) města. Pouze v Milanově případě také vigilie končí uprostřed noci. Ostatní pořadatelé setrvávají v obřadní místnosti až do rána.

Rituálu se obvykle účastní v průměru 15 osob. Vyjma jednoho případu nám všichni informátoři sdělili, že se na obřadech nevyskytovali nezletilí.<sup>36</sup>

## 11.2.2 Osobní zkušenosti

Z analýzy narativů mých informátorů jsem zjistil, že mají zkušenosti s různými typy alternativní komplementární medicíny, s astrologií, aztéckým, čičimeckým a kečuánským šamanismem, s potní chýší a Tancem slunce, s H'oponopono, Tai Chi Chuan, Šiacu, různými druhy meditace (např. tantrickými nebo Osho) a jógy (např. s hathajógou nebo vipassanou), s autosugescí, s holotropním dýcháním, rodinnými konstelacemi, gestalt terapií, terapií tmou, taneční terapií, kraniosakrální terapií, metodou RUŠ, makrobiotickou stravou, Reiki a Shamballou.

Někteří uživatelé ayahuascy inklinují k psytrancové hudební scéně (St John, 2012; 2015; 2017) a v minulosti užívali jak různé druhy psychoaktivních látek (viz kap. 11.7), tak psilocybní houby (*Psilocybe* sp.), muchomůrky (*Amanita* sp.), durman (*Datura* sp.), ibogu (*Tabernanthe iboga*), San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), sekret žáby kambo (*Phyllomedusa bicolor*), šalvěj divotvornou (*Salvia divinorum*) anebo konopí (*Cannabis* sp.).

Například triadvacetiletá vysokoškolská studentka slovenské národnosti mi na dotaz na její zkušenosti odpověděla: „*No, tak třebaš je to ta marihuana. Ta je taková velmi běžná v Česku. To u nás na Slovensku rozhodně ne. Myslím, že to začalo až s tím Brnem. Tu je to vnímané velmi, velmi jako liberálně*“ (G16A237).

## 11.2.3 Poplatky

Všichni pořadatelé, na něž přišla během rozhovoru s mými informátory řeč, v současné době vybírají za účast na obřadu poplatek. Ten činí průměrně 2100 Kč (včetně ubytování). V případě účasti na víkendové akci zahrnující dva po sobě jdoucí rituály je průměrná cena o něco vyšší, tj. 5 200 Kč. Výše získaných finančních prostředků má pochopitelně vliv na kvalitu práce pořadatele.

36 Dosavadní studie neprokázaly rozdíl v neuropsychologických ukazatelích mezi adolescentními uživateli a kontrolní skupinou (Doering-Silveira et al., 2005). Každopádně problematika užívání ayahuascy u dospívajících představuje doposud nedostatečně probádané téma.



Vzhledem k tomu, že pořadatelé při organizaci ayahuascových obřadů hrozí riziko právního postihu, nejví se mi výše poplatku nikterak nepřiměřená. „*Nepřijde mi to přemrštěné,*“ kvitoval můj názor šestadvacetiletý architekt. „*Je možné, že na to takhle nepůjde tolik lidí, kolik by šlo, kdyby to byl dobrovolný příspěvek, dejme tomu. Ale nemyslím si, že to je špatně. (...) Nemám s tím problém. Taky jak jsme se bavili o tom riziku jakoby právním, takže jo... Taky, taky bych to nedělal zadarmo*“ (G06A228–230).

Pro pořadatele, s nimiž jsem měl možnost hovořit, je organizace ayahuascových rituálů obvykle zdrojem obživy, resp. vkládají získané finanční prostředky do výstavby a rekonstrukce svých center. Každopádně vezmeme-li v potaz to, co jsem uvedl v kap. 11.2.1, je nutno konstatovat, že jejich zisky jsou nemalé.<sup>37</sup>

V případě Ekvádorce, Luise Zambrana, který podle informátorů investuje finance do skupování tropického deštného lesa ohroženého těžbou, lze podle mého názoru vybírání poplatků za účast na obřadu považovat za antikolonialistickou strategii (Moeller, 2010). Jedna informátorka, mj. Luisova velmi dobrá známá, mi k tomu řekla: „*Co já mám co kritizovat to, že oni se tím žijí (...), když mají celkem málo jako nějakých výhodnejch (...) možností jako, jak se žít. A západní svět tam těží ropu, zlato... Jako když to srovnáš v týdletý relaci, tak proč by si někdo nemohl vzít prostě 2 litry za ceremonii prostě, když mu v podstatě náležej. To je jako úplně v pořádku, jo*“ (G13A925–929).

Moji informátoři se shodují na tom, že pro účastníka ayahuascového rituálu je výše poplatku subjektivně vzato vysoká a pravděpodobně má vliv na jeho individuální motivaci (viz kap. 11.6).

Co se specifických přístupů týče, Milan Burian dělá samostatnou diagnostiku, během níž pacient ayahuascu neužívá, a to za 300 Kč. Jedna informátorka, povoláním zahradní architektka, která se Milanových obřadů účastní se svou dcerou, mi k tomu sdělila: „*Milan měl diagnostiku, pak byla ayahuasca a už na něm bylo vidět, jak je unavenější z tý diagnostiky. Tak teď... teď se rozhod, že teda udělá zvlášť diagnostiku a pak dělá zvlášť už jen ten obřad, tu ayahuascu. A mně to přijde teda lepší, to jako... to je fajn. (...) Kdo se přihlásil, že jo, tak šel na tu diagnostiku, von projel vlastně ty čakry, řek nám, asi jak na tom energeticky jsme, no a pak, když jsme se teda rozhodovali, že s ním pojedeme do toho, do toho Peru, tak vlastně nám dával i byliny, už jsme dostávali, aby prostě jsme se i jako energeticky srovnali*“ (G41A81–85).

Mateusz Kowalski pořádá desetidenní workshopy, během nichž se pije ayahuasca každodenně během dne, za 19 000 Kč (včetně stravy a ubytování).

37 Alarmující je v této souvislosti styl práce, jakým své obřady dělá Ayahuasca International, obchodní společnost se sídlem ve Španělsku. Ta je kvůli přivlastňování tradice v dlouhodobém právním sporu s kolumbijským etnikem Cořán (Jütte, 2016). K širším ekonomickým souvislostem užívání ayahuascy viz Tupper (2017).

## 11.2.4 Neformální vztahy mezi uživateli ayahuascy

V poslední době lze sledovat nárůst zájmu veřejnosti o ayahuascu, o čemž svědčí vzrůstající počet zmínek, které se o ní vyskytují v literatuře (viz obrázek 10).

Potvrzují to i výsledky rešerše odborných publikací, kde počet článků o ayahuasce od roku 2005 strmě vzrůstá (viz obrázek 11).

Informace o ayahuasce se šíří také prostřednictvím českých médií, kde je od roku 2014 možné sledovat skokový nárůst článků (viz obrázek 12).

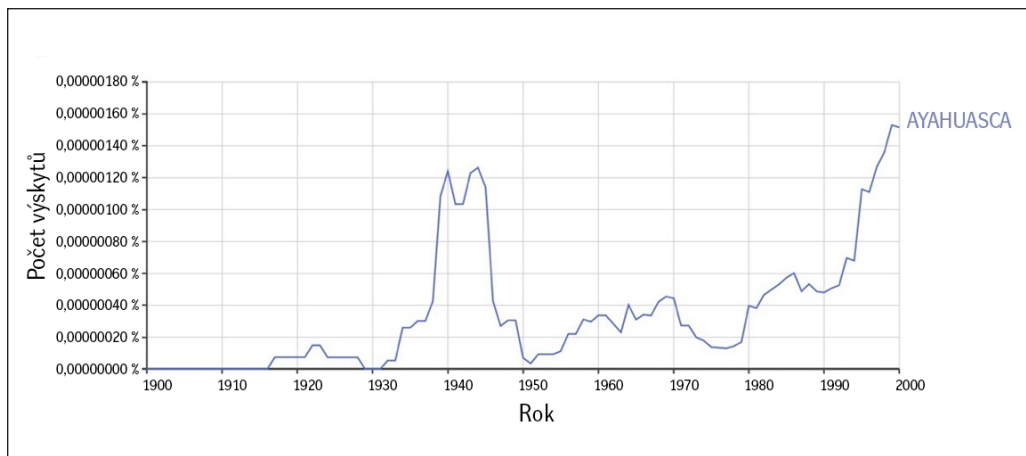
Dále se šíří na veřejných přednáškách pořadatelů, hudebních festivalech anebo setkáních subkultury Rainbow (Souček et al., 2011). To mi potvrdila jedna informátorka, když mi pověděla: „*Pohybuju se v komunitě už docela jako hodně dlouho, třeba od roku 2001 nebo 2002... V komunitě, jako lidí, co jezdí na psychedelické festivaly, na psytrancový, elektronická hudba a takhle, a právě kolem těch festivalů se motá hromada lidí, kteří jako... to znají, pracují na sobě*“ (G36A209).

Jiný informátor mi řekl: „*To jsem se dozvěděl už dávno od kamarádů, od kamarádů na Rainbow. Ty mi to vlastně poprvé řekli, že něco takovýho existuje. To už bylo, já nevím... 4 roky zpátky. 3 roky zpátky. Tak tam, no...*“ (G23A35).

Jak jsem uvedl v kap. 6, účast na obřadu je převážně možná pouze na doporučení známých a přátel. „*Vždycky hraje velkou roli nějaká osobní zkušenost už někoho, kdo ti někoho doporučí,*“ přitakala mi jedna informátorka (G44A313).

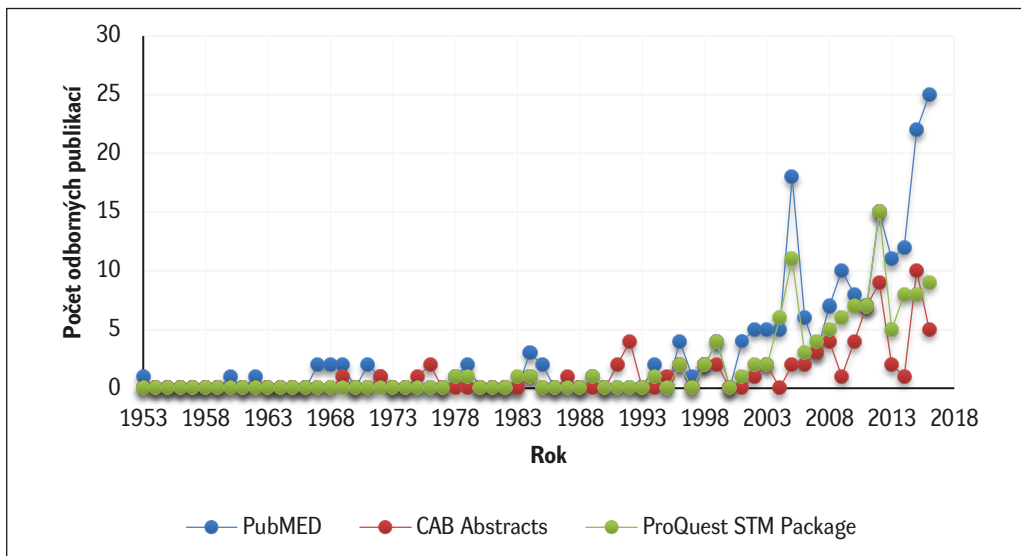
Další k tomu doplnila: „*Je to přes známý, protože tím, jak to není legální, tak oni nemají jakoby stránky. Takže ten člověk, kterej pije, tak to řekne někomu dalšímu a stejně je to takový, jakože ty lidi jsou opatrný...*“ (G31A383).

Obdobně jedna informátorka pověděla: „*Já mám léčitelku, kamarádku, která mě vlastně k tomu přivedla a vždycky říkala: ‚Já teď nemůžu, já jedu na ayu.‘ Tak jsem vlastně říkala: ‚Prosím tě, co to je? Takže mě s tím vlastně seznámila. No, a říkala: ‚Tak pojď to jako zkusit, jo?‘ Takže jsem to zkusila jako. (...) Trošku jsem měla teda obavy, protože jsem si říkala: ‚Musíš si vzít kyblíček na zvracení a prostě tohle...‘ Ale musím říct, že jako to snáším velice dobře a jako mně to vyhovuje, jo? I vlastně to společenství lidí, který jsou kolem tý ayahuascy“ (G41A43).*

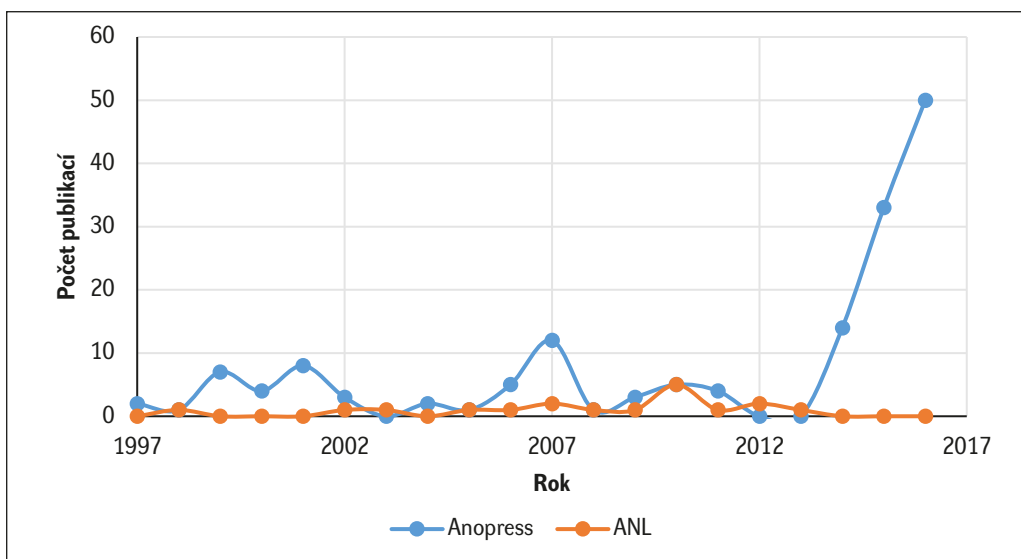


Obr. 10: Výskyt výrazu „ayahuasca“ ve španělském knižním korpusu (zdroj: vlastní zpracování v GoogleBooks Ngram Viewer)

Jeden informátor, povoláním terapeut, doplnil: „Dozvěděl jsem se o tom od kamarádky, kterou jsem já terapeutoval. Ona toho... ona byla na hodně rituálech a všeho možného, co jí mělo pomoci, ale ona se pořád něčeho bála. No, a furt neřešila ten strach. A furt někam chodila, a furt chtěla někde pomoci. No, ale nikdy nešla do toho strachu. No, a to ti pak nepomůže nic. Pokud tě do toho strachu nikdo nedovede, čeho se bojíš, že jo. Někdo se bojí fialový, růžový“ (G42A301).



Obr. 11: Počet odborných publikací obsahujících v názvu výraz „ayahuasca“ (zdroj: vlastní zpracování dle PubMed, CAB Abstracts a ProQuest STM Package)



Obr. 12: Počet článků vyhledaných v českých médiích podle klíčového slova „ayahuasca“ (zdroj: vlastní zpracování dle Anopress IT a ANL)

Veškerá komunikace mezi uživateli probíhá soukromě. Zprostředkovatelka obřadů Arnolda Uhlenbecka mi k tomu řekla: „*Teďka, co já tady organizuju, tak veskrze je to na slovní doporučení v podstatě. Když ti kluci to sem pak přitáhli, tak měli nějaký lidi kolem sebe, že jo. Já jsem se o tom dozvěděla přes toho jednoho kluka a v podstatě já teďka oslovuju jako kdyby svoje známý a oni svoje známý a takhle se to jako kdyby posunuje, jo...*“ (G19A171).

Uživatelé ayahuascy se setkávají jak v uzavřených a tajných skupinách na sociálních sítích a diskusních serverech, tak především osobně. Dokládá to následující narativ: „*Ta tendence tam jako by je... To znamená, že ty lidi se hodně sblížíjou předtím, a potom ještě kor po tý áje, tak tam jsou schopný vystávat, vysedávat a vykuřovat prostě ještě do noci... prostě... a ta atmosféra je tam potom úžasná, jakoby uvolněná. Takže potom ta tendence je, no*“ (G29A219).

Již výše jednou zmiňovaná informátorka mi k tomu, zda se s ostatními účastníky potkává i mimo ayahuascové rituály, řekla: „*Ano, vlastně jo... protože z toho vzniklo hodně jako podobných aktivit, který jsou se stejným zaměřením... Třeba spolu chodíme zpívat ceremoniální písně, jezdíme na výlety, pořádáme nějaký jako by setkání, kde si zkusíme ty techniky vlastně, který nám ayahuasca ukázala, a praktikujeme. (...) Jo, je to taková vlastně komunita, no... Ty lidi, co pijou ayahuascu.*“ (G31A125-129).

O něco dále pak dodala: „*My jsme jakoby skupina přátel, takže já vlastně vůbec nejezdím na seance, kde jezdí lidi, který neznám... My dáme dohromady skupinku, a protože ta manželka toho šamana je vlastně moje kamarádka, tak ty seance jsou takový jako víc neoficiální vlastně u obou těch šamanů*“ (G31A307).

Komunit uživatelů ayahuascy, o nichž informátorka hovoří, lze v České republice identifikovat několik. Ne vždy jsou však vztahy mezi jejich členy těsné a trvalé. Každopádně jsou-li takové, domnívám se, že to pozitivně přispívá k integraci jejich zážitků. O to spíše, pokud se rituálů účastní spolu s rodinnými příslušníky.

Někteří pořadatelé osobám ve svých adresářích rozesílají pozvánky na plánované akce. Po přihlášení nový zájemce obvykle obdrží e-mailem instrukce. Ty kromě informací o čase a místě konání obřadu obsahují také seznam potravin, které musí v této souvislosti vynechat z jídelníčku (viz kap. 11.8).

Ne vždy jsou však informace ze strany známých, kteří účast na obřadu zprostředkovávají, podány dostatečně.<sup>38</sup> Dokládá to následující narativ vysokoškolské studentky, která se pro účast na obřadu rozhodla proto, aby se zbavila traumatu ze znásilnění: „*Já jsem z toho byla celá jako taková zmatená, protože mi volala ta Marie někdy v 8 večer na začátku července, jestli bych měla zájem a že se musím rychle rozhodnout, protože je omezený počet míst, a přišlo mi to, že teda jo... Jakože to je to, co hledám, takže jsem na to kývla. A myslím, že v rozhovoru mi říkala, že je dobré držet tu dietu měsíc před a měsíc po. Tak jsem si tak jako zhruba řekla, kdy je ten termín. Já říkám: ‚Ty jo, tak já jsem čekala nějaký e-mail nebo něco informačního.‘ Nic nepřicházelo. Pak ještě byly nějaký trošku zmatený e-maily, že přišel hromadný e-mail od Marie, kde jako hrozně bylo... hrozně moc informací v jednom odstavci bez pořádných čárek, teček, takže jsem pořádně nevěděla, co kam patří, a pak přišel teda ještě jeden e-mail od někoho jiného, že jako opravuje ty informace. Teď teda jako jsem na to hnedka neodpověděla, protože jsem byla v práci a já hrozně nerada (...) řeším osobní věci, protože tehdy v té práci to bylo takové jako zvláštní a bála jsem se, že by mě někdo mohl jako napráskat nebo tak, takže jsem to ani nechtěla řešit v pracovišti takové téma. A takže jsem pak jako přijela (...) domů a už jsem měla e-mail jako: ‚Nezvali jste se, takže máte 2 dny.‘ Víš, že to bylo takový trošku...“ (G46A535–539).*

38 Přítom z nedostatečné informovanosti participantů mohou při užívání ayahuascy plynout problémy (viz kap. 3.3).

## 11.3 Účinky ayahuascy

V širokém spektru kódů přiřazených k „účinkům ayahuascy“, jedné ze tří nejfrekventovanějších rodin kódů, jež vzešly z analýzy rozhovorů mých informátorů, se nejvíce vyskytují takové, co se vztahují k popisu subjektivních účinků.<sup>39</sup>

Ve výpovědích informátorů se v tomto ohledu setkáme se zajímavými tvrzeními, např. že ayahuasca účinkuje nezávisle na sociokulturním prostředí, ukazuje člověku lepší stránku jeho osobnosti a problémy, kterými trpí, nebo že vyvolává změnu v sebepojetí.

Za zajímavé lze také považovat, že podle informátorů zlepšuje vnímání vlastního těla a prožívání ve smyslu větší sebereflexe, zesiluje empatii a aktivuje samoléčebné procesy. Informátoři také potvrzují, že vyvolává typické fyziologické reakce, jako jsou průjem a zvracení. Někteří během našeho rozhovoru popisovali svá vidění, která mohou mít terapeutický efekt (podrobněji viz kap. 11.5.1).

### 11.3.1 Subjektivní účinky

Pestrou plejádu subjektivních účinků, které uživatelé připisují ayahuasce, lze rozdělit dle intenzity, doby trvání, kvality a projevů. Co se intenzity týče, setkáme se s tím, že uživatelé popisují efekty ayahuascy převážně jako rychlé, co se jejich nástupu týče, silné a docela obtížně zvladatelné. Podle některých je však lze kontrolovat a ovlivňovat vůlí.

S ohledem na dobu trvání lze říci, že účinky přípravku přetrvávají individuálně dlouho. Uživatelé se ale několikrát shodují na tom, že jsou dlouhodobé s tím, že ayahuasca podle nich působí i po skončení obřadu.

Čtyřiačtyřicetiletá IT specialista, která se účastnila obřadů u Milana Buriana, mi svou zkušenost vylíčila následovně: „*Měla [jsem] trošičku strach, protože to bylo pozdě do noci v Praze a já jsem si myslela, podle toho, jak jsem měla zkušenost s tím, že mi bylo zle... Já jsem vůbec jako ani nemohla stát na nohách, já jsem lezla po čtyřech... Takže jsem chtěla, abych měla nějaký hotel jako někde blízko, když se budu vracet, tak ať se tam jako dostanu a tak... A nakonec to vlastně bylo tak, že na mě neúčinkovala až do té chvíle než jsem došla na ten... na ten hotel“ (G22A77).*

Podle kvality lze účinky jednoduše rozdělit na pozitivní a negativní. Jako negativní se například může jevit, že po požití ayahuascy člověk, stejně jako jeden můj informátor, zažije největší pocit strachu v životě. Každá zkušenost s ayahuascou ale nutně nemusí být tzv. *bad trip*. K pozitivním účinkům podle informátorů patří, že ayahuasca vyvolává fyziologickou očistu, má vliv na motivaci, usnadňuje výchovu a učení (Tupper, 2003). Dále může vyvolat zážitek extáze a způsobit intenzivnější vnímání přírody a pocit sounáležitosti s ní.<sup>40</sup> Jak je uvedeno v kap. 11.8.1, za sporné lze považovat tvrzení jedné informátorky, která uvedla, že užívání ayahuascy v těhotenství nemá negativní zdravotní dopad.

Co se různých projevů týče, u některých jedinců je působení ayahuascy doprovázeno nevolností, brněním hlavy, průjmem, zvracením a zkresleným vnímáním času. Účinky ayahuascy vždy nezahrnují vize. Podle některých informátorů ayahuasca vyvolává

39 Výzkumu subjektivních účinků po požití ayahuascy se v minulosti zabývali Riba et al. (2001) a Ribeiro Barbosa et al. (2005).

40 Jak ale brilantně napsal Smith (2000, 27), „*extáze není zábava*.“ Richards (2014, 22) v této souvislosti poukazuje „*na zhuštěnou agónii a osobní utrpení prožívané mnohými jedinci, když svými psychodynamickými formami odporu vzdorovali Božstvá a nahlíželi své životní omyly ve světle bezmezní lásky*.“

obrazy, vizuální halucinace, podvědomé obsahy, (ambivalentní) emoce a někdy dokonce během obřadu i sny, které si lze dobře zapamatovat, jelikož jim uživatelé přikládají mimořádný význam. To dokládá následující narativ: „*Byl tam nějaký jako ponor jako do hodně hlubokých vrstev paměti, a právě měl jsem jeden velmi jako živý sen, kterej teda nebyl jako lucidní v tom smyslu, že bych ho byl schopnej ovlivňovat, ale o to byl jako cennější, jo? (...) Protože to byl jeden z momentů, který vidím opravdu jako kdyby byl včera... Byl to teda taky jeden z mála snů, který si pamatuju právě proto, že... Já jsem nikdy neusnul, jo? Já jsem opravdu... Všechny ty tři sezení jsem měl pocit, jako kdybych prostě tu liánu... jako kdyby se mi dostala do úplně každé buňky a speciálně v tom třetím jsem měl pocit, že jsem ji normálně jako spálil, jo. (...) To, co mi přijde, že odchází z lidí jakoby zvrácením a spodem, tak jako ze mě vycházelo za pomoci slz a nějakýho jako... vnitřně jsem to... fakt jsem měl jeden moment asi hodinu pocit, že normálně se rozteču jak olovo nebo jako nějaký kov... jako kdybych se měl zevnitř jako roztavit jako pec jsem si připadal...“ (G25A227).*

V případě, že je ayahuasca užívána během dne, umenšuje se dle informátorů její vliv na introspekci. To může být způsobeno tím, že dojde k umocnění vizuálních efektů přípravku denním světlem. Jednatřicetiletý IT specialista polské národnosti mi k tomu řekl:

„*Za světla, když je krásně, tak člověk si může vyjít ven a prostě strávit ten čas na trávě, takže ve větším soukromí, ale podle mě to má menší ten účinek na tu introspekci. Ta introspekce není tak silná, protože ta tma toho člověka donutí, aby on ležel tam v té posteli nebo na matraci a prostě šel do sebe, a to světlo jakoby víc člověka rozprašuje. Víc... je víc vjemů, takže ta introspekce je menší prostě...“ (G37A271).*

Hovoří-li informátoři o účincích ayahuascy v souvislosti s jejím terapeutickým potenciálem, uvádějí, že má přípravek vliv na sebepojetí. To podle mého názoru vyplývá z následujícího narativu: „*A potom jsem v těch vizích zahlídl sám sebe, jak sedím otočený zády k sobě, a došlo mi, že... V tu chvíli mi došlo, že vlastně bych strašně rád všechny jako objímal a měl rád, ale že sám k sobě jsem hrozně přísný a že to nedělám vlastně“ (G21A325).*

Zážitky s ayahuascou mohou být také afirmativní povahy, tzn. mohou vést k uvědomění a přijetí skutečnosti, např. co se sexuální identity týče (Cavnar, 2014).

Každopádně účinek přípravku je dán spíše synergickým působením různých okolností, za nichž je užíván, než jen vlivem chemických látek, které jsou v něm obsaženy. Účinnost ayahuascy je vázána na následnou změnu vzorců chování, „*protože člověk, pokud se zase vrátí do stejných kolejí, tak... tak může prostě to pít každé pátek a stejně prostě... se nic nezmění, jo? Jo, takže tohle je prostě jenom takovej... ukazatel, co všechno můžeš změnit... ale pak stejně tu práci s tou změnou stejně musíš udělat ty sám, protože žádná látka to za tebe neudělá“ (G14A630–638).*

Výskyt účinků ayahuascy není podle informátorů závislý na sociokulturním prostředí, i když v původních podmínkách tropického deštného lesa mohou být vnímány intenzivněji. To v každém případě neznamena, že se od *setu* a *settingu* neodvíjí způsob, jakým se účinky projevují (viz kap. 3.3), a že efekty nejsou ovlivněny dietou (viz kap. 11.8). Dokládá to i následující výrok jednoho informátora: „*Jo, jako takhle... jako vlivně to působí prostě. Takže není tam jakoby nějaká (...) geolokační omezenost prostě účinku prostě toho transmittoru. To si myslím, že ne. Jako, vlivně to působí, ale jako do jakého důsledku prostě by to bylo lepší tam na tom místě, nevím. Jsou lidi, kteří jezdí přímo tam prostě, prostě na ty ceremonie... být tam třeba dva nebo tři týdny, ale jako podle mě je to spíš (...) částečně jakoby jejich ego, který to chce zažít prostě tam v tom pravým prostředí...“ (G17A345).*

Na účinky ayahuascy má také vliv informovanost a připravenost uživatele. Jedna informátorka k tomu uvádí: „*Já jsem poprvé na to šla a vůbec jsem o té ayahuasce nic nevěděla... Já jsem si nic nepřečetla... jenom nějak potom jsem nakoukla těsně před, že to může způsobit až smrt... tak to jsem se vyděla a těsně předtím jsem šla na hydrokolon...“ (G38A351).*

Účinky ayahuascy jsou individuální a podle některých informátorů do jisté míry nepřenosné. To může mít negativní vliv na integraci zážitku a zhoršení mezilidských vztahů, jak demonstruje následující výrok: „*No, já vlastně, jak jsem s tím začala, tak jsem z toho byla úplně nadšená a říkala jsem to tetě, o který jsem si myslela, že ta jediná by to mohla pochopit a ta o mě dostala fakt jako velkej strach. Začla si myslet, že jsem na drogách a že jsem se úplně zbláznila a změnila a tak. Ale trvalo to nějakou dobu a teďka už se to zase vrací trošku zpátky, že už... že nám to jako docela pokazilo vztah, ale to nebylo jenom tohle. To bylo celkově, co se začlo dít...“ (G15A1409).*

Takováto situace může být pouze dočasná a může vycházet ze zvýšené potřeby sociální izolace, která v důsledku přispěje k řešení vyvstanuvších problémů.

## 11.4 Spiritualita

Spiritualitu informátorů lze charakterizovat jako nenáboženskou, neboť v jejich výpovědích se převážně setkáme s odporem k institucionalizovaným církvím a nedůvěrou v dogmata. Vhodně to ilustruje následující narativ pětadvacetileté poštačky, která byla v době našeho rozhovoru na mateřské dovolené: „*Věřím tak nějak v něco svého, že nade mnou mě něco chrání, že mám toho svého anděla strážného, kterej mě prostě chrání, a to je asi tak všechno. Jako svatbu v kostele jsme měli, ale jakože bysme chodili do kostela nebo tak, tak to ne“ (G12A41).*

Informátoři v některých případech uváděli, že věří v sebe sama, v boha, ve vesmírnou inteligenci, vyšší energii anebo v přírodu. Jedni svět chápou tak, že je oživen duchovní silou. Pro druhé je charakteristické apokalyptické smýšlení.<sup>41</sup> Animistické představy se u některých informátorů prolínají s katolickými. Jiní inklinují k (zen) buddhismu, judaismu anebo sufismu. Příkladem může být následující narativ jednoho informátora: „*No, nedá se zaškatulkovat, samozřejmě. Není možno říct, že bych byl katolík nebo buddhista nebo... nebo žid, ale mám teda nejbliž k buddhismu... Mám teda nejbliž k buddhismu, s tím, že věřím v to, že existuje vesmírná inteligence, že existuje řád všeho, co se děje, že všechno má svůj důvod, že vše je tak, jak má být z vyšších důvodů. Věřím v to, že si v současné vteřině a v současném momentě svými myšlenkami vytváříme ty nadcházející vteřiny a minuty, jak budou vypadat, takže věřím v zákon akce a reakce, věřím v karmu, věřím v dobro, věřím ve zlo“ (G28A39).*

Někteří informátoři se domnívají, že je možné na emocionální úrovni komunikovat s rostlinami. Věří v nadpřirozenou energii a mnohvrstevnatost lidského života. Podrobné charakteristice představ osob, s nimiž jsem měl možnost pořádit záznam interview, se věnuji v následující kapitole.

41 Pozoruhodný příspěvek k apokalyptickému uvažování mezi uživateli ayahuascy vydal Nemu (2016).

### 11.4.1 Víra

„Já jsem věřící, ale nepatřím k žádnému náboženství, jestli se to takhle dá jakoby říct, jo... No, a k té víře mě přivedla aya[huasca],“ objasnila mi svou cestu k víře jedna informatorka a zmínila přitom transformační potenciál ayahuascy (G19A33).<sup>42</sup>

„Celej ten proces je o návratu k víře z mého pohledu,“ pokračovala o něco dále. „Já jsem to z toho pochopila. (...) Můj táta byl ateista a máma byla evangelička, ale já jsem jí to nikdy nevěřila, takže já jsem měla hodně komplikovanej vztah jako k náboženství. Měla jsem potom hodně kontaktů s katolickou církví, když jsem tam chodila zpívat a za hudbou a měla jsem kolem sebe teda takzvané věřící a v tom kontaktu s ním (s náboženstvím, pozn. aut.), tak oni mě teda vůbec nepřesvědčili. Naopak se ještě ve mně... ještě zesílil takovej jako odpor. Ale ono to v těch našich zemích je jako docela logický“ (G19A45-53).

Podobně o náboženství smýšlí i jiný informátor, dvaatřicetiletý podnikatel, který sám sebe označil za příznivce nechvalně známého, ovšem značně populárního Petra Chobota, který v současné době podobně jako někteří mí informátoři pořádá výpravy do Amazonie. Ten mi o svém přesvědčení řekl: „Já osobně považuju každé náboženství za určitej nástroj moci. S čím se ale ztotožňuju tak je, že tady jakoby Jeshua... jako Ježíš... byl a akorát ty příběhy, který vlastně vidíme, který se prolínají v těch různých náboženstvích, potom vidím dost zlomený na tu stranu... proto, aby to nějakým způsobem mohli jakoby užít pro sebe. A když bysme šli jako by z druhý strany... do hloubky toho křesťanství... tak se určitě nezotožňuju s tím, že tam je nějaká Svátá Trojice, jo? Ale ani se nezotožňuju s tím, že Kristus je křesťan... A svý jste možná i o Kristu slyšel v tý Amazonii...“ (G24A97).

Obdobně uvažuje i třiatřicetiletá pracovnice ve wellness, která mi řekla: „Byť mě k tomu teda nikdo nevedl, tak jsem si k tomu dospěla vlastně sama přes různý... at to byl buddhismus a křesťanství, tak se to tak prolínalo. Pořád jsem hledala tak nějak asi to svoje. (...) Vlastně všechno je stejný, takže nakonec teď jsem skončila u podstaty, a to je vlastně příroda. (...) Při tom obřadu s ayahuascou mně to bylo úplně vlastně vysvětleno. Byly to jakoby lekce, kdy nemám důvod už pochybovat o ničem, protože vím, že všechno je vlastně jeden celek a je to ta příroda... Je to všechno soujednost tady“ (G33A35-39).

Rovněž následující narativ jiného, mimochodem stejně starého informátora podle mého názoru vhodně ilustruje to, v čem spočívá neinstitutionalizovaná spiritualita: „Svět funguje mnohem komplexněji, než se nám zdá, a určitě nevěřím v žádnou náboženskou ideologii, ale že je tady něco, co nás přesahuje nebo čehož jsme součástí“ (G40A29).

Pro někoho může být užívání ayahuascy způsobem k nalezení vlastní spirituality, pro jiného může její transformační potenciál znamenat skrytou hrozbu, neboť jej lze zneužít. Čtyřiatřicetiletý psychoterapeut to popsal následovně: „To, že jako ty zážitky jsou jako velmi autentické, tak to ještě jako neznamená, že jsou pravdivé. A to... a pokud to... pokud někdo jenom proto, že vidí svoji smrt a jenom proto, že vidí svoje jako minulé životy nebo jako jiné vesmíry, věří, že skutečně existují, tak to určitě skýtá nebezpečí. (...) Pro mě jako skeptika cokoliv, co se snaží někoho přesvědčit, že jako to tak skutečně je, aby něčemu uvěřil, tak mi připadá nebezpečné. A tady, tady [to] jako je, je možné (...) vzhledem k tomu, že ta zkušenost je velmi přesvědčivá... Tak já myslím, že ten dobrý šaman, nebo ten, kdo vede ten rituál, tak v podstatě o něčem zvlášť jako nepřesvědčuje, nebo žádné závěry jako nepodsouvá, ale pokud to... pokud by ty rituály vedl někdo, kdo přitom se bude snažit přesvědčit o tom, co se... co... co má ten prožitek znamenat, tak to může být nástrojem velmi efektivní manipulace. (...) No, a myslím si, že i slušná sekta by se na tom dala postavit“ (G34A381).

42 Jak uvádí Ellens (2014), tento potenciál mají i jiné psychoaktivní látky a přípravky.



Víra je podle některých mých informátorů relativní. Dokládá to narativ polského pořadatele Mateusze Kowalského, který mi na dotaz na jeho náboženské přesvědčení řekl: „*Hm. No, tak záleží na tom, s kým o tom mluvím. Když je to někdo, kdo je silný, velmi přísný a jako striktní... kdo má o těchto věcech pevné přesvědčení a bylo by pro mě těžké se s touto osobou spojit... když máme velmi odlišné přesvědčení, když má pevnou mysl... pevné... pevné přesvědčení... které on či ona nezmění, tak já toto přesvědčení nemám, protože to pro mě nemá žádný význam. Je to jenom přesvědčení. (...) Takže já věřím tímhle způsobem. Když mluvím s lidmi, tak každému přesvědčení, které mají, věřím a ve stejnou dobu zároveň nevěřím. (...) Pro mě je to víc o spojení s lidmi než o přesvědčení. To je pro mě důležitější“ (G45A143–163).*

Pozoruhodné představy má i jedna moje informátorka, v jejíž rodině kromě ní užívá ayahuascu jak manžel, tak oba synové. Řekla mi: „*Já jsem jako začala přemýšlet jinak v roce 1986, kdy mi zemřel tatínek, jo... A člověk najednou začal přemýšlet o jiných věcech, že? Předtím jsem se vysmívala, jak někdo může věřit v Boha a tak, jo? Prostě byla jsem materialista a najednou tou smrtí tatínka, jo... jsem začala přemýšlet [jinak]. (...) Já jsem sice křtěná, ale jakoby katolíky, křesťany, nějak tolik nemusím, ale věřím v něco... spíš taková ta, jako indiánská cesta a tak. (...) Red road. To je prostě, že věřím... že se modlím každý den k jako jednotlivým stranám světa, ke světovým stranám a ke stvořiteli a k Matce Zemi“ (G38A79–91).<sup>43</sup>*

Na začátku obřadů s ayahuascou někteří pořadatelé otevírají tzv. medicínský kruh.<sup>44</sup> Jeho smysl mi v následujícím narativu objasnila jedna finanční poradkyně: „*Medicínský kruh to je vlastně taková jako technika, jak se spojit s existencí skrz to, co tady v té existenci je, což jsou čtyři živly... To jsou tady v tyhle ty reality země, oheň, voda a vzduch... A každé z nich reprezentuje něco... Země reprezentuje tu... hmotu, lidský tělo, planetu zemi. Oheň reprezentuje světlo, sílu, jasnost, vidění... Voda reprezentuje emoce, city, citění, a vzduch reprezentuje nadhled a vlastně schopnost racionálního uvažování. Tady tyhle ty čtyři směry vlastně říkají, že tohle je zastoupený i v nás, ne jenom ve všem, co je v existenci, ale i v našem lidském těle, takže když člověk otevírá ten medicínskej kruh, tak sám vlastně sebe, všechny svoje jakoby aspekty otevírá tomu učení. (...) A pak se tam otevírá navíc ještě brána země, což reprezentuje naše předky a minulost, a brána vesmíru a ta reprezentuje vlastně jiný reality, který tady jsou paralelní tady s touhleto realitou... A člověk vlastně žádá bytosti, který zastupují všechny tyhle ty elementy, aby byly přítomný, aby ho ochraňovaly... A poslední je srdce jako srdce vesmíru, naše srdce, aby tam vlastně byl ten souhlas toho našeho srdce s touhleto procedurou, protože člověka to mění, takže člověk vlastně dobrovolně vstupuje do procesu, kde budou zúčastněný všechny tyhle ty bytosti a otevírá se tomu, že se nechá měnit tak, jak bude potřeba...“ (G31A145).*

Třiadvacetiletý student mi zase vysvětlil spirituální důvody absintence během diety, která je doporučována v souvislosti s účastí na obřadu, neboť její dodržování ovlivňuje účinky ayahuascy. Ve svém narativu uvedl: „*Aby se tohleto všechno prostě asimilovalo... ty vaše zkušenosti, který jste třeba to... [měl], tak se doporučuje prostě ještě dýl jakoby dodržovat ten... třeba celibát, protože v rámci jakoby pohlavního styku dochází ke transformaci energií těch dvou lidí v podstatě. Ale ta energie je jakoby životní energie v podstatě, takže vy ubíráte tu energii při tom... jakoby přitom pohlavním styku ubíráte energii ayahuasce, která jakoby pracuje. Stejně tak prostě je to i s tím*

43 Anglický výraz „*The Red Road*“ je používán příznivci New Age a hippies k označení jejich vlastní interpretace spirituality prvních národů Ameriky. Kritici je obviňují z přivlastňování cizí kultury a její dezinterpretace (McGaa, 2009).

44 Tato technika je tradiční u některých domorodých etnik ze Severní Ameriky, např. Ojibwe nebo Lakota (Horák, 2014).

*alkoholem prostě, že vy v podstatě předtím, když v podstatě nebudete dodržovat tu dietu předtím, tak se vám to vymstí v rámci té ceremonie, ale potom se vám to jakoby ne úplně vymstí, ale vy v podstatě to, co jste dokázali jakoby při té ceremonii, tak utnete... V podstatě už to nebude pokračovat. (...) Tam jakoby to po... prostě to období potom a dodržování nějaký ještě životosprávy je docela důležitý“ (G17A289).*

Několik mých informátorů – kromě toho, že jsou přesvědčeni o existenci minulých životů a vlivu předků na naše činy – věří také ve znovuzrození. Jak je zjevné z následujícího narativu, pro čtyřiatřicetiletou redaktorku a novinářku je navíc příznačný eklekticismus a fatalismus: „*Tedka poslední dobou, co mi dává smysl, tak paní se jmenuje Ivanka Adamcová a vlastně říká jakoby, že všechno si ta duše naplánuje, než se narodí, a že vlastně jakoby máme dost malou vůli jakoby něco změnit, že se... že je spousta bodů, který má projít, a že se to jakoby učí na základě těch minulejch prožitých životů a že vlastně důležitý je jakoby neodporovat tomu, co se děje, ale přijmout to a tím pádem se to pak nějak může změnit jako dál. (...) Plus si myslím, že je nějaká jakoby síla, což je jakoby ten bůh, jakože jakoby ta láska nebo vesmír. Nevím, jak to jakoby říct. (...) Fakt mi přijde, že v tom životě jsou body, který prostě musím potkat, ať chci nebo nechci, a že i když třeba jako dostanu se nějakou (...) svojí vůlí, když se dostanu někam stranou, tak mě to zase ale prostě skrz různý lidi dostrká tam, kde mám být. (...) Takže jakoby věřím v reinkarnaci, v to, že vlastně ten člověk si to jakoby sám naplánuje a taková ta hlavní myšlenka je, že vše je dobré. Asi tak“ (G35A47).*

Jak potvrzuje narativ zproředkovatelky obřadů Santiaga Hernándeze, která se v Brazílii zúčastnila ceremonií Santo Daime, na podobu představ mohou mít vliv psychoaktivní látky. Pověděla mi: „*A potom jsme jeli do toho Rio Branca a tam to vzalo pak úplně jinej obrat. Já... Fakt je, že jsem byla tak na dně, že už jsem se celej den... Já jsem četla nějakej... knihu nějakýho súfijskýho mystika a celej den jsem se tak jako modlila... (...) A pak přišel opravdu... Oni tomu říkají miraco, zážitek. (...) To je jako zázrak, že najednou mi oživily ty obrazy v tom kostele a já jsem cítila nevýslovně blaho a to, že ta nejlepší hypotéza o životě je ta (...) pravá. A že se sem vlastně nějak vracíme. Ale to mi pak zpochybnily jiný zážitky. Takový, když jednou jsem... To bylo zase s houbama pro změnu. Najednou vůbec tam nebyla ta... Když jsem se probudila z toho takovýho zmatku počátečního... Najednou tam vůbec nebyla ta Jana, ale bylo tam to jediný vědomí“ (G43A179–203).*

I představy jednoho ze tří IT specialistů, kteří se vyskytli mezi mými informátory, byly formovány zkušenostmi s psychoaktivními substancemi. Pro příklad uvádím následující narativ: „*Věřím, že vesmír je organismus, který má fraktální nebo rekurentní strukturu a na každé úrovni tý struktury vidím opakující se vzorce, vzory... A má to prostě inteligenci a my jsme prostě buňky v tom organismu a snažíme se najít cestu... A podle mě ta cesta vede k tomu, abychom akceptovali to, že jsme buňky, a ne jako samostatné jednotky v tom systému“ (G37A35).*

Světónázor některých mých informátorů by bylo možné charakterizovat jako holistický. Demonstruje to narativ Jana Nováka, který pořádá ayahuascové rituály spolu se svou manželkou brazilského původu: „*Já díky Márcii, která pracuje s tělem (jako fyzioterapeutka, pozn. aut.) a pracuje už 12 let, stejně tak jako já s ayahuascou... já už nějak moc nerozeznávám duchovno, materii, mysl, spirity. Pro mě to je jeden takový celek, o který musím pečovat“ (G39A325).*

## 11.5 Léčení

Ohledně „léčení“ někdy informátoři uvádějí, že je to „práce“.<sup>45</sup> Chtějí tím vyjádřit úsilí, které je nutné vynaložit pro překonání nevábné chuti ayahuascy a nepříjemných somatických efektů. Současně říkají, že léčení je „proces“, tedy záležitost dlouhodobá, která není jen o rychlém odstranění příznaků, nýbrž o hledání příčin nemocí a uvědomění problémů. Jedna svobodná, šestadvacetiletá malířka, mi k tomu například řekla: „*Tak jsem tam přišla třeba na spoustu problémů, který jsem přejímala ze své rodiny... Co se týče třeba vysokého krevního tlaku, kdy jsem v 18 měla mít prášky na vysoký krevní tlak. Ale prostě postupem léčení, pitím medicíny, jsem zjistila, že je to vlastně energie, která je u nás přijímána z generace na generaci, [přenáší se] na ženské pohlaví. A vyložene to bylo za tím, co jsem se dozvěděla... [že] se to táhne od mojí praprababičky. A je to čím dál tím lepší. Projevovalo se to konkrétně třeba v tom, že člověk nezvládal nervozitu“ (G02A77).*

Jak mi řekla jedna postgraduální studentka: „[Ayahuasca] *léčí sama o sobě. Ale taky je to o tom přijetí toho člověka. Jak to přijme*“ (G15A1495).

U informátorů se objevuje přesvědčení, že mnohé nemoci jsou psychosomatického rázu. Jeden triadvacetiletý student mi v tomto směru například pověděl: „*Všiml jsme si toho hlavně u lidí, kteří se mnou byli na sdílení, že ti měli fakt jako komplexy (...) a jako drtivě většine z nich to pomohlo... nebo většine z nich to pomohlo si ujasnit spoustu věcí. A když to vezmem takhle jako, jo... sice třeba člověk to bere, že je to jako na nějaké duchovní úrovni, že si něco vyjasní, ale ono je to samozřejmě strašně provázaný ta psychika, že jo, s tou fyziologií...“ (G23A273).*

Psychosomatická onemocnění jsou podle informátorů způsobena vnitřním naprogramováním člověka, tzn. opakováním týchž maladaptivních vzorců chování, jež člověku způsobují potíže (např. potlačování smutku, závislost). Pětatřicetiletý geodet, který užíval ayahuascu kvůli vztahovým problémům a v minulosti absolvoval jak psychoterapii, tak terapii tmou, to ve svém narativu okomentoval následovně: „*Spíš myslím, že mám špatně naučený vzor. No, že prostě takovýto děláni jakoby nic, dokud matka neřekne... A to jsem měl stejně s tou manželkou. Ona mi něco řekla, abych to třeba udělal, a já to neudělal. A když mi to řekla po osmnácté, jako jsem to udělal. Ona pak řekla, že nechce být jako mou matkou třeba. Tam vyložene viděla ty vzorce, že já se chovám, jako by ona byla moje matka“ (G08A439).*

Holandský terapeut, Arnold Uhlenbeck, mi v této souvislosti účinnost ayahuascy vysvětlil takto: „[Ayahuasca] *léčí hodně na emoční úrovni (angl. emotional body) a na úrovni myšlenkových struktur. Ale taky fyzicky, protože fyzické problémy někdy pocházejí z traumat“ (G18A653).*

Mateusz Kowalski, pořadatel polského původu, mi ji objasnil následovně: „[Ayahuasca] *má schopnost měnit ustálené způsoby myšlení (angl. habits of the mind), hluboké nevědomé programy a v konečném důsledku je tu i šance na změnu chování“ (G45A1054).*

Zprostředkovatelka obřadů Milana Buriana k tomu pozoruhodně dodala pozoruhodný komentář: „*Veškerý nemoci plynou jakoby z toho, jak jako uvažujeme o sobě a o světě, jak se zařazujeme. Vlastně jestli si uvědomujeme, že jsme součástí té existence anebo ne... a že to je přesně to, co ayahuasca umí jako člověku vlastně říct, že je součástí té existence a že je samozřejmě nedílnou součástí a čím víc to ty lidi pochopí, že jsou naprosto nedílný, nezbytný, tak tím zdravější budou. Takže já si myslím, že proto léčí“ (G31A355).*

45 V hispanofonních zemích se španělský výraz pro práci „*trabajo*“ běžně používá jako přenesené označení pro ayahuascové obřady.

Sedmadvacetiletý terapeut, účastník obřadů Jana Nováka, v tomtéž kontextu řekl: „*Terapeutický potenciál má to, co se... co se tím děje. Ona (ayahuasca, pozn. aut.) sama o sobě má hromadu látek a tak dále, ale v praxi to, co s tebou udělá, [je], že opravdu tě jako... dostane do alfa vln. No, a ty prožiješ to... svůj život bez té mysli, bez těch vlastních omezení. Někdo se prostě bojí chodit do školky a ten strach prostě se v něm drží, no. A skrze ten strach filtruje svoji realitu. A prostě se bojí jít třeba i do kavárny. Jsou lidé, co by se báli jít mezi lidi. (...) Ayahuasca je jako síla. (...) Má vlastní vědomí a vibraci. Každá rostlina má svoje vědomí. Vibraci, harmonii a... Ona ale tebe na tu svoji frekvenci tě ladí“ (G42A193–425).*

Obecně vzato jsou informátoři přesvědčeni o tom, že ayahuasca napomáhá člověku k tomu, aby nahlédl realitu z jiné perspektivy a pochopil její mnohvrstevnatost, vybočil ze stereotypu a zaměřil se sám na sebe. Dále při řešení vztahových problémů, k detoxikaci a v neposlední řadě také k regeneraci organismu. Zlepšuje imunitu, prožívání emocí, vnímání těla, pozornost, sebevědomí, organizaci života a přispívá k rozvinutí talentu. Zvětšuje empatii, soustředění, sebepoznání, uvědomění vnitřní svobody a může vést k nalezení smyslu života. Vyvolává změny v sebepojetí. Zbavuje negativních myšlenek, předsudků, přetvárek, arogance, agresivity, egoismu a strachu. Pozoruhodné je potenciální využití ayahuascy v paliativní péči o pacienty, kteří trpí nějakou nevyhléditelnou nemocí v pokročilém nebo terminálním stadiu (Ellens, 2009; González et al., 2017). Může totiž uživateli zprostředkovat prožitek blízké smrti (angl. *near-death experience*, zkr. NDE) a tím zmírnit jeho obavy (Liester, 2013). S humorem sobě vlastním mi takovýto prožitek popsala má nejstarší informátorka. Hovořila o něm takto: „*Tak jsem si prožívala ten pohřeb... Jako úplně v pohodě, jo? Jsem se dívala na svůj pohřeb a najednou... Já jsem myslela, že jsem vypla telefon a najednou mi zazvonil. Eva Svobodová mi zrovna volá a ten šaman mi pak řekl: „No, jo. Oni tě ti lidi nenechají ani umřít“ (G43A2088–2093).*

Informátoři ayahuasce připisují účinnost při léčbě chronické bolesti, neboť usnadňuje její zvládnání, při dýchacích potížích, astmatu, alergiích, atopických ekzémech, funkčních nemocích gastrointestinálního traktu, lymfské borelióze, čepch na mandlích, psychických poruchách (např. depresi, paranoi, úzkostných stavech), závislosti, skleróze multiplex i rakovině. Také podle nich umožňuje integraci zážitku změněného stavu vědomí vyvolaného psychoaktivními látkami. Terapeutickému potenciálu ayahuascy se podrobněji věnuji v následující kapitole.

### 11.5.1 Terapeutický potenciál ayahuascy

„*Můj život se dělí na před ayahuascou a po ayahuasce“ (G37A31).*

Uživatelé ayahuascy mají o jejím terapeutickém potenciálu velmi rozmanité představy. Jak jsem uvedl v kap. 11.3, ayahuasca účinkuje nezávisle na sociokulturním prostředí. To ale neznamená, že by ve všech kontextech, ve kterých se užívá, byla aplikována k terapeutickému účelu. Z toho vyplývá, že terapeutický potenciál je na rozdíl od účinků na kontextu závislý.

Dále nelze tvrdit, že by intenzita účinků byla přímo úměrná terapeutickému efektu připisovanému ayahuasce uživatelem. To potvrzuje následující narativ: „*Jo, jako cejtil jsem to... Určitě tu energii jeho (léčitele, pozn. aut.) jsem cítil, ale jelikož mi to nešláplo tak, jak třeba ostatním, nebo jak to bývá většinou, jakože vědomě seš prostě ovlivněnej tou ájou, tak to u mě nebylo... Bylo to u mě o hodně slabší, než když jsem se třeba bavil s těma ostatníma účastníkama. (...) Jakože ono je to*

možná dobře, že to... že to bylo slabší. (...) To, co jsem chtěl změnit, tak se změnilo. (...) Takže i když jsem byl ze začátku třeba nějak z toho špatnej, tak... tak jako teď si nemyslím, že je to něco špatnýho nebo, že by to bylo méněcenný, protože vlastně mi to pomohlo“ (G23A229).

Podle některých informátorů je ayahuasca všelék (*panacea*, tzn. má univerzální, resp. širokospektrální terapeutický potenciál). Ilustruje to následující narativ: „*Tak většinou ta první ceremonie je o diagnostice toho problému... A pak se pokračuje jako by v léčení při občasném pití ayahuascy, ale ještě za přítomnosti nějakýho remedia rostlinného a za dodržování týhle diety... Takže já si myslím, že ten potenciál je vlastně v léčení čehokoliv v tomhleto kontextu*“ (G44A917–925).

Jeden voják z povolání mi na dotaz, k léčení jakého typu onemocnění by ayahuasca mohla být využívána, řekl: „*Co se týká takových těch depresí, tak to stoprocentně. To je na to úplně perfektní. A vůbec takových různých psychických bloků a – jak bych to řekl – takového toho negativního pohledu na život. Takže určitě psychologického. A fyzického, tam si myslím, že taky to bude mít svoje. Třeba na jedné ceremonii mě přestaly bolet záda, že jsem si je odblokoval. A to já na takové bolesti trpím celkem často. Takže myslím si, že takový univerzální potenciál léčebný má*“ (G20A235).

Čtyřiačtyřicetiletý restaurátor malby a polychromované plastiky mi na základě své zkušenosti výše uvedené tvrzení upřesnil následovně: „*Lidi tím prostě řešej cokoli. (...) Nebo ne cokoli, ale prostě nějaký vnitřní problémy, že jo. (...) Ať prostě nějaký odpoutání se od někoho, od něčeho nebo nějakou nemoc, nebo vztahy. (...) V podstatě je to takový jako terapeutický*“ (G14A616–620).

Jak řekl dvaatřicetiletý podnikatel, problémový uživatel alkoholu: „*Je to spíš o tom jakoby pracovat na sobě, jo? Zjistil jsem, že spoustu těch bolestí jsem si na sebe udržoval, protože to byly moje jakoby věci... že jsem měl nevyřešený věci, jo? To mě v tom ayahuasca hodně pomohla, že jsem se začal... jako by dostal [jsem] se do sebe a hodně jsem si prožil jako by těch negativních strachů, starostí, který jsem zažil za ten svůj život, jo? Od dětství až po tu závislost, po nervy ze zkoušek na vysoký škole a takový věci. Takže mě to jako pěkně projelo úplně kompletně*“ (G11A54).

Dvaadvacetiletá vysokoškolská studentka k tomu uvedla: „*No, pro mě je to důležité asi z toho hlediska, že ještě nevím, jakou cestu v životě chci zvolit. I když teďka mě to dost napovědělo, ale pořád by mi to mohlo ještě pomoci v tom... ukázat mi, jak se směřovat. Co přesně, když to řeknu... přesně, tak jako výrazně, co je to moje poslání*“ (G04A126).

Na jiném místě k tomu doplnila: „*Chtěla bych jít ještě znovu. Vnímám to, že proces léčení, který byl nastartovaný, ještě není u konce. Ještě si potřebuju vyřešit spoustu věcí a věřím v to, že mi v tom ayahuasca může hodně pomoci*“ (G04A98).

O rok starší vysokoškolák mi pověděl: „*Já to беру jako cestu, jak se léčit a jak jakoby poznávat sebe a svoje (...) instinkty, protože ona (ayahuasca, pozn. aut.) je jakoby mentor, ale zároveň já se v podstatě jenom osamostatňuju*“ (G17A151).

Osmatřicetiletá architektka vidí terapeutický potenciál ayahuascy následujícím způsobem: „*Takový ty bludy možná ta liána pomáhá rozpouštět, no... protože lidi jsou právě tady v těchhle těch různých přesvědčeních strašně... [zatvrzelí]. (...) Čím víc bludů, tím víc zvracení vždycky*“ (G13A823–827).

Specifické využití může podle uživatelů ayahuasca nalézt především v léčbě různých psychických poruch. Potvrzuje to narativ jedné poštačky na mateřské dovolené, která mi pověděla: „*Změnilo mi to náhled sama na sebe a celkově i na to okolí. Začla jsem to vnímat jakoby jinak. Hlavně sebe jsem začla vnímat jakoby jinak. (...) A takže jsem se jakoby vyklidnila, bych řekla. (...) Byla [jsem] hodně jakoby agresivní a už si to začínám i uvědomovat hodně. Přemejšlím nad tím prostě... Prostě přemejšlím nad tím víc a... a snažím se to tak nedělat a prostě spíš zapřemejšlet nad tím, proč... proč ty děti třeba řvou nebo proč jsou takoví a... a tak, no*“ (G12A323–369).

Jako perspektivní se jeví aplikace ayahuascy v případě poruch příjmu potravy, např. mentální anorexie (Soler et al., 2016). Její užívání totiž může vést ke změně stravovacích návyků. Jeden informátor k tomu uvádí: „*Třeba i nějaký schizofrenie si myslím, že by se tím mohly dát nějak podchytit, nějaká labilita nebo tyhle ty stavy, nějaká hysterie a nějaká jako cholericismus nebo taková výbušnost, určitě agrese, no... Inějaký bulimie a všechny tyhle ty... (poruchy příjmu potravy, pozn. aut.). Já si fakt myslím, že většina problémů by se dala takhle řešit, nebo minimálně jako by tomu pomohla, protože když pomůžeš ty psychický složce, tak už to potom jde samo...“ (G23A289–293).*

Jak jsem uvedl v kap. 6, ayahuasca je využitelná v terapii drogové závislosti, neboť zbaňuje bažení po droze. Potvrdil mi to jeden informátor, jehož jsem už citoval výše. Řekl: „*Já od té doby nemám jakoby, zhruba po čtvrtý ayahuasce, nemám chuť. Já jsem měl těžký chuť na alkohol, sem tam jakoby i na ten pervitin i na trávu a už to nemám“ (G11A38).*

„*Nebylo nic, co by mě z toho dokázalo dostat. Zkoušel jsem úplně všechno. Bojový sporty, fotbal, holky... Všechno úplně. Vždycky na chvíli. Co se týče jakoby téhle byliny, vnímám dlouhodobý růst, radost ze života, úplně jinak. (...) Už si nepříjdu absolutně závislý a nemám chuť na ty látky. Vím o sobě, jakože závislost mám, ale ta závislost mě už neovlivňuje můj soukromý život, jo. Třes rukou, strachy z lidí, tohle všechno mě pomínulo, jo. Já jsem měl docela těžkou paranoiu, deprese, jo. Takže tohle to mě ayahuasca úplně změnila, změnila mě náhled. Více méně jsem bez stresu dneska. V práci se mi daří daleko líp, v soukromém životě se mi daří daleko líp, takže co se týče terapeutický využitelnosti, tak obrovská, pro můj život nebo pro mě obrovská“ (G11A87–G11A150).*

Podobnou zkušenost popisuje i dříve zmiňovaný geodet. Ten ve svém narativu uvedl: „*Předtím jsem nějakou dobu jako kouřil, potom nekouřil, a tak různě. A to léto jsem tak lehce kouřil jako u pivečka, a tak jsem si balil [tabák]. Cigarety, cigarety mě nechutnaly, ale tabák jo. A právě kvůli těm ceremoniím a dietám a tomuhle jsem zjistil, že dokážu být bez toho. A tím jsem opravdu to... to pokuřování jako přerušil. Jsem zjistil, že to dokážu i bez kávy a tu kávu více méně od té doby zase nepiju“ (G08A512).*

Jiný informátor, který trpěl obdobným typem problému, ve svém narativu připomenul synergický efekt, který má při užívání ayahuascy dieta. Řekl: „*Ta nutnost dodržet dietu, plus třeba i ty procesy zvracení a očištění, mě pomohla se zbavit závislosti na kouření. Já jsem teda nekouřil cigarety, ale vodní dýmky docela festovně často“ (G26A175).*

Jak dokládá následující narativ, terapeutický potenciál ayahuascy je nezávislý na motivaci. Čtyřiapadesátiletá grafička, někdejší zprostředkovatelka obřadů peruánského pořadatele, Daniela Quispeho, mi k tomu řekla: „*I když v tom [lidí] hledají jiné věci, tak si myslím, že ta léčebná rovina tam vždycky proběhne, ať na... na psychický, nebo fyzický úroveň“ (G44A909).*

Další narativ nicméně potvrzuje, že motivaci jedince k léčbě je přímo úměrný terapeutický efekt ayahuascy: „*Aby ten léčebný efekt mohl nastat, tak ta závislost musí být od toho jako klienta, nebo pacienta v tomhle případě, nechtěná, že jako tam musí být velmi silný vnitřní konflikt, který to, který ten (...) pacient řeší, že prostě je závislý na něčem, na čem závislý být nechce a vadí mu to a bojuje s tím. Pak to... pak věřím, že ten léčebný efekt může být hodně velký“ (G34A375).*

Podobně uvažuje i čtyřicetiletý obchodník, když ve svém narativu uvedl: „*Ten účinek té ayahuascy je samozřejmě tím větší, s čím většíma problémama k ní přijdeš. Čím větší problémy ten člověk má, tím větší je vidět ten posun. Pokud tam přinde člověk, kterej je relativně v pohodě a nic ho netrápí a jde tam prakticky jenom si rekreačně jako zkusit něco, no tak samozřejmě ten efekt valnej nebude, že. Ale pokud tam přinde člověk, kterej je na konci svého provazu a kterej už neví kam, a už prakticky nemůže...“*

nemůže jít níž, nemůže se dostat do horší situace, tak tam ten efekt je obrovské, to je efekt opravdu bunjee, jo? To je... to je... to tě vystřelí úplně, úplně do jiného pohledu na svět. Převzavne tě to, pochopíš, začneš podle toho žít a je to úplně sto a jedna“ (G28A231).

Pozitivní efekt užívání ayahuascy popisuje čtyřiatřicetiletá informatorka, dnes vdaná matka dvou dětí, která se v minulosti léčila ze závislosti na heroinu: „Vlastně já jsem poznala, že v momentě, kdy se člověk rozhodne, že chce jít na ayahuascu... jakoby se tam člověk objedná... v ten moment jsi napojený na tu energii té liány a ona už začíná fungovat... že už před tím, že vlastně jedeš, už cítíš, vnímáš změny. Někdy to jsou jako zbytečná vznětlivost, někdy to jsou jako totální vyladěnost. Ale nejkrásnější je vlastně ten, ten pocit, který je týden až měsíc po ceremonii. Kdy vlastně jsi absolutně napojený sám na sebe, na přírodu, na vesmír, úplně na všechno. Vyladěný prostě. Šťastný, spokojený. Všechno je, jak má být. A tady toto, tenhle pocit jsem měla potřebu, to chcu ještě. Že jsem neměla vyloženě potřebu jako... jedu tam něco řešit, ale spíš takové, že člověka to opravdu jako vyladí“ (G09A52).

Ačkoliv uživatelé ayahuascy mohou mít podobně jako výše citovaná informatorka potřebu se opakovaně účastnit obřadů, o závislosti nelze v případě tohoto přípravku hovořit (Fábregas et al., 2010). Devětatřicetiletý ekonom mi před popisem přínosů, jež pro něj užívání ayahuascy má, k tomuto pověděl: „Ne vždycky to je komfortní a mluvit o nějaký závislosti je naprosto zcestný, protože kdo by to pil, když po tom není dobře, jo. Takže ten přínos tam pro mě je v tom... já tam rozlišuju a vidím jakoby těch několik přínosů v několika vrstvách. Tak když bych chtěl říct nejmíc ve fyzicku, a to sice ten, že jsem se přestal tolik identifikovat s tělem, jo? Předtím to bylo: ‚Ježíš, mě bolí zoubček a rýmička...‘ a já jsem z toho byl na větvi a celej špatněj. A tedka, samozřejmě, je to nepřijemný, to je jasný, ale prostě tím, jak jsem si prošel těma nepřijemnýmá stavama, tak na tom tak nelpím... No, tak prostě OK. Je mi blbě, no“ (G26A343).

Dlouholetá kamarádka výše citované informatorky, s níž jsem měl rovněž možnost hovořit, k tomu dodala: „Věřím tomu, že je to ta rychlá cesta poznání sebe sama. A proto tady jsme. Všichni bysme měli najít to, co skutečně jsme. A jako oddělat všechny ty přetvářky a masky, protože strašně moc lidí má na sobě spoustu masek“ (G10A245).

Jeden psychoterapeut během našeho rozhovoru k tomuto tématu doplnil následující informaci: „Nnutně to... to musí pomáhat při tréninku té vnitřní pozornosti vůbec. Jako, ať už bych to pojmenoval jako meditace nebo prostě naučit se třeba pracovat se svými emocemi, nebo měnit svoje náladu. (...) Pokud se někdo něco takového naučit chce, tak mu tohleto určitě pomůže“ (G34A377).

Arnold Uhlenbeck se v této souvislosti vyjádřil takto: „Občas lidi říkají: ‚OK, mám za sebou roční terapii. Víkend s ayahuascou mi stačí k tomu, abych pocítil stejný efekt‘“ (G18A1045).

V kap. 7 jsem uvedl, že terapeutický potenciál ayahuascy spočívá v léčbě deprese. Jak mi řekl dříve zmiňovaný restaurátor, „Pokud to s tebou fakt nemlátí vo zed... vo zem a neprozvracíš celou noc v nějakých křečích, tak většinou (...) ti to ukáže nějakou spíš lepší stránku tebe, jo?“ (G14A293)

Podobně hovořil i jiný informátor, který se v současné době věnuje marketingu: „Pokud člověk některý věci jako si nedokáže sám vyřešit, tak tohleto je opravdu mocná opora. Dá se pracovat se záměry, takže se dá nějakým způsobem ta energie směřovat. (...) Z vlastní zkušenosti vím, že ayahuasca by určitě pomohla lidem, kteří třeba se potýkají se stresem, s depresemi nebo třeba mají pocit, že... nějaký marnivosti nad svým životem, a tak... To si myslím, že tam určitě ta ayahuasca dokáže těm lidem pomoci nebo je nějakým způsobem trochu navést. Ukázat jim, že ten život je vlastně fajn“ (G21A587–603).

Postgraduální studentka k tomu dodala: „Ona většinou i jako by ukazuje... že se vidíš z nahladu, že vlastně vidíš situace, co jak řešíš v běžném životě“ (G15A135).

Terapeutický potenciál ayahuascy může spočívat v tom, že oživuje vzpomínky. Sedmadvacetiletý architekt, který se účastnil obřadů u Luise Zambrana, mi k tomu řekl: „V té druhé fázi, on to zmiňoval ten léčitel vlastně předem, že tam budou nějaké ty obrazy z minulosti třeba. Můžou být. A to jsem teda taky měl, taky byly do nejmenšího detailu vykreslené. A vlastně jenom tím pohlednutím do minulosti jako by ‘sem si právě taky našel nějaký ty problémy sám v sobě“ (G06A282).

Arnold Uhlenbeck, inspirován myšlenkami Carla Gustava Junga a Stanislava Grofa, je přesvědčen o tom, že ayahuasca napomáhá při řešení transgeneračních problémů a léčení cyklu života (Shalit, 2017). Terapeutický potenciál ayahuascy mi objasnil následovně: „Ayahuasca léčí vzpomínky. Máme vzpomínky. (...) Máme ale vzpomínky na různých úrovních. První úroveň zahrnuje ty vzpomínky, na které si vzpomenete, když se vrátíte zpátky do doby, kdy vám bylo 4, 5 let. To platí pro většinu lidí. (...) Někteří lidi, kteří mají třeba sexuální trauma z doby, kdy jim bylo 7 nebo 8, je mají taky, ale nepamatují si je, protože se jim vytratily. A taky platí to, že bolestivé vzpomínky máme tendenci... (zametá názorně drobky pod ubrus, pozn. aut.). (...) Když pak pijete ayahuascu... [tak se objeví]. A já říkám: ‚Podívejte! Takže ayahuasca v první řadě léčí vzpomínky. Vzpomínky na této úrovni. Tyto vzpomínky ale sahají do 4 let... Někdy do 3. Na dobu před 3 roky věku ale vzpomínky nemáme. To platí pro většinu lidí. Ty vzpomínky tam ale jsou! Máme vzpomínky jako novorozenci, jako děti. (...) Pak je tu ještě další úroveň vzpomínek, které sahají až k okamžiku početí. Každá vzpomínka, kterou máte, počínaje početím a současností konče, je uložena [ve vaší paměti]. Když pijete [ayahuascu], tak se brány nevědomí otevrou a vzpomínky z této vrstvy pronikají do vědomí. Vnikají sem ale také vzpomínky [z kolektivního nevědomí]“ (G18A1061–1119).

V souvislosti s léčbou funkčních nemocí gastrointestinálního traktu je zajímavý následující narativ již několikrát citovaného informátora, který měl v době našeho rozhovoru za sebou přibližně 15 ayahuascových obřadů: „Ze své zkušenosti – já budu mluvit o sobě, protože nemůžu mluvit o nikom jiném, jo –, tak mně to pomohlo na psychické potíže, dýchací potíže, omládl jsem. Jo, fyzický fond je daleko lepší. Jo, a u mě ta psychika asi hlavně a střeva, já jsem měl hrozné břicho a měl jsem problémy se žaludkem, jo. Pálila mě žába, překyselení organismu a takový věci, a to více méně od té doby už nemám“ (G11A154).

Jiný informátor připisuje ayahuasce účinnost při léčbě lymfadenitidy. Řekl mi k tomu: „Myslím si, že je to jeden z nástrojů, kterým lze přispět k léčbě a k terapii jakéhokoliv onemocnění, protože za mě říkám, že každý onemocnění vzniká na tom energetickém těle a ten projev na tom fyzickém těle je jenom důsledek oslabení toho energetického těla někde buď na čakrách nebo samozřejmě tady meridiány a další takovýchle dráhy... kdy já jsem sám v podstatě v důsledku někde nějakého bloku měl problémy s lymfatickejšíma žlázama v nohách a během jednoho večera se to dokázalo odstranit...“ (G24A439).

Co se potenciální léčby astmatu ayahuascou týče, Arnold Uhlenbeck mi jeho příčinu osvětlil následovně: „Když vyléčíte trauma, fyzické problémy vymizí. Jako například astma je obvykle spjaté s okamžikem vašeho prvního nadechnutí. (...) Takže když vyléčíte svoje porodní trauma, astma může vymizet“ (G18A657–661).

Jak jsem již zmínil v kap. 3.1, harmin obsažený v ayahuasce zvyšuje počet nervových progenitorových buněk, tj. buněk, které umožňují vznik neuronů. Následující narativ je aluzí na tento nedávný objev: „[Ayahuasca] hledá nové cesty v mozku, jo. Určitě regeneruje všechno. (...) Jako nové spoje. Když je něco... [co] jakoby už se nedá vrátit, ona nemá zase jako závažné schopnosti, tak najde jakoby nějakou alternativní, aby to fungovalo“ (G38A531).



## 11.6 Motivace

Mezi mými informátory se nevyskytují jedinci, kteří by měli ve zvyku psychoaktivní ayahuascu zneužívat. Jejich přístup není čistě instrumentální. Naopak, podobně jako jihoameričtí domorodci ji považují za posvátnou, personifikují si je jako učitelku či průvodkyni se samostatnou vůlí a inteligencí, k níž je nutno přistupovat s respektem, a žádají ji o radu (Kriegová, 1970).

Až na výjimky se nejedná o osoby, které by ve snaze o zlepšení psychické nepohody inklinovaly k automedikaci (viz kap.11.7.1). Mí informátoři obvykle užívají ayahuascu pod odborným dohledem, a to převážně ze zvědavosti/experimentu, kvůli osobnostnímu rozvoji a sebepoznání, anebo z důvodu léčení.

Čtyřiatřacetiletá psycholožka mi ke svým důvodům nařklad řekla: „*Hm, já jsem byla prostě zvědavá. Zvědavá, co to jako přinese mně. A mně se prostě líbilo, jací ti lidé byli, se kterými jsem se potkala na té ceremonii. Oni byli, jak to popsat, neuvěřitelně klidní, vyrovnaní a strašně příjemně působili. A to se mi líbilo. Já prostě v té době jsem fakt nebyla nějaký jako klidný člověk. (...) Já nosím nějak vždycky prostě spoustu emocí v sobě. Takový jako... Nevím, jak to popsat. Taková divoká řeka to byla. Takže jsem toužila po tom zklidnění, co jsem viděla u nich... po té harmonii, co jsem tam viděla“ (G03A93).*

Šestatřicetiletý starosta zase uvedl: „*Mně to... jako by ta ayahuasca vždycky zajímala už z toho hlediska, že prostě po předchozích nějakých zkušenostech s psychedelickými substancemi, které dost zásadně změnilý můj život, tak samozřejmě (...) jsem si [ji] jako by postavil jako top tady tohoto všeho. (...) Ale i tak celkově. (...) Člověk, když trošku sbírá ty informace, tak tam je tolik zajímavých věcí. (...) Ale takto, když jsem jel na první seanci, tak nejhlavnějším důvodem byla v tu chvíli očista. Ale ne ani tělesná, ale spíš očista duševní a vypořádání se s nějakými těžkými životními osudy. A hlavně chtěl jsem... jako by vědomě jsem chtěl dostat za uši, a jako by takový udělat si očistec, abych byl očištěn od svých špatných činů“ (G01A15).*

Jeden farmář mi k motivaci řekl: „*Nesetkal jsem se s tím, že by tam šli nějaký jakože fetišci za dalším zážitkem, to rozhodně ne... Ani to tak jako vnímat nejde, protože (...) komu by se chtělo (...) zvracet kvůli zážitku, že jo... [Ti] spíš, když chtějí mít dobrou náladu, tak si dají něco jiného, nějakou chemii... Já jsem žádnou extázi a nic takového nikdy neviděl... Jak to lidi popisují, tak [když] nasávají celý večer, tak to je asi cesta k zábavě, ale sedět s kbelíkem a obracet žaludek naruby a ještě u toho sedět na záchodě? Jo, já jsem to teda měl vždycky spojený s tím čištěním (...), že jsem prostě seděl na záchodě a lítalo to ze mě fakt nahoru dolů, jo? Takže to rozhodně není zážitek, kterej by člověk chtěl jako by podstupovat pro zábavu“ (G32A75).*

## 11.7 Užívání psychoaktivních látek

Některé z osob, s nimiž jsem vedl rozhovor, mají zkušenosti s psychoaktivními látkami (např. s MDMA, LSD, DMT, ketaminem anebo heroinem). Jedná se o jedince, kteří měli v minulosti tendenci užívat různé substance k zábavním účelům. Nyní je však lze podobně jako ostatní informátory považovat za „zodpovědné uživatele“. Jak jsem uvedl v kap. 7, jejich motivace je totiž odlišná. V následující kapitole se věnuji jejich osobním zkušenostem blíže.

### 11.7.1 Zkušenosti s psychoaktivními látkami

Níže uvedený narativ pořadatele Mateusze Kowalského podle mého názoru vhodně ilustruje význam, jaký uživatelé přikládají ayahuasce. Mateusz mi svoje zkušenosti s psychoaktivními látkami v souvislosti s tím, jak se dostal ke svému povolání, popsal následovně: „*Moje problémy začaly, když jsem začal chodit do školy. Začal jsem chodit do školy a nenáviděl jsem to. Nenáviděl jsem školu, protože byla plná násilí, soutěžení. (...) Bylo to tam hrozně brutální a kruté. Hrozně mě šikanovali, hrozně mě bili. (...) Nemohl jsem si ve škole najít své místo, takže když mi pak bylo kolem 12, 13, moje matka mě vzala k psychologovi nebo psychiatrovi. (...) Myslela si, že jsem možná trochu autistický. (...) Možná, že ona ne, ale učitelé... trochu. (...) Byl jsem velmi citlivý... a nabyl jsem dojmu, že je se mnou něco špatně. Protože když chodím k doktorovi a žádná děti ve škole se ke mně nechovají hezky, asi se mnou něco nebude v pořádku. A tak jsem si začal sám dávat prášky. Začalo to velmi brzy, když mi bylo 17. V 17 jsem začal s cannabis, pak s amfetaminy. Stal jsem se tak na těch dvou velmi rychle závislý. (...) Bylo to pro mě velice návykové. Ale pomohlo mi to, protože mě to znečitlivělo. Byl jsem se schopný chovat agresivně. Už jsem nebyl obět, ale tyran. (...) Cítil jsem se líp, ale pak... pak jsem za to musel velice zaplatit. Když jsem to totiž přestal brát, jakmile to začalo ruinit moje tělo a měl jsem tu... tu... něco jako psychózu... Byl jsem paranoidní. Měl jsem pocit, že mě lidé pronásledují. Měl jsem halucinace a (...) pak jsem začal být depresivní. Byl jsem fakt v depresi. Byl jsem na naprostém dně. Přerušil jsem školu. Nebyl jsem v tomhle stavu schopný dokončit diplomku. Nebyl jsem schopný vyjít z domu. Ztratil jsem kontakt s rodinou, s přáteli. Chodil jsem ven jen jednou za 2 týdny... jednou za 2 týdny jenom kvůli jídlu. Byl jsem hrozně v depresi. (...) Byl jsem na dně a pokoušel jsem se... Přemýšlel jsem o tom, že spáchám sebevraždu. (...) Pak jsem měl epizodu... Hrozně jsem trpěl, a jednou jsem tak ležel ve vaně a přemýšlel nad tím, že se utopím. Neudělal jsem to ale. Když jsem se druhý den probudil, neměl jsem tři měsíce žádné myšlenky. (...) Po třech měsících to přešlo. Pak se mi mysl vrátila. Šel jsem na retreat s vipassanou. Bylo to 10 dní vipassany. Dostalo se mi tam spousty odpovědí, protože jsem hledal všude možně. V Hare Kršna, v jednom náboženství za druhým, všude... A buddhismus mi dal hodně odpovědí. (...) A pak, když jsem dokončil ten desetidenní retreat s vipassanou, můj bratr měl doma nějaké etnobotanické rostliny. Nějak sehnal vzorek ayahuascy. Uviděl jsem ho a začal jsem se o ni trochu zajímat. Zjistil jsem, že by mi mohla pomoci vyčistit se od chemikálií. Nakonec jsem totiž bral amfetaminy a taky tramadol. (...) Začal jsem ji pít (ayahuascu, pozn. aut.). A pil jsem ji dva roky v kuse. Pil jsem ji 8 měsíců každý den. Nejdřív jenom [Banisteriopsis] caapi, pak caapi s chacrunou (Psychotria viridis, pozn. aut.) a caapi s juremou (Mimosa tenuiflora, pozn. aut.). Potom dalších 12 měsíců. (...) Tato část mého života je trochu jako sen... Měl jsem totiž vize. Slyšel jsem svůj hlas, jako by skrz něj mluvilo mé podvědomí... Jako by ke mně mluvila nějaká část mé osobnosti a vysvětlovala mi, jak ji vařit. Jak vařit ayahuascu. Byl jsem velice pevně rozhodnutý, protože jsem byl hrozně v depresi a uviděl jsem světlo v tunelu. Cítil jsem se trochu líp. Po vipassaně jsem se dostal nad hladinu mého utrpení. A pak jsem uviděl to světlo, a tak jsem cítil zoufalou potřebu (...), touhu dostat se z toho ven. Nechtěl jsem už být depresivní a smutný. Byl jsem velice pevně rozhodnutý, že budu hledat tenhle ten mír a štěstí“ (G45A203–352).*

### 11.8 Dieta

Před a po užití IMAO, jako jsou harmin a THH (viz kap. 3.1), je dle mých informátorů nutné min. 3 dny dodržovat dietu, při které se nekonzumují potraviny bohaté na tyramin (např. zrající sýry, jogurty, salám, kvasnice, sojové produkty, banány, fíky, hrozny, fazole, boby, červená vína, pivo).

Lépe než uvádět podrobný výčet všech pokrmů, na něž se váže omezení, lze říci, že se doporučuje konzumovat pouze vařená rýže bez soli, kaše (pohanková, špaldová anebo ovesná), vejce, voda a bylinkové čaje. Vyloučeno je požívání alkoholu, jiných psychoaktivních látek a léků. Jak jsem uvedl v kap. 7, účasti na ayahuascovém obřadu by se měly vyvarovat zejm. osoby užívající SSRI antidepresiva (Fantegrossi et al., 2008; Katzung et al., 2015).

Restrikce také obvykle platí pro těhotné ženy. Jedna moje informátorka ayahuascu v těhotenství užívala. Situaci mi popsala následovně: „Právě jsem chtěla zmínit něco, co jsem ti teda ještě jako neřekla... Skoro [bych] řekla, že mi to zachránilo život. (...) Já jsem byla dvakrát za tu dobu jako v opravdu těžký životní situaci, možná až potenciálně život ohrožující, a nebýt zásahu toho... toho léčitele nebo prostě té rostliny, tak si myslím, že bych to nemusela zvládnout vůbec, nebo o mnoho komplikovaněji. (...) Jednou to byla mezilidsky složitá jako pracovní situace. To jsem byla zahnaná nějakým způsobem jako hodně do úzkých a nevěděla jsem jako, kudy z toho ven. A druhá... druhá byla, když jsem čekala jako miminko, který prostě nebylo v pořádku. To jsem ale nevěděla, jenom to těhotenství bylo velmi náročný. Pak se mi narodilo mrtvý na konci. Z nějakých jako prostě genetických jako příčin. To se ukázalo až postupně. A tahle vlastně zkušenost, jakože v tom těhotenství jsem ty ceremonie absolvovala hodně..., tak mi umožnila neuvěřitelným způsobem se z toho prostě dostat. (...) Já jsem se dostala do strašně zvláštního jako módu, nějakého vlastně možná trošku pralesního nebo takového jako nehodnotičiho... Třeba v jeden moment jsem jako cítila, že je mi úplně jasný, že buď budu žít prostě já, nebo to dítě, ale že to nějak jako nepůjde dohromady. A všechno jsem to ale nějakým způsobem přijala jako... jako živočích prostě“ (G13A980–1012).

Jak potvrzuje Labate (2011), problematika užívání ayahuascy v těhotenství je značně kontroverzní. Dosud totiž neexistují klinické studie, které by potvrzovaly/vyvracely její rizikovost. Každopádně, jak tvrdí i dos Santos (2013), tuto záležitost není možné brát na lehkou váhu. Naopak, je třeba dbát předběžné opatrnosti. Pomíneme-li to, že může dojít ke chromozomálním změnám plodu, v těhotenství může být rizikové i silné zvrazení, příp. mohou na matku negativně působit děsivé zážitky z rituálu.

Kromě toho, aby bylo zamezeno možnému výskytu nežádoucích účinků, může mít dieta podle mých informátorů také smysl v tom, že slouží k detoxikaci organismu, je výrazem pokory vůči ayahuasce a může působit jako limitující faktor pro její časté užívání. Rovněž přispívá k tréninku pevné vůle, příp. donutí člověka k soustředění a pomůže mu v ujasnění jeho vlastního záměru před účastí na obřadu. Někteří uživatelé ayahuascy dítě připisují i terapeutický účinek, neboť podle nich napomáhá ke zbavení se alergií, atopických ekzémů a vede ke zlepšení kondice.

### 11.8.1 Držení diety

Třiadvacetiletá studentka mi k dietě sdělila: „Držela jsme doporučenou dietu, která nám přišla samozřejmě na mail. (...) Prostě byly vyřazené některé potraviny. Hlavně koření, maso, mléčné výrobky a luštěniny a cukr, cukrovinky, kakao. Prostě potraviny, které podle nich mohly ovlivňovat účinek té rostliny“ (G27A71–75).

Osmiřicetiletá administrátorka klinických studií ve farmaceutické firmě mi na dotaz, zda dodržovala dietu předepsanou v instruktážním e-mailu, odpověděla: „Jo, jo, přesně takovou. Myslím si, že i jako by přísnější. Protože jsem vlastně pochopila, že nemůžu vůbec solit, vůbec sladit. (...) No, takže jsem fakt neměla ani trošičku soli, ani nic jako. Jenom jsem byla spíš jako na pohance a brambory jsem jedla furt, a zeleninu, takže tak. Ani vlastně jsem nejedla žádnou kaši, že jo. Takže jsem

*jako ani ty kaše nedělala. Ani ten agávovej sirup, nic prostě. Jenom jsem byla na ovoci a na zelenině. (...) Jako dalo se to. Bylo to fajn, že to tělo se jako hezky pročistilo“ (G07A265–267).*

*Padesátiletá hudebnice uvedla: „No, doporučuje se klidně i tři tejdny, měsíc... Jako samozřejmě taková klasická (...) zdravá strava prostě, jo? (...) Týden předtím už vynechat samozřejmě alkohol naprosto, kafe a tyhlety věci... Tři dny před tím ještě striktněji. To znamená, že už ani černý čaj. Myslí, že ani zelený už ne, že maximálně něco bylinkovýho prostě. Já nevím... Kaše pohanka, něco takovýho prostě. Už je to tam hodně striktní a ten den nejíte vůbec, jo? Protože je zbytečný, aby vám ta ayahuasca čistila věci, který tam prostě jsou momentálně. Ona se potřebuje dostat hlouběji, jo? Takže v tom je to. A samozřejmě totéž se dodržuje po... Takže zase tři dny prostě úplně taková hodně striktní téměř hladovka jako... Pak týden prostě absolutně žádný kafe, alkohol, nic stimuluujícího. Včetně sexu to teda platí, jo? A pak ten měsíc ještě dodržovat prostě takovou nějakou zdravou stravu. Což potom, to je daleko menší problém než předtím, že jo... Protože potom jste taková jako nastartovaná. (...) Vůbec nemáte chuť na kafe, na nic takovýho právě, co by nějakým způsobem toxikovalo tělo. Všecky věci, který nějakým způsobem toxikují, tak si na to ani nevzpomenete, a to trvá několik měsíců. (...) Psychicky jsem z toho žila taky prostě půl roku (...), protože ono to začne totiž docházet potom teprve... Jedna věc je zážitek a druhá věc vlastně, co vám to potom dělá, že jo. A vám spoustu věcí začne docházet, docvakávat... Vy si všimnete věcí, kterých byste si předtím nevšimla třeba, jo... A teď vám něco dojde prostě a teď jako se tam něco začne otevírat. To fakt trvá několik měsíců. Je to až neuvěřitelný...“ (G30A43).*

## 12 Rekonstrukce obřadů

Obřady s ayahuascou jsou značně rozmanité a jejich konkrétní podoba se odvíjí od socio-kulturního původu jejich pořadatelů. Pro lepší názornost v této kapitole interpretuji průběh tří rituálů, které probíhají na území České republiky. K rekonstrukci došlo na základě mých vlastních poznatků z terénního výzkumu a díky spolupráci informátorů.

### 12.1 Rekonstrukce „tradičního“ obřadu pořádaného v Královéhradeckém kraji

Příprava na obřad vedený Luisem Zambranem začíná již pět dnů předem. Má podobu různých dietních doporučení. Zjednodušeně je zakázáno konzumovat příliš slaná, sladká, kořeněná a tučná jídla. Součástí diety je rovněž sexuální abstinence.

Na místo konání rituálu se mají účastníci dopravit přibližně do osmnácté hodiny. Po příjezdu se ubytují a jsou jim sděleny všechny nezbytné informace o tom, jak bude obřad probíhat a jak účinkuje ayahuasca. Poté je jim dán prostor ke zklidnění a mentálnímu naladění.

Po západu slunce se všichni účastníci sejdou v obřadní místnosti a sednou si do kruhu. Přichází vedoucí rituálu (šaman, léčitel) a probíhá sdílení. Každý účastník řekne své jméno, příp. co od obřadu očekává, či jak se cítí. Bezprostředně po sdílení je zájemcům buď nakapán do očí tabák, příp. si tabákový výluh šňupnou nosem. Poté dochází k rituálnímu otevření prostoru za pomoci vykuřování, vzývání jednotlivých elementů (oheň, země, voda a vzduch) a pomocných duchů.



Obr. 13: Oční aplikace tabáku (zdroj: Rajnoha, 2017)

Ve chvíli, kdy je prostor připraven, dochází k samotnému pití ayahuascy. Účastníci jeden po druhém přicházejí k pořadateli, který jim nalije jejich kalíšek ayahuascy, pronese nad ním modlitbu a podá jim ho do rukou. Je na každém účastníkovi, kolik nápoje vypije. Poté, co dopije poslední účastník, zhasne se i poslední malá svíčka, která v místnosti hořela, a zbytek obřadu probíhá ve tmě. Je dovoleno zpívat, hrát na hudební nástroje či jakkoli jinak vyluzovat zvuky.

V průběhu noci přichází k jednotlivým účastníkům pomocník léčitele (šp. *curandero*) a odvádí je na tzv. individuální očistu. Jedná se o léčebnou proceduru, při které dochází k energetické očištění těla. Při očištění léčitel zpívá *íkara*, okuřuje dotyčné tabákem nebo je ovívá vonnými esencemi. Rovněž jim přejíždí po těle metličkou z listů. Po dokončení očisty posledního účastníka léčitel rituální kruh uzavírá a odchází z místnosti.

Ráno po obřadu probíhá sdílení ve čtyřech až pěti lidech. Nejdříve si vedoucí rituálu vyslechne, co kdo prožíval, poté hovoří sám.

## 12.2 Rekonstrukce neošamanského obřadu pořádaného v Moravskoslezském kraji

Každé 3 týdny o víkendu se na chalupě v Beskydech konají obřady pořádané Janem Novákem. Rituálu, který trvá 1–2 dny, se obvykle účastní asi 50 osob. Porovnáme-li jeho průběh v současnosti se situací v roce 2009, kdy na něm bývalo do 15 lidí, počet účastníků se přibližně ztrojnásobil. Dříve se během obřadů zpívalo portugalsky a teď už se zpívá česky. V jiných ohledech je jejich průběh ale stále totožný.

Rituály jsou otevřeny příchodu nových zájemců. Pokud se jich účastní někdo nový, organizátor to vždy zmíní ostatním předem v e-mailu. Nováček by naopak měl pořadateli dopředu sdělit vše o svém zdravotním stavu. Také by měl na místo konání přijet dřív, neboť pořadatel si vždy s nově příchozími nejprve sedne do kruhu a sdělí jim obecné informace o průběhu obřadu a svých zkušenostech. Ostatní účastníci se většinou sjíždějí na místo okolo 17. hod. Rituál začíná mezi 19. a 20. hod. Čas zahájení ale není přesně stanoven. Začátek vždy vyplyne přirozeně ze situace poté, co se všichni převlečou do světlého oblečení a usadí se do kruhu v obřadní místnosti.

Ven se během rituálu nechodí, ale kdo má potřebu, samozřejmě může vyjít před chalupu. Obvykle se sedí v kruhu na zemi. Stává se ale, že pár hodin po vypití ayahuascy lidi i stojí nebo tancují. Každý dělá prostě to, co je mu příjemné nebo co potřebuje.

Na začátku rituálu, ještě před tím, než se pije poprvé, pořadatel nebo někdo jím pověřený chodí dokola a jednoho účastníka po druhém okouří ze všech stran *palo santem* (*Bursera graveolens*).

Během prvních 30 až 60 min. si účastníci postupně chodí k pořadateli pro ayahuascu, jíž se zde eufemisticky říká „čaj“. Nápoj se podává v množství likérky, tzn. cca 0,05 l. V průběhu rituálu (cca po 3 hodinách) se rozlévá podruhé v polovičním (či menším) množství než poprvé, tzn. cca 0,025 l. Samozřejmě nikdo nemá povinnost dát si dvakrát.

Účastníkům jsou předem rozdány zpěvníky s obřadními písněmi. Rituál probíhá v přítomnosti, takže je na zpěvníky stále vidět. Začne se zpívat a hrát na hudební nástroje (bubny, kytary, rolničky aj.). Rituálu se pravidelně účastní skupina, která se stará o hudební doprovod. Organizátor také hraje (většinou na buben, ale i na kytaru a typická brazilská chrastítka *caxixi*). Je součástí hudebního doprovodu, složil i některé české písně. Pořadatelova manželka, která se obřadu také účastní a příležitostně sama vede rituály, hraje

rovněž. Krom toho většinou pomáhá a dbá na to, aby byli všichni v pořádku. Během rituálu, který může odhadem trvat až 7 hod., vládne bezčasí a nikdo z účastníků čas neřeší. Hraje se a zpívá až do pozdních ranních hodin.

Rituál se blíží ke konci, jakmile pořadatel přítomné vyzve, aby si přišli pro *rapé*, což je na prach rozemletý tabák smíchaný s bylinami z pralesa, jenž se fouká tenkou trubičkou do obou nosních dírek. Poté, co se všichni, kdo se měli zájem *rapé* účastnit, sejdou opět na zemi, sdílí se zážitky. Tato aktivita je ale stejně jako ostatní samozřejmě dobrovolná.

Na konci rituálu se všichni navzájem objímají a děkují za jeho zdárný průběh. V kuchyni je nachystaná polévka a spousta ovoce a pak se sdílí dál už dle individuální potřeby. Ti, co nechtějí přenocovat, bydlí blízko a cítí se na to, aby řídili, odjíždí domů. Ostatní zůstávají v kuchyni a povídají si, jiní jdou spát. Někteří zůstávají v místnosti a hrají, zpívají...

Po obědě bývá většinou možnost si dát ještě *rapé*. I když během následujícího dne většinou už není program, někteří zůstávají až do večera. Chodí se do lesa, sadí se stromy, pomáhá se s prací na chalupě atd.

### 12.3 Rekonstrukce neošamanského obřadu pořádaného v Jihočeském kraji

Jak jsem uvedl v kap. 11.1.1, tento obřad vedl v jednom jihočeském centru osobnostního rozvoje „bioenergetický léčitel“ Santiago Hernández. Obřadu předcházela účast registrovaných na rituálu potní chýše. Ten byl připravován od sobotního dopoledne. Po úvodním setkání a seznámení se všichni účastníci vydali připravovat dřevo na vatru a postavit stan na dřevěnou konstrukci (viz obrázek 14).



Obr. 14: Dřevěná konstrukce potní chýše (zdroj: vlastní zpracování)

Potom v ohni rozechřáli balvany a zhruba okolo 15. hod. očista v potní chýši začala. Postupně čtyřikrát byli všichni zavřeni ve tmě v neprodyšné chýši, kde se zpívalo a modlilo ke všem čtyřem světovým stranám a elementům, které jsou s nimi spjaty (viz obrázek 15). Pořadatel obřadu během toho a poléval vodou do ruda rozpálené kameny a kladl na ně aromatické rostliny. Vedro ve stanu kulminovalo až na únosnou mez a pára stoupající z balvanů i v mrazivém prosincovém dni rozpálila všechny tak, že z nich lilo pot.



Obr. 15: Potní chýše (zdroj: vlastní zpracování)

Někteří autoři ne nadarmo připodobňují tvar potní chýše k lůnu matky, do něhož se symbolicky účastníci obřadu vracejí, aby utužili svůj kontakt s Matkou Zemí a smířili se při překonávání vlastních hranic se skutečností nevyhnutelné smrti.

Obřad způsobuje pročištění, katarzi a pocit úlevy (Sládek, 2017). Jako příklad lze uvést účastníka, který trpěl po úmrtí své matky dlouhodobě bolestmi zad, kterých se nemohl zbavit. V průběhu obřadu potní chýše mu jeho slovy „prudce ruplo v zádech“ a bolest zcela odešla.

Úleva však přichází teprve po strastiplném vyčkávání na závan svěžího vzduchu, který v přestávkách mezi jednotlivými fázemi pronikne do chýše. Po celou dobu obřadu léčitel nenásilnou formou účastníky vzájemně zpěvem propojuje, a to včetně účastníka, který nebyl přítomen obřadu uvnitř chýše a přihlížel mu zvenčí.

Po potní chýši již všichni působí jako harmonické společenství a postupně se vydávají odpočívat do společenské místnosti, kde následuje společná večeře složená ze zeleninové



polévky, cizrny a salátu. Kdo má chuť, může si nabídnout strouhaný sýr. Všech 11 lidí unavených po předchozím obřadu si dá jídlo vyjma jedné osoby, která na potní chýši nešla. Následuje oddech, na který je dle instrukcí léčitele vyhrazen čas do 22. hod.

Zhruba o půl desáté večer se všichni začnou shromažďovat v obřadní místnosti. Každý si připraví své místo k sezení. Účastníci se rovnoměrně rozmístí podél stěn sálu, jehož středu vévodí oltář s 5 hořícími svíčkami a pletenými soškami jaguářích hlav. Tyto sošky, jak se posléze ukazuje, mají mnohem větší význam a smysl, než se zpočátku jevílo. Pořadatel před obřadem zmiňuje, že pokud se bude některému z účastníků probíhající léčebný proces jevit příliš náročný, zaměřením pozornosti na světlo oltáře a zmíněné jaguáří hlavy lze překonat těžké momenty. Toto později někteří účastníci potvrdili.

V čele místnosti plápolá oheň v krbu, do něhož pomocníci před obřadem nanosili zvenku dřevo a žhavé uhlíky. Pořadatel zapálí v míse cedrové větvičky, obchází dokola účastníky a ovívá je kouřem pomocí orlího pera. Potom všechny vyzve, aby k němu jeden po druhém přišli a dali si „medicínu“. Většina přijela na ayahuascu, kterou má léčitel před sebou na podlaze ve dvou skleněných džbáncích. Posléze se ale ukáže, že je to tzv. *rucacha*, neboli kombinace syrské routy (*Paeganum harmala*) a akácie (*Acacia* sp.).

Tři účastníci si namísto ayahuascy vybírají peyotl, neboli prášek z mletého kaktusu *Lophophora williamsii*. Ten lze užívat také čerstvý, nicméně pořadatel jej má už z předchozích obřadů připraven v této formě. Dle mých informací je Santiago Hernández jediným, kdo v České republice pořádá rituály, kde se ayahuasca s peyotlem užívá současně. Jak se posléze ukazuje, z hlediska vedení obřadu to není problém.

Jakmile se všichni vrátí zpět na svá místa, vyzve léčitel svého pomocníka k tomu, aby obešel účastníky s *palo santem* a oni se očistili jeho kouřem. Jakmile se znovu usadí, začnou společně zpívat íkara za rytmického doprovodu šamanského bubnu a různých chřestítek. Nikdo neopouští obřadní místnost bez svolení pořadatele.

Během rituálu, pokud někomu účinky přípravků zjevně ustoupí, nabízí léčitel druhou dávku. Několik osob si ji dokonce vyžádalo dříve, protože žádný efekt nepocitovali.

U některých prvouživatelů, kteří jsou tentokrát na obřadu 3, je znatelný intenzivní fyziologický účinek. Jedna účastnice vytváří ve vzduchu rukama kreace ve stylu asijských tanců a místy se směje štěstím. Druhý účastník má silný třes a leží ve skrčené poloze na podlaze. V některých momentech křičí. Dle své výpovědi se v průběhu obřadu transformoval v leoparda, jehož sošku předtím obdivoval a fyzicky se jí dotýkal. Nasvědčovaly tomu jak jeho fyzické, tak i hlasové projevy. Nad ránem se k tomu pak léčitel vyjádřil v tom smyslu, že takovéto situace nejsou ojedinělé.

Ostatní participanti seděli či leželi v tichosti, většinou se zavřenýma očima. Obličej měli klidné, rozjasněné. Ačkoliv se nacházeli ve změněném stavu vědomí, reagovali přirozeně na oslovení, byli schopni plynule komunikovat a vstát. Celý obřad probíhal v relativním klidu. Každý byl pohroužen do svého nitra a přítomní mezi sebou nekomunikovali. Pokud se tak ve výjimečných případech stalo, pořadatel je ihned napomenul. Bývá zvykem, že pokud jsou účastníci v páru, rozdělují se, aby nebyli vedle sebe.

Druhá polovina z osmihodinového obřadu se vyznačuje dozníváním účinků. Téměř všichni polehávají, ačkoliv nikdo z nich nespí. Léčitel po nikom nevyžaduje, aby setrval vsedě. Už ani nezpívá. Naopak, pouští íkara populárního peruánského neošamana Herberta Quinteros, ceremoniální zpěvy Diné a Mohawků, písně irokézské zpěvačky Joanne Shenandoah a dalších interpretů ze svého přehrávače s tím vysvětlením, že při individuálně vedených obřadech si takto vypomáhá.

Jeho zvučný hlas se ozve znovu až nad ránem, kdy zazní písně, jimiž obřad ukončuje a motivuje účastníky k dalšímu konání. Rituál končí symbolicky přibližně v 9 hod. poté, co kuchařka spolu s pomocníky připraví snídani. Ta je posvěcena stejně jako oltář pomocí kouře z cedru (*Thuja occidentalis*) a zubří trávy (*Hierochloe odorata*).

Při zakončování obřadu všichni poprosí za sebe i své blízké ke Kayumarimu, posvátnému jelenu vytesanému do dřevěné, pestrobarevnými bavlnkami ozdobené sošky. Nakonec projeví úctu a poděkování všem žvlům pomocí kalumetu, posvátné dýmky, ze které čtyřikrát potáhnou na výraz sebedřívění a vydechnou na znamení odevzdání (mj. toto číslo také symbolizuje počet žvlů). Pátý, poslední nádech a výdech kouře slouží ke zviditelnění ducha každého z přítomných.

Stejně jako tomu bylo na začátku, i v závěru obřadu se všichni zúčastnění spojí v kruhu. V něm si vzájemně projeví úctu a dík se slovy „*In Lakesh*“ (Já jsem Ty) a „*A Laken*“ (Ty jsi Já). To je jedna ze stěžejních spirituálních moudrostí předávaných liánou ayahuascou. Všichni a vše v univerzu tvoří jednotu a celek.

Následuje sdílení zážitků doprovázené komentáři ze strany léčitele a odpočinek až do společného oběda, po němž se všichni postupně rozjíždějí do svých domovů.

## 13 Závěr

V této knize jsou uvedeny aktuální poznatky o užívání ayahuascy v České republice. Kromě teoretických pasáží kniha obsahuje také charakteristiky účastníků, organizátorů a zprostředkovatelů obřadů, preskripce pro užívání ayahuascy a typologii rituálů pořádaných na našem území.

Pro tuto studii jsem sesbíral data o 46 osobách, které se v České republice alespoň jednou zúčastnily obřadu s ayahuascou u některého z 9 pořadatelů zmíněných v kap. 11.1.1.

Z koncepčních důvodů jsem organizátory rozdělil podle stylu práce do 3 základních kategorií na: 1. „tradiční“ domorodé a mestické léčitele, 2. neošamany a 3. členy synkretických církví. Tato typologie odráží nejen odlišný sociokulturní původ každého z nich, ale reflektuje také motivaci účastníků na jejich obřadech a jejich individuální potřeby.

Motivace účastníků osciluje od zvědavosti a touhy po sebepoznání a osobnostní rozvoj, přes léčení různých chorob, až po realizaci spirituálních a náboženských potřeb. Uspokojení těchto potřeb může ayahuasca nabídnout v závislosti na kontextu, v němž je administrována.

Na pořádání obřadu s ayahuascou je podle mého názoru možné pohlížet jako na určitý typ služby, která je přizpůsobována potřebám uživatelů. V důsledku toho může docházet k rozšíření jejich počtu. Nicméně cílem pořadatelů není jen uspokojit co nejvíce klientů, pro něž je globální produkt poskytovaný v modifikovaném kontextu přístupnější, ale také maximalizovat svůj zisk.

Mí informátoři uvádějí, že ayahuasca se v České republice používá v (neklinickém) terapeutickém nebo spirituálním kontextu. Spiritualita uživatelů je v obecném slova smyslu charakteristická synkretismem. Stejně jako pro společnost, v níž žijeme, je pro ni podle mého názoru typická pluralita. Vyznačuje se různými (někdy na první pohled ne zcela slučitelnými) představami, jež pochopitelně nezastávají všichni informátoři jednotně. Nikdo z nich pravděpodobně není členem některé ze synkretických církví, o kterých jsem psal v kap. 2.

Co se terapeutického potenciálu týče, ayahuascu lze aplikovat při léčbě závislosti a dalších civilizačních chorob. Tuto skutečnost dokládají další autoři (Thomas et al., 2013; Loizaga-Velder, Verres, 2014; Coe, McKenna, 2016; Freeska et al., 2016; Harris, 2017; Tafur, 2017).

Moji informátoři navíc ayahuasce připisují účinnost např. při funkčních nemocích gastrointestinálního traktu, kožních problémech, depresi, parazitárních infekcích, alergiích anebo astmatu (viz kap. 11.5). Kromě toho ji používají také za účelem detoxikace organismu a pro posílení imunity (dos Santos, 2014).

Různé studie zaměřené na terapeutický potenciál ayahuascy již v minulosti proběhly (Andritzky, 1989; Labate, Cavnar, 2013; dos Santos et al., 2016b; 2016c; Soler et al., 2016). Jejich výsledky by bylo nicméně potřeba podpořit dalším výzkumem.

Užívání ayahuascy má svá rizika, která nelze opomenout. Ta na straně pořadatele spočívají zejména v absenci pre-screeningu uživatelů, u nichž se mohou vyskytnout kontraindikace v důsledku porušení preskripcí (abstinence psychoaktivních látek a sexu, zákaz konzumace vepřového masa a kořeněných pokrmů). Na straně uživatelů mohou být rizika způsobena nízkou informovaností o účincích ayahuascy a nízkou kvalitou následné péče, která má vliv na integraci zkušenosti. Ačkoliv vědecké studie negativní

dopad na zdraví nepotvrzují, předběžné opatrnosti by mělo být bráno na zřetel v případě administrace tohoto přípravku u těhotných žen, dětí a dospívajících (viz kap. 4).

Z ayahuascy se v posledních desetiletích stal předmět turistického zájmu a obřady někdy vedou osoby nejen se špatnou reputací, ale také bez jakékoliv přípravy. Někteří si přitom přivlastňují kulturu domorodých etnik Amazonie. Z tohoto důvodu je největším rizikem, že ayahuasca bude v důsledku globalizace vytržena z rituálního a ceremoniálního prostoru a bude na ni pohlíženo pouze jako na léčivo používané v psychoterapii. Z rostliny, která je tradičně považována za posvátnou, se stane produkt poskytovaný na exkluzivních soukromých klinikách a v centrech osobnostního rozvoje. Posvátná medicína se transformuje v předmět obchodu, jež lze v duchu ekonomického oportunismu užívat bez omezení zdrojů a účtovat za to vysoké poplatky. V očích uživatelů se účast na ayahuascovém obřadu promění v exotickou dovolenou.

## 14 Limity výzkumu a diskuze

Tato práce má pochopitelně své limity. V první řadě, zakotvenost kódů není důkazem o reálném výskytu jevů, nýbrž údajem vyjadřujícím množství výpovědí o jevech v přepisech rozhovorů. Dále axiální kódy navržené Straussem a Corbinovou (2002) představují jen určitou formu jevu, jehož významová platnost je subjektivní, a tedy relativní povahy.

Teoretické poznatky z tohoto výzkumu jsou sice zakotveny ve výpovědích mých informátorů, nelze je ale zobecnit na celou českou populaci. Množství uživatelů ayahuascy v České republice totiž nelze statisticky vyčíslit.

Co se výzkumného vzorku týče, ten není a ani nemůže být reprezentativní, neboť údaje o celkové populaci uživatelů ayahuascy v České republice nejsou známy. Cílem tohoto výzkumu ostatně nebylo zjistit, kolik uživatelů u nás je, nýbrž získat o nich informace a objasnit, proč se účastní obřadů a při řešení jakých zdravotních potíží jim to pomáhá. Nakolik se tento záměr podařilo splnit je otázkou.

V kap. 12 chybí rekonstrukce obřadů některé synkretické církve působící na našem území. Do prostředí těchto náboženských organizací se mi nepodařilo proniknout.

S ohledem na problematiku užívání ayahuascy v ČR zůstává otázkou, zda se nejedná o tzv. vynalezenou tradici; umělý konstrukt, který pronikl do Evropy ve 2. polovině 20. století v návaznosti na šíření brazilských synkretických církví, v nichž se mísí křesťanství s animismem.

Sociolog a historik Eric Hobsbawm (Hobsbawm, Ranger, 1983) spojuje vynalézání tradic se snahou ospravedlnit zájmy nově nastupujících společenských skupin, které své požadavky prezentují jako odvěké. Jde jim o to ukotvit tradici v určitém kontextu, který by ji pomohl legitimizovat. Vynalezené tradice rezonují na veřejnosti, neboť je po nich velká poptávka. Lidé vyvázaní z tradičního stylu života vítají možnost identifikovat se s nově vznikajícími společenskými skupinami. Pořádání „tradičních“ rituálů a slavení ceremonií je, jak se zdá, přirozenou reakcí na sekularizaci, individualismus a multikulturalitu současné globalizované společnosti.

## 15 Summary

This book presents an up-to-date information on the utilization of ayahuasca in the Czech Republic. In addition to the theoretical chapters, the book contains characteristics of participants, organizers and facilitators of ceremonies, prescriptions for the use of ayahuasca and types of rituals held in the country.

Data for this research was collected from 46 informants, who at least once participated in a ritual in the Czech Republic conducted by one of the 9 organizers available to perform this activity.

According to the style of work, for conceptual reasons, the organizers were divided into three main categories: 1. „traditional“ indigenous and mestizo healers, 2. neoshamans, 3. and members of the syncretistic churches. This typology reflects not only the different sociocultural origins of the participants, but also their motivation for rituals and individual needs.

The motivation of participants oscillates from curiosity and desire for self-awareness and development of personality, through the healing of various diseases to the realization of spiritual and religious needs. These needs may be fulfilled by ayahuasca depending on in what context it is provided.

In my opinion, the ritual with ayahuasca can be perceived as a type of service that is adapted to the needs of users. As a result, their number could extend. However, the goal is not only to satisfy as many clients as possible for whom the modified global product is more accessible, but also to maximize provider's profit.

My informants confirm that ayahuasca is used in the Czech Republic in (non-clinical) therapeutical and spiritual context. In general, the spirituality of users is characterized by syncretism. In my opinion, for the society we live in, there is a plurality of beliefs (that sometimes are not entirely compatible at first sight) typical in this case. Of course, not all of my informants keep their spirituality united. Probably none of them is a member of any syncretic church.

As for its therapeutic potential, ayahuasca can be applied to the treatment of addiction and other lifestyle diseases. My informants attribute its efficacy to functional diseases of gastrointestinal tract, skin problems, depression, parasitic infections, allergies and asthma. In addition, they use it to detoxify their organism and strengthen immunity. Studies on the therapeutic potential of ayahuasca have been implemented in recent years. However, their results needed to be supported by further research.

The utilization of ayahuasca has its own risks that cannot be ignored. On the organizer's side, they can be caused by a lack of pre-screening of users, who may experience contraindications due to breach of prescriptions (i.e. abstinence of psychoactive substances and sex, prohibition of pork and spicy food consumption). On the user's side, the risks can be caused by low awareness of the effects of ayahuasca and poor quality of after-care that has an impact on the integration of experience. Although scientific studies do not confirm its negative impact on health, caution should be taken into account when administering this preparation to pregnant women, children and adolescents.

Ayahuasca has become a subject of tourist interest in the last decades, and rituals are sometimes performed by people not only with a bad reputation but also without any preparation. Some of them use the culture of the indigenous ethnic groups of the Amazon inappropriately. The biggest risk for this reason is that ayahuasca will be removed from ritual and ceremonial space as a result of glocalization and could be viewed as a drug used in psychotherapy only. A plant that is traditionally considered sacred would become a product provided at exclusive private clinics and centers of personal development. Sacred medicine would transform into the subject of commerce, used in the spirit of economic opportunism without limitation of resources and charged for high fees. In the eyes of users, participating in the ayahuasca ceremony would turn into an exotic holiday.

## 16 Sumario

En este libro se presentan las informaciones actuales sobre la utilización de la ayahuasca en República Checa. Además de los capítulos teóricos, el libro también contiene las características de los participantes, organizadores y facilitadores de rituales, prescripciones para el uso de la ayahuasca y la tipología de las ceremonias celebradas en el país.

Para este libro, recolecté datos sobre 46 personas, que por lo menos una vez participaron en un ritual con la ayahuasca en República Checa realizado por uno de los 9 organizadores disponibles en este país para llevar a cabo este tipo de actividad.

Según el estilo de trabajo, he dividido a los organizadores por razones conceptuales en tres categorías principales: 1. curanderos „tradicionales“ indígenas y mestizos, 2. neochamanes y 3. miembros de las iglesias sincréticas. Esta tipología refleja no sólo los diferentes orígenes socioculturales de cada uno de ellos, sino también la motivación de los participantes en sus rituales y sus necesidades individuales.

La motivación de los participantes oscila entre la curiosidad, el deseo de autoconocimiento y desarrollo de la personalidad, a través de la curación de diversas enfermedades hasta la realización de necesidades espirituales y religiosas. Estas necesidades pueden ser satisfechas por ayahuasca, dependiendo del contexto en el que se provee.

Según mi opinión, el ritual con la „medicina tradicional amazónica“ puede ser percibido como un tipo de servicio que se adapta a las necesidades de los usuarios. Como resultado, se puede extender el número de ellos. Sin embargo, el objetivo no es sólo satisfacer al mayor número posible de clientes para quienes el producto global modificado es más accesible, sino al mismo tiempo también maximizar los beneficios del proveedor.

Mis informantes confirman que la ayahuasca se utiliza en República Checa en un contexto terapéutico (no clínico) o espiritual. En general, la espiritualidad de los usuarios se caracteriza por el sincretismo. En mi opinión, igual como en la sociedad en que vivimos, hay una pluralidad de creencias (que a veces a primera vista no son totalmente compatibles) típica en este caso. Por supuesto, no todos mis informantes mantienen su espiritualidad de la misma manera. Probablemente ninguno de ellos es miembro de alguna iglesia sincrética.

En cuanto a su potencial terapéutico, ayahuasca puede aplicarse en el tratamiento de la adicción y otras enfermedades del estilo de vida. Mis informantes atribuyen su eficacia también sobre enfermedades funcionales del tracto gastrointestinal, problemas de la piel, depresión, infecciones parasitarias, alergias y asma. Además, la utilizan para desintoxicar el organismo y fortalecer el sistema inmunitario.

A pesar de que ya se han sido realizados diversos estudios sobre el potencial terapéutico de la ayahuasca, aún estos resultados deberían ser apoyados por investigaciones adicionales.

La utilización de la ayahuasca puede conllevar una serie de riesgos que no pueden ser ignorados. Estos riesgos pueden ser causados por parte del organizador como del usuario. Por parte del organizador pueden ser causados por una falta de preselección de los usuarios, que pueden experimentar contraindicaciones por el incumplimiento de las prescripciones (abstinencia de sustancias psicoactivas y sexo, prohibición del consumo de carne de cerdo y de alimentos picantes). Por parte del usuario, puede que el poco conocimiento de los efectos de la ayahuasca y la mala calidad del seguimiento después del ritual,



puedan tener un impacto en la integración de la experiencia. Aunque estudios científicos aún no confirman el impacto negativo de este sobre la salud, debe tenerse precaución al momento de administrarse en mujeres embarazadas, niños y adolescentes.

La ayahuasca se ha convertido en un tema de interés turístico en las últimas décadas. Por ello muchos de los rituales a veces son realizados por personas de mala reputación o sin ninguna preparación. Algunos de ellos se apropian de la cultura de los grupos étnicos indígenas del Amazonas. El mayor riesgo que ello conlleva es que la ayahuasca será eliminada del espacio ritual y ceremonial como resultado de la glocalización y podría quizás ser vista como una droga usada sólo en psicoterapia. Una planta que tradicionalmente se considera sagrada se convertiría en un producto proporcionado en clínicas privadas exclusivas y centros de desarrollo personal. La medicina sagrada se transformaría en sujeto de comercio, utilizado en el espíritu del oportunismo económico sin limitación de recursos y cobrado con altos honorarios. Desde el punto de vista de los usuarios, su participación en el ritual de ayahuasca se convertiría sólo en una fiesta exótica.

## 17 Seznam obrazových příloh

Obr. 1:	Role šamana .....	18
Obr. 2:	Liána <i>Banisteriopsis caapi</i> .....	20
Obr. 3:	Pohled na Amazonii.....	26
Obr. 4:	Administrace ayahuascy .....	29
Obr. 5:	Ayahuascové obřady jsou pořádány ve všech krajích České republiky.....	31
Obr. 6:	Ayahuascová vize .....	33
Obr. 7:	Přehled rodin kódů nejvíce zakotvených ve výpovědích informátorů.....	40
Obr. 8:	Přehled rodin kódů s největší hustotou.....	40
Obr. 9:	Paradigmatický model zakotvené teorie.....	41
Obr. 10:	Výskyt výrazu „ayahuasca“ ve španělském knižním korpusu .....	49
Obr. 11:	Počet odborných publikací obsahujících v názvu výraz „ayahuasca“ .....	50
Obr. 12:	Počet článků vyhledaných v českých médiích podle klíčového slova „ayahuasca“ .....	50
Obr. 13:	Oční aplikace tabáku .....	68
Obr. 14:	Dřevěná konstrukce potní chýše .....	70
Obr. 15:	Potní chýše .....	71

## 18 Seznam tabulek

Tab. I:	Výzkumný rámec .....	36
Tab. II:	Charakteristika výzkumného vzorku.....	37

## 19 Bibliografie

- Adlam, R., & Holyoak, L. (2005). Shamanism in the postmodern world. *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 34(3–4), 517–568.
- ADF (2016a). *Why now*. URL: <http://ayahuascadefense.com>
- ADF (2016b). *International legal status*. URL: <http://goo.gl/YQfUsT>
- ADF (2016c). *National legal status*. Retrieved from: <http://goo.gl/vCnBcv>
- Anderson, B. T. (2012). Ayahuasca as antidepressant? Psychedelics and styles of reasoning in psychiatry. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 44–59.
- Andritzky, W. (1989). Sociopsychotherapeutic functions of ayahuasca healing in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 21(1), 77–89.
- APA (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. London, Washington: American Psychiatric Publishing.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ava, V. (2015). *Ayahuaskové rituály praktikované v Praze a význam, jaký jim přikládají jejich aktéři*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Bakalářská práce.
- Ávila Martínéz, A. F. (2011). Colombia: Criminalidad urbana y narcomenudeo. *Mafia And Co.*, 12, 48–61.
- Baker, S. E., & Edwards, R. (2012). *National Centre for Research Methods review paper: How many qualitative interview is enough? Expert voices and early career reflections on sampling and cases in qualitative research*. Southampton: National Centre for Research Methods.
- Ballón, G. G. (1999). *Efectos del ayahuasca en el tratamiento de toxicomanias*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Disertační práce.
- Balzer, C. (2005). Ayahuasca rituals in Germany: The first steps of the Brazilian Santo Daime Religion in Europe. *Curare*, 28(1), 57–70.
- Beltrán Gallego, O. (2007). Yage, cognition and executive functions. *Revista Cultura y droga*, 12(14), 13–27.
- Bernard, H. (2006). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Lanham, Md.: Altamira Press.
- Bey, H. (1991). *T. A. Z. The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. New York: Automedia/Anti-Copyright.
- Blainey, M. G. (2013). *A ritual key to mystical solutions: Ayahuasca therapy, secularism, & the Santo Daime religion in Belgium*. New Orleans: Tulane University, School of Liberal Arts, Department of Anthropology. Disertační práce.
- Blainey, M. G. (2014). Forbidden therapies: Santo Daime, ayahuasca, and the prohibition of entheogens in Western society. *Journal of Religion and Health*, 54(1), 287–302.
- Bogenschutz, M. P., & Johnson, M. W. (2016). Classic hallucinogens in the treatment of addictions. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 64, 250–258.
- Bossis, A. P. (2014). Psilocybin and mystical experience: Implications for the alleviation of existential and psycho-spiritual distress at the end of life. In Ellens, J. H. (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 25–284.

- Bouso, J. C., Fábregas, J. M., Antonijoan, R. M., Rodríguez-Fornells, A., & Riba, J. (2013). Acute effects of ayahuasca on neuropsychological performance: Differences in executive function between experienced and occasional users. *Psychopharmacology*, 230(3), 415–424.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.
- Brabec De Mori, B. (2011). Tracing hallucinations: Contributing to a critical ethnohistory of ayahuasca use in the Peruvian Amazon. In Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.), *The internationalization of ayahuasca*. Zürich: LitVerlag, 23–49.
- Brabec de Mori, B. (2016). What makes natives unique? Overview of knowledge systems among the world's indigenous people. In *Past-Future-2016: Seminar on the Protection of Aboriginal Wisdom Creation; Proceedings*. Hualien: National Dong Hwa University, 78–85.
- Brown, M. F. (2004). *Who owns native culture?* Cambridge; London: Harvard University Press.
- Bustos, S. (2008). *The healing power of icaros: A phenomenological study of ayahuasca experiences*. San Francisco: California Institute of Integral Studies. Disertační práce.
- Bunzl, M. (2005). Anthropology beyond crisis: Toward an intellectual history of the extended present. *Anthropology and Humanism*, 30(2), 187–195.
- Burroughs, W. S., & Ginsberg, A. (1963). *The yage letters*. San Francisco: City Lights Books.
- Burroughs, W. S., & Ginsberg, A. (2013). *Dopisy o Yage*. Praha: Maťa.
- Caiceda, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. *Lecturas sobre la emancipación. Nómadas*, 114–127.
- Calabrese, J. D. (2014). The therapeutic use of peyote in the Native American Church. In Ellens, J. H. (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 55–70.
- Callaway, J. C. (1994). Some chemistry and pharmacology of ayahuasca. *Yearbook of Ethnomedicine and the Study of Consciousness* 3, 295–98.
- Callicot, C. (2013). Interspecies communication in the Western Amazon: Music as a form of conversation between plants and people. *European Journal of Ecopsychology*, 4(1), 32–43.
- Cavnar, C. (2014). The effects of ayahuasca ritual participation on gay and lesbian identity. *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(3), 252–60.
- Coe, M. A., & McKenna, D. J. (2016). The therapeutic potential of ayahuasca. In Camfield, D., McIntyre, E., & Sarris, J. (Eds.), *Evidence-based herbal and nutritional treatments for anxiety in psychiatric disorders*. Cham: Springer, 123–137.
- Dakic, V., de Moraes Maciel, R., Drummond, H., Nascimento, J. M., Trindade, P., & Rehen, S. K. (2016). Harmine stimulates proliferation of human neural progenitors. *PeerJ*, 4:e2727.
- Dawson, A. (2013). *Santo Daime: A new world religion*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Dawson, A. (2017). If tradition did not exist, it would have to be invented. Retraditionalization and the world ayahuasca diaspora. In Labate, B. C., Cavnar, C., & Gearin, A. K. (Eds.) (2017). *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. London, New York: Routledge, 20–37.
- Dobkin De Rios, M. (1972). *Visionary vine: Psychedelic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco; London: Chandler.

- Dobkin de Rios, M. (1994). Drug tourism in the Amazon: Why Westerners are desperate to find the vanishing primitive. *Omni*, 16(4), 6.
- Dobkin de Rios, M., Grob, C. S., Lopez, E., Da Silveira, D. X., Alonso, L. K., & Doering-Silveira, E. (2005). Ayahuasca in adolescence: Qualitative results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 135–139.
- Dobkin de Rios M., & Rummrill, R. (2008). *A hallucinogen tea, laced with controversy*. London: Praeger Publishers.
- Doering-Silveira, E., Lopez, E., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Alonso, L. K., Tacla, C., Shirakawa, I., Bertolucci, P. H., & Da Silveira, D. X. (2005). Ayahuasca in adolescence: A neuropsychological assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 123–128.
- dos Santos, R. G. (2013). Safety and side effects of ayahuasca in humans—An overview focusing on developmental toxicology. *Journal of Psychoactive Drugs*, 45(1), 68–78.
- dos Santos, R. G. (2014). Immunological effects of ayahuasca in humans. *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(5), 383–388.
- dos Santos, R. G., Osório, F. L., Crippa, J. A. S., Riba, J., Zuardi, A. W., & Hallak, E. C. (2016a). Antidepressive, anxiolytic, and antiaddictive effects of ayahuasca, psilocybin and lysergic acid diethylamide (LSD): A systematic review of clinical trials published in the last 25 years. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 6(1), 1–21.
- dos Santos, R. G., Osório, F. L., Crippa, J. A. S., & Hallak, Jaime E. C. (2016b). Antidepressive and anxiolytic effects of ayahuasca: A systematic literature review of animal and human studies. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 38(1), 65–72.
- dos Santos, R. G., Balthazar, F. M., Bouso, J. C., & Hallak, Jaime E. C. (2016c). The current state of research on ayahuasca: A systematic review of human studies assessing psychiatric symptoms, neuropsychological functioning, and neuroimaging. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1230–1247.
- dos Santos, R. G., Bouso, J. C., & Hallak, J. E. C. (2017). Ayahuasca, dimethyltryptamine, and psychosis: A systematic review of human studies. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 7(4), 141–157.
- Drlíková, J. (2016). *Integrace amazonského šamanismu v České republice: Čeští neo-ayahuasqueros mezi námi*. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií. Bakalářská práce.
- DuBois, T. A. (2011). *Úvod do šamanismu*. Praha: Volvox Globator.
- ECHR (2014). *Application no. 28167/07 Alida Maria FRÄNKLIN-BEENTJES and CEFLU-LUZ DA FLORESTA against the Netherlands. Third section. Decision*.  
URL: <http://goo.gl/BJCzdC>
- Eliade, M. (1997). *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh.
- Ellens, J. H. (2009). *The healing power of spirituality: How faith helps humans thrive*. 3 volumes. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Ellens, J. H. (Ed.) (2014). *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God*. 2 volumes. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Ellens, J. H., & Roberts, T. B. (2015). *The psychedelic policy quagmire: Health, law, freedom, and society*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

- Elo, S., & Kyngäs, H. (2007). The qualitative content analysis process. *Advanced Nursing*, 61(1), 107–115.
- EMCDDA (2016). *Penalties for drug law offences in Europe at a glance*. URL: <http://www.emcdda.europa.eu/topics/law/penalties-at-a-glance>
- EROWID (2015a). *Syrian rue (Peganum harmala) legal status*. URL: <https://goo.gl/FMyQiX>
- EROWID (2015b). *N,N-DMT legal status*. URL: <https://goo.gl/01yDWm>
- Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Ribeiro Barbosa, P. C. R., Alcázar-Córcolese, M. Á., Barbanoj, M. J., Riba, J., & Bouso, J. C. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, 111(3), 257–261.
- Fantegrossi, W. E., Murnane, K. S., & Reissig, C. J. (2008). The behavioral pharmacology of hallucinogens. *Biochemical Pharmacology*, 75(1), 17–33.
- Feeney, K., & Labate, B. C. (2014). The expansion of Brazilian ayahuasca religions: Law, culture and locality. In Cavnar, C., Labate, B. C. (Eds.), *Prohibition, religious freedom and human rights: Regulating traditional drug use*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- Fericgla, J. M. (2004). *El arduo problema de la terminología en los psicotropos*. Barcelona: Fundació J. M<sup>a</sup> Fericgla – Societat d'Etnopsicologia Aplicada.
- Foutiou, E. (2010). *From medicine men to day trippers: Shamanic tourism in Iquitos Peru*. Madison: University of Wisconsin. Disertační práce.
- Foutiou, E. (2014). „One heart“: Personal insights into spiritual dimensions of participation in contemporary ayahuasca rituals. In Ellens, J. H. (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 71–100.
- Foutiou, E. (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179.
- Frecska, E., Bokor, P., & Winkelman, M. (2016). The therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *Frontiers in Pharmacology*, 7(35), 1–17.
- Frenopoulo, C. (2011). Uso introspectivo de la ayahuasca: Surgimiento de las iglesias. *Trama*, 3, 42–54.
- Gable, R. S. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids. *Addiction*, 102(1), 24–34.
- Gearin, A. (2016). Dividual vision of the individual: Ayahuasca neo-shamanism and the New Age individualism orthodoxy. *International Journal for the Study of New Religions*, 7(2), 199–220.
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giove, R. (2002). *La liana de los muertos al rescate de la vida*. Tarapoto: Takiwasi.
- Glaser, B. (1978). *Theoretical sensitivity: Advances in the methodology of grounded theory*. Mill Valley: Sociology Press.
- Goméz García, P. (1996). Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular. In González Alcantud, J. A., & Rodríguez Becerra, S. (Eds.), *Creer y curar: La medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 209–250.

- González, D., Carvalho, M., Cantillo, J., Aixelá, M., & Farre, M. (2017). Potential use of ayahuasca in grief therapy. *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 0(0), 1–26.
- Grob, C. (2006). The psychology of ayahuasca. In Metzner, R. (Ed.), *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press.
- Grof, S. (1994). *LSD Psychotherapy*. Alameda: Hunter House.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage, 105–117.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (1999). Defining religion in spite of history. In Platvoet, J. G., & Molendijk, A. L. (Eds.), *The pragmatics of defining religion: Contexts, concepts, and contests*. Brill: Leiden, 337–378.
- Hanegraaff, W. J. (2016). Reconstructing “religion” from the bottom up. *Numen*, 63(5-6), 577–606.
- Harris, R. (2017). *Listening to ayahuasca: New hope for depression, addiction, PTSD, and anxiety*. Novato: New World Library.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horák, M. (2006). *Rostliny transformace: Užití rostlinných halucinogenů mexickými indiány v Oaxace a mestici v Peru*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Diplomová práce.
- Horák, M. (2010a). Případ Takiwasi – koncept tradiční domorodé medicíny peruánské Amazonie. *Antropowebzin*, 3(2), 101–107.
- Horák, M. (2010b). *Případ Takiwasi. Specifický výzkum léčby drogové závislosti tradiční domorodou medicínou peruánské Amazonie*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Disertační práce.
- Horák, M. (2013a). *Dům, kde se zpívá. Rehabilitace drogově závislých tradiční domorodou medicínou peruánské Amazonie*. Brno: Mendelova univerzita v Brně.
- Horák, M. (2013b). *The house of song. Rehabilitation of drug addicts by the traditional indigenous medicine of the Amazon*. Brno: Mendel University in Brno.
- Horák, M. (2014). Sacred plants of native North America. In Horák, M. (Ed.), *A reader in ethnobotany and phytotherapy*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, 151–161.
- Horák, M., Verter, N., Somerlíková, K. (2014). Efficacy of drug rehab centers in Nicaragua, Peru, and the Czech Republic. *Adiktologie*, 14(4), 428–439.
- Horák, M. (2015a). *Glokalizace ayahuascy v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách*. URL: [goo.gl/IzRd2F](http://goo.gl/IzRd2F)
- Horák, M. (2015b). Eficacia de la terapia asistida de drogadicción con ayahuasca. In Horák, M. (Ed.) *Etnobotánica y fitoterapia en América*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, 52–72.
- Horák, M. (2015c). Tradiční medicína a léčitelství. In Pavlík, I., Hübelová, D., Horák, M., Somerlíková, K. *Význam onemocnění lidí a zvířat při rozvoji regionů*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, 109–111.

- Horák, M., Lukášová, R., & Vosáhlová, Š. (2015). Glokalizace ayahuasky v ČR a možnosti jejího terapeutického využití v místních podmínkách. *Anthropologia integra*, 6(2), 7–13.
- Horák, M., & Vosáhlová, Š. (2016). Tradiční amazonská medicína v české subkulturě. *Anthropologia integra*, 7(2), 47–55.
- Horák, M., Novák, P., & Wozáryová, W. (2017). Legal aspects of the ayahuasca consumption in the European Union. In *Region v rozvoji společnosti 2016*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, 276–283.
- Jütte, M. (2016). *Reisende im Strom der Zeit: Zum Yajé (Ayahuasca) – Gebrauch der kolumbianischen Cofán*. Berlin: Lit Verlag.
- Kaasik, H. (2016). *Psychology of ayahuasca users in Estonia*. Tartu: University of Tartu, Institute of Psychology. Magisterská práce.
- Katzung, B. G., Masters, S. B., & Trevor, A. J. (2015). *Lange's basic and clinical pharmacology*. New York: McGraw-Hill Professional.
- Kautzer, K. (2012). *The underground church. Nonviolent resistance to the Vatican empire*. Leiden: Brill.
- Kavenská, V. (2008). Možnosti využití halucinogenu ayahuascy při léčbě závislostí. *Adiktologie*, 8(1), 32–40.
- Kavenská, V. (2012). *Léčba v centru Takiwasi a její vliv na proces formování vztahu k sobě*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Disertační práce.
- Kavenská, V. (2013). *Tradiční medicína Jižní Ameriky a její využití v psychoterapii*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kavenská, V. (2014). Traditional indigenous medicine of the Peruvian Amazon and its potential for psychological treatment and personal growth. In Horák, M. (Ed.), *A reader in ethnobotany and phytotherapy*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, 48–58.
- Kavenská, V., & Vosáhlová, Š. (2013). Zkušenosti s ayahuascou v Evropě – motivace, možné přínosy a rizika. *E-psychologie*, 7(4), 28–39.
- Kavenská, V., & Simonová, H. (2014). Zkušenost s halucinogenní rostlinou ayahuasca v kontextu šamanského rituálu. *Anthropologia integra*, 5(1), 51–63.
- Kavenská, V., & Simonová, H. (2015). Ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359.
- Kilham, C. (2014). *The ayahuasca test pilots handbook: The essential guide to ayahuasca journeying*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Kjellgren, A., Eriksson, A., & Norlander, T. (2009). Experiences of encounters with ayahuasca – „the vine of the soul“. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(4), 309–315.
- Kriegová, M. B. (1970). Látky vyvolávající halucinace: z kamenného věku do věku atomového – a zpět. In *Zelená medicína*. Praha: Orbis, 197–216.
- Kubeček, M. (2011). *Fenómén užívání halucinogenů v Latinské Americe a v Evropě. Komparace užívání ayahuascy ve dvou odlišných kulturních kontextech*. Liberec: Technická univerzita v Liberci, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Kubíčková, P. (2014). *Subjektivní prožitky participantů ayahuaskových sezení na území České republiky*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Bakalářská práce.
- Kuchař, J. (2001). *Ayahuasca aneb Tanec s Bohy*. Praha: Eminent.



- Labate, B. C., & Sena Araújo, W. (2002). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.
- Labate, B. C., Santana de Rose, I., dos Santos, R. G. (Eds.) (2009). *Ayahuasca religions: A comprehensive bibliography and critical essays*. Santa Cruz: MAPS.
- Labate, B. C. (2011). Consumption of ayahuasca by children and pregnant women: Medical controversies and religious perspectives. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(1), 27–35.
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Münster: LIT Verlag.
- Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. *International Journal of Drug Policy*, 23(2), 154–161.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2013). *The therapeutic use of ayahuasca*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Labate, B. C., Cavnar, C., & Gearin, A. K. (Eds.) (2017). *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. London, New York: Routledge.
- Lanaro, R., de Aquino Calemi, D. B., Togni Rezende, L., Costa, J. L., Yonamine, M., de Oliveira Santos Cazenave, S., & Linardi, A. (2015). Ritualistic use of ayahuasca versus street use of similar substances seized by the police: A key factor involved in the potential for intoxications and overdose? *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(2), 132–139.
- Legifrance (2005). *Arrêté du 20 avril 2005 modifiant l'arrêté du 22 février 1990 fixant la liste des substances classées comme stupéfiants*. URL: <https://goo.gl/UPyB7Q>
- Lewis, S. E. (2008). Ayahuasca and spiritual crisis: Liminality as space for personal growth. *Anthropology of Consciousness*, 19(2), 109–133.
- Liester, M. B. (2013). Near-death experiences and ayahuasca induced experiences – two unique pathways to a phenomenologically similar state of consciousness. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 45(1), 24–48.
- Linguist, G. (1997). *Shamanic performances on the urban scene: Neo-shamanism in contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University, Department of Social Anthropology.
- Loizaga-Velder, A., & Verres, R. (2014). Therapeutic effects of ritual ayahuasca use in the treatment of substance dependence--qualitative results. *Journal of Psychoactive Drugs*, 46(1), 63–72.
- López-Pavillard, S. (2015). *La vida como proceso de sanación: Prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Disertační práce.
- Lukášová, R. (2011). *Ayahuasca v kulturních kontextech Peru a České republiky*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Bakalářská práce.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell Internat.
- Luna, L. E. (1999). *Ayahuasca visions. The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Luna, L. E. (2002). *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.

- Luna, L. E. (2011). Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview. In dos Santos, R. G. (Ed.), *The ethnopharmacology of ayahuasca*. Kerala: Transworld Research Network, 1–21.
- Lužný, D. (1995). Neošamanismus – postmoderní techniky extáze: k problematice náboženství v dnešní době. *Religio: revue pro religionistiku*, 3(2), 169–180.
- MacRae, E. (2004). The ritual use of ayahuasca by three Brazilian religions. In Coomber, R., & South N. (Eds.), *Drug use and cultural contexts beyond the West*. London: Free Association Books, 27–45.
- Malinowski, B. K. (1939). The group and the individual in functional analysis. *American Journal of Sociology*, 44(6), 938–964.
- Mantere, V. (2013). *Westerners in search of the legendary potion: Ayahuasca travel in the borderland between tourism and pilgrimage*. Turku: Åbo Akademi University, Faculty of Theology. Diplomová práce.
- McGaa, E. (2009). *Rainbow tribe: Ordinary people journeying on the Red Road*. New York: HarperCollins.
- McKenna, D. J., Luna, L. E., & Towers, G. H. N. (1986). Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopoea tradicional no investigada. *América indígena*, 46(1), 73–99.
- McKenna, D. J., & McKenna, T. (2000). *Neviditelná krajina. Mysl, halucinogeny a I Ťing*. Praha: Volvox Globator.
- Mercante, M. (2010). *Images of healing: Spontaneous mental imaginery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Mercante, M. (2013). A ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana*, 19(3), 529–558.
- Metzner, R. (2006). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press.
- Metzner, R. (Ed.) (2014). *The ayahuasca experience: A sourcebook on the sacred vine of spirits*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Miovský, M. (2006). *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada.
- Moeller, N. I. (2010). *The protection of traditional knowledge in the Ecuadorian Amazon: A critical ethnography of capital expansion*. Lancaster: Lancaster University, Department of Sociology. Diplomová práce.
- Móró, L. (2010). Hallucinatory altered states of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(2), 241–252.
- Móró, L., & Noreika, V. (2011). Sacramental and spiritual use of hallucinogenic drugs. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(6), 319–320.
- Naranjo, P. (1983). *Ayahuasca: Etnomedicina y mitología*. Quito: Ediciones Libri Mundi.
- Narby, J., & Huxley, F. (2004). *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: Tarcher/Penguin.
- Narby, J. (2006). *Kosmický had*. Praha: Rybka Publishers.
- Nemu, R. (2016). *Neuro-apocalypse: The history, psychology & poetry of apocalypse*. London: Psychedelic Press.
- Němečková, K. (2016). *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě*. Praha: Carpe Momentum.

- Nongbri, B. (2013). *Before religion: A history of a modern concept*. New Haven: Yale University Press.
- Nunes, A. A., dos Santos, R. G., Osório, F. L., Sanches, R. F., Crippa, J. A., & Hallak, J. E. (2016). Effects of ayahuasca and its alkaloids on drug dependence: A systematic literature review of quantitative studies in animals and humans. *Journal of Psychoactive Drugs*, 48(3), 195–205.
- Ott, J. (1994). *Ayahuasca analogues: Pangæan entheogens*. Kennewick: Natural Products Co.
- Ott, J. (1996). *Pharmactheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*. Kennewick: Natural Products Co.
- Palma, T. J., Martins J. E., & Simões, M. (2016). Transcultural perspective on consciousness: Traditional use of ayahuasca in psychotherapy in the 21st century in Western world. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 12(2), 237–249.
- Papež František (2015). *Encyclical letter Laudato si' of the Holy Father Francis on care for our common home*. Rome: Vatican Press.
- Petružálková, K. (2013). *Ayahuascová subkultura v Praze*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Quevedo Pereyra de Pribyl, R. J. (2013). *The long way home: The integration of traditional medicine into the Peruvian healthcare system*. Vienna: University of Vienna. Disertační práce.
- Rätsch, CH. (1998). *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendungen*. Aarau: AT Verlag.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Montero, M., Callaway, J. C., & Barbanoj, M. J. (2001). Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology*, 154(1), 85–95.
- Ribeiro Barbosa, P. C., Giglio, J. S., & Dalgarrondo, P. (2005). Altered states of consciousness and short-term psychological after-effects induced by the first time ritual use of ayahuasca in an urban context in Brazil. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 193–201.
- Ribeiro Barbosa, P. C., Mizumoto, S., Bogenschutz, M. P., & Strassman, R. J. (2012). Health status of ayahuasca users. *Drug Testing and Analysis*, 4(7–8), 601–609.
- Ribeiro Barbosa, P. C., Strassman, R. J., da Silveira, D. X., Areco, K., Hoy, R., Pommy, J., Thoma, R., & Bogenschutz, M. (2016). Psychological and neuropsychological assessment of regular hoasca users. *Comprehensive Psychiatry*, 71, 95–105.
- Richards, W. A. (2014). Entheogens in the study of religious experiences: Current status. In Ellens, J. H. (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-CLIO, 15–28.
- Sanches, R. F., de Lima Osorio, F., dos Santos, R. G., Macedo, L. R., Maia-de-Oliveira, J. P., Wichert-Ana, L., de Araujo, D. B., Riba, J., Crippa, J. A., & Hallak, J. E. (2016). Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: A SPECT study. *Journal of Clinical Psychopharmacology*, 36(1), 77–81.
- Sánchez, C., & Bouso, J. C. (2015). Ayahuasca: From the Amazon to the global village. *Drug Policy Briefing*, 43, December. ICEERS, TNI. URL: <https://goo.gl/q2DQ7D>
- Shalit, E. (2017). *Cyklus života: Témata a příběhy životní cesty*. Praha: Portál.

- Shannon, B. (2008). Biblical entheogens: A speculative hypothesis. *Time and Mind*, 1(1), 51–74.
- Sheldrake, P. J. (2003). *Spiritualita a historie. Úvod do studia křesťanského duchovního života*. Brno: CDK.
- Shepard, G. H. (2004). Central and South American shamanism. In Walter, M. N., & Fridman, E. J. N. (Eds.), *Shamanism. An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, 365–370.
- Shulgin, A. T. (1976). Profiles of psychedelic drugs. *Journal of Psychedelic Drugs*, 8(2), 167–168.
- Schenberg, E. E. (2013). Ayahuasca and cancer treatment. *SAGE Open Medicine*, 1–12.
- Schenberg, E. E., Alexandre, J. F. M., Filev, R., Cravo, A. M., Sato, J. R., Muthukumaraswamy, S. D., Yonamine, M., Waguespack, M., Lomnicka, I., Barker, S. A., & da Silveira, D. X. (2015). Acute biphasic effects of ayahuasca. *PLoS ONE*, 10(9), e0137202.
- Schmid, J. T., Jungaberle, H., & Verres, R. (2010). Subjective theories about (self-)treatment with ayahuasca. *Anthropology of Consciousness*, 21(2), 188–204.
- Schreier, M. (2012). *Qualitative content analysis in practice*. London: SAGE Publications Ltd.
- Simonová, H. (2014). *Výpravy za ayahuaskou a její užívání v kontextu tradičního šamanského rituálu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Diplomová práce.
- Sládek, P. (2017). *Potenciál metod pracujících s transovými stavy a limitní zátěží v kontextu kvality profesního a osobního života*. Varšava: Vysoká škola manažerská. Diplomová práce.
- Smith, H. (2000). *Cleansing the doors of perception: The religious significance of entheogenic plants and chemicals*. New York: Tarcher/Putnam.
- Smolík, J. (2010). *Subkultura mládeže. Uvedení do problematiky*. Praha: Grada Publishing.
- Sobiecki, J. F. (2013). An account of healing depression using ayahuasca plant teacher medicine in a Santo Daime ritual. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 13(1), 1–10.
- Soler, J., Elices, M., Franquesa, A., Barker, S., Friedlander, P., Feilding, A., Pascual, J. C., & Riba, J. (2016). Exploring the therapeutic potential of ayahuasca: Acute intake increases mindfulness-related capacities. *Psychopharmacology*, 233(5), 823–829.
- Souček, T., Veselý, K., & Vladimír 518 (2011). *Kmeny. Současné městské subkultury*. Praha: BiggBoss, Yinachi.
- Sutcliffe, J., & Gilhus, I. S. (Eds.) (2013). *New Age spirituality: Rethinking religion*. Durham: Acumen.
- Steindl-Rast, D. (2001). Foreword. In Roberts, T. B. (Ed.), *Psychoactive sacramentals: Essays on entheogens and religion*. San Francisco: Council on Spiritual Practices.
- St John, G. (2012). *Global tribe: Technology, spirituality and psytrance*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd.
- St John, G. (2015). *Electronic dance music cultures, ritualization and the case of psytrance*. In Bennet, A., Waksman, S. (Eds.), *The SAGE handbook of popular music*. Los Angeles: SAGE Publications Ltd., 243–260.
- St John, G. (2017). *Weekend societies: Electronic dance music festivals and event-cultures*. London: Bloomsbury Academic.
- Strassman, R. (2001). *DMT: The spirit molecule*. Rochester: Park Street Press.

- Strauss, A., & Corbin J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Tafur, J. (2017). *The fellowship of the river: A medical doctor's exploration into traditional Amazonian plant medicine*. Phoenix: Espiritu Books.
- Talin, P., & Sanabria, E. (2017). Ayahuasca's entwined efficacy: An ethnographic study of ritual healing from, addiction'. *International Journal of Drug Policy*, 44, 23–30.
- Thomas, G., Lucas, P., Capler, N. R., Tupper, K. W., & Martin, G. (2013). Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Current Drug Abuse Review*, 6(1), 30–42.
- Tichá, K. (2015). *Comparative research on drug addiction treatment in the Czech Republic, Peru, and Nicaragua*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií. Diplomová práce.
- Tófoli, L. F., & de Araujo, D. B. (2016). Treating Addiction: Perspectives from EEG and Imaging Studies on Psychedelics. In Zahr, N. M., & Peterson, E. T. (Eds.), *International Review of Neurobiology. Imaging the Addicted Brain*, 129, 157–185.
- Tomková, A. (2011). *Psychoterapeutické využití změněných stavů vědomí v léčbě závislostí*. Praha: Univerzita Karlova, 1. lékařská fakulta. Bakalářská práce.
- Touraine, A. (2005). The end of the „social“. In Ben-Rafael, E., & Sternberg, Y. (Eds.), *Comparing modernities: Pluralism versus homogeneity. Essays in homage to Shmuel N. Eisenstadt*. Leiden/Boston: Brill.
- Tupper, K. (2003). Entheogens & education: Exploring the potential of psychoactives as education tools. *Journal of Drug Education and Awareness*, 1(2), 145–161.
- Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303.
- Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon. *Global Networks*, 9(1), 117–136.
- Tupper, K. W., & Labate, B. C. (2012). Plants, psychoactive substances and the International Narcotics Control Board: The control of nature and the nature of control. *Human Rights & Drugs*, 2(1), 17–28.
- Tupper, K. W. (2017). The economics of ayahuasca: Money, markets, and the value of the vine. In Labate, B. C., Cavnar, C., & Gearin, A. K. (Eds.), *The world ayahuasca diaspora: Re-inventions and controversies*. London: Routledge, 183–200.
- UN (1988). *Convention against illegal trafficking of narcotics and psychotropic substances*. Retrieved from: <https://goo.gl/ReZjUI>
- Valeri, V. (2014). *Rituals and annals: Between anthropology and history. Classics Series 2*. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.
- Velíšek, I. (2008). *Cesta s ayahuaskou*. Praha: Volvox Globator.
- Vieira Monteiro, A. V. (2012). *Reza brava*. São Paulo: Scortecci Editora.
- Vodičková, A. (2017). *Rozvoj tradiční amazonské medicíny v českých podmínkách*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií. Diplomová práce.
- Vojtíšek, Z. (2007). *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Praha: Beta Books.
- Vosáhlová, Š. (2015). *Ayahuaskové obřady – motivace a efekty*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta. Diplomová práce.

- Vozáryová, W. (2015). *Comparative study of the drug abuse in Peru and the Czech Republic regarding women's roles*. Brno: Mendelova univerzita v Brně, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií. Bakalářská práce.
- Wasson, G. R., Kramrisch, S., Ott, J., & Ruck, C. A. P. (1986). *Persephone's quest: Entheogens and the origins of religion*. New Haven/London: Yale University Press.
- Watt, G. (2014). Santo Daime in Ireland: A 'work' in process. *Diskus*, 16(3), 47–56.
- Weisberger, J. M. (2013). *Rainforest medicine: Preserving indigenous science and biodiversity in the Upper Amazon*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Wilbert, J. (1994). The cultural significance of tobacco use in South America. In Seaman, D., & Jay, G. S. (Eds.), *Ancient traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History, 47–76.
- Winkelman, M. (2005). Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 209–218.
- Willerslev, R. (2013). Taking animism seriously, but perhaps not too seriously. *Religion and Society: Advances in Research*, 4(1), 41–57.
- Wright, P. G. (2008). Postmodern ontology, anthropology, and religion. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 1(1), 85–94.
- Wrožynová, K. (2017). *Napětí mezi efekty netradičního kolektivního rituálu a společenskými očekáváními: Případ českých uživatelů ayahuasky*. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Bakalářská práce.
- Zamudio Angles, C. A. (2008). ¿Qué es el narcomenudeo? Un acercamiento etnológico. *Liberaddictus*, 103, 3–7.
- Zamudio Angles, C. A. (2013). Jóvenes en el narcomenudeo: El caso Ciudad de México. *URVIO, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, 13, 111–123.
- Zinberg, N. E. (1984). *Drug, set, and setting: The basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press.
- Znamenski, A. A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and the Western imagination*. New York: Oxford University Press, Inc.

# AYAHUASCA V ČESKÉ REPUBLICE

**Jazyková korektura:** Mgr. Lea Hasíková

**Grafický design obálky:** Šimon Kubec

**Foto na obálce:** Jan Rajnoha

**Ilustrace:** Jan Rajnoha, Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph. D.

**Sazba:** Pavel Jílek, DiS.

Vydání 1.

© Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph. D.

Česká republika, Brno

Mendelova univerzita v Brně, 2017

ISBN 978-80-7509-509-1 (print)

ISBN 978-80-7509-510-7 (online ; pdf)

<https://doi.org/10.11118/978-80-7509-510-7>

Tato kniha je zaměřena na „tradiční amazonskou medicínu“, globalizační a lokalizační trendy v jejím užívání a možnosti jejího terapeutického využití v České republice. Potenciál tohoto medicínského systému v místních podmínkách spočívá zejména v léčbě civilizačních chorob.

## O AUTOROVI

---

**Mgr. et Mgr. Miroslav Horák, Ph.D.**

působí jako odborný asistent na Ústavu jazykových a kulturních studií Fakulty regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity v Brně. Napsal několik odborných publikací, z nichž v kontextu s tématem této knihy stojí za zmínku:

Dům, kde se zpívá: Rehabilitace drogově závislých tradiční domorodou medicínou peruánské Amazonie

A reader on ethnobotany and phytotherapy

Etnobotánica y fitoterapia en América

