

TAJEMNICZY RYTUAŁ OCZYSZCZENIA. CZY SCYTOWIE MIELI SZAMANA?

(HDT. IV 73–75)

PAULINA KACZMARCZYK

ABSTRACT: (*Mysterious ritual purification. Did the Scythians have a shaman?*): The aim of the article is to investigate the question of shamanism among the Scythians on the basis of Herodotus' description of the Scythian ritual purification. The presence of a shaman during the ceremony in the Scythian yurt is reconsidered pointing to an ambivalent approach in classical scholarship about his participation and doubts regarding probability of intoxication.

Wśród ludów, z którymi Grecy i Rzymianie mierzyli się wzdłuż ówczesnych północnych granic cywilizowanego świata, ważne miejsce zajmują Scytowie. Za sprawą Herodota – jedyne go starożytnego autora, który opisuje ich tak obszernie – możemy poznać nie tylko ich zwyczaje wojenne i codzienne zachowania, ale również wierzenia. Grecki historyk poświęca wiele miejsca obrzędom ofiarnym i pogrzebowym tego ludu. Nie jest to bowiem jeden rytuał, lecz cały ich ciąg, który ma na celu odprowadzenie zmarłego do zaświatów i towarzyszenie mu w jego ostatniej drodze.

Z wędrówką tą powiązane jest bezpośrednio zagadnienie szamanizmu i uzasadnione podejrzenie, że chwila ostatniego pożegnania wśród Scytów miała charakter ceremoniał przypominający te, które spotyka się u innych ludów Azji Środkowej i Syberii. Choć Herodot nie pisze wprost o obecności kapłana lub szamana, nie wykluczano jego obecności podczas rytuału¹. Podobnie jak w przypadku pozostałych elementów wierzeń scytyjskich (zwłaszcza kultury sepulkralnej) pomocne okazują się wyniki badań archeologicznych, potwierdzające istnienie rytuału, który wedle Herodota miałby być jedynie rytuałem oczyszczenia. Podejrzewano jednak, że mógł mieć naturę ekstatycznych szamanistycznych obrzędów².

Zagadnienie szamanizmu u Scytów pozostaje nadal tematem kontrowersyjnym. Lektura opisującego go passusu w czwartej księdze *Dziejów* Herodota, badanie innych dawnych kultur Azji Środkowej i Syberii oraz artefakty odnalezione podczas wykopalisk w tym regionie pozwalają na postawienie konkretnych pytań odnośnie do przebiegu tych praktyk oraz podjęcie próby dowiedzenia prawdziwości słów greckiego historyka. Jednak badania prowadzone w ostatnich stuleciach utknęły w martwym punkcie. Argumentacja obu

¹ Meuli 1935; Dowden 1980.

² Eliade 1964.

perspektyw – uwierzytelniającej i negującej obecność szamana podczas scytyjskiego rytuału – zostanie przeanalizowana w dalszej części artykułu.

Tradycja badań nad szamanizmem sięga tak daleko jak sama historia terminu. „Szaman” przybył do Europy w XVII wieku wraz z niderlandzkim kupcem, który dostrzegł jego istnienie wśród syberyjskiego plemienia Tungusów, dziś nazywanych Ewenkami. Opisów tych zagadkowych postaci i szamańskich rytuałów dostarczały wspomnienia urzędników dworskich lub kupców, którzy wyprawiali się na wschód a także tych, którzy, znalazłszy się na Syberii przymusowo, zanotowali swoje obserwacje w dziennikach – choćby polscy zesłańcy Ludwik Sieniecki i Józef Kopeć³. Jednak wkrótce, jeszcze w XIX wieku, przypadkowe zapiski zostały zastąpione przez zamierzone badania. Zagadnienie wzbudziło zainteresowanie naukowców, a wkrótce przeniesiono je na grunt starożytnej Grecji i powiązano je również ze scytyjskim obrzędem znanym za pośrednictwem Herodota i porównanym do rytuałów syberyjskich plemion⁴. Niedługo później Radloff dostarcza materiału do porównania „z pierwszej ręki” w fascynujących opisach szamańskiego *séance*, który miał zaobserwować⁵.

Najwięcej w tej kwestii przyniosły jednak badania wieku XX. Wtedy to podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, kiedy mamy do czynienia właśnie z szamanem oraz jak wyszczególnić jego funkcje w sytuacji, w której nie mamy zbyt wielu źródeł pisanych, a zjawisko występuje wśród szeregu ludów azjatyckich i jest równie powszechne co niejednolite. Kamieniem milowym w temacie szamanizmu była z pewnością monografia Eliade⁶. Na gruncie polskim „szamana” opisał najpełniej Wierciński, oddzielając go skutecznie od znachorów, wróżbiarzy, kapłanów czy magów:

Można powiedzieć, że w postaci szamana jednoczą się naraz magia, religia, pierwotna nauka i sztuka. Jako ekstazyk tym różni się od chorego umysłowo, że panuje i kontroluje swe stany transowe, oraz zwykle cieszy się doskonałym zdrowiem fizycznym i wysoce rozwiniętymi zdolnościami umysłowymi w okresach nietransowych. Tym różni się od chorego umysłowo, że panuje i kontroluje swe stany transowe, oraz zwykle cieszy się doskonałym zdrowiem fizycznym i wysoce rozwiniętymi zdolnościami umysłowymi w okresach nietransowych. Tym różni się on od kapłana, że wykonuje swe obowiązki indywidualnie i nie zależy w swych obrzędach i wierzeniach od jakiegokolwiek instytucji religijnej. Tym różni się od mistyka, że zawsze współdziała ze swą społecznością, starając się rozwiązywać jej życiowe

³ Wasilewski 1979, 20.

⁴ Bremmer 2016, 57.

⁵ Radloff 1893.

⁶ Eliade 1964.

problemy. Podtrzymuje on także jej ogólny model świata, działając w sprzężeniu zwrotnym z uczestnikami swych seansów. Ta ostatnia rola różni go także od poszczególnych czarodziejów, znachorów i wróżbiarzy⁷.

Ponadto szaman zwykle posiada kilka innych cech dystynktywnych. Nie może nim zostać każdy – właściwie trzeba się nim urodzić. Pochodzeniu, narodzinom lub dzieciństwu przyszłego szamana towarzyszą nadnaturalne i tajemnicze okoliczności, które mają dowodzić jego predestynacji. Dziecko może być urodzone w rodzie szamańskim, uznane za inkarnację mitycznej istoty lub ducha zmarłego szamana, odznaczać się anomaliami genetycznymi. Nadnaturalne powołanie potwierdzał często jakiś niebiański znak, na ogół jednak dar dziedziczono po przodkach. Adepta przygotowywano do jego roli – starsi wprowadzali go w tajniki posiadanej wiedzy i uczyli odpowiednich umiejętności np. grania na bębnie, bez którego szaman nie mógł odprawić rytuału. Najważniejszą wiedzę otrzymywał jednak od duchów, z którymi kontaktował się podczas transu⁸.

Szaman był zatem pośrednikiem między światem ludzkim a duchowym i pełnił rolę psychopompa przez wzgląd na możliwość kontaktu z duchami⁹. Choć różnił się znacznie od znachora czy wróżbiarza, posiadał te same umiejętności. Z tego powodu w dyskusji o szamanizmie Scytów bierze się pod uwagę także fragment o *enareis* – scytyjskich wróżbiarzach – eunuchach, pokaranych zniewieścieniem przez Afrodytę¹⁰. Znamienny jest właśnie fakt ich androgynii, bowiem zaobserwowano przypadki transwestytyzmu czy rytualnej zmiany płci, możliwej np. przez inicjację i coraz częstsze seanse przy użyciu psychoaktywnych substancji, pomagających wpaść w trans (ich konsekwencją była dezintegracja i zmiana dotychczasowej osobowości)¹¹.

Przypuszczenia co do szamanizmu wśród Scytów opierają się jednak głównie na logosie scytyjskim Herodota i wzmiankach o podobnych praktykach u innych ludów, np. Massagetów¹². Najważniejsze argumenty za jego istnieniem oparte są na analizie rytuałów i wierzeń szamańskich u ludów zwłaszcza Azji Środkowej i Syberii, które Europejczycy zaczęli poznawać znacznie później, od momentu pierwszych kontaktów z ludami tego regionu, a zatem dopiero od czasów nowożytnych po dziś. Tak znacząca odległość czasowa musi wywoływać pytania co do zasadności takiego porównania. Dowiedziono jednak, że

⁷ Wierciński 1994, 125.

⁸ Wasilewski 1979, 53.

⁹ Eliade 1964, 27–28, 180–181.

¹⁰ Hdt. I 105; IV 86.

¹¹ Eliade 1964, 258; Wasilewski 1979, 136–137.

¹² Hdt. I 102.

szamanizm jest zjawiskiem głęboko archaicznym i uniwersalnym, występującym w wielu innych miejscach na świecie – nie tylko wśród plemion azjatyckich, ale także np. indiańskich¹³. Zdaje się, że argumenty opierające się na tak powszechnych i łatwo widocznych podobieństwach we wspomnianych obrzędach, w dodatku występujących przy tak dużej rozpiętości geograficznej, nie mogą zostać zignorowane. Taka analogia nie jest wolna od krytyki i wymaga ostrożnych osądów, pozwala jednak zgłębić zagadnienia, które często, m.in. z braku źródeł, są dla nas niedostępne. Do rozważań zachęca także obecność nasion konopi w pochówkach oraz ślady po jurcie oddającej w zasadzie opis Herodota, które odnaleziono w syberyjskim Pazyryku¹⁴.

Dominująca do niedawna interpretacja zakładała raczej istnienie szamanizmu u Scytów. Ostatnie lata obfitują jednak w coraz silniejsze wątpliwości wobec takiej teorii, budowanej odkąd w ogóle zaczęto rozważać istnienie szamana podczas scytyjskiego obrzędu. Abstrahując od krytyki samej analogii etnograficznej, w samym źródle nie ma przecież szamana i to z pewnością nigdy się nie zmieni, ale, jak sędzę, nie oznacza to jeszcze, że dyskusja jest bezcelowa.

Ten artykuł zawiera zatem analizę najważniejszych głosów zabieranych dotychczas w dyskusji o puryfikacji Scytów następującej po pogrzebaniu zmarłego. Podejmuje zagadnienie potencjalnej obecności szamana podczas rytuału opisywanego w *Dziejach* i próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, jak bardzo prawdopodobne jest dostrzeżenie obrzędu szamańskiego wśród Scytów, skoro Herodot o nim nie wspomina. Autorka za pozycję wyjściową przyjmuje zwłaszcza interpretację dygresji w źródle pisany. Ponadto opis został osadzony w kontekście szamanizmu w ogóle, zwłaszcza znanego u pokrewnych ludów środkowoazjatyckich i syberyjskich przy jednoczesnym przyjrzeniu się znaczącym podobieństwom, a także materiałowi archeologicznemu.

Puryfikacja – grecki punkt widzenia

Herodot opisuje szczegółowo obrządek pogrzebowy Scytów zwłaszcza w wypadku królów¹⁵. Przytoczenie i analiza tych passusów jest konieczna dla zrozumienia okoliczności kolejnego rytuału mającego miejsce po pogrzebie, będącego głównym przedmiotem tego artykułu.

Scytyjski obrządek pogrzebowy składał się z kilku etapów. Po śmierci wnętrzości zmarłego starannie zastępowano aromatycznymi ziołami, a ciało zaszywano i balsamowano.

¹³ Wierciński 1994, 123; Wasilewski 1979, 48–51; Eliade 1964, 4–5.

¹⁴ Rudenko 1970, 284–285.

¹⁵ Hdt. IV 71.

Król, za życia podróżujący konno, swoją ostatnią podróż odbywał na wozie¹⁶. Złożone w ten sposób zwłoki obwożono po całym kraju, od ludu do ludu¹⁷. Każde plemię, do którego przybywało ciało króla, dołączało do swoistej procesji. Podobnie działo się ze zmarłymi wśród pozostałych członków plemienia, lecz zwłoki obwożono nie po całej Scytii, lecz po domach przyjaciół¹⁸. W każdym z nich odbywały się uczty, w których zmarły był goszczony na równi z żywymi. Wojownicy każdego ludu, do którego przybył kondukt królewski, oddawał cześć władcy poprzez samookaleczenie: odcięcie kawałka ucha, rozdrapywanie twarzy i przebicie strzałą lewej ręki. Pozwala to sądzić, że w opisywanych przez Herodota obrzędach, analogicznie do zwyczajów wojennych, uczestniczyli zwłaszcza mężczyźni, a w przypadku króla – wojownicy¹⁹.

Gdy pogrzebano ciało w wykopanej wcześniej jamie i usypano jak najwyższy kopiec, Scytowie mieli w zwyczaju dokonywać puryfikacji w następujący sposób:

Naprzód namaszcza ją sobie głowę i zmywają, potem dla obmycia całego ciała tak postępują. Ustawia się trzy żerdzie ze zwróconymi ku sobie szczytami; dookoła nich rozpinają filcowe zasłony, łącząc je z sobą jak najściślej; następnie do wanny, która stoi w środku między żerdziami i filcowymi zasłonami, wrzucają rozżarzone kamienie. W kraju ich rosną konopie, bardzo podobne do lnu. [...] Tych więc konopi nasienie biorą Scytowie i wchodzi pod filcowe namioty; potem rzucają ziarna na rozżarzone kamienie: rzucane zaczynają dymić i wytwarzają taką parę, że żadna helleńska łaźnia parowa nie mogłaby jej przewyższyć. A Scytowie ryczą z zadowolenia w tej parze; to zastępuje im kąpiel, bo w ogóle nie myją ciała wodą.²⁰

Scytowie mieli zatem, poprzez ablucję, w pierwszej kolejności oczyszczać głowę, co mimowolnie przywodzi na myśl specjalne traktowanie przez nich tej części ciała²¹. Dla obmycia reszty ustawiali stożkowy namiot, którego poły szczelnie zamykano, na rozżarzone węgle rzucali ziarna, tworząc saunę z konopnymi oparami. Takie zachowanie miało, zdaniem Herodota, służyć jedynie oczyszczeniu ciała, zwłaszcza gdy przywołać dalsze jego rozważania o kobietach, które smarując się tłustą masą z drzewa cedrowego, cyprysowego i

¹⁶ Hdt. IV 71.

¹⁷ Hdt. IV 71: „[...] biorą trupa [...] i transportują na wozie do innego ludu.”. Cytaty z Herodota w przekładzie S. Hammera.

¹⁸ Hdt. IV 73: „Tak przez czterdzieści dni obwozi się zwyczajnych ludzi, a potem grzebie.” Należy sądzić, że tyle samo trwała procesja z ciałem króla.

¹⁹ Hdt. IV 64–66; IV 71.

²⁰ Hdt. IV 73–75.

²¹ Za największe trofeum uważali głowy zabitych wrogów, które dostarczali królowi. Zwykli odzierać je ze skóry, a czaszki swoich największych nieprzyjaciół obciążać skórą wołową i, jeśli było ich na to stać, ozłacać, a następnie używać ich jako pucharu podczas picia wina. (Hdt. IV 64–5).

kadzidłowego „nie tylko nabierają miłego zapachu, ale na drugi dzień są czyste i lśniące”²². Herodot zdaje się traktować te poczynania zarówno mężczyzn jak i kobiet bardziej w kategorii zabiegu kosmetyczno-higienicznego. Na końcu dodaje, że Scytowie w ogóle nie myją ciała wodą.

Wątpliwości przy takim ujęciu przeznaczenia rytuału budzi jednak ostatnie zdanie, sugerującego coś zgoła odmiennego. Scytowie, odurzeni oparami z konopi (*Cannabis sativa*) w swoistej saunie „ryczą z zadowolenia”, doznając czegoś w rodzaju ekstatycznego uniesienia. Wątpliwości nastęrcza jednak fakt, że to żeński kwiat konopi, a nie nasiona, gdy spalane, mają właściwości psychoaktywne²³. Zwykło się jednak przyjmować, że Scytowie rzucali właśnie kwiaty na rozgrzane kamienie²⁴. Nie jest to przekonujące wyjaśnienie, bo Herodot wyraźnie pisze o nasionach/nasieniu (τὸσπέρμα). Co więcej, wspomina o podobnych praktykach Massagetów zamieszkujących wyspy na rzece Araxes i łąd poza nią. Znalazłszy w swoim kraju drzewa, które „dziwne jakieś rodzą owoce”, wrzucali je oni do ognia, „oszałamiali się jego zapachem jak Hellenowie winem” i robili to do tego stopnia, że „wstawali do tańca i zaczęli śpiewać”²⁵. W obu przypadkach doprowadzano do odurzenia się oparami jakiejś rośliny, w konsekwencji tańcząc, śpiewając lub wyjąc. Herodot zdaje się nie dostrzegać podobieństwa między obydwojma zwyczajami – być może nie bez powodu. Sam pisze, że Massageci są przez niektórych uważani za lud scytyjski i wskazuje na podobieństwa i różnice zwyczajów między nimi a Scytami²⁶, więc trudno podejrzewać go o przeoczenie lub niekonsekwencję.

Nie jest więc wykluczone, że rytuał miał cel puryfikacyjny. Meuli dostrzega ekwiwalent oczyszczenia ciała w poceniu się pod wpływem przebywania w takiej „łaźni parowej”, a niemal pół wieku później Dowden uważa, że czynnikiem puryfikacyjnym jest sama para²⁷. Oba argumenty sprowadzają się do umiejscowienia punktu ciężkości na jednym elemencie i żywiole. Para związana jest w głównej mierze z ogniem – nasiona rzucono na rozgrzane kamienie – pocenie się jest natomiast tego konsekwencją i powiązane jest z wodą. Oba żywioły można więc uznać za oczyszczające, a owa łaźnia parowa nie musiała doprowadzać do ekstatycznych przeżyć, jak chciał Meuli. Hartog jednak dostrzegł tu raczej antagonizm wody i ognia, zwłaszcza że parowa łaźnia miała zastępować Scytom kąpiel,

²² Hdt. IV 75.

²³ Abel 1980, ix–xi.

²⁴ Abel 1980, 23; Booth 2005, 29.

²⁵ Hdt. I 202.

²⁶ Hdt. I 201, 215; IV 201.

²⁷ Meuli 1935, 123; Dowden 1980, 486–487.

ponieważ w ogóle nie myli ciała wodą²⁸. Niejasne jest zatem, w czym upatrywano czynnik oczyszczający, aczkolwiek nie należy mieć wątpliwości co do samej puryfikacji. Tuż po opisie owego rytuału Herodot opisuje zabiegi oczyszczające kobiety z zastosowaniem pasty z aromatycznych ziół, zwłaszcza rozcieranego cyprysu i cedru²⁹. Efekt zapewne był także kosmetyczny (choćby za sprawą przyjemnego zapachu), ale składniki takiego „peelingu” w ubogiej w drzewo Scytii wydają się zbyt cenne by używać ich jedynie w celach higienicznych. Ponadto kontekst wydaje się nieprzypadkowy, bo zarówno puryfikacja mężczyzn jak i kobiet jest wysoce aromatyczna i tak naprawdę nie zawiera wody – w jurcie wylewano ją na kamienie, nie na ciało³⁰.

Herodot nie kończy jednak na oczyszczeniu, przez niego samego rozumianym jedynie fizycznie. Zaznacza, że *οἱ δὲ Σκύθαι ἀγάμενοι τῇ πυρίῃ ὀρούονται*. Ὀρούομαι może być rozumiane dwojako – jako okrzyk człowieka (pochwalny, z okazji zwycięstwa) lub jako wycie zwierząt, zwłaszcza wilków i psów³¹. Pole semantyczne pozwala nam uzmysłwić, jakie dźwięki mogli wydawać Scytowie, co może uzasadniać wątpliwości wobec sprowadzenia opisywanych czynności wyłącznie do zabiegów higienicznych. Pozwala na to także istnienie takiego rytuału oczyszczenia powiązanego z szamanistycznym obrzędem wśród ludów turko-tatarskich (tj. środkowo- i północnoazjatyckich) – podobne rozwiązanie wśród wywodzących się stamtąd Scytów nie byłoby zatem niemożliwe³². Lecz należy skupić się zwłaszcza na dostępnym przekazie pisanym – oprócz tej sytuacji, słowo-klucz ὀρούομαι w *Dziejach* zostało użyte tylko raz, wcześniej, w księdze trzeciej³³. Persowie mieli pozbawić mieszkańców jakiejś azjatyckiej równiny dostępu do wody, tamując bieg rzeki Akes poprzez postawienie śluz. Ilekroć ludom tym doskwierał w lecie jej brak, zarówno mężczyźni, jak i kobiety udawali się pod bramy pałacu królewskiego i zawodzili (ὀρούμενοι), by otwarto służę. Słowo nosło za sobą konkretny ładunek emocjonalny – smutku i rozpaczy, tęsknoty i biadania, bo sytuacja tych ludzi – pozbawionych wody w okresie zasiewu – musiała być desperacka. Odgłosy wydawane przez odurzonych Scytów mogły zatem przypominać nie tyle prymitywne zwierzęce wycie, co być żałobnymi jękami wynikłymi ze skrajnych emocji związanych z pożegnaniem zmarłego, skoro właśnie w ten sposób słowo oznaczające owo problematyczne “wycie” zdaje się rozumieć Herodot.

²⁸ Hartog 1988, 150–151; Hdt. IV 75.

²⁹ Hdt. IV 71.

³⁰ Hartog (1988, 151) zwraca uwagę zwłaszcza na „aromatic context” – opary i zapachy wywołane intensywnie pachnącymi roślinami, oszczędnie komentując ewentualny szamanizm rytuału i ograniczając się do podkreślenia zwierzęcej semantyki scytyjskiego „wycia”.

³¹ Pi. O.9.109; Theoc. Id. 2.35.

³² Eliade 1964, 395; Emboden 1972, 223.

³³ Hdt. III 117.

(Nie)obecność szamana

Herodot nie mówi wprost o obecności szamana podczas tajemniczych scytyjskich obrzędów, wcześniej jednak wspomina o wróżbitach i niewykluczone, że to oni mogliby mieć jakieś szamańskie zdolności i przeprowadzać rytuał. *Enareis*, jak ich nazywano, mieli wróżyć z użyciem wiązki różg, które odpowiednio rozkładano, oraz witek kory lipowej nawijanej na palce. Miało to miejsce w przypadku choroby króla – wróżba miała wskazać, kto jest winny złamania przysięgi, a co za tym idzie królewskiej niedyspozycji³⁴. Lecz Herodot wspomina o nich jedynie w kontekście choroby króla, nie rytuału po jego śmierci, więc trudno zakładać, że mogliby pełnić w nim jakąś rolę. Wróżenie opisane w *Dziejach* dalekie jest zresztą od tradycyjnych szamańskich wróżb, które również opierają się na wędrówce duszy i swoisty seansie spirytystycznym³⁵.

Na problem szamanizmu składa się kilka zagadnień: trans szamana i jego rola jako psychopompa, który odbywa ze zmarłym ostatnią wędrówkę w zaświaty; ekstatyczna natura obrzędu oraz jego puryfikacyjny charakter stanowiący oczyszczenie ciała i duszy po kontakcie ze zmarłym i siłami chtonicznymi. Materiału porównawczego dostarczają zwłaszcza dawne kultury Azji Centralnej i Północnej, skąd mieli przybyć Scytowie³⁶. Nie bez znaczenia pozostaje również ich indoirańskie pochodzenie oraz podobieństwo koncepcji mitologicznych i wyobrażeń życia pozagrobowego wśród ludów kaukaskich, irańskich oraz środkowoazjatyckich³⁷.

"Szamanizm" wywodzi się z tunguskiego słowa plemienia syberyjskich hodowców reniferów i jest obecny w wielu językach tego regionu³⁸. Co ciekawe, praktykowany jest wśród Ewenków (tj. dawnych Tungusów) także współcześnie i nadal przypomina rytuały przodków³⁹. Szaman może jednocześnie pełnić funkcję kapłana, znachora i wróżbity przez co jest w stanie komunikować się z duchami zmarłych. Rozwadowski podkreśla, że „każda z tych funkcji charakteryzuje praktykę kapłanów tradycji indoirańskiej i staroindyjskiej”⁴⁰. Szaman posiada zdolność wchodzenia w stan transu, który może zostać osiągnięty przy pomocy czynników zewnętrznych odbieranych zmysłami – zwłaszcza dźwięku i obrazu lub

³⁴ Hdt. IV 86.

³⁵ O wróżeniu przez szamana; zob. Wasilewski 1979, 68–92.

³⁶ Melyukova 1994, 99.

³⁷ Eliade 1964, 395; Melyukova 1994, 99.

³⁸ Lewis 1971, 38; Eliade 1964, 4; Rozwadowski 2003, 147; Bremmer 2016, 53.

³⁹ Wasilewski 2014, 47–58. Opisuje on swoje obserwacje zebrane podczas obrzędów szamanistycznych wśród współczesnych Ewenków.

⁴⁰ Rozwadowski 2003, 148.

poprzez kontakt z substancjami psychoaktywnymi (w przypadku Scytów konopnymi oparami). Warto jednak dodać, że te ostatnie nie są warunkiem *sine qua non* i stan transu czy ekstazy może zostać osiągnięty także bez ich pomocy, lecz proces jest wtedy dłuższy. Zastępuje je muzyka i rytm bębnowy, taniec i śpiew, owo ekstatyczne wycie. Stwarzany w ten sposób mistyczny klimat i symbolizm ceremonii jest uniwersalny i powszechny wśród azjatyckich plemion – Czukczów, Tungusów, Samojedów czy Turko-Tatarów⁴¹.

Szaman jest obecny przy wszelkich ceremoniach powiązanych z ludzką duszą. Z tego powodu pełni funkcję psychopompa – może bezpiecznie opuścić ciało i przemierzać duże odległości, wzbić się do nieba i wstąpić do świata podziemnego. To, jak daleko może podróżować, zależy od jego umiejętności. Podczas składania ofiary nie jest ofiarnikiem, lecz pełni wyłącznie rolę duchową – mógł towarzyszyć duszy konia poświęconego bogu przez mieszkańców Ałtaju i odprowadzić ją do świata umarłych⁴². Radloff przywołuje przykład takiego *séance*, w którym uczestniczył w latach 60. XIX wieku⁴³. Podczas ceremonii szaman odprowadził w zaświaty duszę kobiety, która była martwa od czterdziestu dni. Liczba czterdzieści ma symboliczne znaczenie wśród wierzeń wielu ludów indoeuropejskich – tyle potrzebuje dusza, by opuścić ciało⁴⁴. Tyle samo miał trwać kondukt pogrzebowy scytyjskiego króla, ostatnie pożegnanie zmarłego z plemieniem i rodziną, zanim jego dusza na dobre opuści świat materialny⁴⁵.

Jako trop w poszukiwaniu analogii mogą posłużyć także podobieństwa między mitologiami ludów kaukaskich, w tym między Osetyńcami a Scytami, które dostrzega się w zachowanych legendach Nartów⁴⁶. Pozwala na to ich ściśle pokrewieństwo widoczne zwłaszcza w mitologii i języku – osetyjski miałby zachować elementy języka scytyjskiego⁴⁷. Koncepcje kosmologiczne nie są bardzo odległe, lecz nie jesteśmy w stanie stwierdzić, jak daleko sięga to podobieństwo. Istotna zdaje się obecność wśród górskich gruzińskich plemion wróżbity – psychopompa – tak zwanego *messulethe*, który popada w trans i również odprowadza duszę zmarłego (*kadaga*), przeprowadzając szamańskie seanse⁴⁸.

Można jednak łatwo podważyć to wnioskowanie *per analogiam*, ponieważ, jak wspomniano wyżej, Herodot nie wymienia wprost szamana i być może faktycznie go tam nie było. Rytuałowi mógłby przewodniczyć najstarszy mężczyzna w rodzie, a w przypadku, gdy

⁴¹ Eliade 1964, 9; Lewis 1971, 34.

⁴² Eliade 1964, 181–182.

⁴³ Radloff 1893, 53.

⁴⁴ Eliade 1964, 209, 395.

⁴⁵ Hdt. IV 71,73.

⁴⁶ Gignoux 2001, 78; Colarusso 2002, 5–6.

⁴⁷ Thordarson 1997, 91–92.

⁴⁸ Eliade 1964, 396–397; Wasilewski 1997, 43–44.

właśnie ten umarł – jego następca. Meuli sugeruje, że specjalizacja w przewodniczeniu ceremoniałowi mogła nastąpić później⁴⁹. Herodot mógł opisać moment, w którym Scytowie szamana jeszcze nie znali i nie potrzebowali lub mieli ich wielu, bez szczególnego wyodrębniania w strukturze rodowej. Wymuszałyby to jednak możliwość nabycia szamańskich umiejętności lub ich dziedziczenie – o tym Herodot także nie wspomina. Nawet wspomniani *enarees* swoje zdolności mieli otrzymać od niebiańskiej Afrodyty nazywanej przez Scytów imieniem Argimpasa⁵⁰. Nie jest to zresztą przypadkowe, bo szaman niejako otrzymuje swój dar z nieba, do którego wstępuje podczas duchowej wędrówki.

Jeśli obrzędowi miałyby przewodniczyć po prostu mężczyźni z rodu, należy zadać pytanie, czy nadal należy mówić o szamanizmie. Rytuał na pewno miał znaczenie religijne i służył przerwaniu kontaktu zmarłego z żyjącymi członkami rodziny. Eliade, przytaczając przykład takiego „rodzinnego szamanizmu” wśród Czukczów, podkreśla wyraźnie, że daleko mu do natury typowych szamanistycznych obrzędów. Były one prowadzone przez wszystkich członków rodziny – a każda rodzina posiadała swój rytualny bęben, instrument przynależny szamanowi – i miały miejsce za dnia (gdy powinny mieć miejsce w nocy). Stanowiły więc jedynie imitację prawdziwego szamanizmu i wydaje się mało prawdopodobne, zwłaszcza w obliczu przytoczonych wyżej okoliczności, by scytyjski rytuał mógł wyglądać jakkolwiek podobnie. Nie możemy tego wykluczyć ani jednoznacznie dowieść. Już Dowden stał w opozycji do tez Meuliego o nie budzącym wątpliwości istnieniu szamanizmu u Scytów. Brał pod uwagę możliwość, że odprawiali oni dawny rytuał, który zatracił swoje pierwotne znaczenie, a był kontynuowany za sprawą ogromnej siły tradycji⁵¹. Nie wyklucza to jednak tego, że szaman mógł uczestniczyć w rytuale początkowo, nawet jeśli za czasów Herodota już go tam nie było.

Konopie – ślady archeologiczne

Obecność konopi, zwłaszcza w komorach grobowych w Pazyryku, zdaje się potwierdzać palenie rośliny w celach oczyszczających oraz w użytku codziennym. Na syberyjskim stanowisku, oprócz komór grobowych z zakonserwowanym ciałem dowodzącym tatuowania ciał przez Scytów⁵², odnaleziono skierowane ku sobie żerdzie owinięte paskami kory brzozej oraz naczynia typu scytyjskiego, w których nadal znajdowały się nasiona konopi.

⁴⁹ Meuli 1935, 122–123.

⁵⁰ Hdt. IV 67: „Enaerowie zaś, androgyni, wierzą, że sztuki wieszczbiarskiej użyczyła im Afrodyta”; Hdt. 4.59: niebiańska Afrodyta Argimpasa (οὐρανίηδὲ Ἀφροδίτη Ἀργίμπασα).

⁵¹ Dowden 1980, 487.

⁵² Rudenko 1970, 109–114; Meyer 2013, 111–113; Stepanova, Pankova 2017, 96–97.

Ponadto ziarna przywiązano w woreczkach do związanych źerdzi, a w każdej komorze grobowej złożono zestaw do indywidualnego palenia rośliny⁵³. Prowadzi to do konkluzji, że być może Scytowie palili konopie nie tylko w celach rytualnych czy puryfikacyjnych, zwłaszcza że wydaje się to powszechne wśród dawnych ludów Altaju.

Ponadto ta roślina, dziko rosnąca w regionie Kubania, znana była również na Rusi. Wśród roślin strączkowych na terenie wschodniej Ukrainy odnaleziono również ziarna konopi – rzadki materiał archeologiczny, który w swej naturalnej postaci szybko się rozkłada⁵⁴. Używano jej w życiu codziennym między innymi do produkcji odzieży. Tkanina konopna jako szorstki materiał zostawiła ślad na metalowych przedmiotach znajdujących podczas wykopalisk, występujący też na trackiej ceramice tekstylnej wytwarzanej od VII w. p.n.e. i pochodzący prawdopodobnie z materiałowych woreczków, w których ją przechowywano⁵⁵. Wykopaliska archeologiczne ponownie potwierdzają słowa Herodota, który poświęca akapit na dygresję o konopi i jej porównanie do lnu⁵⁶. Rośliny miały być do siebie bardzo podobne, a jako materiał na ubrania właściwie nie do rozróżnienia. Odzież mieli z niej wytwarzać zwłaszcza Trakowie, co również potwierdza archeologia⁵⁷.

Daje to silne potwierdzenie prawdziwości passusu o konopiach, który znajdujemy u Herodota tuż po opisie obrzędu oczyszczenia⁵⁸. Konopie rosły zarówno na terenie, z którego przybyli Scytowie, jaki i w regionie północnego Nadczarnomorza, gdzie osiedlili się bądź koczowali. Odkopany materiał archeologiczny stanowi dowód na to, że nie tylko palono konopie, ale że czyniono to w okolicznościach opisanych przez historyka, skoro znaleziono szkielet namiotu, a w jego obrębie naczynia z nasionami konopi, które – rzucone na rozżarzone kamienie – tworzyły parę. Prawdopodobieństwo przeprowadzenia rytuału jest zatem ogromne, a obecność konopi w życiu nomadów niemal pewne, ale nadal nie pozwala to sądzić, że Scytowie mieli szamana – odkryty materiał pozwala jedynie stwierdzić, że opis Herodota jest rzetelny, ponieważ po raz kolejny potwierdzono go badaniami archeologicznymi, a rytuał miał znaczenie puryfikacyjne. Odnaleziono pozostałości jurty a nawet spalania konopi, lecz jedynie jej nasion, które nie zawierają substancji psychoaktywnych, trudno więc jednoznacznie powiedzieć, że mamy dowody na ekstatyczny szamański rytuał. Wówczas scytyjski rytuał oczyszczenia przywodzi na myśl raczej tzw. „sweatlodge” – swoiste „wigwamy potu” znane z terenu Mezoameryki i kontynuowane do

⁵³ Rudenko 1970, 284–285.

⁵⁴ Šramko 1973, 156.

⁵⁵ Blavatskii 1953, 82.

⁵⁶ Hdt. IV 74.

⁵⁷ Blavatskii 1953, 83.

⁵⁸ Hdt. IV 73–74.

dziś, choć w zmienionej, współczesnej formie. Dostrzeżono je najpierw u Azteków, gdzie *temazcalli* – „sweatbaths” – miały pełnić rolę oczyszczającą i leczniczą. Owe kąpiele odbywano w namiotach podobnych do scytyjskiej jurty, lecz na planie prostokąta, również polewając wodą rozżarzone kamienie⁵⁹. Różnicę stanowi nieobecność ziaren konopi. Czynności te wiązały się często z aspektem rytualnym, jednak ewentualnego kontaktu z duchami miano doznawać indywidualnie i nie miał oprawy szamańskiego seansu⁶⁰.

Podsumowanie

Mimo lat badań nad Herodotem, Scytami i ludami Azji Środkowej i Północnej nie sposób bez wątpliwości przychylić się do tezy, że Scytowie odprawiali po pogrzebie rytuał oczyszczenia mający charakter ekstatycznych obrzędów szamanistycznych. Nie można dowieść jednoznacznie, że w namiocie odurzano się oparami konopnymi ani że był tam obecny szaman, bowiem w materiale źródłowym jakiego dostarcza nam Herodot nie jest on wspomniany, a badacze mogą co najwyżej próbować wskazać na prawdopodobieństwo jego obecności. Trudno przejść obojętnie obok analogii etnograficznych, które pobudzały wyobraźnię naukowców na tyle, by spróbować odnaleźć szamana w scytyjskim obrzędzie. Argumenty na rzecz tego są jednak niepewne i fakt, że Herodot nie dostarcza nam potwierdzenia *expressis verbis*, umożliwia jedynie konkluzję, według której przytoczone powyżej argumenty nie pozwalają nam potwierdzić istnienia szamana u Scytów. Dywagacje o jego prawdopodobnym przebiegu pozostają jedynie spekulacjami.

Nie ma powodów ku temu, by Herodotowi nie wierzyć, zwłaszcza że wielokrotnie udowodniono rzetelność scytyjskiego materiału w czwartej księdze *Dziejów*⁶¹, choć należy pamiętać, że posiadał on informacje wyłącznie z drugiej ręki, być może od kupców lub od zhellenizowanego Scyty⁶². Przekazał nam tyle, ile usłyszał, często nie rozumiejąc istoty zwyczajów opisywanych ludów, będąc jedynie ich przekąźnikiem. Mogłoby to tłumaczyć niepełność opisu szamanistycznego rytuału i potraktowanie go w znanych Grekowi kategoriach zwykłego obrzędu oczyszczenia, Herodot jest jednak konsekwentny w opisie podobnych rytuałów i nie bez powodu ich ze sobą nie wiąże.

⁵⁹ Groark1997, 6–17.

⁶⁰ Groark1997, 18–19.

⁶¹ Zwłaszcza materiał o zwyczajach pogrzebowych w większości udowodniły badania scytyjskich kurhanów; zob. Ivantchik 2011.

⁶² W kwestii informatorów i źródeł Herodota oraz jego obecności nad Morzem Czarnym; zob. Armayor 1978; Hartog 1988; Hornblower 2002.

Wykopaliska archeologiczne dowodzą jednoznacznie, że konopie uprawiano w regionie, w którym byli obecni Scytowie i znajdowano dla niej zastosowanie w życiu codziennym. Okoliczności, w jakich znaleziono nasiona konopi w Pazyryku wręcz potwierdzają istnienie opisanego obrzędu. Nadal jednak pozostaje to ceremoniał czysto puryfikacyjny, a obecność szamana i ekstatyczna natura scytyjskiego rytuału wydaje się niezbyt prawdopodobna, przynajmniej dopóki nie znajdą się niepodważalne dokumenty na odurzanie się konopiami, a nie jedynie ich spalanie i tworzenie swoistej sauny z konopnych oparów. Jednak same badania nad Scytami nie są zakończone, więc nie można powiedzieć, że w kwestii szamanizmu scytyjskiego powiedziano ostatnie słowo.

Bibliografia:

- Abel E. L., 1980: *Marihuana: the First Twelve Thousand Years*, New York.
- Armayor O. K., 1978: *Did Herodotus ever go to the Black Sea?*, „HSPH” 82, 45–62.
- Blavatskii V. D., 1953: *Polevyekul`tury*, [w:] *Zemledelie v antichnykh gosudarstvakh Severnogo Prichemomor`ya*, Moskwa, 74–83.
- Booth M., 2005: *Cannabis: A History*, New York.
- Bremmer J. M., 2016: *Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?*, [w:] *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, red. P. Jackson, Stockholm, 52–78.
- Colarusso J., 2002: *Nart Sagas from the Caucasus: Myth and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhz*, selected, translated, & annotated by J. Colarusso, Princeton–Oxford.
- Dowden K., 1980: *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes*, „Revue des Études Grecques” 93, 486 – 492.
- Eliade M., 1964: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, London.
- Emboden W.A., 1972: *Ritual Use of Cannabis Sativa L: A Historical-Ethnographic Survey*, [w:] *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, red. P. T. Furst, London, 214–236.
- Gignoux Ph., 2001: *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma.
- Groark K. P., 1997: *To Warm the Blood, To Warm the Flesh: The Role of the Steambath in Highland Maya (Tzetzal-Tzotzil) Ethnomedicine*, „Journal of Latin American Lore” 20.1, 3–96.

- Hartog F., 1988: *The Mirror of Herodotus*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Hornblower S., 2002: *Herodotus and his Sources of Information*, [w:] *Brill's Companion to Herodotus*, red. E.J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees, Leiden–Boston–Köln, 373–386.
- Ivantchik A., 2011: *The Funerals of Scythian Kings: The Historical Reality and the Description of Herodotus (IV, 71–72)*, [w:] *European Barbarians*, red. L. Bonfante, Cambridge, 71–106.
- Lewis I. M., 1971: *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London–New York.
- Melyukova A.I., 1990: *The Scythians and Sarmatians*, [w:] *The Cambridge History of Early Inner Asia*, red. D. Sinor, Cambridge, 97–117.
- Meuli K., 1935: *Scythica*, „Hermes” 70, 121–176.
- Meyer C., 2013: *Greco-Scythian Art and the Birth of Eurasia: From Classical Antiquity to Russian Modernity*, Oxford.
- Radloff V. V., 1893: *Aus Sibirien. Lose Blätteraus meinem Tagebuche*, Leipzig.
- Rozwadowski A., 2003: *Indoirańczycy – sztuka i mitologia. Petroglify Azji Środkowej*, Poznań.
- Rudenko S.I., 1970: *The Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*, Berkeley – Los Angeles.
- Stepanova E.V., Pankova S.V., 2017: *Personal Appearance*, [w:] *Scythians: Warriors of Ancient Siberia*, red. St. J. Simpson, S. V. Pankova, London, 88–152.
- Šramko B.A., 1973: *Der Ackerbaubei den StämmenS kythiensim 7.–3. Jahrhundert v.u.Z.*, „Slovenská Archeológia” 21, 147–163.
- Thordarson F., 1997: *Herodotus and The Iranians (IV–V) ὄψις, ἀκοή, ψευδός*, „SO” 72, 91–101.
- Wasilewski J.S., 1979: *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.
- Wasilewski J.S., 2014: *Shamans and Scholars: Constructing the Supernatural, Confronting the Enigmatic*, „Shaman. Journal of the International Society for Academic Research on Shamanism” 22.1–2, 47–66.
- Wierciński A., 1994 : *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków.