

Katarzyna Rynkowska

<http://orcid.org/0000-0003-0637-5201>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

kaskarynkowska@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.12

Podróż na skraje zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje zagadnienie istniejących we współczesnym, odczarowanym świecie form duchowości oraz ich znaczenia dla poszukującego w dalszym ciągu metafizyki człowieka Zachodu. Odniesienie się do postępującego w świecie procesu sekularyzacji oraz jego społeczno-kulturowych przyczyn, związanych z przemianami intelektualnymi i obyczajowymi lat 60. XX w., prowadzi do stwierdzenia, iż w wyniku negacji wartości oraz znaczeń wpływających z dziedzictwa chrześcijaństwa dotychczasowa religijność straciła na znaczeniu. Nie jest to jednak równoznaczne z całkowitym zanikiem symboliki, a także problematyki duchowej, bowiem tekst wykazuje, że są one ważnymi elementami organizującymi wokół siebie daną kulturę, niezależnie od czasu i okoliczności. Główną oś refleksji stanowi myśl, iż mimo paradygmatu racjonalności człowiek nadal pragnie obcować z tym, co przekracza zmysłowe poznanie. Istnienie wspomnianej dialektyki omówiono również szeroko w kontekście pozazachodnim, posługując się przykładem syberyjskich praktyk szamańskich, które stanowią o obecności form duchowości, w pewnej mierze opierającym się zmianom właściwym dla epoki nowoczesności i ideologii stalinowskiej. Zjawisko to rozpatrywane jest w kluczu historycznym, politycznym oraz kulturowym i prowadzi do konkluzji, że obecnie szamanizm syberyjski ma charakter hybrydyczny, ulega licznym modyfikacjom, umykając klasycznym ujęciom antropologicznym i religioznawczym. Poprzez zestawienie wizji szamanizmu syberyjskiego z klasycznego opracowania Mircei Eliadego z jego współczesną, pełną teatralności, przesady formą, artykuł udowadnia, że szamanizm na Syberii coraz bardziej zaczyna podlegać procesom globalizacji i uniwersalizacji za cenę utraty wymiaru sakralnego. Co istotne, choć omawiane praktyki sytuują się pomiędzy rdzenną tradycją a komercyjnym przetworzeniem, w dalszym ciągu pozostają ważnym elementem danej kultury. Ponadto stanowią obszar zainteresowania człowieka zachodniego, próbującego poszerzać własny, dotychczasowy repertuar form duchowości.

SŁOWA KLUCZE: sekularyzacja, nowe formy duchowości, praktyki religijne, szamanizm syberyjski, sacrum

Sugerowane cytowanie: Rynkowska, K. (2021). Podróż na skraje zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości. © *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 177–201. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.12.

Nadesłano: 11.03.2021

Zaakceptowano: 07.10.2021

ABSTRACT

Journey to the Extremes of the Senses – Searching for New Forms of Spirituality

The article takes up the issue of forms of spirituality existing in the modern, disenchanted world and their meaning for the Western man who is still looking for metaphysics. A reference to the progressing process of secularization in the world and its sociocultural causes, related to intellectual and moral transformations of the 1960s, leads to the conclusion that as a result of the negation of values from the heritage of Christianity, previous religiousness has lost its meaning. However, it is not equal to a complete disappearance of symbolism and spiritual issues. Despite the paradigm of rationality, man still desires to communicate with the sphere that exceeds sensual cognition. The existence of this dialectic is also discussed in a non-Western context by using the example of Siberian shamanic practices, which represent the presence of forms of spirituality that resist the changes inherent in the modern era and Stalinist ideology. This phenomenon is shown in many contexts and leads to the conclusion that Siberian shamanism is currently a hybrid, escaping the classic anthropological and religious studies approaches. By juxtaposing the vision of Siberian shamanism from Mircea Eliade's book with its contemporary, theatrical form, the article proves that shamanism in Siberia submits the process of globalization and loses its sacral features. Although shamanism is based between indigenous tradition and commercialism, it is an important part of Russian culture. Moreover, it is interesting for Western man who is trying to expand his own view on forms on spirituality in a modern world.

KEYWORDS: secularization, new forms of spirituality, religious observances, siberian shamanism, sacrum

Wstęp

Sformułowana przez Maksa Webera koncepcja odczarowania świata, polegająca na rezygnacji z wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił wpływających na ludzkie życie oraz uznaniu racjonalności za cechę umożliwiającą faktyczny rozwój cywilizacyjny, przyniosła tyle nadziei, ile rozczarowania. Człowiek uświadomił sobie, że jego los należy wyłącznie do niego. Nie pozostaje dłużej w stosunku zależności względem wykraczających poza poznanie mocy, którym należy składać ofiary, oddawać cześć, jednak bez gwarancji, iż te okażą się przychylnie. Wraz z tym osłabieniu uległy praktyki religijne, rytuały obecne w świecie prywatnym, jak i publicznym, a dotychczasowe oznaki duchowości zastąpiono racjonalnymi i technicznymi rozwiązaniami.

Czy jednak odczarowanie, niosące postęp i rozwój, wyeliminowało wszystkie formy duchowości? Na ile ta emancypacja stała się oczekiwanym wyzwoleniem od wymaginowanych sił, a na ile przyczyniła się do wyjałowienia ludzkiej natury? Czy można bez wątpliwości uznać, że oto samodzielna, dorosła w znaczeniu kantowskim ludzkość kieruje się w swoich działaniach zdrowym rozsądkiem? Obok tych wysokowyspecjalizowanych, zrjonalizowanych światów, istnieją rzeczywistości niejako równoległe, które nadal kierują się innymi regułami niż tymi zaproponowanymi przez pragmatyzm, kalkulację, rozsądek. Ludzie, tak jak dawniej, poszukują odpowiedzi na pytania o swoją przyszłość, niezależnie od naukowych prognoz. Ich życie prywatne – chociaż nie tylko – wypełnia troska o zdrowie, powodzenie, przyszłość. Dlatego też, nie zważając na tak pozytywnie wartościowany paradygmat racjonalności, nadal (pomimo dostrzegalnego wyraźnego kryzysu religijności) uczestniczą w praktykach religijnych, a także poszukują innych form duchowości.

Tę dialektykę da się zauważyć na gruncie cywilizacji Zachodu, nie tylko związanej z chrześcijaństwem, ale także sięgającej do szerszego repertuaru duchowości. Jest ona również obecna na obszarze pozaeuropejskim, czego przykładem mogą być syberyjskie praktyki szamańskie. Będą one stanowić przedmiot podejmowanych w tekście analiz jako przykład obecności tradycyjnych form duchowości, które nie tylko oparły się paradygmatom racjonalizmu, ale także radzieckiej i rosyjskiej społecznej inżynierii.

Bóg (nie)obecny – w dobie sekularyzacji

Na gruncie humanistyki istnieją diagnozy uznające sekularyzację za wyróżnik współczesności. Sfera wiary oraz praktyk religijnych, a także społecznych i kulturowych sposobów reprodukcji przynależnych im treści i symboli uległa głębokim przeobrażeniom. Pojawiła się nieznana wcześniej na taką skalę sytuacja, która w życiu duchowym człowieka Zachodu wcześniej nie była obecna. Religia oraz życie duchowe tracą na wartości, rozmywają się, nie stanowią już punktu odniesienia, organizującego wokół siebie kulturę i politykę. Przestają konstruować i regulować jedyny – używając sformułowania Agaty Bielik-Robson (1998) – „sensotwórczy horyzont”. Sekularyzacja postępuje, burząc dotychczasowe porządki, negując przyjęte systemy wartości i znaczeń, kontestując moralność będącą twórczym cywilizacji wzrastającej przez wieki na dziedzictwie chrześcijaństwa.

Zasadniczo, posługując się terminem „sekularyzacja”, można odnosić się do różnych sposobów odczytywania i rozumienia owej tendencji.

Charles Taylor (2000) proponuje wyróżnienie dwóch podstawowych ścieżek interpretacyjnych. Według pierwszej, sekularyzacją określić można proces stopniowego usuwania religii ze sfery publicznej. W tym wypadku badacz wskazuje na zabiegi dążące do rozdziału państwa i Kościoła na wzór funkcjonowania świeckich republik. Obecnie zauważalna jest tendencja do rezygnowania z sakralnej oprawy istotnych wydarzeń o charakterze państwowym. Społeczeństwem narodu przestała być sakramentalna obecność sacrum. Zgodnie z drugim wyjaśnieniem, sekularyzacja dotyczy stopniowego zanikania praktyk religijnych, co przejawia się mniejszym uczestnictwem w życiu religijnym, kultywowaniem tradycji, wyznawaniem wiary w Boga. Taylor wskazuje na podobne przyczyny obu tendencji, twierdząc, że są nimi procesy właściwe modernizacji, a więc demokratyzacja, rozwój naukowy i technologiczny. Wszystko to jest nieuchronnym skutkiem nowoczesności.

Należy dodać, że równie istotnymi czynnikami wpisującymi się we wspomniany zakres przemian są kwestie związane z pojawieniem się nowych, alternatywnych względem uznanych za słuszne stylów życia: rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego, kultury młodzieżowej, promowanie indywidualizmu czy poszukiwanie własnej tożsamości poza kategoriami wypływającymi z tradycyjnego postrzegania ról człowieka w społeczeństwie. Ponadto proklamowanie szeroko rozumianej idei równości (względem płci, grup społecznych, wiekowych, ras) również stało w opozycji do struktur osadzonych na zasadzie hierarchii.

Dekada kontestacji

Niezależnie jednak od oceny zachodzących zjawisk, dostrzegania w nich szans lub zagrożeń dla tradycyjnej duchowości i religijności, przyznać należy, że współczesność znalazła się w obliczu epokowych zmian, których nie sposób zatrzymać. Jednym z ważniejszych momentów we współczesnej historii, które niewątpliwie przyczyniły się do przemian obyczajowych, zrewidowania, a w konsekwencji osłabienia wartości chrześcijańskich, była dekada lat 60. z wydarzeniami maja roku 1968 na czele. Jak pisze Michel Onfray,

(...) obok rewolucji francuskiej pod koniec XVIII wieku i rewolucji bolszewickiej na samym początku XX wieku wydarzenia Maja '68 stanowiły trzeci etap dechrystianizacji Europy. Ulica zastąpiła kościół, ulotka wyręczyła modlitewnik, sitodruk zajął miejsce ikony, megafon zdeklasował ambonę, walne zgromadzenie stało się konklawe, manifestacja była sumą, aktywista wdziewa szatę księdza, maoista strój mnicha-żołnierza, portret

ikon rewolucji funkcjonował tak, jak niegdyś portrety chrześcijańskich świętych, gaz łzawiący nadawał polor niczym woda święcona, a kostka brukowa była jałmużną rzuconą dla sprawy (Onfray, 2019, s. 521).

Przytoczony cytat w niezwykle barwny sposób oddaje radykalne nastroje towarzyszące kulminacyjnej fazie wiosny '68, w której to doszło do rozruchów na ulicach wielu europejskich miast. Oczywiście spowodowane były one szeregiem rozmaitych czynników, wśród których wskazać można m.in. imperialistyczną politykę państw Zachodu, towarzyszące jej nierozwiązane kwestie kolonializmu, wojnę w Wietnamie, hegemoniczną pozycję Stanów Zjednoczonych prowadzącą do zbudowania systemu sojuszy i podporządkowania sobie zachodnioeuropejskich i japońskich rynków zbytu. Ikoniczne obrazy ulicznych scen zwiastujących narodziny nowego ładu nie były więc spontanicznym zrywem, bez umotywowania ideowego oraz politycznego. Warto wymienić również konteksty związane ze sferą wartości, najważniejszych kodów oraz wierzeń, będących fundamentem tradycji, w ramach której rozwijała się tożsamość kulturowa krajów zachodnich. Mowa oczywiście o długich i historycznie umotywowanych wpływach chrześcijaństwa na kształtowanie mentalności i postaw. Pozycja i zakres kontroli sfery publicznej i prywatnej przez Kościół stały się ciężarem, który według piewców myśli rewolucyjnej należało odrzucić. Metaforycznie ujmując, przestrzenią ujawniania się „nowego sacrum” stała się ulica, wyznania wiary zastąpiły hasła protestacyjne, a miejsce liturgii zajęły manifestacje. Pojawiło się ryzyko, że wspólnota religijna ustąpi miejsca politycznej (Wallerstein i Zukin, 2004).

Pomijając kwestię oceny wydarzeń, rewolucję roku 1968 można bez wahania uznać za wydarzenie o charakterze przełomowym, innymi słowy „nadające kierunek historii naszego nowoczesnego systemu światowego” (Wallerstein i Zukin, 2004, s. 112). Trwałym przemianom uległy konwencje społeczne, polityczne oraz ideologiczne, co w konsekwencji przyczyniło się do wyłonienia i utrwalania nowych wzorów kulturowych. Tego rodzaju procesy nie przechodzą bez echa. Wręcz przeciwnie – stają się punktem wyjścia do dalszego kształtowania się rzeczywistości. Postulaty majowe wpłynęły na dalsze kształtowanie norm obyczajowych, modelowały światopogląd na poziomie jednostkowym, jak i na gruncie kolektywnej świadomości. W tym wypadku szczególnie emblematiczny może być przykład manifestowania prawa do indywidualności we wszelkich przejawach życia codziennego.

Dążenie do przemian powodowane było niechęcią do mieszczańskich sposobów życia oraz mentalności uznawanej za konserwatywną i ograniczającą. Poza rozwojem artystycznych środków wyrazu, rozkwitem nowych form komunikacji, polityczności, a także przeobrażeniami

zachodzącymi w sferze języka oraz sztuki, na pierwszy plan wysuwa się transformacja codziennego doświadczenia jednostki. Rewizji uległ stosunek człowieka do własnej podmiotowości oraz jego miejsca w społeczeństwie (Wallerstein i Zukin, 2004). Zwrot ku nowym sposobom życia, skupienie na osiąganiu przyjemności, a zatem dążenia hedonistyczno-indywidualistyczne przyczyniły się do zakwestionowania ustalonego wcześniej porządku. Krytyce zostały również poddane modele organizacji relacji międzyludzkich, a także stosunki władzy na wielu poziomach – zarówno w odniesieniu do kwestii politycznych, jak i dotyczących funkcjonowania rodziny lub innych konwencjonalnych i do tej pory obowiązujących układów. Stare schematy drżały w posadach, ustępując miejsca nowej obyczajowości.

Zdaniem Onfraya,

(...) działanie majowej negacji dotyka judeochrześcijańskich totemów. Celuje w triadę: Pracę, Rodzinę i Ojczyznę, jak również w wytwór tej religii, którym jest okaleczone ciało: w burżuazyjną seksualność, w ideał ascetyczny, w potępienie aktywności seksualnej poza monogamicznym, heteroseksualnym i rodzinnym schematem. A także w racjonalny porządek: zamknięcie szaleńców, potępienie rozwiązłości, podporządkowanie dzieci symbolicznemu i seksualnemu porządkowi dorosłych. Do tego stopnia, że wszystko, co przeciwne tym filarom cywilizacji, staje się pełną zaletą: próżniactwo, czas wolny i zabawa; celibat zamiast rodziny; kosmopolityzm zamiast ojczyzny; wolna miłość i libidinalne wspólnoty zamiast burżuazyjnej seksualności; libertyński hedonizm kolekcjonera zamiast rodzinnego, nudnego seksu (2019, s. 529).

Odrzucone zostały wzory oparte na moralności chrześcijańskiej, warunkujące postrzeganie zależności, dyscypliny, cielesności. Uznawane cnoty niebawem straciły na znaczeniu, bowiem odnosiły się do kategorii ducha i ideałów ascetycznych, optujących za odroczeniem przyjemności na rzecz wartości wyższych, obowiązków, pracy, rodziny, ojczyzny. Według Michela Onfraya (2019), porządek uległ odwróceniu, sprowadzając rewoltę do propagowania antykultury. Badacz twierdzi, iż program maja '68 nie był programem pozytywnym, niosącym ducha nowej, afirmacyjnej siły, za której sprawą może się dokonać przemiana rzeczywistości ku wspólnemu dobru. Była to raczej antyteza filarów kultury zachodniej, prowadząca do zniszczenia wszelkich ustanowionych przez chrześcijaństwo wartości. Rewolta przynosić miała korzyść określonym grupom, hołdując ideom nonkonformizmu i hedonizmu, pogrążając społeczeństwo w marazmie i zepsuciu moralnym. Ponadto Onfray śmiało stwierdza, iż odrzucenie dziedzictwa judeochrześcijańskiego torowało drogę drapieżnemu kapitalizmowi, zatraceniu w konsumpcji i nihilizmie, co

w ostateczności prowadziło do stworzenia kulturowej pustyni, nijakości, nicości. Znużenie starym porządkiem społecznym i religijnym dryfowało nigdzie indziej, jak tylko w stronę dekadencji.

Krajobraz po rewolucji

Apokaliptyczne wizje Onfraya zwiastujące rychły upadek Europy oraz zatracenie jej tożsamości przyczyniające się do ostatecznego rozkładu można zestawzić z bardziej pozytywną, optymistyczną optyką reprezentowaną przez Charlesa Taylora (2000). Autor powiada, że możliwe jest przyjęcie innego punktu widzenia, to znaczy postrzegania obecnej sytuacji w kategorii szansy. Twierdzi on, iż chrześcijaństwo znajduje się obecnie w sytuacji wyjściowej, początkowej, co umożliwi odnowę i powrót do korzeni w zakresie sposobów organizacji i pewnego rodzaju autentyczności (warto jednak zwrócić uwagę, iż nie jest możliwe całkowite cofnięcie się do form życia z czasów początków chrześcijaństwa). Jakkolwiek dramatyczny nie wydaje się tzw. upadek cywilizacji chrześcijańskiej, zdaniem Taylora w rzeczywistości otwiera pole ponownego odczytywania wiary, reinterpretacji sposobów wcielania w życie ewangelicznych treści oraz zdystansowania się od modelu funkcjonowania w przestarzałej, prowadzącej do nadużyć i wypaczenia istoty głębokiego doświadczenia wiary, strukturze religijno-politycznej. Sekularyzacja prowadząca do rozluźnienia wspomnianej zależności jest procesem, którego zatrzymać nie można, co więcej jest naturalnym procesem rozwoju kultury, związanym z przeobrażeniami, transformacjami, czasowymi wzmocnieniami i osłabieniami tworzących ją wzorów.

Taylor twierdzi, że w obliczu aktualnych doświadczeń nie powinniśmy ulegać nadmiernym lękom, bowiem znany nam świat chrześcijański był „eksperymentem na tak wielką skalę, którego nie można tak po prostu zakończyć” (Taylor, 2000, s. 4). Wspomina on jeszcze jeden, szczególnie intrygujący aspekt, mianowicie narodziny nowych form duchowości. Zaznacza przy tym, że w obliczu dostrzegalnych warunków fragmentaryzacji istnieje niebezpieczeństwo utracenia, umknięcia dotychczasowych form funkcjonujących dzięki pielęgnowaniu tradycji, co w pewnym sensie nosi znamiona zagrożenia, poważnego wyzwania, aczkolwiek nie jest to ostateczne. Pojawienie się nowych form jest wpisane w istnienie religii, czyniąc ją żywą, tętniącą, nie zaś skostniałą, oderwaną od ludzkiego doświadczenia.

W poszukiwaniu duchowości

Mówiąc o kryzysie kultury chrześcijańskiej, nie należy arbitralnie uznać, że świat ogarnął całkowity brak dążenia do eksplorowania oraz pielęgnowania duchowości. Badacze podkreślają szczególne znaczenie metafizyki i symboliki, wskazując na to, że są one głównymi elementami organizującymi wokół siebie daną kulturę, niezależnie od czasu i okoliczności. Rozumienie duchowości na użytek niniejszego artykułu przyjęte jest za Agatą Bielik-Robson, która uznaje, iż

(...) problematyka duchowa wiąże się z metafizyczną. Zasadność podejmowania takich problemów jak zagadnienie sensu egzystencji czy miejsca człowieka we wszechświecie usprawiedliwiona jest przekonaniem o istnieniu metafizycznego ładu, którego struktura nie jest dla ich rozwiązania obojętna (1998, s. 266).

W antropologii Mircei Eliadego sacrum jest czynnikiem podstawowym. Rekonstruując archaiczne formy kultury w postaci szamanizmu czy też w tradycji wierzeń i praktyk hinduskich, dowodził, iż „to, co archaiczne, jest tym, co wieczyste ludzkie” (2017, s. 8). Eliade podkreśla niezbywalność symboli, pisząc, że

symbol odsłania pewne strony rzeczywistości – najgłębsze – które opierają się wszelkim innym środkom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są nieodpowiedzialnymi wybrykami psychiki; odpowiadają one pewnej potrzebie i spełniają pewną funkcję: obnażają najskrytsze modalności bytu (2017, s. 12).

Zdaniem badacza symbol jest konieczny dla funkcjonowania człowieka w kulturze, bowiem zdradza jej najgłębsze sensy, ale również odpowiada szczególnym potrzebom, nadając pełniejsze znaczenie egzystencji. Obecność symboli i mitów zaspokaja ludzki głód metafizycznych wymiarów rzeczywistości, umiejscawia jednostkę w uniwersum znaczeń, podkreślając jej zależność względem tego, co wyższe, nieopisane, niepojmowalne rozumem instrumentalnym. Symbole i mity organizują kulturę, nakreślając obecność i funkcje sacrum w świecie społecznym. Regulują działanie podstawowych struktur, wprowadzając tym samym ład oraz poczucie ram poznawczych i bezpieczeństwa ontologicznego.

Wspomniana wcześniej dekada kontestacji nie stała pod znakiem odsunięcia się od wszelkich form duchowości oraz zakwestionowania samej głębokiej potrzeby przekraczania tego, co przynależy do porządku rzeczywistości. Nieufność czy wrogość względem tradycyjnych sposobów realizowania duchowości w ujęciu religii chrześcijańskiej miała charakter

antysystemowy, była wyrazem sprzeciwu względem określonych zasad oraz polityczności. Dla kontrkultury amerykańskiej nowym źródłem przeżyć wewnętrznych okazały się inspiracje Wschodem oraz eksperymenty z substancjami psychoaktywnymi.

Inną drogą do osiągnięcia poznania oraz poszerzenia świadomości było wkroczenie w Erę Wodnika. W historii astralnej przeminęły już ery Byka, Barana i Ryb. Według wierzeń ostatnią z nich charakteryzowała nasilona przemoc prowadząca do konfliktów i wojen. Era Wodnika przynosić miała moc pojednania, wolności i szczęścia, prowadząc do zjednoczenia i przebudzenia nowej świadomości, zorientowanej na Ziemię, poszanowanie natury przez człowieka, postpatriarchalną i otwartą na poszukiwania nowych form plemienności. Nowy paradygmat zawierał w sobie idee holizmu, panpsychizmu, witalizmu, panteizmu oraz mistycyzmu (Litwiszyn, 2001). Cytując Aldonę Litwiszyn:

Holistyczny światopogląd, który miał godzić sprzeczności, faktycznie prowadzi do ich rozmycia: materii i psychiki, Boga i człowieka, zbiorowości i jednostki, obiektywizmu i subiektywizmu, czasu i wieczności, skończoności i nieskończoności, nauki i mistyki itd. Można powiedzieć, że światopogląd New Age uznaje uduchowioną materię, ubóstwionego człowieka i przyrodę (panteizm), jednostkę pozostającą w unii psychicznej z Ziemią, ale unia ta jest wewnętrznym doznaniem w akcie medytacji. Ginie tu poczucie czasu i skończoności, otwiera się możliwość nieskończoności i absolutnej wiedzy, zawartej w głębiach intuicji. Zniesienie dotyczy rozumowania, obiektywizmu, nauki, społeczeństwa i jego instytucji, a nade wszystko realizmu. Jedyną metodą poznania staje się medytacja, która w szczególnych okolicznościach może przybrać charakter ekstazy wizji dającej nieograniczone poczucie mocy. W ten sposób rozszerza się świadomość (Litwiszyn, 2001, s. 5).

Propozycja New Age obiecywała przekroczenie granic poznania, docieranie do ukrytych sfer świadomości, do których jednostka nie miała wcześniej dostępu. Wiara w omnipotencję ludzkiego umysłu, a także sposobność doświadczenia kosmicznej jedności w toku zacierania się granic psychiki materii jawiła się jako kontra względem rozumu instrumentalnego, naukowego obiektywizmu, tradycyjnie pojmowanej i wyrażanej religijności oraz struktur społecznych.

Isolda Topp (2014) sugeruje, iż nastanie najwcześniejszych i zarazem wspólnych dla całej ludzkości neopogańskich form duchowości, wpisujących się w nurt globalnej ekologii, nie jest wcale nowym konceptem. Proces ten, do którego można włączyć szamanizm, od dawna trwał, jeszcze przed spopularyzowaniem ruchów New Age. Badaczka zaznacza, że choć tego rodzaju forma duchowości została wprowadzona do zachodniej

świadomości za sprawą wizerunku południowoamerykańskich Indian, to również warta uwagi jest jego syberyjska odmiana. Chociażby ze względu na to, że z perspektywy historycznej szamanizm zasadniczo jest właśnie syberyjskim i środkowozjatyckim zjawiskiem religijnym.

Na peryferiach świata – duchowość i syberyjski szamanizm

Isolacja Syberii przyczyniła się do zachowania wielu archaicznych form kultury, które na przestrzeni czasu uległy stosunkowo niewielkim zmianom. W pewnym sensie ten niezwykle obszar można jednak uznać za miejsce, w którym odbija się obecny, aktualny duch czasu ze względu na hybrydyczność i obecność wielu kontrastów. W miejscu tym splatają i przenikają się wzajemnie bieda, tradycyjne, bliskie naturze formy gospodarowania, kultura chłopska i jej nowe oblicza, neopogанизm, tradycyjny szamanizm wraz z licznymi odmianami w wydaniu jarmarcznym, a obok tego także skutki radzieckiego i rosyjskiego rozwoju gospodarczego i politycznego. Mimo aury tajemniczości, a zarazem odmienności, nieprzystawalności do reszty świata, Syberia nie jest w rzeczywistości peryferiami cywilizacji. Przeciwnie – skupia w sobie wiele wymiarów ludzkiej egzystencji wraz z całą jej różnorodnością (Topp, 2014).

Pierwotna dzikość sytuuje się w samym sercu syberyjskich rewirów. Wyjątkowość i zmienność tożsamości oraz próby wskrzeszania i kontynuowania tradycyjnych, rdzennych kultur związane są właśnie ze zjawiskiem szamanizmu. Mimo że nie jest on formalnie religią, można określać go jako system wierzeń, który odpowiada na duchowe potrzeby, a także stanowi silny trzon tożsamości kulturowej. Niekiedy określany jest mianem neoreligii, co nie jest zbyt precyzyjne ze względu na niejasną relacją między tradycyjnym szamanizmem a jego współczesnymi formami. Praktykujący i wyznający szamanizm mieszkańcy Syberii od lat domagają się uznania go za religię, tak samo ważną jak pozostałe wyznania. Zakładają w tym celu liczne stowarzyszenia, organizacje zrzeszające. Ponadto usiłują nawiązywać kontakt z władzami Federacji Rosyjskiej w celu spełnienia ich postulatów. Brak ściśle określonej doktryny, uzgodnionej symboliki, świętych ksiąg nastrocza wielu problemów, sprawiając, że mimo starań wyznawców szamanizm nadal nie jest w Rosji postrzegany i prawnie uznany za religię. Do tej pory w zbiorowej świadomości oscyluje on między zakorzenionym w przeszłości tradycyjnym tworzywem etnicznej tożsamości pierwotnych ludów Syberii a formą wierzeń pogańskich, czerpiących z sił przyrody, pojmujących świat holistycznie (Hugo-Bader, 2020).

Analizując dogłębnie zjawisko szamanizmu, Mircea Eliade (2001) w pracy *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* podkreśla, że mimo iż szamanizm stanowi główną formę ekspresji duchowej na wspomnianym obszarze, nie jest pojmowany w kategoriach religii. Nie zmienia to jednak kwestii jego wpływu na kształtowanie się lokalnej mitologii czy rytuałizmu. Eliade podkreśla, iż:

Szamanizm, chociaż dominuje w religijnym życiu Azji Środkowej i Północnej, nie jest jednak religią tego ogromnego obszaru (...). Religie Azji Środkowej i Północnej wykraczają poza szamanizm pod każdym względem, podobnie jak każda religia przekracza doświadczenie mistyczne swych uprzywilejowanych członków. Szamani są wybrańcami i jako tacy mają dostęp do sfery sacrum niedostępnej dla pozostałych członków wspólnoty. Ich doświadczenia ekstatyczne wywarły i nadal wywierają przemożny wpływ na stratyfikację ideologii religijnej, mitologię, rytuałizm (Eliade, 2001, s. 19).

Mimo zbieżności na gruncie wpływu szamanizmu na kreowanie systemów symbolicznych, ekspresji duchowości, podstawowych odniesień – chociażby związanych ze szczególnym stosunkiem do natury, będącej przestrzenią sakralną, w której uobecniają się duchy przodków – dostrzec można wiele różnic. Brak kategoryczności w zakresie samych wierzeń, nieobecność wytycznych, dogmatów i ściśle określonych reguł sprawia, iż trudno ustalić jednolity ryt. Ponadto jego odmienne oblicza kreowane są wskutek czynników lokalnych, geograficznych, ale również historycznych i politycznych. Eliade zaznacza, że szamanizm jest zjawiskiem zróżnicowanym także w skali świata ze względu na swą długą historię oraz szczególne cechy. Jego syberyjska odmiana różni się zasadniczo od możliwych do zaobserwowania i opisanego w pozostałych częściach świata. Jak twierdzi badacz:

(...) zaletą szamanizmu syberyjskiego i środkowoazjatyckiego jest to, że jawi się jako struktura, w której elementy istniejące niezależnie od siebie w pozostałej części świata – a mianowicie: specjalne związki z „duchami”, ekstatyczne zdolności umożliwiające magiczny lot, wniebowstępowanie, zastępowanie do Piekieł, panowanie nad ogniem itd. – objawiają się w tej strefie zintegrowane już w osobnej ideologii i uprawomocniające specyficzne techniki (Eliade, 2001, s. 18).

Na tej podstawie szamanizm syberyjski można rozpatrywać w kategoriach szczególnej odmiany tego rodzaju duchowości, zjawiska jedyne w swoim rodzaju, różniącego się od innych jego form występujących na pozostałych obszarach geograficznych. Elementy obecne we

wspomnianym gatunku szamanizmu postrzegać można jako wyróżnik względem tych opisywanych chociażby w przypadku Ameryki Północnej i Południowej.

Tradycja odrzucona

Analizując zagadnienie szamanizmu syberyjskiego, jego charakterystykę oraz miejsce na mapie kulturowej, nie można pominąć kwestii związanych z pozycją religii w radzieckim programie socjalistycznym. W dobie stalinizmu przejawy życia religijnego odrzucano na rzecz dążenia do świeckiej wizji państwa. Z jednej strony motywowane było to przekonaniem o nieoświeconym jego charakterze i przeżytkowości, z drugiej zaś dostrzegano w nim pewnego rodzaju niebezpieczeństwo ze względu na oddolność, potencjał więziotwórczy i lokalne zróżnicowanie. Wspólnotowa tożsamość, w dodatku podlegająca warunkowaniu na gruncie etniczności, mogła zagrozić planom stworzenia utopijnej uniwersalności i jedności. Nie bez znaczenia są zatem konotacje polityczne oraz ideologiczne (Topp, 2014). W epoce stalinizmu szamanizm na Syberii potępiano. Praktykowanie go oraz przekazywanie w obrębie klanów podlegało surowym represjom, w związku z czym w obawie przed prześladowaniami rytuały odbywały się w ukryciu. Podobnie było w przypadku wtajemniczenia młodych szamanów. W wyniku sukcesywnego przeprowadzania czystek etnicznych życie straciło wiele osób. Za czasów stalinowskich szamanów mordowano. Poprzez działania podejmowane przez państwo radzieckie ciągłość tradycji została naruszona (Topp, 2014).

O skuteczności procesów sekularyzacyjnych w ramach utopijnego projektu socjalistycznego decydowały nie tylko represje względem mieszkańców Syberii zajmujących się zwalczanym procederem, ale również stopniowe przekształcanie przestrzeni życia ludności. Ingerowanie w krajobraz, który w myśl tradycyjnego szamanizmu był obszarem naznaczonym sacrum, ograniczało pole duchowych działań, uniemożliwiało przeprowadzanie obrzędów. Co istotne, w szamanizmie elementy należące do natury, np. drzewo, góra, jezioro, są hierofanią, w związku z czym wywieranie na nie wpływu, zmienianie, niszczenie, postrzegać można w kategoriach profanacji. Naruszenie miejsc kultu w rzeczywistości radzieckiej nie należało do rzadkości – zgodnie z ideą sowieckiego kolektywizmu i kultu pracy często przekształcano je w kolchozy lub miejsca, w których budowano fabrykę. Z pewnością nie pozostawało to bez wpływu na możliwości praktykowania szamanizmu, co więcej – w znacznym stopniu je ograniczało czy wręcz uniemożliwiało (Topp, 2014).

Powrót do korzeni

Oprócz względów politycznych i tych związanych z niszczeniem obszarów kultu na zanikanie z kulturowej mapy Syberii wpływ miały również procesy społeczno-ekonomiczne oraz postępująca modernizacja. W latach 90. nastąpiła jednak zmiana. Na kanwie niepewności ekonomicznej i społecznej na znaczeniu zaczęło nabierać poszukiwanie sensu, zadawanie pytań egzystencjalnych oraz próby odnalezienia pierwotnych wzorów będących niegdyś nośnikiem tożsamości i kultury. Dążenie do podmiotowości i nowego samookreślenia, budowania wspólnotowości pozwoliło odkrywać szamanizm na nowo w ramach oddolnych ruchów lokalnych społeczności (Topp, 2014). Próby restaurowania wypieranej wcześniej tożsamości za pomocą wzmacniania jej metodami edukacyjnymi wpisują się w formę instytucjonalizowania tradycji. Trudno zatem rozstrzygnąć, co jest rzeczywistą motywacją i celem władz państwowych wspierających lub wręcz inicjujących podobne przedsięwzięcia. W tym kontekście można mówić o działaniach przynależących do kreowania tradycji wynalezionej, a zatem koncepcie wykorzystującym kategorię wspólnotowości, historyczności, zbiorowej tożsamości na rzecz realizacji konkretnych celów, w tym przypadku politycznych. Czy chodzi zatem o autentyczne próby wskrzeszenia tego, co marginalizowane, zapomniane, o budowanie pomostu łączącego przeszłość z nadchodzącą przyszłością? Czy etnopedagogika jest tylko elementem konstrukcji ideologicznej, uzasadnieniem projektu politycznego? Czy chodzi o sakralizację więzi społecznych i próbę integracji mniejszości w obliczu przemian gospodarczych?

Ponowne zainteresowanie szamanizmem dojrzeć można nie tylko w ramach intencjonalnych działań określonych grup oraz władz państwowych. Pojawia się ono także jako odpowiedź na współczesny głód metafizyki, potrzebę duchowości w jałowej rzeczywistości socjalistycznej. Transformacje ustrojowe ujawniły głęboką tęsknotę za barwnością obrzędów, mistyką, magicznym zaangażowaniem. Można więc powiedzieć, że prócz czynników politycznych i społecznych dla odrodzenia szamanizmu istotne są również kwestie psychologiczne. Poczucie niepewności, obawy spowodowane cywilizacyjnymi zmianami, dylematy natury egzystencjalnej oraz zagubiona, zatarta tożsamość wywołują napięcia, które wymagają znalezienia odpowiednich środków zaradczych. Tradycyjne praktyki symboliczne pomagają łagodzić lęk, budować poczucie domknięcia poznawczego oraz wrażenie spójności świata, bezpieczeństwa ontologicznego. Barbara G. Myerhoff (2009) podkreśla, iż uczestnictwo w życiu rytualnym ma pozytywny wpływ na jednostkę, bowiem wiąże ze sobą wydarzenia przeszłe z tym, co nowe, konstruując w świadomości spójny ciąg wypadków. Rytuał ustanawia porządek rzeczy, jak również oznajmia o istnieniu

pewnych stałych, trwałych wzorów, podstawowych dla danej kultury. Daje świadectwo istnienia niezmiennej natury rzeczywistości i spójności czasu. Wszystkie te aspekty, jak pisze Myerhoff, przekładają się na budowanie poczucia umiejscowienia w świecie, rozpoznania zasad jego działania, co z kolei ma bezpośredni wpływ na uczucie bezpieczeństwa, rozumienia, umiejętnego poruszania się w określonej kulturze. Nowe formy szamanizmu syberyjskiego są pewnego rodzaju próbą uczynienia religii alternatywą wobec obecnej przez lata ideologii, dążeniem do przywrócenia podmiotowości i kulturowej tożsamości rdzennych ludów oraz ukojenia egzystencjalnych niepokojów.

W świetle powyższych obserwacji dostrzec można dialektykę wyróżniającą dwa obrazy, mianowicie człowieka radzieckiego oraz człowieka magicznego. Człowiek radziecki przynależy do systemu, nakierowany jest na realizację utopijnych celów w ramach rozwoju państwa socjalistycznego. Odrzuca duchowość, uświęcając tym samym pracę i racjonalizm. Czy odnosząc się do kryterium rozumu, można jednak przyrównać go do człowieka oświeconego w rozumieniu kantowskim? Zdaje się, że nie do końca, bowiem rzeczywistość, którą kreuje, zamyka w wąskich ramach ideologii, odwracając się od wartości humanistycznych. Nie jest to również oświecenie w rozumieniu Michela Foucaulta, a więc prowadzące do postawy niezależności, samoświadomości i dojrzałości umożliwiającej osiągnięcie wolności myślenia, wyrwania się spod władzy instytucji. Z drugiej strony jawi się człowiek magiczny, który wymyka się socjalistycznej polityce, człowiek poszukujący sacrum, włączający do swojego życia wiarę w zasadność i sprawczość działań magicznych. Człowiek uznający moce szamańskie i ich siłę oddziaływania. Dąży on do duchowych przeżyć, które osiągnąć można za sprawą powrotu do rodzimych wierzeń, poznawania tajników religii przodków.

W dalszym ciągu problematyczny pozostaje jedynie fakt, iż metafizyczny głód nie może zostać zaspokojony w pełni ze względu na przerwanie ciągłości przekazu w ramach klanowej historii. W bezpośredni sposób przekłada się to na świadomość niekompetencji i nieznanomości własnego dziedzictwa wśród wyznawców, jak i samych szamanów. Utracona pamięć o przeszłości uniemożliwia osiągnięcie pełnego kontaktu z przodkami, stając się tym samym ograniczeniem dla szamanów, którzy nieustannie muszą szukać nowych sposobów uzyskiwania łączności ze światem pozarealnym, co z kolei prowadzić może do nieufności i sceptycyzmu ze strony lokalnej społeczności (Topp, 2014). Jakże wobec tego przyjąć kryterium skuteczności szamańskich zabiegów? Czy w takim razie możliwe jest uznanie tego rodzaju formy ekspresji duchowej za autentyczną, wewnętrze spójną?

Współczesne oblicza szamanizmu na Syberii

Obecnie szamanizm syberyjski ma charakter eklektyczny, hybrydyczny. Krzyżuje się z innymi formami, ulega licznym modyfikacjom, ciągłym przemianom, wyslizgując się tym samym klasycznym ujęciom antropologicznym i religioznawczym. Charakteryzuje się wewnętrzną dynamiką. W niektórych częściach Syberii funkcjonuje nieco jak joga w rozumieniu zachodniego świata, a więc w oderwaniu od religijności i pierwotnych znaczeń, dryfując ku staniu się praktyką samodoskonalenia. Miejsce kolektywnej religijności zajmuje droga indywidualnego doświadczenia nakierowanego na odblokowanie wewnętrznego potencjału, niezależnego względem społecznych więzi.

Szamanizm syberyjski postrzegać można również jako formę ruchu społeczno-politycznego manifestującego sprzeciw wobec putinowskiej uzurpacji. Nie należy tego aspektu bagatelizować. Tak jak zresztą nie bagatelizują go same władze państwowe. Zorganizowana przez jakuckiego szamana „pielgrzymka” przez Rosję, której ostatecznym celem miało być odprawienie na placu Czerwonym rytuału na rzecz przepędzenia demona (nie trudno zgadnąć, iż chodzi o obecnego prezydenta), została spacyfikowana. Uczestnicy zostali zmuszeni do zaprzestania ponownych prób, a organizator trafił do więzienia (Hugo-Bader, 2020). Tęgo rodzaju przedsięwzięcia ukazują, że narzędziem społecznej zmiany może być odwoływanie się do tradycyjnych treści, które wzmagają poczucie więzi i wspólnej przeszłości kulturowej. Poza tym są działaniami bazującymi na zasadzie postępowania się kontrastem – stawiając opór strukturze państwowej zbudowanej na racjonalnym i ateistycznym socjalizmie, najlepiej korzystać z zasobów reprezentujących sferę odmienną, czyli związaną z duchowością i magią, ludowością, oddolnością.

Sami szamani coraz częściej występują w innej niż dotychczasowa roli. Mogą być nawet piewcami rewolucji przeciwko reżimowi. Oprócz tego wcielają się w popularyzatorów i ambasadorów kultury folkowej, przyjmując chętnie dziennikarzy i turystów, prezentując z dumą zbiór magicznych akcesoriów i rytualnych kostiumów czy instrumentów. Funkcjonują jako twórcy kultury narodowej, za sprawą odtwarzania rytuałów czy artystycznego wykonywania pieśni tradycyjnych. Obwieszani licznymi medalionami, wisiorami, wyposażeni w pierścienie, zwierzęce kości i pióra, skóry, tasemki i frędzle szamani przypominają eksponaty z muzeów etnograficznych. Obfitość stroju obecnie wynika raczej z chęci podkreślenia czy wręcz nadania sobie prestiżu oraz zamiłowania do przesytu i krzykliwości niż z pobudek duchowych. Oczywiście łączy się to również z kwestią teatralizacji praktyk w celu przyciągnięcia turystów, zwłaszcza zachodnich, dla których tego rodzaju widoki są niezwykle pociągające, niespotykane w kręgu zachodnim.

Nie da się ukryć, iż tego rodzaju stosunek do szamańskiego ubioru wykracza poza tradycyjną, pierwotną symbolikę, którą był naznaczony. Eliade pisze, iż strój „sam w sobie stanowi hierofanię i kosmografię religijną” (2001, s. 153), a zatem objawia świętą obecność. Poprzez konsekrację staje się domem duchów, nasycy się wartością mocą porządku wykraczającego poza profaniczność świata. Nie jest więc jedynie akcesorium potrzebnym do stworzenia wizualnej identyfikacji, a nasyconym symbolicznie elementem szamańskiej duchowości, nierozzerwalnie związanym z ciągłością powołania i klanowego przekazu, bowiem w jego wykonanie angażować powinna się cała społeczność. Zakładanie stroju jest aktem przekraczania przestrzeni świeckiej na rzecz wejścia w kontakt z rzeczywistością magiczną. Eliade stwierdza, iż nie powinien zakładać go ktoś, kto nie potrafiłby zapanować nad przypisaną do niego mocą. Trudno o uchwycenie sacrum, gdy święty strój coraz częściej staje się kostiumem potrzebnym do stworzenia spektaklu, a koncepcja jego wyglądu jest owocem indywidualnego gustu i autorskiej myśli, nie zaś, jak przewiduje tradycja, snów zsyłanych przez duchy z zaświatów.

Barwne rytuały i obrzędy również tracą wymiar duchowy, sprawiają niekiedy wrażenie powierzchownych, kiczowatych, stylizowanych, cepeleńskich, przygotowywanych specjalnie dla oczu zaciekawionych turystów, którzy w istocie sami nie pojmują, czego właściwie są świadkami: „zgrupowani wokół ludzie gapią się na wszystko i niewiele z tego rozumieją. Przyjechali jak na plenerowe przedstawienie ludowego zespołu pieśni i tańca” (Hugo-Bader, 2020, s. 36). Szamańskie aktywności przypominają popisy artystyczne, nie zaś religijne praktyki wyrażające stosunek do sacrum. Organizowane za miastem ceremonie kojarzą się ze spektakularnym show mającym oczarować zdumionych widzów za sprawą przebrań, dźwięków, tańców. Na zbudowanych stosach płonie pożywienie dla bogów w postaci zgromadzonego wcześniej jedzenia, mistrz wydarzenia przemawia, głosząc liczne błogosławieństwa i przyzywając duchy przodków, zgromadzeni szamani bębnią i śpiewają, a widzowie przecierają ze zdumienia oczy.

Szamanizm zaczyna podlegać procesom globalizacji i uniwersalizacji za cenę utraty wymiaru sakralnego. Współczesny szamanizm syberyjski jest nieco jarmarczny i groteskowy, nakierowany na odnalezienie wspólnych korzeni i formy duchowej, wokół której po latach komunizmu będzie można skonstruować wspólnotę i tożsamość. Czy wobec powyższego syberyjski szamanizm ma szansę jeszcze zachować swój religijny charakter? Czy w toku transformacji jego struktur bezpowrotnie utracony został pierwiastek duchowy? Na ile lokalna społeczność kultuwy wierzenia, będąc głęboko przekonaną o ich prawdziwości? Czy szamani w dalszym ciągu sprawują swe tradycyjne funkcje? Okazuje się, że tak.

W poszukiwaniu autentyczności

Jedną z ciekawszych współczesnych pozycji będących studium szamanizmu syberyjskiego jest *Szamańska choroba* Jacka Hugo-Badera. Warto zaznaczyć, że nie jest to opracowanie naukowe, a praca z gatunku reportażu. Nie wpływa to jednak w znaczącym stopniu na jej wartość merytoryczną, bowiem autor powołuje się momentami na stanowiska rosyjskich antropologów i innych badaczy zajmujących się podejmowanym przez niego zagadnieniem. Wyruszenie w teren, posługiwanie się metodą obserwacji uczestniczącej, prowadzenie wywiadów z lokalną społecznością, bliski kontakt z różnymi obliczami pierwotnych i bardziej współczesnych odmian szamanizmu daje wielobarwny i zróżnicowany obraz tego szczególnego i niejednoznacznego zjawiska.

Jacek Hugo-Bader (2020) dowodzi, iż mimo komercjalizacji i jarmarczności potrzeba duchowości w Rosji wciąż jest żywa i domaga się zaspokojenia, które daje jej syberyjski szamanizm, pozostający w dalszym ciągu niebywale tajemniczy, nieuchwytny dla niewtajemniczonych. Przemierzając kraj, dokumentował spotkania z szamanami, zgłębiając zagadnienia związane z ich obecnym statusem symbolicznym, formą podejmowanych praktyk i ich społecznym odbiorem czy znaczeniem życia religijnego w aktualnej rzeczywistości politycznej. Jedną z ciekawszych kwestii stanowi problematyka szamańskiego powołania oraz procesu formacji. Reporter poświęca jej sporo uwagi, spisując historie kolejnych rozmówców.

Każdy szaman ma swoją własną drogę do odkrycia w sobie daru i swego rodzaju „powołania”. Każdy na swój sposób przechodzi szamańską chorobę, która może być zarówno chorobą ciała, jak i psychiki, ale równie dobrze oznaczać może wyjątkowo trudne przeżycie, takie jak śmierć, wojna, nałóg, doświadczenie straty. Oczywiście repertuar możliwych tragicznych zdarzeń jest szeroki i nie dotyczy on jedynie samego przyszłego szamana, ale również osób z jego najbliższego otoczenia. Wspomniane graniczne sytuacje mają prowadzić do przemiany dotychczasowego życia i jego pragmatycznego wymiaru w egzystencję podporządkowaną magiczności. W wyniku ich zaistnienia, człowiek podlega zmianie statusu symbolicznego. Zanim jednak dojdzie do tego, przyszły szaman wystawiany jest na cierpienie, z którym musi się zmierzyć. Jak pisze Hugo-Bader, „nieważne, co to jest – ważne, żeby było intensywne. I żeby bolało. Każdy jakoś inaczej jest doświadczany, poddawany próbie, przymuszany przed duchy, los, czy też przeznaczenie, aby wstał na tę drogę” (2020, s. 27–28). Dotknięty szamańską chorobą człowiek w ten sposób jest poddawany próbie, na skutek której ma wkroczyć na nową drogę. Warto wspomnieć, iż według wierzeń dar szamanizmu jest dziedziczny. Najczęściej w drugim pokoleniu, ale bywa również, że to

rodzice przekazują potomkom wiedzę oraz instruują ich, wprowadzając tym samym w tajemnicze obszary sztuki szamanizmu. Bohaterowie reportażu Jacka Hugo-Badera (2020) konfrontowali się z różnorakimi przeciwnościami w ramach swojej choroby, będącej przejściem pomiędzy dwoma wymiarami egzystencji. Przeżywali śmierć najbliższych, traumę wojenną, choroby fizyczne i psychiczne, załamania, alkoholizm. Dopiero zaakceptowanie daru i wewnętrzna zgoda na to, co ma się wydarzyć, przerywa pasmo udręki, otwierając wybraną jednostkę na zbliżającą się postugę.

Zjawisko szamańskiej choroby omówione szczegółowo znajdziemy w klasycznej już pracy Mircei Eliadego. Badacz również przytacza motyw zmiany statusowej, która jest skutkiem niecodziennych, wymagających przeżyć oraz przyjęcia daru przez podlegającego im człowieka. Eliade powiada, iż:

(...) niekiedy te osobliwe doświadczenia nie oznaczają nic innego, jak tylko odgórny „wybór” i przygotowują kandydata do nowych objawień. Najczęściej jednak choroby, sny i ekstazy same w sobie stanowią inicjację, to znaczy przeobrażają one człowieka świeckiego sprzed „wyboru” w technika sacrum. (...) Wszystkie doświadczenia ekstatyczne decydujące o powołaniu przyszłego szamana zawierają tradycyjny schemat ceremonii inicjacyjnej: cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie (Eliade, 2001, s. 45).

Rumuński religioznawca podkreśla inicjacyjny wymiar szamańskiej choroby, powołując się na wpisany w nią tradycyjny schemat następujących po sobie faz (Eliade, 2001). Cierpienia związane z chorobą podobne są do cierpień inicjacyjnych. Psychiczna izolacja jest analogiczna względem rytualnej izolacji. Agonia i bliskość śmierci nawiązują do symbolicznej śmierci obecnej w toku wielu ceremonii inicjacyjnych. Eliade zauważa, że konsekwencją umierania dotychczasowej tożsamości jest radykalna zmiana religijnego statusu osoby wybranej, powołanej do czynienia magicznych praktyk. Niezależnie od rodzaju i specyfiki doświadczenia przeżywanego w ramach próby, niezmienny pozostaje porządek poszczególnych faz oraz kwestia cierpienia, które jest nieuniknionym aspektem omawianego zjawiska.

Szamani, którzy przeszli przez proces przemiany i wkroczyli na nową ścieżkę, działają na rzecz ludzi, świadcząc im usługi, pomagając, ratując z opresji. Niekiedy funkcjonują jak lekarze, innym razem pełnią funkcje natury religijnej. W niektórych aspektach świadczone przez nich usługi mogą przywołać na myśl znachorów i magów. Odnosząc się do charakterystyki szczególnych mocy oraz praktyk szamańskich, wśród których wspomnieć można uzdrawianie, Eliade zaznacza, że można ulegać pokusie wysnuwania uproszczeń, bowiem mimo podobieństw pełnionych funkcji szaman nie jest tą samą osobą co mag lub znachor, gdyż:

(...) magię i magów spotykamy na całym niemal świecie, podczas gdy szamanizm przejawia szczególną „specjalność” magiczną, którą zawsze będziemy podkreślać: „opanowanie ognia”, magiczny lot itd. Z tego powodu, choć szaman jest pośród innych zdolności również magiem, jednak nie każdy mag może być określany jako szaman. Odnosi się to także do uzdrowień szamańskich: każdy znachor jest uzdrowicielem, ale szaman używa sobie tylko właściwej metody (Eliade, 2001, s. 17).

W wierzeniach tuwińskich biały szaman czyni to, co uznane za dobre, a więc dodaje, uzupełnia ludzkie braki, odpowiada na potrzeby, pomnaża siły, moc, obdarowuje szczęściem. Otwiera to, co zamknięte, i rozwiązuje to, co związane. Czarny zaś działa w sposób przeciwny – zabiera. Ściąga uroki, kłątwy, choroby. Potrafi również użyć swych mocy na cudzą niekorzyść, zsyłając chorobę, karę, wypadek, a to za sprawą współpracy z duchami z dolnego świata. Biali szamani posługują się siłami górnego, jasnego świata. Hugo-Bader pisze, iż:

(...) czarni szamani dużo efektywniej walczą ze złem tego świata, bo ich wrażliwość, ich „język”, wibracje są bliższe wibracjom złych ludzi, wibracjom ciemnych sił, łatwiej jest im się do nich dostroić. Biali szamani także leczą, więc, jak sądzę, różnica między nimi, mówiąc w uproszczeniu, polega na tym, z kim pracują, kto im pomaga, kogo zapędzają do roboty, złe czy dobre duchy, istoty z krainy światła czy mroku (Hugo-Bader, 2020, s. 27).

Oprócz charakterystyki podejmowanych praktyk oraz zakresu możliwości oddziaływania, to właśnie rodzaj duchów, istot reprezentujących poszczególne metafizyczne światy stanowi główne kryterium rozróżniające wspomnianych szamanów. Biali służą człowiekowi, leczą, pomagają, czarni z kolei mogą wyrządzać im krzywdę, nieść zniszczenie (Hugo-Bader, 2020).

Szamani świadczą swe usługi we własnych domach, przyjmując zainteresowanych, ale uczestniczą również w widowiskowych wydarzeniach o charakterze świąt dorocznych lub uroczystościach zrzeszających społeczność w celu wspólnotowego doświadczenia, uzyskania błogosławieństwa lub dziękczynienia przodkom. Znamienna jest kwestia, iż do szamanów coraz częściej przybywają liczni zafascynowani tego rodzaju duchowością turyści z Zachodu. Zainteresowani poszukiwaniem pierwotnych doświadczeń, rozczarowani religijnością własnego kręgu kulturowego, liczą na spełnienie swych potrzeb i możliwość obcowania z tym, co niewypowiedziane, wymykające się racjonalizmowi, usytuowane na skraju zmysłów (Hugo-Bader, 2020).

Teatralność sacrum

Obrzęd szamański przypomina wydarzenie artystyczne, zaś przeprowadzający go szaman jest jak aktor sceniczny, który tworzy dzieło, urządza spektakl pełen muzyki, ognia, światła. Dźwięki bębnów łączą się z transowymi tańcami, prowadząc uczestników-widzów ku przeżyciom granicznym. Szaman osiąga inny stan świadomości, czyniąc to w sposób widowiskowy, wywierający na świadkach wrażenie. Wprowadzanie w odmienny stan jest momentem obcowania z duchami, a więc zanurzeniem się w tajemnicę, przekraczaniem ludzkich możliwości. Jest to niebezpieczne, bowiem wszystko może się zdarzyć. Ciało staje się naczyniem dla wchodzącego w nie ducha, domem dla istoty z innego świata (Hugo-Bader, 2020). Szamani nadają temu czynowi bardzo przejmującą, teatralną formę. Przywołując Hugo-Badera:

(...) obrzędy szamańskie to najbardziej pierwotne działania teatralne, piękne dzieła sztuki, które przenoszą wykonawców, a bywa też, że widzów, uczestników w zupełnie inne światy. Ten dziwny moment, czas, kiedy szamana nie ma, kiedy jego dusza odlatuje, a w jego ciało wchodzi duch, a więc dusza dawno zmarłego człowieka albo któryś z bogów, to „kamłanie” – od słowa „kam”, co w tureckich językach Tuwińców, Chakasów i Ałtajców znaczy szaman. A szaman, który kamłaje – szamani – znajduje się w odmiennym stanie świadomości (Hugo-Bader, 2020, s. 29).

Stan odmiennej świadomości szamana jest nazywany niekiedy transem. Osiągnięcie go na Syberii wspomagane jest czasem spożyciem niewielkiej ilości wódki (trunek uznawany jest za święty, w związku z czym należy przyjmować go w ilościach symbolicznych, nie zaś traktować jako zwykły napój alkoholowy). Będący w odmiennym stanie szaman przemierza odległe światy, wykraczając poza czas i przestrzeń. Przynosi stamtąd wiedzę, którą może wykorzystać w procesie uzdrawiania, a także znajomość ludzkich losów i przeznaczenia.

Im bardziej spektakularny obrzęd, tym bardziej skuteczny. Wnosi większe poczucie odmienienia, które można zaobserwować u osób będących jego częścią. Uczestnicy będący świadkami tej ferii barw i emocji dają porwać się uczuciu niesamowitości, wkraczając w niecodzienne obszary. Szczególnie fascynujące w tym kontekście jest zagadnienie dotyczące zacierania się granic między porządkiem rzeczywistości zastanej a używanej czasowo odmienności. Przenikanie się jest możliwe dzięki głębokiej wierze w realność tego, co właśnie się wydarza, w zmysłowej obecności, w ucieleśnionym doświadczeniu. Szeroki repertuar dramatycznych środków wyrazu, podejmowanych gestów, skonwencjonalizowanych

zachowań, w znacznym stopniu oddziałuje na zmysły. Wyraziste bodźce stanowią dowód na to, że obierane zdarzenia noszą znamiona realności. Zaangażowanie ciała przekłada się na wiarę w przekaz odbywającego się rytuału, bowiem „w rytuale wierzyć, znaczy działać” (Hugo-Bader, 2020, s. 80). Osobiste doświadczenie jego mocy i skuteczności przebiega w ramach procesu psychofizycznego. Oddanie się zmysłowemu doświadczeniu znosi kategorie stawiane przez umysł, pomaga przekraczać granice poznanego na rzecz zbliżenia się do innego świata. Kreowana za sprawą symboli i gestów rzeczywistość rytualna ożywia, przenika do cna jej uczestników.

Ceremonie szamańskie przepelnione są tańcem, śpiewem, dzikimi i transowymi rytmami oddziałującymi na ciała i umysły. Porównując przebieg tego rodzaju wydarzeń oraz opiewających je środków wyrazu, można stwierdzić, że różnią się w znacznym stopniu od liturgii w ramach znanych religii. Brak tu kanonicznej skrupulatności, powagi, pełni namaszczenia podczas wykonywania gestów. Nieobecna jest symetria ani uporządkowanie. Uwidacznia się z kolei barwność, przesadność, nieokiełznana natura, pełnia zmysłów oraz umykające poznaniu doświadczenie, odwołujące się do najgłębszych zakamarków ludzkiej egzystencji i odczuwania (Hugo-Bader, 2020).

Bęben szamański – łącznik między światami

Wedle wierzeń bęben szamański nie jest jedynie zwykłym instrumentem używanym w trakcie obrzędów i ceremonii uzdrowienia. Pełni funkcję narzędzia komunikacji z duchami, łącznika między rzeczywistością profaniczną i sakralną. Sam proces wytwarzania go objęty jest aurą tajemniczości, a osoba przygotowująca podlega działaniu sił nadprzyrodzonych. Tego rodzaju zawieszenie statusu jest sytuacją niebezpieczną. Ukończenie procesu wykonywania instrumentu przywraca człowieka w pełni do sfery codziennej. Bęben służy szamanowi aż do chwili, gdy całkowicie się rozpadnie, ulegnie zniszczeniu. Symbolicznie będzie to oznaczało, iż stał się ofiarą, w której intencji szaman w niego w danej chwili uderzał (Hugo-Bader, 2020).

Bęben jest szczególnym atrybutem ze względu na to, że posiada niezwykłą moc. Za sprawą brzmienia dysponuje zdolnością zestrojenia wszystkich istniejących rytmów – ludzkiego serca, Ziemi oraz Wszechświata, łącząc rzeczywistość w spójną kosmiczną całość. Co więcej, człowiek może doświadczyć dzięki niemu niezwykłego stanu prymarności. Jacek Hugo-Bader zauważa, że

(...) to jest urządzenie do wprowadzania człowieka w „stan początkowy”, „naczelny”, do wprowadzania w stan czy też w nastrój, w jakim byłeś zanim przyszedłeś na świat. W jakim byłeś w brzuchu matki i słyszałeś bicie jej serca, bo bęben je imituje, wraca cię do czasu, kiedy nie wiedziałeś, że na świecie jest jakieś zło (2020, s. 170).

Stan prymarności, zwany również oceanicznym, przywołują w swoich pracach chociażby Zygmunt Freud czy Stanislav Grof (2010), który opisuje je w kontekście matryc okołoporodowych i przypisanych do nich treści psychicznych, dotyczących stanów z okresu życia płodowego. Ukryte struktury świadomości przechowują wspomnienia i odczucia. Zdaniem Grofa, każdy człowiek oprócz indywidualnej świadomości ma również dostęp do głębszego poziomu, kolektywnego i uniwersalnego. Odtworzenie tych treści jest możliwe za sprawą działania psychodelików, procesu duchowego lub terapeutycznego. Jednym z możliwych do przywrócenia wspomnień i odczuć jest wrażenie oceaniczności, które reprezentuje stan poczucia błogości, bezpieczeństwa, pierwotnej szczęśliwości, odnoszący się do czasu przebywania w łonie matki.

Naukowe wątpliwości wobec szamanizmu

Mimo siły oddziaływania skuteczność praktyk szamańskich podać można w wątpliwość. Okazuje się, że współczesna nauka oferuje wiele wyjaśnień wskazujących na pozaduchowe źródła określonych zjawisk. Dziedziny z obszaru kognitywistyki, nauk przyrodniczych negują zasadność wiary w magiczne działanie szamanistycznych praktyk.

Zdaniem etologów i psychologów uczucie oceaniczności jest silnie powiązane z wrażeniem przynależności, ekstazy, wspólnotowego uczestnictwa w rytuale. Wynika ono z powtarzających się rytmów oraz ekspozycji na odpowiednie częstotliwości dźwięków instrumentów (najczęściej bębnów) używanych w trakcie obrzędu, co w konsekwencji prowadzi do skutecznego „dostrajania” się do siebie lewej i prawej półkuli mózgu (Schechner, 2000). Tego rodzaju spostrzeżenie wskazuje, iż szczególnie doznania osiąmane w toku praktyk szamańskich niekoniecznie mają podłoże duchowe. Stanowią wyraz procesów biologicznych uzyskiwanych w odpowiednich okolicznościach indukowanych określonymi ludzkimi działaniami. Prowadzone w pierwszej dekadzie XXI w. w Centrum Antropologii Medycznej w Instytucie Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk badania wykazały, że wielu szamanów w rzeczywistości nie osiąga wcale odmiennych stanów świadomości. Co ciekawe, zmiany na poziomie funkcjonowania mózgu w większości przypadków

odnotowano u osób przychodzących do szamana po pomoc, poddających się magicznym praktykom (Hugo-Bader, 2020).

Konwencjonalna medycyna również stoi w opozycji do ludowych form leczenia chorób. Okazuje się, że metody szamanów nie są do końca wiarygodne, nawet jeśli odnoszą się do tradycyjnej wiedzy z zakresu zielarstwa. Skuteczność tradycyjnych zabiegów proponowanych przez szamanów zasadza się na czymś zupełnie innym. Mowa w tym wypadku o sile sugestii. Wszak sami szamani przyznają, że pozostają bezsilni wobec osób, które nie mają w sobie otwartości na ich słowa, nie dysponują wiarą w zdolności magiczne i płynące z nich korzyści. Intrygujący jest również fakt, że wielu rozmówców Hugo-Badera (2020) będących szamanami przed wkroczeniem na świętą ścieżkę pracowało jako dyplomowani psychologowie. W związku z tym pojawia się pytanie, czy uzdrowienie szamańskie nie jest aktem magicznym, a po prostu pomocą psychologiczną. Wiele chorób natury fizycznej ma przecież podłoże emocjonalne. Szamani niejednokrotnie w toku rozmowy docierają do źródła problemu i to w jego zakresie zalecają działanie, które w konsekwencji przekłada się na poprawienie dobrostanu ciała.

Intrygujące pozostaje to, iż mimo istnienia konwencjonalnych metod zaradczych oraz paradygmatu racjonalności, który niewątpliwie stał się przyczyną rozwoju technologicznego i naukowego, ludzie w dalszym ciągu poszukują różnorodnej pomocy u szamanów. Czyżby dlatego, że jak nikt potrafią oni rozpalać głęboką wiarę we własne siły i możliwości oraz budzić przekonanie, że życie to droga, a wszystko, co na niej spotkamy, zdecydowanie nie jest owocem przypadku?

Zakończenie

Epoka współczesności stoi pod znakiem osłabienia wpływów chrześcijańskich i kryzysu płynących z nich dotychczasowych wzorów kultury. Zakwestionowanie tradycyjnych form ekspresji religijnej i dążenie do ograniczenia ich wpływu na sferę publiczną nie jest jednak tożsame z całkowitym odrzuceniem dążenia do rozwoju duchowego. Paradoksalnie, zaistniała sytuacja pokazuje obecną wciąż potrzebę realizacji i eksploracji teźże sfery. Czy wobec aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej jest to wciąż na miejscu? Przemiany obyczajowe zmieniające system wartości, negujące obowiązujące schematy i stosunki władzy wpłynęły również na sposób samookreślenia się jednostki oraz postrzeganie kwestii podmiotowości. Dlaczego by nie korzystać z możliwości rozwoju wewnętrznego na gruncie oferującej obecnie wielość narzędzi psychologii? Jak sugeruje Hugo-Bader (2020), odpowiedź zdaje się stosunkowo prosta – ludziom potrzeba mistyki.

Chęć obcowania z uobecniającym się sacrum jest przemożna. Można zauważyć usilne dążenie do odkrywania nowych form duchowości, niezależnie od tego, jak bliskie są własnemu kręgowi kulturowemu, czy reprezentują domknięte struktury, czy są częścią projektu politycznego, ideologicznego, czy być może kolejnym tworem w ramach orientacji nastawionej na kapitalistyczny zysk. Mimo weberowskiego odczarowania świata człowiek współczesny nie porzucił w ostateczności chęci wykraczania poza granice zmysłowego poznania. Przyjęty paradygmat racjonalności okazał się przyczyną metafizycznego głodu i powodem namnażania egzystencjalnych pytań. Okazuje się, że szukając na nie odpowiedzi, niejednokrotnie należy udać się w duchową podróż, wykraczając poza własny krąg kulturowy. Wyemancypowanie się z obszaru tradycyjnych metod ekspresji religijnej otworzyło szerokie pole eksploracji, zwracając tym samym uwagę na możliwość czerpania z repertuaru form mniej oczywistych i konwencjonalnych. Co więcej, coraz bardziej obecne w świadomości Zachodu stają się zjawiska religijne, które, jak się okazuje, nie są nowe. Wręcz przeciwnie, charakteryzują się długim trwaniem, w związku z czym można określić je jako najbardziej pierwotne, organicznie wyrażające sacrum. Należy wspomnieć, że współczesne odmiany dawnych praktyk mają charakter hybrydyczny. Sytuują się pomiędzy tradycją a komercyjnym przetworzeniem dawnych symboli.

Analizując zagadnienie dążenia do realizowania potrzeb duchowych szczególnie intrygujący jest fakt, iż odmienne względem siebie pozostają na tym gruncie pierwotne doświadczenia człowieka Zachodu i Wschodu, co wynika z wielu czynników historycznych, społecznych oraz politycznych. Niemniej jednak zauważalne jest zacieranie się pewnych granic na drodze prób rozwoju wspomnianej sfery. Niewątpliwie, po wyczerpaniu repertuaru własnych ścieżek religijności, tęskniąc za sacrum, człowiek Zachodu coraz częściej zaczyna spoglądać na Wschód, licząc na przekroczenie zmysłów.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson, A. (1998). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Eliade, M. (2001). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Tłum. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade, M. (2017). *Sacrum, mit, historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grof, S. (2010). *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*. Przeł. I. Szewczyk. Kraków: Wydawnictwo A.

- Hugo-Bader, J. (2020). *Szamańska choroba*. Warszawa: Hugo-Bader Media.
- Litwiszyn, A. (2001). *New Age. Nowy mit kontrkultury?* Pozyskano z: http://www.biuletyn.agh.edu.pl/archiwum_bip/_2001/_89/19_89.html (dostęp: 10.02.2021).
- Myerhoff, B.G. (2009). Śmierć we właściwym czasie: konstrukcja „ja” i konstrukcja kultury w dramacie rytualnym. W: J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*. Przekł. K. Przyłuska-Urbanowicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Onfray, M. (2019). *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*. Przekł. E. i A. Aduszkiewiczowie. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Schechner, R. (2000). *Przyszłość rytuału*. Przel. T. Kubikowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Taylor, Ch. (2000). Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata? Tłum. A. Pawelec. *Tygodnik Powszechny*. Pozyskano z: <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html> (dostęp: 10.02.2021).
- Topp, I. (2014). Tradycja i pamięć w czasach transformacji. O współczesnym szamanizmie na Syberii. W: I. Topp, *Słowa niemodne? Kultura, symbol, tradycja*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wallerstein, I. i Zukin, S. (2004). 1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania. Przel. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, nr 6.

Katarzyna Rynkowska – studentka II roku studiów uzupełniających magisterskich. Studiuje kulturoznawstwo na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Animatorka kultury pracująca ze społecznościami lokalnymi, artystka działająca w obszarze muzyki i teatru.

