

Przeszłość społeczna
Próba konceptualizacji

PUBLIKACJA PRZYGOTOWANA
PRZEZ KOMISJĘ ANTROPOLOGII PRADZIEJÓW I ŚREDNIOWIECZA
DZIAŁAJĄCĄ PRZY KOMITECIE NAUK PRA- I PROTOHISTORYCZNYCH PAN

KOMITET REDAKCYJNY:
ARKADIUSZ MARCINIAK — PRZEWODNICZĄCY
JAN MICHAŁ BURDUKIEWICZ
DOROTA CYNGOT
HANNA KOWALEWSKA-MARSZAŁEK
FRANCISZEK M. STĘPNIOWSKI
STANISŁAW TABACZYŃSKI
ANNA ŻALEWSKA

Przeszłość społeczna

Próba konceptualizacji

Redakcja: Stanisław Tabaczyński, Arkadiusz Marciniak,
Dorota Cyngot, Anna Zalewska

Wydawnicwo Poznańskie • Poznań 2012

© Copyright by Autorzy, 2012
© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o., Poznań 2012

Redakcja: Roman Bąk

Projekt okładki: Teresa Murak, Dariusz Wyczółkowski
Rzeźba: Teresa Murak, Chrystus Pantokrator 2010, Centrum Rzeźby Orońsko;
materiał: żeliwo, piasek; wym. średnica 2 m
Fotografia: Dariusz Zgutka

Komputerowe opracowanie okładki: Jacek Dudek

Praca współfinansowana ze środków PAN – Komisji Archeologicznej przy Oddziale Poznańskim PAN oraz Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.

Niniejszy projekt został zrealizowany przy wsparciu finansowym Komisji Europejskiej (Program Kultura 2007-2013). Publikacja odzwierciedla jedynie stanowisko jej autorów i Komisja Europejska nie ponosi odpowiedzialności za umieszczoną w niej zawartość merytoryczną.

The project has been funded with support from the European Commission („Culture” 2007-2013). This publication reflects the views only of the authors, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



DG Edukacja i Kultura

Program „Kultura”



archaeology in contemporary europe

professional
practices &
public outreach

ISBN 978-83-7177-791-2

Wydawnictwo Poznańskie Sp. z o.o.
ul. Fredry 8, 61-701 Poznań,
Sekretariat: tel. +48 61 853-99-10, faks +48 61 853-80-75
Dział handlowy: tel. +48 61 852-38-44
<http://www.wydawnictwopoznanskie.com>
e-mail: sekretariat@wydawnictwopoznanskie.com

ANDRZEJ ROZWADOWSKI

Archeologia szamanizmu jako archeologia religii

1. ARCHEOLOGIA RELIGII

Wraz z postprocesualnym zwrotem archeologia otworzyła się na zagadnienie kultury symbolicznej, dając asumpt dla zaistnienia nurtu archeologii kognitywnej. W niej też znalazła swoje miejsce archeologia religii, jako nowy trend w dociekaniach na temat symbolicznych uwarunkowań kultur pradziejowych. Religia poniekąd od dawna leżała w kręgu zainteresowań archeologii, ale dopiero relatywnie niedawno, właściwie w ostatniej dekadzie, tematowi temu zaczęto poświęcać znacząco więcej miejsca. Archeologia zaczęła aktywnie podejmować kwestie przeszłości systemów wierzeń o zdefiniowanych teologiach („religii światowych” czy też „religii ksiąg”, jak islamu, buddyzmu, chrześcijaństwa), jak również systemów będących poza tą kategorią, często określanym mianem „religii ludowych” (w opozycji do wymienionych wcześniej „religii doktrynalnych”). Do tych ostatnich zaliczyć wypada szamanizm, który w ostatnich dwóch dekadach stał się jednym z najbardziej dyskutowanych tematów archeologii kognitywnej.

U podstaw możliwości mówienia o archeologii religii leży przyjęcie bardzo otwartej i pojemnej definicji samej religii, która pojmowana jest jako system poglądów i praktyk związanych z wiarą w świat nadnaturalny (Whitley, Hays-Gilpin 2008: 12), które jednak nie muszą być podzielane przez każdą jednostkę w społeczeństwie, ale stanowią rodzaj superstruktury istotnie determinującej całokształt zachowań społecznych (Insol 2004: 13).

Każda religia, czy społecznie podzielany system wierzeń, jest fenomenem czasowym. Posiada zatem swój wymiar historyczny. Bywa jednakże i tak, że źródła historyczne dokumentują tylko część jej dziejów, pozostawiając nas z niewiedzą co do jej „przedhistorycznego” kształtu, dynamiki rozwoju, wieku i genezy. Tematy te niewątpliwie nie należą do pytań

łatwych, tym bardziej, że archeologia nie przywykła do ich rozstrzygania, zazwyczaj traktując je raczej jako pole dla twórczej wyobraźni badacza, którą można się podzielić, ale która pozostaje tylko w sferze nie spisanych wolnych myśli. Archeologia religii jest właśnie reakcją na tę *a priori* zakładaną niemoc archeologii w kwestii mówienia o wierzeniach w przeszłości. Oczywiście ma ona świadomość swego paradoksu, polegającego na tym, że archeolog prawdopodobnie nie jest najlepszym przedstawicielem świata nauki, którego należałoby pytać o to, czym jest religia oraz jak i kiedy doszło do jej powstania. Jeżeli jednak uwzględnimy fakt, że to właśnie w rękach archeologów pozostają często kluczowe (a przynajmniej ważne) źródła, które mogą udzielić odpowiedzi na te pytania, to do wyboru pozostają dwie opcje: albo przekazać te źródła bardziej kompetentnym badaczom (teologom?, religiologom?, antropologom kultury?), albo zacząć udoskonalać własny warsztat badawczo-poznawczy i zacząć wносить własny głos do tej dyskusji. Wydaje się, że opcja pierwsza ma nikłą przyszłość (i wartość), bo ci potencjalnie bardziej predysponowani będą oczekiwać gotowych „faktów”, które mogliby odpowiednio zinterpretować. Natomiast to archeolog będzie wiedział, w jakim stopniu przekazane „fakty” nie są faktami tylko określonymi konstruktami i jaki gąszcz czynników kontekstualnych zdeterminował taką a nie inną klasyfikację danego obiektu, przedmiotu. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej pożądaną opcją jest badanie interdyscyplinarne, tj. takie, w którym jednocześnie uczestniczą przedstawiciele kilku dyscyplin, w przeciwieństwie do takiego, kiedy dane obiekty są przekazywane z ręki do ręki w oczekiwaniu, że następny specjalista zrobi krok naprzód w ich interpretacji. Archeologia religii zatem stawia sobie za cel systematyczne, a nie okazjonalne, badanie religii w dziedzinach wraz z doskonaleniem refleksji teoretycznej dotyczącej takich badań.

Archeologia religii jest poniekąd wyzwaniem współczesności (archeologia, chcąc uczestniczyć w szerokim dyskursie humanistycznym czy antropologicznym, musi niejako podjąć wyzwanie zaangażowania się w tę kwestię). Potrzeba potwierdzenia swojej tożsamości, czy chęć uzyskania rzetelnej wiedzy o archaiczności tradycji, w której człowiek czy dana społeczność jest zakorzeniona, to pytania, na które coraz częściej archeologia musi odpowiadać. Program archeologii religii można zatem określić dwuaspektowo. Jeden kierunek skupia się na przeszłości („przeszłościach”) określonych religii czy systemów wierzeń, na drugim torze podejmowana jest bardziej wyrafinowana (jednocześnie chyba trudniejsza) dyskusja na temat pierwocin religii w ogóle. W myśl tego rozróżnienia archeologię szamanizmu wypadałoby zaliczyć do pierwszego z wymienionych aspektów archeologii religii. Szamanizm jednak jest na tyle specyficznym tematem, że „jego archeologia” dotyczy w ostateczności obu płaszczyzn – tej „regionalnej” oraz „uniwersalnej”, pytającej wręcz o początki religii.

2. FENOMEN SZAMANIZMU

Ta dwoistość archeologii szamanizmu wynika z jego definicji, a ściślej z jej niejednoznaczności. Słowo „szaman” i zespół praktyk z szamanem związanych, jak powszechnie wiadomo, po raz pierwszy zostały poznane przez świat zewnętrzny w połowie XVII wieku we wschodniej Syberii. Szybko zaczęło się okazywać, że to, co zaobserwowano w kontekście Tunguzów, czyli Ewenków, nie jest czymś wyjątkowym, ale spotykanym w wielu innych miejscach Syberii. Od samego początku panował też rozdzwiek co do kwestii, czy szamanizm winien być nazywany religią. Już w 1853 roku Matthias Alexander Castrén opowiadał się za tym, że szamanizm jest raczej wzorcem zachowania aniżeli religią (Price 2001: 4). Szamanizm syberyjski był pierwszym szamanizmem poddanym naukowej eksploracji – schyłkowe dekady XIX wieku zaczynają już obfitować pierwszymi syntezami rosyjskich badaczy. Ważną cezurą był rok 1890 – zorganizowanie Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) przez American Museum w Nowym Jorku. Od tego momentu termin szamanizm zaczęto aplikować do pozasyberyjskich ludów strefy arktycznej. Pojawiają się też nowe raporty i syntezy, jak Waldemara Bogorasa *The Chukchee* w 1911 r., Waldemara Jochelsona *The Koryaks* oraz *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus* w 1908 r., *Aboriginal Siberia* Marii Czaplickiej (1914), czy w 1935 r. *Psychomental complex of the Tungus* Siergieja Mikhajlovicha Shirokogorova. Pierwsze dwudziestolecie XX wieku to czas stopniowego przenikania tego terminu do Ameryki Północnej, gdzie zaczyna on zastępować określenie *medicine-men*. To także czas postrzegania szamanizmu w kategoriach psychologiczno-psychiatrycznych (słynna hipoteza szamanizmu jako choroby arktycznej). Do połowy XX wieku praktycznie nie powstały żadne syntezy szamanizmu nie-syberyjskiego.

Istotnym przełomem stało się dzieło Mircei Eliadego z 1950 roku *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (polskie tłumaczenie dopiero w 1994 r.), który postawił znak równości pomiędzy szamanizmem a techniką ekstazy. Od tego momentu szamanizm coraz dobitniej zaczął zyskiwać miano fenomenu wielokulturowego, którego definicji wprawdzie jest wiele, ale większość z nich oscyluje wokół tezy, iż szamanizm jest kontekstem rytualno-wierzeniowym, w centrum którego znajduje się osoba, której zadaniem jest nawiązanie kontaktu ze sferą duchów poprzez wejście w stan rytualnej ekstazy, czyli trans. Ten ostatni jest kluczem dla większości definicji. To poprzez trans szaman ustanawia kontakt ze światem nadnaturalnym, będącym sferą duchów mogących przybierać najróżnorodniejsze formy: ludzką, zwierzęcą, roślinną, skalną czy wodną. Szaman udaje się do tego innego świata jako pośrednik – pełni więc funkcję pośrednika pomiędzy ludźmi a siłami nadnaturalnymi, jest interpretatorem tego, co się dzieje w świecie duchów, sprawy ludzkie zaś tłumaczy na język duchów. W końcu szaman opiera swe zdolności i wiedzę na przypisanym mu duchu lub duchach pomocni-

czych/opiekuńczych, które – raz mu przydane – towarzyszą mu już do końca jego życia ziemskiego (Hultkrantz 1978).

3. STRATEGIE IDENTYFIKACJI SZAMANIZMU

Z tego opisu wyłaniają się dwie strategie identyfikacji szamanizmu w pradziejach. Z jednej strony badania opierają się na analogiach etnograficznych, z drugiej zaś na eksploracji odmiennych stanów świadomości stanowiących *credo* doświadczenia szamańskiego. W rzeczywistości obie opcje zazwyczaj się przeplatają.

Dlaczego analogie etnograficzne? W pierwszej kolejności z powodu stwierdzenia szczególnej powtarzalności kontekstu szamańskiego wśród ludów łowieckich. To w łowieckiej strategii adaptacyjnej upatruje się powodu powtarzalności niektórych wzorców, z których za najważniejszy można uznać ścisłą interakcję człowieka ze światem zwierzęcym. W szamanizmie powszechne jest identyfikowanie duchów innego świata z formami zwierzęcymi. Konieczność oscylowania na pograniczu światów ludzkiego i zwierzęcego sprawia, że w rytualizmie szamańskim przeplatanie się tych rzeczywistości jest czymś wręcz diagnostycznym. Stąd nietypowe zestawienia elementów zwierzęcych z ludzkimi (w pochówkach, w sztuce) mogą być wskazówką, czy w danym przypadku można podejrzewać kontekst szamański. Takie analogie muszą pozostać jednak tylko wskazówką. Jeśli bowiem zgodzimy się, że o zaistnieniu kontekstu szamańskiego decyduje doświadczenie transu, to właśnie w nim winno leżeć źródło dalszych cech pozwalających na identyfikację kontekstu szamańskiego. Znaczny impas, jaki zapanował po przewrocie strukturalistycznym (w sferze sztuki naskalnej manifestowanym pracami André Leroi-Gourhana), którego jedną z kluczowych cech stało się zanegowanie eksplikacyjnej mocy analogii etnograficznych, spowodował, że twierdzenia o szamanizmie w pradziejach straciły podstawy. Bo nawet jeśli wskazać określone paralele formalne, to nadal pozostaje kwestią niepewną, czy w tej formie zawierała się treść ekstatyczna. Tą nową drogą identyfikacji szamanizmu stało się odwołanie do neuropsychologicznych uwarunkowań transu, szczególnie tych, które mają bezpośrednie przełożenie na określone konstrukcje myślowe oraz sposoby widzenia.

4. DOŚWIADCZENIE TRANSOWE

Eksploracja doświadczenia transowego stała się zasadniczym katalizatorem dla identyfikacji szamanizmu w pradziejach. Stąd dwie główne drogi poszukiwań: co powoduje trans i jakie są jego materialne skutki. W tym drugim aspekcie główną rolę odgrywają analizy sztuki, jako zmaterializowanych ekspresji halucynacji (wzrokowych, słuchowych i somatycznych). W zakre-

się pytania o stymulację transu badania koncentrują się na identyfikacji użycia środków halucynogennych oraz zaistnienia specyficznych warunków nie-narkotycznych mogących prowadzić do zmienionych stanów świadomości (deprywacja zmysłowa, intensywna koncentracja, gwałtowne działania dźwiękowe na układ słuchowy lub świetlne na gałkę oczną, migrena, schizofrenia, hiperwentylacja czy rytmicznie powtarzane jednostajne ruchy). Z jednej strony wymienić można sugestie co do neolitycznego wykorzystania konopi lub alkoholu, z drugiej zaś możliwą transotwórczą funkcję korytarzowych grobowców megalitycznych (Dronfield 1996; Nash 2006). Największy rozgłos zyskały jednak analizy paleolitycznej sztuki jaskiniowej, w których dokonano fuzji podejścia neuropsychologicznego z analogiami etnograficznymi. Studia nad sztuką paleolityczną są też punktem, w którym archeologia szamanizmu jednoczy dwie opcje archeologii religii: jako archeologii danego systemu wierzeniowego i jako archeologii początków religii. Identyfikacja szamańskiego kontekstu sztuki paleolitycznej jest bowiem jednocześnie próbą wyjaśnienia powstania religii w ogóle.

Aplikacja tej nowej perspektywy teoretycznej do sztuki paleolitu europejskiego ma swe źródło w studiach południowoafrykańskich. Wykazanie szamańskiego kontekstu sztuki naskalnej Buszmenów stało się impulsem do stworzenia szerszej teorii, która szybko zyskała sobie miano neuropsychologicznej, od tzw. modelu neuropsychologicznego, wyłożonego po raz pierwszy 1988 roku na łamach „Current Anthropology” (Lewis-Williams, Dowson 1988). Jej esencją jest zgłębienie natury doświadczenia transowego, szczególnie przez pryzmat jego konsekwencji dla personalnych odczuć i wrażeń, które mogą (jak demonstrują badania etnologiczne i kliniczne) istotnie determinować postrzeganie rzeczywistości (chodzi o strukturę kosmowizji) oraz istotnie kształtować graficzne ekspresje tych wizji.

Jak się okazuje, większość cech, które uznawane są za diagnostyczne dla szamanizmu, wydaje się znajdować podłoże właśnie w uniwersalnych reakcjach organizmu ludzkiego na doświadczeniu transu. Tak powszechna trójstrefowość kosmosu ma być warunkowana doznaniem podróży tunelem (świat dolny, zstępowanie) i wrażeniem wzlatywania ciała lub duszy (świat górny), czyli eksterioryzacji (*out of body experience*). Świat pośredni to świat doświadczenia codziennego (powszechność takiej trójdzielnej percepcji kosmosu może być argumentem na korzyść hipotezy o pierwotności doświadczenia transowego, na bazie którego ten schemat kosmowizji został zaadaptowany przez wiele późniejszych religii). Dwoista tożsamość (zazwyczaj ludzko-zwierzęca) ma się łączyć z koniecznością przekraczania dwóch światów — ludzkiego i zwierzęcego. Stąd transmografikacja z postaci ludzkiej w zwierzęcą często wyrażana materialnie: bogactwo elementów animalistycznych w stroju i atrybutach szamana, postaci polimorficzne w sztuce. Także miejsce rytuałów często wybierane może być ze względu na jego liminalne właściwości: ujście rzeki, jaskinia, pęknięcie w skale, wir w rzece, kata-

rakta lub wodospad. Podobnie substancje wykorzystywane w rytuale mają liminalne właściwości, cechują się zdolnością istnienia w dwóch stanach lub prowadzenia do zmiany stanu: woda, ogień, metal.

5. HIPOTEZA SZAMAŃSKIEJ GENEZY SZTUKI PALEOLITYCZNEJ

Jeśli powrócić do sztuki paleolitycznej, to wypada zwrócić uwagę, iż jedną z cech, która ją charakteryzuje na przestrzeni blisko 20 tysięcy lat, jest fakt częstego tworzenia jej w jaskiniach. Jeśli zgodzić się, że zmienione stany świadomości były regularnie prowokowane i doświadczane w paleolicie (Lewis-Williams 2002), to związek jaskini z tym doświadczeniem jest dwojaki. Z jednej strony mogła ona być naturalnym miejscem poszukiwania stymulacji wizji (ciemność, odosobnienie, chłód), z drugiej zaś wybór jaskini jako miejsca tworzenia sztuki może być tłumaczony faktem odkrycia podobieństwa pomiędzy naturalną formą jaskini a charakterystycznym wrażeniem halucynacyjnym bycia w tunelu lub przemieszczania się w tymże tunelu. Wejście do jaskini mogło stąd być postrzegane jako analogiczne do znalezienia się w tym innym świecie dostępnym w stanie transu. Choć współczesne badania nad zmienionymi stanami świadomości pokazują ich znaczną różnorodność, to jednocześnie demonstrują zespół bardzo podobnych odczuć i wrażeń, za pomocą których ludzie zwykli określać swoje doznania znalazłszy się w takim stanie. Sześć najczęściej powtarzanych metafor transu to: śmierć (oscylowanie na granicy światów), lot (wrażenie wzlatywania lub opuszczania własnego ciała), transformacja ciała (ludzko-zwierzęca); tonięcie lub bycie pod wodą (wchłonięcie), nadzwyczajna agresja oraz wzmożone podniecenie seksualne. Graficzną ekspresję tych wrażeń można dostrzec np. w tzw. scenie martwego człowieka w Lascaux: umierający (śmierć) ityfaliczny (podniecenie) mężczyzna o ptasim dziobie (transmogryfikacja) w zestawieniu z ranionym i konającym żubrem (śmierć i agresja w postaci ogromnego zwierzęcia) oraz motywem ptaka na kiju (lot-eksterioryzacja). Cała kompozycja ponadto znajduje się w osobnej studni tej jaskini przypominającej formę tunelu, którym zstępuje się do podziemi. Podobnie szamański wydźwięk można zasugerować dla jednych z najstarszych malowideł z Jaskini Chauvet ukazujących metamorficzną istotę ludzko-zwierzęcą (żubr) skojarzoną z motywem kobiecego łona. Również podobnie odczytane mogą być trzy wizerunki metamorfoz fallicznego człowieka-żubra w Trois Frères (Whitley 2009).

Hipoteza o szamańskiej naturze paleolitycznej sztuki (w tym nowym ujęciu) oczywiście nie jest powszechnie akceptowana, od samego początku wywoływała sporo kontrowersji (to jednak los wielu nowych interpretacji), choć wiele z zarzutów było wręcz błędnie formułowanych (zobacz polemikę – Clottes, Lewis-Williams 2009). Niektórzy zarzucają jej nader znaczną selektywność motywów sztuki naskalnej, które zostały wybrane dla demon-

stracji tej hipotezy. Ale wypada się zastanowić, czy da się zbudować interpretację, która by wyjaśniała każdy wizerunek, każdą cechę kultury. Jak pisał Clifford Geertz w *Interpretacji kultur*, każda nowa idea przeżywa etap euforii, po którym przychodzi czas jej terenowej i gabinetowej weryfikacji. Początkowy entuzjazm ustępuje miejsca sprawdzaniu jej aplikowalności. Idea jest stosowana i poszerzana tam, gdzie to możliwe, przestaje się ją stosować tam, gdzie nie daje się jej zastosować lub gdzie nie można poszerzyć jej użycia (Geertz 1973: 3-4). Trudno oczywiście przewidzieć, jaki czas powinien minąć, aby dana teoria okrzepla, a jej potencjał poznawczy został zweryfikowany. Dwadzieścia lat od sformułowania modelu neuropsychologicznego może być okresem pozwalającym spojrzeć na tę propozycję już mniej emocjonalnie. Z tej perspektywy czasowej można powiedzieć, że znaczenie propozycji neuropsychologicznej jest dwojakiego rodzaju.

Z jednej strony można wskazać na studia, które nie ograniczyły się tylko do krytyki, ale podjęły wyzwanie weryfikacji hipotezy o szamańskiej naturze franko-kantabryjskiej sztuki jaskiniowej, proponując konkurencyjne modele społecznego funkcjonowania sztuki, w których, bazując na obserwacjach etnograficznych z Australii i Afryki (ludów zbieracko-łowickich), konfrontują model szamański z modelem totemicznym i sekularnym (Sauvet i in. 2009). Propozycja ta opiera się na założeniu, że motywacje artystów dotyczące tego, jakie tematy sztuki są przez nich wybierane, jest determinowana funkcją, jaką one mają spełniać. Jeśli są to funkcje zgodne z określonym paradygmatem kulturowym, który tworzy podstawę dla działań społecznych na przestrzeni dłuższego odcinka czasu, to wybór określonych motywów i wybór miejsca ich przedstawiania mogą sugerować ich możliwy kontekst społeczny. Model szamański zakłada dużą liczebność motywu określonego zwierzęcia na niemal wszystkich stanowiskach danego regionu. Inaczej manifestować się powinien kontekst totemiczny – tutaj w jednym miejscu winien dominować jeden motyw zwierzęcia, w regionie występują zatem różne przedstawienia zwierząt, ale na poszczególnych stanowiskach liczebnie dominują tylko wybrane gatunki. W końcu obecność wszelkich motywów na wszystkich stanowiskach regionu bez zróżnicowania ich częstotliwości winna raczej wskazywać na sekularny kontekst takiej sztuki. Wstępne analizy sugerują przynajmniej, że kontekstem najmniej odpowiadającym sztuce paleolitycznej jest model totemiczny.

„Teoria neuropsychologiczna” stała się zatem w powyższym przypadku stymulatorem dla nowych rozwiązań teoretycznych. Znaczenie tej propozycji teoretycznej należy jednak rozpatrywać także w szerszej skali. Z tejże perspektywy można powiedzieć, że jej waga nie tyle tkwi w kwestii, czy jest ona w stanie wyjaśnić wszelką sztukę paleolityczną, czy też nie, ale w stworzeniu nowej ścieżki wglądu w kognitywny wymiar kultury, który może być dostępny archeologicznie. To, co stanowiło podstawę hipotezy o szamańskiej genezie sztuki paleolitycznej, nie tyle nie wyczerpało się, ale znajduje twórc

cze rozwinięcia. W tym szerszym ujęciu zawiera się to w strategii myślowej mówiącej, że każda kategoria źródeł, jaka jest wykorzystana w danym procesie badawczym, musi być poddana interpretacji. Interpretacji wymaga nie tylko sztuka, ale i szamanizm, który sam w sobie nie może być traktowany jako gotowa matryca, do której sztuka jest dopasowywana na zasadzie sprawdzianu. Perspektywa neuropsychologiczna uchyla zatem drzwi do pełniejszego zgłębienia kwestii świadomości i jej funkcji w pradziejach, a także szamanizmu samego w sobie. Dziś można wskazać kilka kierunków studiów to demonstrujących.

6. NOWE ODSŁONY ARCHEOLOGII SZAMANIZMU

Jednym z nich jest nowa perspektywa spojrzenia na kwestię bliskowschodniej rewolucji neolitycznej, która stara się nas przekonać, że to nie zmiany ekonomiczno-gospodarcze (udomowienie zwierząt oraz uprawa roślin) były esencją neolitu, ale że stanowiły one raczej produkt uboczny przemian, jakie miały się dokonać na polu wierzeń, ogólnie religii (Lewis-Williams, Pearce 2005). Bazując na szamańskim modelu kosmosu i jego percepcji oraz rozpoznania funkcji szamana w historycznych społecznościach łowieckich (głównie Buszmenów oraz Barasanów kolumbijskich), David Lewis-Williams i David Pearce odkrywają nową możliwość spojrzenia na funkcję i symbolikę najwcześniejszych założeń architektonicznych wczesnego neolitu (gł. preceramicznego) na Bliskim Wschodzie, na kwestię udomowienia dzikich zwierząt, w szczególności tura, oraz sztukę. W architekturze dostrzegają, na poziomie strukturalnym, ekspresję szamańskiej percepcji kosmosu, który był aktywnie eksplorowany w celach rytualnych — eksplorację świata wizyjnego replikowała struktura architektury, w której analogicznie (ale na jawie) dokonywała się rytualna podróż do świata nadnaturalnego. Odwołując się zaś do percepcji zwierząt w wyobraźni szamańskiej wśród ludów łowieckich, argumentują, że udomowienie zwierząt (na Bliskim Wschodzie) było raczej konsekwencją wcześniej poczętych wyobrażeń o zwierzęciu jako źródle określonej mocy symbolicznej, która była magicznie oswajana. „Posiadanie” zwierząt było w pierwszej kolejności potrzebą symboliczno-rytualną, jako że eksploracja kosmosu opierała się na animalistycznych przewodnikach, jak to się dzieje w znanych kontekstach szamańskich. Wraz z bardziej osiadłym trybem życia budowanie społecznej pozycji liderów społecznych implikowało postępującą rywalizację. Moc musiała być poszukiwana w szczególnie silnych zwierzętach, a tur mógł pełnić taką rolę (tur nie był najwcześniej udomowionym zwierzęciem w Catalhöyük, a kiedy do tego doszło — nie był centralnym elementem życia tego miejsca, w przeciwieństwie do jego dominującej pozycji w sztuce). Wczesny neolit Bliskiego Wschodu miał być zatem końcem łowieckiego świata szamańskiego, którego wewnętrzne przemiany

wyznaczyły nowe rozwiązania w sferze pozaduchowej. Neolit był innowacją w tym sensie, że religijne koncepty kosmologiczne zaczęto wyrażać w strukturach materialnych i mitach, co stanowiło istotną zmianę względem pasywnego wykorzystania środowiska zastanego, jakim były jaskinie w paleolicie. Zadziwiające, jak liczne aspekty teorii powołanej do wyjaśnienia sztuki paleolitycznej znajdują eksplikacyjny potencjał w odniesieniu do źródeł wczesno-neolitycznych, zarówno bliskowschodnich, jak i zachodnioeuropejskich kultur megalitycznych.

Inną odsłonę potencjału „ścieżki neuropsychologicznej” odnajdujemy w studiach starających się jeszcze bardziej zgłębić potencjalne związki sztuki paleolitycznej z szamanizmem i transem (Whitley 2009). Jak wcześniej zaznaczyłem, trans powszechnie uznaje się za klucz do mówienia o szamanizmie. Ale jego rozumienie nie jest precyzyjne. Eliade definiował trans jako ekstazę. Ekstaza z kolei często oddawana jest (by odwołać się do *Słownika wyrazów obcych* Władysława Kopalińskiego) jako „stan marzycielskiego zachwytu o pokroju majaczeniowym, często o treści religijnej, z oderwaniem uwagi od bieżącej sytuacji i w ogóle od rzeczywistości; pot. stan zachwycenia, uniesienia”. Jeśli zaczynamy analizować opisy transowych doświadczeń szamanów, to dochodzimy jednak do wniosku, że w samym transie nie ma nic specyficznie religijnego, a co ważne – trans szamański nie jest ani przyjemny, ani nie jest czymś, do czego chciałoby się powracać. Jest pełen strachu, przerażenia, terroru, niepewności, agresji. Niektórzy mówią wręcz o dzikości transu. Z jednej strony wizje i odczucia są zaskakujące, nagłe, nieprzewidywalne (co świetnie oddają opisy własnych takich przeżyć utrwalone przez Stanisława Ignacego Witkiewicza w *Narkotykach. Niemytych duszach*), a przy tym właśnie często przerażające. Rzeczywistości ulegają zmieszaniu. Świat jawi się jako pełen sprzeczności (w porównaniu do świata doświadczanego na co dzień). Wydaje się, że sprzeczności te nie mogły być tylko doświadczone i zapomniane. Ich intrygujący charakter musiał skłaniać do komentarza, wymiany myśli na ten temat, porównań, być może tworzenia pewnych narracji o małym zasięgu. Znaczenie transu wydaje się natomiast zawierać w tym, że właśnie w nim odnaleziono to, co już wcześniej intuicyjnie odczuwano: że istnieje inny świat. Trans okazał się zatem dostępem do świata duchów, którego istnienie odczuwano wcześniej. Stąd dla zapanowania nad tą inną rzeczywistością pojawiła się konieczność opanowania technik transu, tzn. umiejętności wchodzenia w trans nie przypadkowo, ale celowo (na życzenie). To dało możliwość panowania nad tą inną rzeczywistością, co, jak można przypuszczać, stało się stałą domeną kategorii osób, które dziś definiujemy jako szamanów.

Ogląd XIX- i XX-wiecznych opisów życia szamanów ujawnia przy tym, że szamani niemal regularnie opisywani byli jako osoby o niezrównoważonej osobowości, z oznakami czasowych napadów szału lub znacznego wyciszenia, zamknięcia się w sobie. Czasem definiowano je wręcz jako chore umysłowo. Choć w pewnym momencie odrzucono interpretację uznającą szamanów za

upośledzonych umysłowo jako nazbyt europocentryczną, to analiza symptomów tzw. choroby szamańskiej skłania Davida Whitleya (2009) do postawienia diagnozy, że szamani faktycznie cierpieli na określone zaburzenia mentalne, z których najbardziej prawdopodobnym było zaburzenie afektywne dwubiegunowe. Choroba jest dziedziczna (rodzinny przekaz daru szamańskiego), objawia się zazwyczaj w młodości lub wczesnym etapie życia dorosłego, jej pierwszymi objawami jest często długo trwający (nawet do kilku lat) stan melancholii/depresji, czasem przerywany krótkimi epizodami euforii, stanom tym mogą towarzyszyć halucynacje, zwłaszcza na początku choroby. Osoby nie mogące poradzić sobie z tą dolegliwością (nie zaakceptowały szamańskiego daru) czasem popełniały samobójstwo.

Co ciekawe, zaburzeniu temu często towarzyszy niebywała eksplozja zdolności artystycznych (natura tej koincydencji może być tylko wykazana na przykładach, jak Vincent van Gogh, brak bowiem naukowego wyjaśnienia tego związku). Biorąc pod uwagę fakt, że zaburzenia afektywne dwubiegunowe są dolegliwością dziedziczną, a więc warunkowaną genetycznie, można teoretycznie się spodziewać, że badania nad strukturą ludzkiego genomu wskażą moment, kiedy doszło do mutacji, w wyniku której ukształtował się gen odpowiedzialny za tę dolegliwość.

Na zakończenie jeszcze raz wypada powrócić do drogi wyznaczonej przez Davida Lewisa-Williamsa. W swojej najnowszej pracy (Lewis-Williams 2010), którą można uznać za *magnum opus*, przechodzi on od rozważań nad szamanizmem i początkami sztuki do sformułowania globalnej teorii o początkach religii. Eksplorowanie odmiennych stanów świadomości, w wielkim skrócie, miało bowiem leć u podstaw powszechnej na całym świecie wiary w istnienie innej rzeczywistości, wraz z zamieszkującymi ją istotami, oraz naturalnego schematu wyobrażeń o tym innym świecie, którego struktura (świat górny, pośredni i dolny) została poczęta w stanach wizyjnych. *Summa summarum* archeologiczna eksploracja szamanizmu stała się ścieżką do zbudowania teorii aspirującej do wyjaśnienia fundamentalnej kwestii kultury ludzkiej. Nieczęsto się to zdarza na polu archeologii.

7. GŁÓWNE KWESTIE BADAWCZE

Z tego relatywnie krótkiego czasu trwania „archeologii szamanizmu” (Price 2001) wyłania się już kilka ciekawych i ważnych spostrzeżeń o implikacjach zarówno poznawczych, jak i teoretycznych.

(1) Jeśli mówimy o szamanizmie paleolitycznym, to jaka jest jego relacja do „klasycznego” szamanizmu syberyjsko-centralnoazjatyckiego? Jeżeli zaczynamy analizować dostępne źródła, to okazuje się, że trudno cofnąć głębiej cezurę szamanizmu syberyjskiego aniżeli do epoki brązu (przełom III i II ty-

siąclecia p.n.e.), śledząc ten szamanizm jako lokalną tradycję (Rozwadowski 2009: 243-275). Może to oczywiście wynikać z braku źródeł lub naszej nieumiejętności rozpoznania wcześniejszych form szamanizmu na tym terytorium. Ale nawet jeśli historia tego szamanizmu wynosiłaby „tylko” 4-5 tysięcy lat, to okazuje się, że nawet analiza tego przedziału czasowego prowadzi do ciekawych konkluzji. Można stwierdzić, że pewne formy miały bardziej stabilną historię, inne zaś nie. Przykładowo, idea ludzko-zwierzęcej transmogrifikacji jest dostrzegalna już bardzo wcześnie, także charakterystyczne elementy stroju szamańskiego. Klasyczny wyróżnik szamana syberyjskiego – bęben – natomiast wydaje się relatywnie niedawnym nabytkiem kompleksu szamańskiego, niewykluczone, że bęben w tradycji szamanizmu syberyjskiego nie jest starszy aniżeli ok. 2 tysięcy lat.

(2) Jeśli szamanizm syberyjski jest dużo młodszy od paleolitycznego, to należałoby się zgodzić z tezą o wielu genezach szamanizmu, w różnych częściach świata w różnych czasach, co byłoby zgodne z Eliadowską definicją szamanizmu. Sugerowałoby to w dalszej mierze, że źródłem podobieństw pomiędzy tak odległymi w czasie i przestrzeni kontekstami kulturowymi rzeczywiście winny być uwarunkowania neurologiczne.

(3) Taki wiek szamanizmu syberyjskiego kreuje problem jego relacji z szamanizmem północnoamerykańskim. Często zakłada się, że system wierzeń szamańskich w Ameryce został odziedziczony po pierwszych migrantach z Azji u schyłku paleolitu. Hipoteza ta wymaga reanalizy, zwłaszcza w świetle niedawnych dat sztuki naskalnej z Kalifornii (10 tysięcy lat) o możliwym kontekście wizyjnym (Whitley 2009). Zatem albo recepcja miała odwrotny kierunek (Ameryka → Azja), albo są to niezależne fenomeny.

(4) Archeologia szamanizmu, jak i ogólnie archeologia religii, jest szczególnie wystawiona na jej ocenę etyczną. Część badaczy traktuje szamanizm wyłącznie jako konstrukt akademicki pomagający adekwatnie sklasyfikować dany fenomen kultury. Ale na Syberii termin ten ma nadal rozpoznawalną społecznie wartość, a sam szamanizm jest nieraz traktowany jako *sensu stricto* lokalna tradycja kulturowa, by nie powiedzieć religia, która stanowi *credo* tożsamości kulturowej, jednocześnie będąc łącznikiem z przeszłością. Jest więc elementem dyskursu lokalnej historii.

(5) Wyłania się w tym kontekście dylemat terminologiczny. Czy archeologia nie powinna być bardziej wyczulona na interpretacje jej narracji, które mogą okazać się interpretacjami niezamierzonymi? Stąd postulat rozróżnienia, przynajmniej w sferze archeologii religii, na szamanizm uniwersalny (fenomenologiczny) i szamanizm historyczny (syberyjski) (Rozwadowski 2009: 211-281). Gdyby takie rozróżnienie utrzymać, to może archeologia szamani-

zmu winna zyskać miano „archeologii odmiennych stanów świadomości” (z całą powagą dla takich stanów). Identyfikacja transu oraz szeregu „szamańskich” cech kreowanych poprzez to doświadczenie z szamanizmem może być bowiem kłopotliwa, co można prześledzić na przypadkach wczesnohistorycznych. Dobrym przykładem jest rytualny kontekst kultury indoirañskiej. Skoncentrowany wokół halucynogennego napoju somy/haomy, bez wątplenia typologicznie może być sklasyfikowany jako szamański. Ale z perspektywy historyków religii jest określany mianem religii, na jego tronie bowiem wyrasta zaawansowany system religijny zaratusztrianizmu, w którym rytuały haomy są nadal kontynuowane. Można wszak postawić tezę o szamańskich korzeniach religii staroirañskiej lub wedyjskiej, ale może to prowadzić do chęci uchwycenia momentu, w którym ta tradycja jest jeszcze szamańska, a od którego już *stricte* kapłańska. Kwestia jest o tyle ciekawa, że gdybyśmy dysponowali zapisem dotyczącym tylko i wyłącznie rytuału somy to zdefiniowalibyśmy go jako szamanizm, podczas gdy jest on odróżniany od szamanizmu na rzecz kapłaństwa. Dylemat zatem dotyczy zjawiska z pogranicza historii i prehistorii. I w tej właśnie kwestii ciekawie jawią się wyniki studiów nad sztuką naskalną Azji Środkowej (Rozwadowski 2003). W pewnej jej części można się dopatrzeć strukturalnych zbieżności z rekonstruowaną indoirañską conceptualizacją świata. Z drugiej strony jest też część petroglifów, których cechy wskazują, że mogły być inspirowane doświadczeniami ekstatycznymi.

Artykuł jest częścią projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS3/02140.

BIBLIOGRAFIA

- Aldhouse-Green M., Aldhouse-Green S.
2005 *The quest for the shaman: shape-shifters, sorcerers and spirit-healers of ancient Europe*, London: Thames & Hudson.
- Clottes J., Lewis-Williams D.
2009 *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, tłum. A. Gronowska, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dronfield J.
1996 *Entering alternative realities: cognition, art and architecture in Irish passage-tombs*, „Cambridge Archaeological Journal” 6 (1), s. 37-72.
- Geertz C.
1973 *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York (wyd. pol.: *Interpretacja kultur*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005).
- Hultkrantz A.
1978 *Ecological and phenomenological aspects of shamanism*, w: *Shamanism in Siberia*, V. Diósze-gi, M. Hoppál (red.), Budapest: Akademiai Kiadó, s. 27-58.

Insol T.

2004 *Archaeology, ritual, religion*, London-New York: Routledge.

Lewis-Williams J.D.

2002 *The mind in the cave: consciousness and the origins of art*, London: Thames & Hudson.

2010 *Conceiving god: the cognitive origin and evolution of religion*, London: Thames & Hudson.

Lewis-Williams J.D., Dowson T.A.

1988 *The signs of all times. Entoptic phenomena in Upper Paleolithic art*, „Current Anthropology” 29 (2), s. 201-245.

Lewis-Williams J.D, Pearce D.

2005 *Inside the Neolithic mind: consciousness, cosmos, and the realm of the gods*, London: Thames & Hudson.

Nash G.

2006 *Light at the end of the tunnel: the way megalithic art was viewed and experienced*, „Documenta Praehistorica” 33, s. 209-227.

Nelson S.M.

2008 *Shamanism and the origin of states: spirit, power, and gender in East Asia*, Walnut Creek: Left Coast Press.

Pearson J.L.

2002 *Shamanism and the ancient mind: a cognitive approach to archaeology*, Walnut Creek, CA: AltaMira.

Price N. (red.)

2001 *Archaeology of shamanism*, London & New York: Routledge.

Rozwadowski A.

2003 *Indoirańczycy – sztuka i mitologia. Petroglify Azji Środkowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

2009 *Obrazy z przeszłości: hermeneutyka sztuki naskalnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Sauvet G., Layton R., Lenssen-Erz T., Taçon P., Włodarczyk A.

2009 *Thinking with animals in Upper Palaeolithic rock art*, „Cambridge Archaeological Journal” 19 (3), s. 319-336.

Whitley D.S.

2009 *Cave paintings and the human spirit: the origin of creativity and belief*, New York: Prometheus Books.

Whitley D.S., Hays-Gilpin K. (red.)

2008 *Belief in the past: theoretical approaches to the archaeology of religion*, Walnut Creek: Left Coast Press.