

KONRAD GÓRNY
Katedra Etnologii
Uniwersytet Wrocławski

WYBRANE ELEMENTY SZAMAŃSKICH RYTUAŁÓW INICJACYJNYCH ALTAJCZYKÓW

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, zstępowanie do piekieł, panowanie nad ogniem itd. – tu objawiają się zintegrowane w osobnej ideologii i uprawomacniają specyficzne techniki rytualne. Pod tym względem szamanizm ludów Azji Środkowej przedstawia najdalej posunięty stopień integracji (Eliade, 1994, s. 18). Na całym tym ogromnym obszarze szaman pozostawał postacią dominującą, gdyż prawie całe magiczno-religijne życie społeczności skupione było wokół niego. Jest to cecha charakterystyczna dla ludów altajskich, w przeciwieństwie do ludów Dalekiego Wschodu i Paleoazjatów, u których tzw. „kamłania” mogły być odprawiane przez osoby nie mające „licencji” szamana, czyli nie będące członkami specjalnej grupy społecznej wydzielonej przez zbiorowość (tzw. „szamanizm domowy”, czy „kamłanie dla siebie”) (Nowik, 1993, s. 25 -26). W odróżnieniu od grupy ludów altajskich (termin odnoszący się do rodziny językowej) szamanizm samych Altajczyków nie doczekał się zbyt wielu opracowań (por. Eliade, 1994, s. 3). Poniższy tekst jest próbą usystematyzowania i interpretacji rytuałów związanych z inicjacją szamańską oraz krótką charakterystyką typowych szamańskich obrzędów Altajczyków.

Łańcuch górski Altaju, położony w centrum kontynentu azjatyckiego, zamieszkały przez plemiona Altajczyków, przez długi czas był uważany za względnie „nieskażoną” strefę archaicznych mitów, wierzeń i obrzędów. Udokumentowane tu w XIX wieku rytuały szamańskie zadziwiała bogactwem form, poziomem rozwoju i znaczeniem w wierzeniach (por. Wasilewski, 1985, s. 29). Na pierwszy plan wśród szamańskich obrzędów wysuwają się te, które związane są z inicjacją. Podzielić je można na trzy umowne etapy: „powołanie szamańskie”, rytuały odprawiane zwykle przez innego, bardziej doświadczonego szamana i ożywienie bębna lub płaszcza (Nowik, 1993, s. 29). Zarówno u Altajczyków, jak i wielu innych ludów nigdy nie zostawało się szamanem z przypadku, lecz prawie zawsze na skutek dziedziczenia tego daru po przodkach. Wierzono, że to właśnie duchy zmarłych szamanów wyszukiwały w obrę-

bie swego rodu następców, którym miała być przekazana cała ich wiedza i umiejętności. Następstwo nie przechodziło automatycznie z ojca na syna czy córkę, lecz zawsze na najbardziej odpowiedniego krewnego. Często były to osoby z nadwyreżowanym systemem nerwowym, co jako oznaka-stygmat było znakiem wybrania. Wybrani na szamanów musieli więc poddać się woli przodków, którzy ich w ten sposób wyróżnili (Hermanns, 1970, s. 241; Eliade, 1966, s. 24). Zdarzało się, że sam okres inicjacji nie był u Altajczyków wyraźnie wyodrębniony. Według Hermannsa (1970, s. 241) inicjacja zastępowana była wtedy szczególnym powołaniem kandydata na szamana lub została przez szamanów przemilczana jako tajemna. Obrazuje to m. in. relacja z dziennika Wilhelma Radłowa, rosyjskiego orientalisty-turkologa pochodzenia niemieckiego, według którego „wiedzę i władzę szamanizowania otrzymuje szaman od swoich przodków, poprzez emanację ich siły uczy się on zdolności bicia w szamański bęben, poprzez śpiewy przywołuje do siebie przodków i duchy, i z ich pomocą oddziela własną duszę od ciała i wysyła ją do jasnego królestwa światła lub w wielką ciemność. Uczy się pieśni poprzez inspirację lub zna je ze słyszenia z wielu szamańskich obrzędów, przy których był obecny” (Radlov, 1989, s. 366).

Uzyskanie szamańskiego daru objawiało się zazwyczaj poprzez symptomy chorobowe, przez etnologów określane jako „choroba” szamańska. Przyczyniło się to prawdopodobnie do stworzenia w przeszłości przez wielu badaczy (Ohlmarks, Wilken, Loeb, Rodin, Zelenin i in.) teorii wiążącej szamanizm z różnymi formami hysterii czy innej choroby psychicznej. Zasadniczy akcent przenoszono przy tym z indywidualnych snów i widzeń na dziedziczny charakter chorób, na które cierpi każdy szaman. Zapomina się przy tym, że każda choroba, nie tylko ta, która dotknęła szamana, uznawana jest za efekt wstąpienia złego ducha w chorego. Chociaż wiele z tych chorób można zapewne zaliczyć do nerwic, to jednak nie ma podstaw, by wszystkich, którzy na nie cierpieli, uważać za ludzi nienormalnych. Wyjaśnienie choroby wstąpieniem ducha odnosi się wszak do sfery kultury, nie patologii. Choroba szamańska i jej symptomy (unikanie ludzi, senność, widzenia, niepowstrzymany śpiew itd.) były w dużym stopniu określane przez tradycję. Jeśli nawet choroba szamańska była wynikiem „wyboru”, to wybór ten był przeprowadzany przez samą społeczność, biorącą pod uwagę te cechy osobiste, które były konieczne dla przyszłego szamana. Natomiast samo zachowanie adepta w dużej mierze narzucały odpowiednie normy społeczne i obyczaje (Nowik, 1993, s. 139, 143 - 144).

Moment ataku szamańskiej choroby przypadał zazwyczaj na okres od 15 do 18 roku życia. Teleuci, jedna z grup zaliczana do Altajczyków, np. określali wówczas kandydata na szamana jako „przymuszonego, duszonego przez szamana”. Po przejściu choroby, młodzi teleuccy szamani opowiadali: „Biegłem i kręciłem się jak wicher, dusił mnie szaman-przodek”. Czas trwania tej choroby mógł się przedłużać nawet do roku i dłużej, aż kandydat całkowicie

uległ duchom (Dyrenkova, 1949, s. 109). Jednym z typowych objawów szamańskiej choroby było przeżywanie przez przyszłego szamana „rozkawałkowania i gotowania jego ciała”. Radłow podaje, że pewna kobieta z plemienia Telcutów w czasie trwania choroby miała wizję, podczas której zobaczyła jak nieznanymi mężczyźni kroili jej ciało na kawałki i gotowali je w kotle. W opowieściach altajskich szamanów często pojawiał się motyw spożywania ich ciała, picia krwi oraz otwierania ich brzuchów przez duchy przodków. Wtedy właśnie duchy te przyglądały się dokładnie kościom kandydata. Chodziło przy tym o znalezienie tzw. „zbytecznej kości”. Mógł to być np. dodatkowy ząb lub palec, co mogło być oznaką powołania danego osobnika na szamana (Eliade, 1975, s. 53 - 54; Potapov, 1947, s. 166). Ten akt „przetwarzania” ciała szamana, jego gotowania, można uznać za tożsamy z procesem stwarzania, w którym wzajemnie przenika się idea śmierci i wskrzeszenia. Hermanns uważa, że ten element w procesie otrzymywania szamańskiego daru był wyrazem archaicznej mentalności człowieka-myśliwego, na której podstawie, pod wpływami idącymi z Iranu i Tybetu, miał się rozwinać prawdziwy szamanizm. Rytuał ten miał nawiązywać do obrzędów myśliwskich, które opierały się na koncepcji „zmarłych-wstałego zwierzęcia”, mówiącej o tym, że upolowane zwierzę mogło się odrodzić, jeżeli tylko jego szkielet został zachowany w całości. Kość jest obok krwi metonimią życia i jako symbol zawiera w sobie konotację jego ciągłości, a ponieważ kość jest w przeciwieństwie do krwi obiektem trwałym, występując często jako symbol więzi z przodkami (Wasilewski, 1985, s. 191 - 192).

Charakterystyczną cechą szamańskiej inicjacji było także podejmowanie prób odciągnięcia duchów szamańskiego przodka w celu przerwania cierpień towarzyszących inicjacyjnej chorobie kandydata na szamana. Za najskuteczniejsze w tym przypadku uważano wszelkie przedmioty mające związek z kobietą, nowicjusza nakrywano np. kobiecą odzieżą lub kładziono pod łóżko, na którym spała kobieta. Za najskuteczniejszy środek uważano jednak spożycie krwi menstruacyjnej. Także przebywanie w piwnicy, do której najczęściej chodziła kobieta, miało pomóc w wyleczeniu się z szamańskiej choroby. W przypadku gdy wymienione środki zapobiegawcze nie skutkowały, organizowano obrzęd o szczególnym charakterze nazywany „chwytniem”, „trzymaniem” szamana. Obrzęd ten odbywał się wiosną lub jesienią, na początku miesiąca, podczas nowiu księżyca. Składał się on z kilku ceremonii, podczas których zaproszony doświadczony szaman uczył nowicjusza podstawowych elementów swej sztuki (Dyrenkova, 1949, s. 111).

Duchy szamanów-przodków poza funkcją przekazywania szamańskiego daru spełniały także bardzo ważną rolę duchów opiekuńczych szamana. Altajczycy widząc jak kandydat na szamana walczył ze swoją ciężką chorobą, mówili: „przodek nadszedł” lub „przodek męczy”. Wierzyli, że wówczas duchy szamanów-przodków przekazują nowicjuszowi szamański dar siadając na czubku jego głowy, ramionach, barkach, stopach. Jednocześnie stawały się one

duchami opiekuńczymi kandydata, a ich siła miała być zależna od ich siły duchowej; ci, obdarzeni największą mocą, mogli ich mieć nawet dziesięć, wzmacniając się kosztem duchów opiekuńczych innych szamanów. Pełniły one wówczas funkcję doradcę i pośredniczyły w kontaktach z innymi duchami, były niezastąpione jako pośrednicy ponadmyslowych przekazów (Harva, 1938, s. 459 - 460).

Nieodzownym rekwizytem szamańskim był okrągły bęben. Altajczycy utożsamiali go z ujeżdżanym zwierzęciem. Umożliwiał on szamanowi łączność z zaświatami. Bęben był narzędziem obrony, modelem wszechświata i rodu, uosobieniem rodowego przodka, władcy bębna, i na koniec, samego szamana. Semantyczna pojemność tego instrumentu wyrażała się przede wszystkim w złożonych zachowaniach rytualnych towarzyszących jego wytworzeniu (Lvova i in., 1988, s. 168.) Przygotowanie bębna miało zawsze kolektywny charakter i rozpoczynało się od poszukiwania i wyboru materiału, z którego miał zostać wykonany. Uczestniczyli w tym krewni szamana, których on kierował w miejsce wskazane mu przez duchy. Znajdowało się ono przeważnie na wschodzie. Kierunek ten u wszystkich ludów tureckich odznaczał się dodatkimi wartościami, była to strona, po której wschodziło słońce, gdzie pojawiała się światłość. Drewniane części bębna wyrabiano z dorodnej brzozy lub cedru. Drzewa takie nie mogły być uszkodzone. Nie mogło do nich wcześniej podchodzić bydło i nie mogła go dotknąć ludzka ręka. Szaman opisywał także dokładnie żrebaka, którego skórą miał zostać obciągnięty bęben. Cały bęben składał się z drewnianej obręczy i rękojeści oraz z tzw. rogów (gąrbów), które umocowywano po zewnętrznej stronie obręczy. Rogi – to półkoliste drewnianki stanowiące rezonatory; było ich przeważnie sześć, dlatego też szaman określał swój bęben jako „sześciogarbny”. Metalowe części bębna zazwyczaj wyciągano z mogiły zmarłego szamana, a gdy było to niemożliwe (np. gdy nie znano miejsca pochówku) ich wykonanie zlecano kowalowi. Umieszczano je na wewnętrznej stronie bębna i nazywano cięciwą (przymocowywano ją w poprzek rękojeści) oraz strzałami (niewielkimi blaszkami umocowanymi do cięciwy po obu stronach rękojeści) (Potapov, 1949, s. 191 - 200; 1947, s. 159 - 182; Dyrenkova, 1949, s. 107 - 190). Łuk i strzała w mitologii szamańskiej zajmowały szczególne miejsce i były symbolami wieloznacznymi. Łuk utożsamiano w mitach z dolnym światem, z okresem między zachodem a wschodem słońca, w połączeniu ze strzałą był on metaforą zapłodnienia i jednocześnie atrybutem bogini Umaj, opiekunki porodów i małych dzieci. Sama strzała występowała w tym kontekście jako symbol centralnej, pionowej osi, łączącej ze sobą trzy światy. Altajczycy nazywali szczególnie silnych szamanów „mającymi strzałę”. Posiadanie jej oznaczało władanie ogromną mocą. Szaman będący właścicielem łuku i strzały przy bębnie, oraz jako elementu stroju, jawił się jako mityczny niebiański lucznik (Lvova i in., 1988, s. 135).

Po naciągnięciu skóry na drewnianą obręcz bębna następował ważny moment naniesienia na nią rysunków. Przed tym jednak szaman zwracał się zawsze do władcy bębna, który przekazywał mu, jakie ma wykonać rysunki. U Altajczyków często były to wizerunki szamańskiego przodka przedstawianego jako antropomorfizowane drzewo kosmiczne z olbrzymią głową. Wśród innych motywów można wymienić: podobiznę władcy bębna jako tygrysa z grzywą ogiera, ptaki, konie, sylwetki ludzi. Często spotykanym motywem był także rysunek obrazujący powstawanie wszechświata. Po naniesieniu rysunków, bęben otrzymany od duchów, jakby wykluczony z przyrody, przechodził we władanie społeczności, stając się instrumentem kontaktu i współdziałania z mitycznymi siłami (Lvova i in., 1988, s. 118).

Szczególne miejsce wśród rytualnych działań towarzyszących wykonaniu pierwszego szamańskiego bębna zajmował obrzęd jego „ożywienia”. Gotowy bęben stawiano na progu jurty szamana, do której na tę uroczystość przychodzili jego krewni. Ten element rytuału nosił nazwę „uczty bębna”. Wszyscy biesiadnicy spożywając zazwyczaj duże ilości alkoholu uderzali kolejno w bęben, który przechodził z ręki do ręki. Uczta mogła trwać do trzech dni, podczas których sakralne działanie (szamanizowanie) degradowane było do sfery *profanum*. Dopiero po tym szaman przystępował do ceremonii ożywienia bębna (Potapov, 1947, s. 159 – 182; Lvova i in., 1988, s. 169).

Interesująco przebiegała ta ceremonia u Teleutów. Miała charakter święta rodowego, inscenizującego improwizowany ślub, podczas którego następowało symboliczne włączenie nowego instrumentu do społeczności. Bęben przeobrażał się jakby w ślubną partnerkę, a zainteresowanie nim przejawiali tylko mężczyźni. Kobiety i dzieci obowiązywał zakaz przybliżania się do instrumentu. Wraz z pierwszymi uderzeniami szamana bęben uzyskiwał nową jakość, napędzany siłą duchów, siłą płodności i dzięki temu rytualnemu zapłodnieniu pojmowany był jako nosiciel pierwiastka żeńskiego.

Symbolikę tę można spotkać także u spokrewnionych z Altajczykami Szorów. Jedną z osób biorących udział w przygotowaniu bębna (koniecznie mężczyzna), była uważana za „matkę bębna”, druga (także mężczyzna) za „ojca bębna”, sam bęben nazywał się w tym czasie „dziewicą”, przyszłego szamana nazywano natomiast „zięciem, narzeczoną”. Po wykonaniu bębna krewni „narzeczonego” przychodzili uroczysto do domu „rodziców” i przynosili podarunki symbolizujące zapłatę za żonę. Gdy szaman wypowiadał formuły dotyczące swatania, jeden z krewnych „narzeczonego” lub sam szaman chwycił bęben i wybiegał razem z nim z jurty, co miało symbolizować porwanie „narzeczonej”. Rytuał ten kończył się ucztą, w której brali udział wszyscy obecni. Moment objęcia przez szamana swojej „posady”, czyli „ślub” miał zawsze miejsce wiosną; pierwsze szamanizowanie symbolizowało wstępowanie szamana do nieba z „narzeczoną”, po jego zakończeniu zaś szaman stawał się właścicielem „niebiańskiej żony”, czyli bębna. Władanie nim pozwalało

szamanowi wypełniać jego podstawową funkcję pośrednika pomiędzy bóstwami a ludźmi, *sacrum* a *profanum*, w wymianie wartości mitycznej w rodową. Szaman stawał się mediatorem, któremu były dostępne wszystkie sfery kosmosu. Bęben odgrywał tu ogromną rolę; „otrzymując życie” dzięki rytualnemu połączeniu z szamanem, stawał się jego nieodłączną częścią (Lvova i in., 1988, s. 168 - 170; Potapov, 1947, s. 159 - 182).

Altajczycy wierzyli, że duchy przeznaczały szamanowi od trzech do dziewięciu bębnow. Sądono, że jeżeli w trakcie wykonywania czynności rytualnych szaman uszkodzi lub złamie swój bęben, nawiedzi go choroba, której można zapobiec jedynie dzięki złożeniu ofiary dla władcy bębna z konia lub krowy (Lvova i in., 1988, s. 170). Wraz ze śmiercią szamana „umierał” jego bęben. Wynoszono go wówczas do lasu i umieszczano na drzewie lub w szamańskiej mogile. Bęben musiał zostać jednak wcześniej unicestwiony. W tym celu jeden z krewnych szamana przecinał nożem skórę naciągniętą na bęben, lub uderzał w nią dopóki nie pękła. Podobnie postępowano w przypadku wykonywania nowego bębna starając się przy tym, aby był on podobny do poprzedniego, i aby posiadał wszystkie użyte poprzednio metalowe części. U Teleutów po śmierci szamana jego rodzina zatrzymywała zawsze rękojeść bębna, którą przechowywała wśród innych przedmiotów kultowych w jurcie. M. in. właśnie z rękojeścią związane było przekonanie o dziedziczności szamańskiego daru i opiece zmarłego szamana nad jego żyjącymi krewnymi (Dyrenkova, 1949, s. 112; Potapov, 1947, s. 162, 167).

Równie istotne znaczenie jak bęben miała kołatka. Szaman wykonywał ją zwykle dużo wcześniej niż bęben i używał do czynności rytualnych aż do chwili, gdy duchy przekazywały mu polecenie jego zrobienia. Kołatkę wykonaną z brzoźowego drewna i obciągniętą skórą z nogi dzikiego kozła „ożywiają”, podobnie jak bęben. Musiała ona być szczególnie chroniona, ponieważ wierzone, że przywiązanie jej do ogona psa mogło spowodować nieuleczalną chorobę szamana, która kończyła się śmiercią (Potapov, 1947, s. 159 - 182; 1949, s. 168).

Nie należy zapominać o innych atrybutach szamańskich, które występowały obok bębna i spełniały podobną funkcję. Jako instrumentu umożliwiającego dostęp w regiony dolnego świata, szaman używał także zwierciadła. Było ono symbolem świata podziemnego, którego obraz powstawał na zasadzie zwierciadlanej symetrii życia na ziemi. Zwierciadło bardzo często zastępowało bęben i nazywane było wtedy „siedzeniem dla duszy” (Wasilewski, 1985, s. 152). Podobne znaczenie u Altajczyków miały w rytuałach szamańskich topór i kopaczka. Były one używane podczas pogrzebu. Z ich pomocą szaman ochraniał odprowadzaną w zaświaty duszę zmarłego mężczyzny (toporem) lub kobiety (kopaczką). Były to także przedmioty ochraniające samego szamana: „Dusza, wymieniając uścisk dłoni, żegnała się. Wtedy szaman zamiast swej dłoni podawał kopaczkę lub topór, żeby z nią nie pozostać” (Lvova i in., 1988, s. 193-

194). Funkcje przedmiotów używanych przez szamanów określano zawsze kontekstem sytuacji, w których były one wykorzystywane. W zależności od potrzeb szamana różnego znaczenia nabierały jego instrumenty kultowe. Zmieniały się one np. w ujeżdżane zwierzę i bat w czasie szamańskiej podróży, w łuk i strzały podczas walki szamana z jego rywalami lub złymi duchami, albo w łódkę i wiosła przy przeprawie przez kosmiczną rzekę (Lvova i in., 1988, s. 194).

Rytualnym atrybutem szamana, który pełnił podobną funkcję jak bęben był szamański strój. U szamanów altajskich nie był on jednolity. W niektórych regionach nie różnił się bardzo od stroju codziennego, zdarzało się też, że szamani wcale nie mieli specjalnego stroju i wykonywali swoje czynności w stroju codziennym, a od pozostałych członków społeczności różniła ich jedynie płócienna chustka owinięta wokół głowy (Harva, 1938, s. 501). Z relacji wielu badaczy wynika jednak, że większość altajskich szamanów miała specjalny strój. Dla młodego szamana przygotowywano zawsze nowy ubiór. Na niektórych obszarach Azji, m. in. w górach Altaju, musiał on najpierw zostać „oczyszczony” od dotyku ludzkich rąk. Do płaszcza szamańskiego przyczepiano zazwyczaj wiele przedmiotów, symbolizujących wszystkie sfery wszechświata oraz przedstawiających duchy obronne szamana (Hermanns, 1970, s. 257). Sporządzanie stroju uważano za pracę o znaczeniu sakralnym; zajmowały się tym wyłącznie kobiety. Gdy strój był gotowy, główny duch pomocniczy szamana wyjawiał mu, czy jest z niego zadowolony i czy powinny być dokonane jeszcze jakieś poprawki.

Płaszcz szamański wykonywano z białej owczej skóry lub ze skóry dzikiego kozła. Kształtem przypominał on dużego ptaka. Wzdłuż szwów rękawów umocowywano wstęgi symbolizujące pióra, skrzydłami nazywano skórzane paski lub frędzle z tkaniny, opadające na ramiona, do których przymocowywano także pióra puchacza. Wstęgi te tworzyły dolną część płaszcza. Nakrycie głowy nazywano „ptasią głową”, mogło ono być wkładane tylko razem z szamańskim płaszczem, do którego nie było jednak przyszyte. Ten element stroju Altajczycy nazywali także „ptasim kapturem”. Najczęściej wykonywano go z czerwonej chusty, ozdobionej metalowymi guzikami, muszlami i sznurami pereł. Były na nim także naniesione podobizny lecących ptaków, których magiczna siła była szczególnie skuteczna przy obronie szamana przed złymi duchami. Ochraniać przed nimi miały także inne przedmioty, w które wyposażony był strój szamański. Były to przede wszystkim małe dzwonki, umieszczane na rękawach i z tyłu płaszcza. Na stroju szamana znajdowały się poza tym przedstawienia różnych mitycznych istot. Były to kukły przyszyte wokół kołnierza, na których głowach umocowywano pionowo pióra puchacza. Utożsamiano je z mitycznymi córkami niebiańskiego boga Ulgena lub z niebiańskimi dziewczynkami przywołującymi do siebie duchy. Wśród kosmicznych symboli, będących elementami szamańskiego stroju, znajdowały się jeszcze symbole słońca i księżyca.

Były to metalowe płytki umocowywane przy rękawach. Na plecach natomiast wiele małych metalowych krążków symbolizowało gwiazdy. Zwisające po bokach wzdłuż płaszcza wstęgi, wykonane z czarnej lub brązowej tkaniny, symbolizowały dwa potwory z królestwa Erlika (władcy świata dolnego). Miały one ochronić szamana podczas podróży do podziemi. Dodatkowym elementem stroju, wykonanym z czerwonej tkaniny i ozdobionym metalowymi wisiorami oraz muszlami był pas (Harva, 1938, s. 499-505; Eliade, 1975, s. 154-155; Hermanns, 1970, s. 257-258).

Szamański strój przechowywano w skórzanym worku, umieszczonym zazwyczaj w tylnej części jurty obok innych przedmiotów kultowych. Podlegał on szczególnej ochronie, zwłaszcza wtedy, gdy grupa przenosiła się z miejsca na miejsce. Worek przytwierdzano do siodła, przy czym zwracano uwagę, aby konia nie dosiadała kobieta, która podobnie jak każdy obcy nie mogła dotknąć stroju. Gdy umierał szaman, strój tracił swoją moc. Nie był on jednak niszczone, lecz przeważnie zawieszano go na drzewie w głębi lasu, w pobliżu szamańskiego grobu (Harva, 1938, s. 499). Do pierwszych dziesięcioleci XX wieku z szamańskiego stroju zachował się tylko płaszcz. Wkładając go szaman upodabniał się do ptaka-puchacza. Różne znaki na szamańskim płaszczu miały natomiast umożliwiać mu bezpieczne wypełnianie funkcji mediatora pomiędzy ludźmi i bóstwami oraz „podróżowanie” przez wszystkie sfery wszechświata.

„Technika ekstazy” – tak zdefiniował szamanizm jeden z najwybitniejszych jego badaczy, Mircea Eliade. Utożsamiał on ekstazę szamańską z „mityczną trasą”, którą była interioryzacja kosmicznego ideogramu. Poprzez oś kosmiczną, będącą drogą komunikacji pomiędzy trzema sferami wszechświata, szaman w trakcie ekstazy odbywał „podróż” do świata górnego lub podziemi. Eliade uważa, że szamańska ekstaza nie wyczerpuje jednak wszystkich form przeżycia ekstatycznego. Nie każdy więc ekstazyk może być uznany za szamana. Szaman specjalizuje się w takim rodzaju transu, podczas którego dusza opuszcza ciało, kierując się do nieba lub schodząc do świata podziemnego (Eliade, 1975, s. 50; Tokarski, 1984, s. 89). Aby spełnić swoją rolę w dramacie kultowym, jakim był szamański rytuał, „sakralny gracz” (szaman) i „sakralna gra” musiały być ze sobą zsynchronizowane, musiały się ze sobą identyfikować. Szaman uzyskiwał ten efekt zwykle poprzez autosugestię i autohipnozę, które jednak nigdy nie mogły być tak głębokie, że straciłby świadomość, ponieważ nie byłby w stanie odgrywać świadomie swojej roli. Kataleptyczny stan mógłby uczynić szamana niezdolnym do działania (Hermanns, 1970, s. 259). Nie należy jednak przeceniać roli transu, traktowanego przez wielu badaczy jako główny składnik szamańskich rytuałów. Za ważniejsze niż sam trans uważane były bowiem działania zgodne ze zwykłymi aktami magicznymi („oczyszczanie”, „karmienie”, „pokropienie” itd.). (Nowik, 1993, s. 25-26).

Altajskie rytuały składały się najczęściej z dwóch nierozdzielnych części: złożenia ofiary oraz symbolicznej podróży szamana z ofiarowanym zwierze-

ciem. O potrzebie złożenia ofiary decydował sam szaman. Określał jakiemu bóstwu powinna ona zostać złożona oraz z jakiego ma być zwierzęcia. Szaman dokładnie opisywał barwę oraz inne szczegóły ofiarnego zwierzęcia, aby ofiara została przyjęta i przyniosła powodzenie (Radlov, 1989, s. 370). Najczęściej składano w ofierze konia (rzadziej owcę lub kozła), przeznaczając ją zarówno dla bóstw świata górnego, jak i dolnego oraz bóstwu rodowemu i tzw. władcom świętych miejsc. Rytuał złożenia ofiary z konia, stanowiący główną ceremonię religijną większości plemion altajskich, miał miejsce zawsze w dwóch okresach roku: wiosną i jesienią. Dla rytualnych czynności szamańskich zwróconych do rozbudzającego się lub zasypiającego świata, te pory roku były najodpowiedniejsze. Podobnymi właściwościami jak wiosna i jesień charakteryzowały się poranek i wieczór, czyli czas przejścia światła w ciemność i odwrotnie. Można powiedzieć, że był to czas „otwarty”, dający możliwość nawiązania kontaktu ze wszystkimi sferami wzechświata (Lvova i in. 1988, s. 46-47).

Dwoma głównymi bóstwami, którym składano ofiary, były Ulgen (najwyższe bóstwo niebiańskie) i Erlik (władca podziemi). Ulgenowi zawsze składano ofiarę w odosobnionych miejscach, zazwyczaj w brzoźowym zagajniku, w którym w tym celu wznoszono nową jurte. Zwierzę przeznaczone na ofiarę dla Erlika uśmiercano w miejscu, w którym zdarzyło się nieszczęście. Tam też dokonywano rytualnych czynności (Amschler, 1933, s. 306).

Określonym mitem i wierzeniom szamańskim odpowiadają konkretne obrzędy „wstępowania” czy też „wspinania się”. „Wstępowanie” dokonywało się bądź w ramach złożenia ofiary, gdy szaman towarzyszył ofierze (duszy ofiarowanego konia) aż do najwyższego bóstwa Ulgena, bądź też przy okazji leczenia chorych (Eliade, 1966, s. 106). Część obrzędów „wstępowania” (połączonych z „zstępowaniem”) związana była z kultem ognia. Według wierzeń Teleutów, w trzynastej warstwie nieba przebywało najwyższe bóstwo ognia, któremu co trzy lata składano ofiarę z białej owcy. Wędrowka szamana sprowadzała się tutaj do „podróży w myślach w głąbię paleniska”, znajdującego się w granicach mieszkania, w którym jednocześnie lokowano cały kosmos. Ogień i ognisko uważano za pośrednika pomiędzy człowiekiem i bóstwami; łączył on ziemię, niebo i człowieka, uczestniczył w przekazywaniu ofiary Ulgenowi, który mógł ją przyjąć dopiero po wcześniejszym przyjęciu przez bóstwo ognia. W ten sposób uwidacznia się tutaj analogia pomiędzy symboliką ognia a symboliką „centrum świata”. Ogień był jednocześnie w tradycyjnej kulturze Altajczyków symbolem stabilności oraz warunkim istnienia życia i jego obrońcą (Dyrenkova, 1927, s. 63-70; Lvova i in., 1988, s. 36-38).

O wiele trudniejsze od podróży do nieba było dla szamana zejście do podziemi. Altajski szaman podejmował się go głównie w celu odnalezienia duszy chorego lub w celu odprowadzenia duszy zmarłego do krainy śmierci. Jednym z powodów, dla których wzywało się szamana była więc choroba. Altajczycy nie używali w tym wypadku ziół ani lekarstw, lecz wierzyli, że przy pomocy

szamana można się dowiedzieć jaki zły duch spowodował nieszczęście i w jaki sposób je odwrócić (Harva, 1938, s. 543). Interwencja szamana mogła polegać albo na wyprawie po uprowadzoną duszę pacjenta, albo na usunięciu wcielenego weń złego ducha czy przedmiotu powodującego chorobę. Wiele ludów syberyjskich wierzyło w następujący schemat szamańskich działań: szaman od wcielającego się weń ducha opiekuńczego dowiaduje się o miejscu pobytu porwanej duszy, przyprowadza ją i aby móc ulokować ją na swoim miejscu wypędza z ciała chorego złego ducha, po czym dziękuje swym opiekunom za pomoc (Wasilewski, 1985, s. 62). Należy dodać, że istniały choroby, w przypadku których obowiązywał zakaz interwencji szamana. Były to odra i ospa, które Altajczycy personifikowali z „matką-odrą” i „matką-ospą” (Tokarev, 1969, s. 106; Karunovskaja, 1927, s. 32). W wierzeniach związanych z odrą i ospą można odnaleźć elementy charakterystyczne dla gotowania ciała szamana podczas otrzymywania szamańskiego daru (patrz wyżej). Przechodzona przez dziecko odra czy ospa „przegotowywała”, oczyszczała ciało i czyniła je nowym. Po wyzdrowieniu dziecko takie było przyjmowane przez krewnych ponownie, jako inna, nowo narodzona istota (Lvova i in., 1988, s. 141-143).

Ekstatyczna podróż szamańska, będąca elementem wszystkich rytuałów, była pojmowana jako długotrwałe przemieszczanie się w czasie i przestrzeni. W trakcie wykonywania rytualnych czynności szaman pozostawał w realnym świecie, poruszając się wyłącznie wokół ogniska lub wewnątrz jurty. Intonowana pieśń dotyczyła zwykle obcowania szamana z duchami, a taniec służył do przedstawiania jego podróży w świat duchów (Nowik, 1993, s. 56). Samo opisywanie mitycznej przestrzeni odbywało się przede wszystkim przez ruch i zaznaczanie powrotnych punktów podróży, którym towarzyszyło wiele gestów i tekstów słownych. Rytuał ten można określić jako „udramatyzowane obrazowanie wszechświata”. W ten sposób wydaje się, że „szamański” czas i przestrzeń zbliżają i oddalają się od siebie, są w ciągłym ruchu, zmienia się ich emocjonalna percepcja. Podczas ekstazy granice tego świata znajdują się w bezpośredniej bliskości szamana i obecnych. Świat górny rozpoczynał się już za otworem dymnym jurty, a duchy dolnego świata mogły się już znajdować za progiem. Schodząc w wąwóz lub wznosząc się do góry, człowiek (szaman) stapał po realnej ziemi, z każdym krokiem oddalając się w obcy świat zamieszkały przez bóstwa i duchy (Lvova i in., 1988, s. 91).

BIBLIOGRAFIA

- Amschler W.
 1933 *Über der Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai*. „Anthropos” t. 28, s. 303 - 310.
- Dyrenkova N. P.
 1927 *Kult ognia u altajcey i teleut*. „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” t. 6, s. 63 - 81.

- 1949 *Materiály po šamanstvu u teleutov*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” t. 10, s. 107 - 190.
- Eliade M.
 1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
 1975 *Shamanismus und archaischen Extasetechnik*, Frankfurt am Main.
 1994 *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa.
- Harva U.
 1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki.
- Hermanns M.
 1970 *Schamanen-Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer. Eine vergleichende Studie religiöser Urphänomene*, t. 1, Wiesbaden.
- Karunovskaja A. E.
 1927 *E altajskich verovanij i obrjadov svjazannyh s rebjonkom*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” t. 6, s. 20 - 40.
- Lavova E. L., Oktjabrskaja I. V., Sagalajev A. M., Usmanova M. S.
 1988 *Tradicionnoje mirovozzrenije tjurkov Južnoj Sibiri. Prostranstvo i vremja. Večnyj mir*, Novosibirsk.
- Nowik E.
 1993 *Szamanizm syberyjski. Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur*, Kraków.
- Potapov L. P.
 1947 *Obrjad oživlenija šamanskogo bubna u tjurkojazyčnych plemen Altaja*, „Trudy Instituta Etnografii” t. 1, s. 159 - 182.
 1949 *Buben teleutoj szamanki i jego risunki*, „Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii” t. 10, s. 191 - 200.
- Radlov V.
 1989 *E Sibiri. Stranicy dnevnika*, Moskva.
- Tokarev S. A.
 1969 *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.
- Tokarski S.
 1984 *Eliade i orient*, Wrocław.
- Wasilewski J. S.
 1985 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.

Konrad Górny

SOME ELEMENTS OF SHAMAN INITIATION RITES OF THE ALTAIANS

(Summary)

The shamanism of the altaians and other peoples of Central Asia has been considered by many scholars as the most advanced ritual form of an enormous significance for the system of beliefs in this area. These features make it quite different from the shamanism of the peoples of North Asia and the Far East, dominated by other specific forms, such as "home shamanism" and others. The richness of the shaman rituals is evident, for instance in the rites related to shamans rituals is evident, for instance in the rites related to shaman initiation which demonstrate a certain conventional hierarchy: the "shaman vocation", receiving the so-called "shaman gift", the young candidate's experience of "disease", and the animation of the shaman drum or costume. The article is an attempt at systematization and interpretation of particular element of the ritual of shaman initiation, including also a brief characteristics of the typical shaman rite of the Altaians.