

NA TROPIE SZAMANIZMU W PALEOLICIE – NA PRZYKŁADZIE JASKIŃ COUGNAC I PECH-MERLE

ON THE TRAIL OF SHAMANISM IN THE PALEOLITHIC – ON THE EXAMPLE OF COUGNAC AND PECH-MERLE CAVES

Michał Górzynski

Instytut Archeologii, Uniwersytet Adama Mickiewicza
ul. Umultowska 89D, 61-614 Poznań
michal.gorzynski1@gmail.com

ABSTRACT: The author of this thesis searches for traces of shamanism in paleolithic period through identification of signs and anthropomorphic resemblances that can have a connection with different stages of trance and shamanistic visions. For this article, Pech-Merle and Cougnac cave were chosen. Chronological range in this paper covers a period when Gravettian and Magdalenian cultures functioned. In order to carry out the above assumptions, the author used the results of structuralist research- searching for deep meaning and symbols, neuropsychological research – influence of altered states of consciousness on human and role of rites in simple societies, ethnographic research- different types of shamanic vocation and visions of shamanistic cosmology as well as interpretation of paintings and engravings based on the above mentioned scientific instruments. In the conclusion, the author shows that magical and religious practices similar to shamanism could function in paleolithic hunter-gatherer societies.

KEY WORDS: Paleolithic cave art, shamanism, hunter-gatherer societies

Artykuł ma na celu zaprezentowanie identyfikacji znaków oraz przedstawień antropomorficznych z paleolitycznych sanktuariów jaskiniowych, mogących stanowić ślad praktyk szamanistycznych lub im podobnych. Zostanie to przedstawione na przykładzie dwóch stanowisk – Cougnac i Pech-Merle – położonych we francuskim departamencie Lot. Autor tekstu proponuje ujęcie, w którym zdobione groty traktowane są jako jeden z poziomów kosmologii ludzi paleolitu. Wybór omawianych stanowisk został podyktowany nie tylko ich pobliską lokalizacją i podobnym dato-

waniem, lecz przede wszystkim tym, że nie są one częstym przykładem w interpretacjach szamanistycznych sztuki paleolitycznej, jak między innymi malowidła z jaskiń Les Trois Frères (Czarownik), Lascaux (panel ze Studni Martwego Człowieka) czy Chauveta (Czarownik). Autor chciał tym samym pokazać, że przykłady z mniej popularnych stanowisk (Cognac, Pech-Merle) w aspekcie omawianego tematu także mogą posłużyć do przeprowadzenia interpretacji szamanistycznej.

Pierwsze próby wyjaśnienia sztuki paleolitycznej w duchu szamanizmu podejmowano już w latach 70. Z badaczy zajmujących się tym zagadnieniem należy wymienić A. Lommela (1967), W. La Barre'a (1972), J. Halifaxa (1982), N. W. Smitha (1992) czy M. Eliade'a (1994). Autorzy ci w swoich pracach sugerowali, że niektóre z malowideł i rytów znajdujących się w sanktuariach jaskiniowych, m.in. Lascaux czy Les Trois Frères, przedstawiają szamanów oraz ich duchy opiekuńcze. Ich teorie zostały mocno skrytykowane przede wszystkim przez badaczy francuskich (Bouvier i in., 1993), których zdaniem przytoczone argumenty okazały się niewystarczające do ich potwierdzenia. Należy podkreślić, że nie istnieje uniwersalna konstrukcja interpretacji szamanistycznej. Jest ich tyle, ile razy badacze po nią sięgali – mniej lub bardziej do siebie zbliżonych. Autor tego tekstu skłania się najbardziej ku modelowi stworzonemu przez J. Clottes'a i D. Lewisa-Williamsa (1994) bazującego na ujęciu neuropsychologicznym i etnologicznym.

- Zaprezentowana w tym artykule analiza opiera się na następujących zagadnieniach:
- poszukiwaniu znaczeń głębokich i symboli (strukturalizm),
 - przedstawieniu różnych typów powołania szamańskiego oraz kosmologii (etnografia),
 - budowy przeżycia transowego, jego wpływu na sztukę oraz roli rytuału w społeczeństwach prostych (neuropsychologia).

Jej istotą jest wskazanie prawdopodobieństwa\możliwości występowania praktyk szamanistycznych wśród społeczności paleolitycznych łowców.

Przedstawiony w tekście aparat badawczy został oparty na analizie trzydziestu stanowisk jaskiniowych (z Francji i Hiszpanii), pierwotnie wykorzystano go do realizacji pracy magisterskiej (Górzyński, 2018). Najistotniejszym kryterium ich wyboru było założenie, że znajdujące się w nich malowidła i ryty przedstawiają istoty humanoidalne lub hybrydy i znaki, a także że zostały wykonane przez człowieka anatomicznie współczesnego (czego dowodzą dotychczasowe wyniki badań). Należy mieć również świadomość, że za sprawą metod datowania AMS – Accelerator Mass Spectrometry – oraz torowo-uranowej można na obecnym etapie wiedzy przypisać niektóre z malowideł, wykonane czerwoną ochrą, człowiekowi neandertalskiemu.

W kwestii chronologii należy zaznaczyć, że powstanie obu grot należałoby łączyć z funkcjonowaniem kultur graweckiej (z jaskini Pech-Merle pochodzi niestety tylko jedna data, która to sugeruje), Badegoulian (kultura poprzedzająca kulturę magdaleńską, która dała jej początek około 17 500 BP, za: Ducasse, 2012) oraz magdaleńskiej, a co za tym idzie, są one wytworem człowieka anatomicznie współczesnego.

Warto podkreślić, że łączenie paleolitycznej sztuki z szamanizmem nie oznacza, że każdy z jej przejawów musi wiązać się z omawianym zjawiskiem. Nie można również wykluczyć tego, że szamanistyczne wizje i tworzona na ich podstawie kosmologia mogły być źródłem/inspiracją powstania paleolitycznych sanktuariów.

POŁOŻENIE JASKIŃ – HISTORIA STANOWISK, KONTEKST OSADNICZY I LOKALIZACJA PRZEDSTAWIEŃ

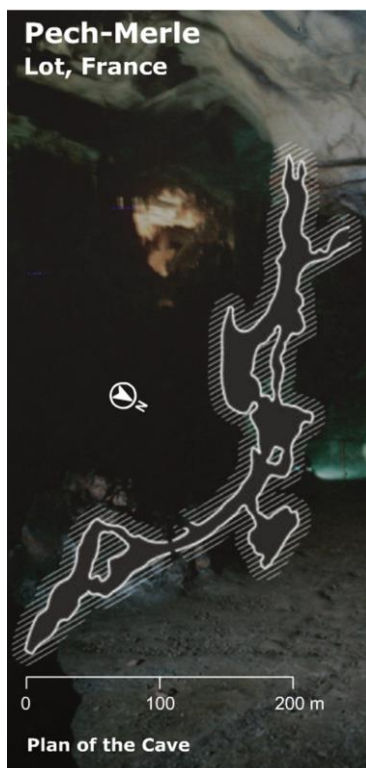
Jaskinia Cougnac (ryc. 1) znajduje się we francuskim departamencie Lot. Została odkryta w 1952 r. przez Jeana Mazeta. Stanowisko położone jest w odległości 4 km od miejscowości Gourdon i 10 km od rzeki Dore (Lawson, 2012, s. 325). Kontekst osadniczy stanowią schroniska skalne oraz obozowiska otwarte kojarzone z kulturami Badegoulian (Ducasse, 2012, s. 152) oraz magdaleńską. Z tej drugiej pochodzi także pochówek odkryty w pobliżu omawianego stanowiska (Vanhaeren, d'Errico 2005, s. 119). Jaskinia składa się z czterech chodników oraz dwóch większych sal. Malowidła występują w „Galerie Principale” i „Salle Principale”, w której znajdują się przedstawienia znaków i istot antropomorficznych (Wendel, 2004).



Ryc. 1. Plan jaskini Cougnac (Wendel, 2004).

Fig. 1. Plan of the Cougnac cave (Wendel, 2004).

Drugą z omawianych w artykule jaskiń (ryc. 2) jest jaskinia Pech-Merle (Lot, Francja), która znajduje się w pobliżu groty Cougnac. Bliskie sąsiedztwo obu stanowisk sprawia, że mają one taki sam kontekst osadniczy. Sanktuarium jaskiniowe Pech-Merle położone jest 4 km od miejsca, w którym zbiegają się rzeki Lot, Célé i Sagne. To stanowisko zostało odkryte w 1922 r. przez André Davida i Henri Duterre'a. Jaskinia ta ma przynajmniej cztery poziomy, z czego najniższe znajdują się niestety pod wodą. Malowidła zlokalizowane są na dolnym piętrze (niezalany), które jest długie na około 300 m (Lawson, 2012, s. 372–373). Poziom ten składa się z głównego chodnika, od którego odchodzi pięć krótszych ścieżek. Na podstawie rozkładu sal oraz paneli występujących w grocie Pech-Merle dokonano jej wewnętrznego podziału. W salach „Le Combel”, „Ossuaire” oraz „Panneau des Femmes-Bisons” wykonano liczne przedstawienia znaków, a w „Panneau des Chevaux ponctués”, „Homme-blessé”, „Panneau des Femmes-Bisons” i „Plafond des Hiéroglyphes” znajdują się malowidła istot antropomorficznych oraz negatywów dłoni (Müller-Karpe, 1966, s. 112–113).



Ryc. 2. Plan jaskini Pech-Merle (Wendel, 2004).

Fig. 2. Plan of the Pech-Merle cave (Wendel, 2004).

Jaskinie to miejsca trudno dostępne, wąskie chodniki, syfony zalane wodą czy wszechogarniający mrok. Takie warunki z pewnością oddziaływały na wyobraźnię osób, które w nich przebywały. Należy także podkreślić, że przedstawienia antropomorficzne w omawianych stanowiskach zlokalizowane są w najgłębszych partiach jaskiń, do których trudno dotrzeć. Znaki zaś występują w różnych miejscach tych podziemnych kompleksów. Autor chciałby zaznaczyć, że takie tendencje wykazuje większość stanowisk z przedstawieniami znaków i istot humanoidalnych.

Bliskie sąsiedztwo obozowisk otwartych czy schronisk jaskiniowych może być świadectwem istotnej, długofalowej roli paleolitycznych sanktuariów w tworzeniu i pielęgnowaniu ówczesnej kosmologii oraz dbaniu o równowagę w społeczeństwie przez odprawiane w nich rytuały. Dane uzyskane z paneli z malowidłami wskazują, że ludzie regularnie powracali w te miejsca. Nawet jeżeli odwiedzali je tylko w konkretnych lub wyjątkowych sytuacjach, to funkcjonowały one cały czas w ich świadomości jako miejsca szczególne, mityczne. Bliskość obozowisk może wynikać także z czystego pragmatyzmu, który polegał na ułatwieniu procesu tworzenia tych paleolitycznych dzieł sztuki. Wysilek włożony w ich stworzenie sugeruje, że grotty te stanowiły istotny element życia ludzi w paleolicie.

WYBÓR MIEJSCA NA PRZEDSTAWIENIE – ISTOTNA ROLA JASKINIOWYCH SANKTUARIÓW

Aby zrozumieć sztukę łowców-zbieraczy, niezbędne jest poznanie motywów, które kierują jej twórcami przy wyborze odpowiedniego miejsca na malowidło lub ryt. Występowanie różnych naturalnych zmian na powierzchni skały – przebarwienia, żyły mineralne czy nalot z kalcytu to elementy, które wśród niektórych plemion, np. Indian z terenów Tarczy Kanadyjskiej, stanowią element wręcz niezbędny przy wyborze odpowiedniego miejsca na przedstawienie. Kształt skały, jej otoczenie czy znajdujący się w okolicy strumień zamieszkiwany przez bożków lub inne istoty mityczne będą mieć także znaczenie. Przedstawienia tworzone są również tam, gdzie komuś udało się doznać wizji – to miejsca funkcjonujące w kulturze, o których informacje przekazuje się w mitach i historiach ludowych. Odpowiednia gra światła, dźwięków – szum rzeki, echo kroków w jaskini – to kolejne elementy mogące determinować wybór tego szczególnego miejsca (Rozwadowski, 2017, s. 85–87). Nie wszystkie z wymienionych czynników jesteśmy w stanie zbadać w kontekście paleolitycznych jaskiń, jednak stanowią one wskazówkę, dlaczego właśnie te konkretne grotty zostały wybrane. Należy także wspomnieć, że skalne szczeliny czy same góry stanowią domy duchów (np. u Ałtajczyków), a co za tym idzie, miejsca te są wybierane intuicyjnie do wykonania malowidła lub rytu. Także tworzenie przedstawień syberyjskich szamanów w szczelinach skalnych odczytywane jest jako lokowanie ich w miejscu szczególnie ważnym (Rozwadowski, 2017, s. 58–90).

Przez zaawansowany stopień planowania, poczucie inscenizacji oraz odprawiane rytuały zdaniem Yann-Pierre Montelle (Schechner, 2006, s. 75) w sanktuariach jaskiniowych łowcy poznawali, badali i oswajali „to, co inne”. W grotach miała dokonywać się segregacja społeczna, której istotą było utrzymanie stabilności i przeżycia grupy. Groty z malowidłami miały pełnić rolę sceny, na której dystrybuowano wiedzę. Wśród paleolitycznych łowców miały istnieć dwa zasadnicze poziomy komunikacji. Pierwszy z nich zawierał informacje egzoteryczne lub widoczne, które opracowywano i przekazywano w celu wzmacniania bądź tworzenia więzi i sojuszy między sąsiadującymi oraz napływowymi grupami. Na drugim poziomie znajdują się informacje ezoteryczne lub niewidoczne, które są zbiorem danych przeznaczonych wyłącznie dla kręgu osób wtajemniczonych, a ich przekazywanie następuje przez odpowiednie procedury inicjacyjne. Skutkiem takich działań – zupełnie przeciwnych do tych z kręgu pierwszego – było dążenie do utrzymania autonomii oraz niezależności grupy miejscowej, usystematyzowanie podziału pracy, a także zatrzymanie wiedzy szczególnej. Sposób przekazywania wiedzy, stopień jej widoczności i niewidoczności w kręgu wewnętrznym grupy miejscowej czy zewnętrznej świadczy, że proces ten odbywał się za pośrednictwem ścisłej struktury ideologicznej (Montelle, 2006, s. 75). Istotne jest, aby pamiętać, że pragnienie ciągłego dążenia do wiedzy jest cechą występującą wyłącznie w kulturze zachodniej. W społeczeństwach prostych jednostka nie jest do tego ani uprzywilejowana, ani też zobowiązana, jak zostało to zaznaczone wcześniej, było to związane z ideologią, którą wyznawali paleolityczni łowcy. Stopień wtajemniczenia, czyli posiadanej wiedzy może być także zależny od przejścia konkretnych rytuałów, płci jednostki czy jej hierarchii w grupie (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 90).

Na podstawie powyższej koncepcji można założyć, że przedstawienia wykonane w jaskiniach podzielone były ze względu na rodzaj wiedzy, którą reprezentują. Malowidła czy ryty zwierząt ze względu na ich powszechne występowanie w prawie wszystkich sanktuariach, a także w każdym rejonie samych jaskiń należałyby do pierwszego stopnia komunikacji. Znaki, pomijając, że mogły mieć znaczenie semantyczne, którego dzisiaj nie jesteśmy w stanie odczytać, pełniłyby rolę markerów oznaczających, jakie informacje zawarte są na ścianach danej sali – egzoteryczne i widoczne lub ezoteryczne i niewidoczne. Wizerunki istot antropomorficznych bądź hybryd, które umiejscowione są w głębokich partiach jaskiń, często trudno dostępnych, stanowiłyby natomiast informacje z drugiego poziomu komunikacji, będące wiedzą tajemną grupy miejscowej, a także świadczące o jej autonomii.

SZAMANIZM – POWOŁANIE, PLEĆ I RYTUAŁY

Aspekty dotyczące szamanizmu, które zostaną w tym miejscu przedstawione, należą do względnie uniwersalnych oraz mogących mieć znaczenie w społeczeństwach paleolitycznych.

Szamanizm jest okreśłany najstarszym oraz najszerzej rozpowszechnionym zjawiskiem religijnym na świecie, ze względu na jego występowanie niemal na każdym kontynencie. Pojęcie „szaman” wywodzi się najprawdopodobniej od odnotowanego pierwszy raz w XVII wieku tungusko-mandżurskiego słowa „saman”, oznaczającego „stan podniecenia i niepokoju” i/lub „tego, który wie”. Szamani są przewodnikami duchowymi swoich ludów dbającymi o utrzymanie równowagi psychicznej i ekologicznej. Stanowią pomost między światem ludzi i duchów. Przez wprowadzanie się w trans osiągają stany ekstatyczne, które zdaniem M. Eliadego (2001, s. 16) są sednem tego zjawiska. To właśnie one pozwalają szamanom uzdrawiać chorych, komunikować się ze światem duchów, odnajdywać zagubione rzeczy, śledzić ruch zwierząt podczas polowań czy wpływać na pogodę. W trakcie transu szamani mają również dostęp do „chmury danych”, nazywanej przez antropologów „pierwotnym umysłem”. Określa się ją jako podstawowy aspekt ludzkiej psychiki, który wykracza ponad ograniczenia rasowe, płciowe, kulturowe czy dziejowe (Grof, 2010, s. 27).

Istotne jest, aby krótko przedstawić problem powołania szamańskiego w celu zrozumienia, jak proces ten mógł przebiegać w paleolicie. Zasadniczo występują trzy metody pozyskania mocy magiczno-religijnych, różniących się w zależności od rejonu świata. Na obszarach Syberii i Azji Północno-Wschodniej szamanem można zostać przez odziedziczenie tej roli, spontaniczne spotkanie mocy, np. zostanie trafionym przez piorun, który stanowi atrybut boskich mocy lub „chorobę szamańską”. Jest to fenomen związany z funkcjonowaniem ludzkiego umysłu polegający na spontanicznym przeżyciu silnego transu czy zadecydowanie o tym samemu. Warto także wspomnieć, że szamanami zostają zarówno mężczyźni, jak i kobiety, a osoby z atakami epilepsji uważa się za dotknięte wizjami od bogów, co zwiększa ich predyspozycje do pełnienia tej roli. Na terenie Afryki czy obu Ameryk bardzo popularne jest dziedziczenie magicznych mocy, choć w niektórych wypadkach wymaga to od neofity doznania ekstatycznej wizji duchów, aby mógł on czerpać moc z tego samego źródła co jego zmarły przodek. Znane są również przypadki przekazywania mocy jeszcze za życia szamana. Należy także zauważyć, że na całym świecie osoby, które zostały szamanami z własnej woli, są uważane za słabszych niż ci, którzy odziedziczyli lub spontanicznie spotkali moc. Mircea Eliade (2001, s. 31–34) podkreśla, że wśród większości plemion prymitywnych rola szamana nie jest dziedziczona. Spontaniczne spotkanie mocy występuje np. u Inuitów (z Grenlandii, Kanady, Alaski i Syberii), choć i tam podobno występowały przypadki częściowego przekazania mocy. Wydają się jednak, że wśród paleolitycznych łowców, spośród opisanych powyżej metod, mogło funkcjonować przede wszystkim spontaniczne spotkanie mocy lub „choroba szamańska”. Nie można również wykluczyć, że neofitami zostawali ludzie z deformacjami ciała lub, jak było to wspomniane, cierpiący na ataki padaczki. Często jednak dochodzi do mylenia szamanów z osobami chorymi na schizofrenię. Mimo podobieństw, występują między nimi istotne różnice.

Szamani w trakcie powołania wzmacniają swoją samoocenę, są osobami inteligentnymi i szanowanymi, w wielu przypadkach posiadającymi również rodzinę. Schizofrenicy nie potrafią funkcjonować w społeczeństwie bez przyjmowania silnych leków psychotropowych, a głosy, które słyszą, prowadzą do drastycznego spadku ich samooceny.

Zagadnienie płci jest nierozzerwalnie związane z szamanizmem. Osiąganie stanów ekstazy oraz inne elementy płciowości niezmiennie towarzyszą szamanom przez cały czas ich powołania. Współcześnie w szamanizmie elementy erotyczne stanowią jedną z niezwykle istotnych składowych tego zjawiska. Objawia się to w osiągniętych przez szamanów stanach ekstazy oraz przez więź, która zawiązuje się między kandydatem na szamana a jego duchem opiekuńczym. Często owe duchy nakazują neoficie, aby traktował je jak męża. Związek ten jest przypieczętowany przez doznawanie ekstatycznych wizji wspomnianych duchów. W trakcie snów wizyjnych szamanom jest podpowiadany stosunek seksualny ze zwierzęcym duchem, duchowe małżeństwo czy inna forma narzucona przez byt. Nieposłuszeństwo wobec któregośkolwiek z wyżej wymienionych nakazów może skutkować doprowadzeniem do szaleństwa, a w skrajnych przypadkach nawet śmierci. Warto także wspomnieć, że przez ingerencje ze strony duchów zarówno szamani, jak i szamanki mogą zostać zmuszeni do zmiany swojej płci kulturowej (Rypinsky-Naxon, 2002, s. 40). Podróż, którą szamani odbywają w trakcie transu w celu uwolnienia duszy, może niekiedy korespondować z podróżą wewnątrzmaciczną, w takim przypadku pochwa staje się znakiem drogi przemiany, który prowadzi szamana do świata duchowego oraz jego mieszkańców, a ich dom stanowić będzie macica. Tego typu rozumowanie można spotkać u wielu ludów, np. u panamskich Indian z plemienia Cuna kobieta w ciąży jest uznawana za zmarłą, zaś jej łono stanowi mistyczną krainę duchów. W momencie rozwiązania symbolicznie odradza się ona na nowo. Z kolei amazońscy Indianie z plemienia Desana wierzą w Pana Zwierzyny, którego określa się mianem „falicznego ducha leśnego”. Ma on zamieszkiwać skalne wychodnie, które lud ten identyfikuje z macicą. Tematyka związana z seksem, śmiercią i odrodzeniem pojawia się również w trakcie rytualnego przygotowywania przez to plemię wywaru ayahuasca.

Przeżywane stany ekstatyczne czy ożywiane archetypy to niejedynie sytuacje, w jakich społeczności łowców dotykają tematyki związanej z płciowością i seksem. Kolejny niezwykle istotny przykład stanowią liczne rytuały przejścia o odmiennym charakterze. Przeprowadzane są, gdy jednostka lub cała kultura znajdują się w jednym z krytycznych momentów życia. Niezwykle często następuje to podczas wystąpienia zmian fizjologicznych, takich jak: poród, obrzezanie, dojrzewanie płciowe, menopauza i umieranie. Celem rytuałów przejścia jest separacja jednostki od grupy, zmiana jej statusu społecznego, przejście, a następnie ponowne włączenie w ramy społeczności, lecz o zmienionym statusie (Leach, 1989). Uczucia oraz emocje, które przeżywają osoby inicjowane, stanowią bardzo często mieszaninę motywów zwią-

zanych z narodzinami, seksem i śmiercią. Te trzy elementy, niezwykle ważne w życiu każdego człowieka, uzewnętrzniane są również w symbolice zawartej w procedurach rytualnych. Chaty inicjacyjne w wielu kulturach prostych nazywane są „łono” lub „wagina”, jednocześnie to samo słowo może oznaczać grób i odnosić się do pogrzebów. Groby konstruuje się tak, aby swoim kształtem przypominały kobiece łono, zaś zmarły układany jest w pozycji embrionalnej. Często przez zachowania performatywne wzmacnia się doznania związane z narodzinami u osób inicjowanych, aby pomóc im w duchowym odrodzeniu. Neofitów polewa się krwią i owija skórą świeżo oprawionej zwierzyny (zwierzęcia ofiarnego), a ich głowy smaruje się odchodami. Tego typu zabiegi mają na celu odtworzenie wśród osób biorących udział w rytuale doświadczeń fizycznych oraz psychicznych towarzyszących fazie życia prenatalnego, narodzin i niemowlęctwa (Grof, 2010, s. 41–42).

Rytuály przejścia to wydarzenia niezwykle istotne nie tylko dla jednostek, które biorą w nich bezpośredni udział, lecz także dla całych społeczności towarzyszących neofitom w tym istotnym dniu. Mają wymiar zarówno duchowy, jak i kulturowy, pełniąc istotną rolę w utrzymaniu prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Ponadto znaczące rytuały pozwalają wspólnotom dotykać tabu, występku czy ryzyka, a także „oswajać” i łagodzić trudne sytuacje przejścia, dwuznaczne związki hierarchii i pragnień naruszających normy powszedniego życia.

Wśród paleolitycznych łowców funkcjonowały najprawdopodobniej dwie metody powołania szamańskiego – spontaniczne spotkanie mocy i „choroba szamańska”. Proces stawania się szamanem mógł natomiast być skorelowany z przebiegiem rytuału, którego schemat opracował E. Leach (1989). Elementy związane z płciowością towarzyszą szamanom przez cały czas ich powołania, zaś sam M. Eliade stawia znak równości między słowem „szaman” a „technikami ekstazy”. Możliwe więc, że w momencie wystąpienia u neofity zmian fizycznych lub/i psychicznych przestawał on funkcjonować w czasie profanicznym. W tym ujęciu jaskinia z przedstawieniami mogła być miejscem, w którym odprawiano pierwsze rytuały przejścia – faza preliminalna w celu zachowania harmonii oraz prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. W kontekście analogi etnograficznych grota stawała się znakiem przemiany i oznaczała symboliczną macicę. Możliwe, że neofita musiał spędzić w grocie czas samotnie bądź też w asyście doświadczonego szamana, aby przez deprywację sensoryczną i/lub inny rodzaj ascezy czy wprowadzania w trans doświadczyć wizji duchów przodków, co odpowiadałoby fazie liminalnej, czyli kulminacji właściwego rytuału przejścia. Warunki, które można napotkać podczas przemierzania kolejnych chodników w jaskini, mogą wywołać u inicjowanych uczucie bezradności, walki o przetrwanie, samotności czy odseparowania od grupy. Taki zabieg miał przywołać doznania zarówno fizyczne, jak i psychiczne, kojarzone z tymi pojawiającymi się podczas fazy życia prenatalnego, narodzin oraz niemowlęctwa. Podczas opuszczania grotu następowało symboliczne odrodzenie neofity, który zostawał ponownie włączony w ramy społeczeństwa, lecz o zmienionym statusie, a jego funkcjonowanie

w grupie stawalo się codziennością, ale już na innych zasadach – faza postliminalna. Możliwe, że taka forma przeprowadzania rytuału funkcjonowała w paleolicie – pozwalała zarówno inicjowanym, jak i członkom ich plemienia na zetknięcie się z tabu i przez moment zrozumienie tego, co było wcześniej niewyjaśnione.

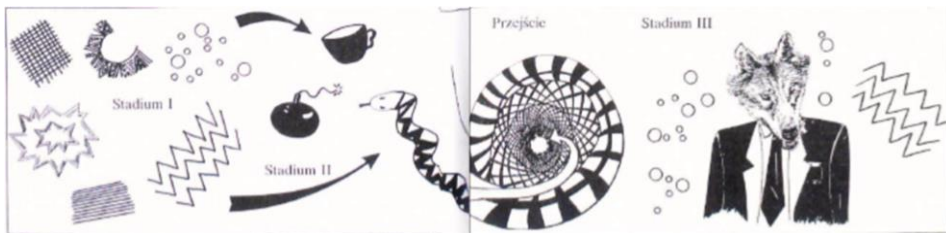
TRANS I JEGO WPŁYW NA SZTUKĘ SZAMANISTYCZNĄ

Istotę szamanizmu stanowią stany ekstatyczne osiągnane przy pomocy potężnych technik przemiany umysłu. To dzięki nim szamani wprowadzają się w trans, podczas którego mają możliwość poszerzenia własnej percepcji pozazmysłowej czy odwiedzania zaświatów. Aby wprowadzić się w odmienny stan świadomości, wykorzystują różnorakie techniki, takie jak deprywacje sensoryczne – ograniczenie bodźców lub monotonna gra na bębnie i/lub śpiew czy taniec, umartwianie ciała, stosowanie roślin psychoaktywnych. W tym miejscu należy wspomnieć, że dzięki współczesnym badaniom neuropsychologicznym możliwe jest poznanie życia umysłowego i duchowego łowców żyjących w górnym paleolicie na terenie Europy Zachodniej. Wynika to z ich przynależności do gatunku *Homo sapiens sapiens*, co pozwala nam przypuszczać, że posiadali taki sam ośrodkowy układ nerwowy jak współcześni ludzie, a co za tym idzie, reagowali na odmiennie stany świadomości w taki sam lub bardzo zbliżony sposób (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 37).

W trakcie transu zarówno osoby przechodzące kryzys inicjacyjny, jak i doświadczeni szamani doznają odczuć związanych ze śmiercią i odrodzeniem, którym towarzyszy aura niepokoju i cierpienia. Na całym świecie w swoich wizjach pokonują oni podobną drogę, różniącą się detalami warunkowanymi przez kulturę oraz osobiste przeżycia i stan ducha. Uogólniając, podczas zejścia do krainy umarłych neofita czy szaman jest unicestwiany na rozmaite i makabryczne sposoby, a demony i złe duchy posilają się fragmentami jego ciała. Po przebudzeniu z transu neofita/szaman będzie w stanie leczyć choroby wywoływane właśnie przez te istoty. Kolejnym elementem jest rekonstrukcja ciała i jaźni. Gdy neofita/szaman odradza się, następuje jego wstąpienie do wyższych światów. Może się to odbywać na kilka sposobów, m.in. wspinaczkę na drzewo życia, po pału, łańcuchu ze strzał, świętej górze czy tęczy, przemianę w ptaka, np. orła, ptaka gromu, kondora lub sokoła, po czym w jednej z tych postaci szaman wlatuje do krainy słońca lub zostaje tam zabrany przez jednego z wymienionych ptaków. Należy podkreślić, że archetypy ożywiane w trakcie szamańskich podróży wizyjnych są niezwykle podobne bez względu na miejsce i czas występowania. Na czym polega to podobieństwo, zostanie napisane w dalszej części tego artykułu. Po przeżyciu kryzysu inicjacyjnego neofici uzmysławiają sobie swoją solarną tożsamość. Doświadczenia, które przeżyli, sprawiają, że zaczynają odczuwać silną więź z siłami natury oraz zwierzętami w ich

fizycznej oraz pierwotnej formie. Te ostatnie nazywa się w szamańskiej nomenklaturze „zwierzętami mocy”. Mają one zdolności niedostępne dla zwykłych zwierząt, np. mowa czy przyjmowanie ludzkiej postaci. „Zwierzęta mocy” to przedstawiciele całego gatunku (Grof, 2010, s. 27–30).

W celu zrozumienia wpływu transu na kreowanie sztuki w kulturach szamani-
stycznych należy przedstawić wyniki badań neuropsychologicznych oraz neurofizio-
logicznych, podających, że istnieje swego rodzaju schemat przeżycia transowego.
Jego zasadnicza konstrukcja została podzielona na trzy etapy (ryc. 3) określone na
podstawie wzrokowych doznań halucynogennych. Należy jednocześnie zaznaczyć,
że nie w każdym przypadku występują wszystkie z nich. W trakcie poszczególnych
etapów mogą pojawić się halucynacje wzrokowe, słuchowe i somatyczne. Jak zosta-
ło już wspomniane, istnieje wiele sposobów wprowadzania się w trans i mimo tego,
że wywołują one nieco odmienne skutki, to prowadzą do tego samego celu, który
stanowi swego rodzaju powtarzalna konstrukcja doznawanych wizji podczas od-
miennych stanów świadomości (Gąssowski, 2008, s. 78–81).



Ryc. 3. Schematyczne przedstawienie stadiów transu oraz możliwych wizji przeżywanych przez osobę z kultury zachodniej (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 40–41).

Fig. 3. Schematic representation of trance stages and possible visions experienced by a person from Western culture (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 40–41).

Osoba przebywająca w pierwszym stadium będzie projektować na wszystkie widziane przez siebie powierzchnie, jak i przy zamkniętych powiekach geometryczne kształty: zygzyki, kratki, punkty, zbiory linii prostych lub krzywych równoległych czy meandry. Będą one zmieniać swój rozmiar i kolor oraz poruszać się i mieszać (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 37–39). Te geometryczne przedstawienia określa się mianem fosfenów, form stałych lub zjawisk entoptycznych. Powstają one w centralnym układzie nerwowym, proces ten odbywa się w zewnętrznej warstwie mózgu – korze mózgowej. W trakcie badań nad fosfenami stwierdzono, że im większa dawka silnego środka halucynogennego, tym pojawia się więcej geometrycznych znaków. Istotny wpływ na badanie przedstawię z tego stadia miało analizowanie sztuki Indian Tukano. Badania etnologiczne z całą pewnością potwierdzi-

ły, że inspiracją dla członków wywodzących się z tej grupy były wizje z pierwszego stadium transu widziane przez tamtejszych szamanów po zażyciu wywaru psychodelicznego ayahuasca. Są to liczne wzory geometryczne, którymi Tukano zdobią swoje ciała, ceramikę, domy i ubrania. Serie punktów stanowią dla nich przedstawienie Drogi Mlecznej, która jest celem szamańskiego lotu, zaś równoległe linie krzywe są odpowiednikiem tęczy lub penisa Ojca-Słońce (Rozwadowski, 2009, s. 213–216). Drugie stadium to moment, w którym osoba przeżywająca halucynacje zaczyna je racjonalizować. Geometryczne wzory z poprzedniego stadium zostają przekształcone w przedmioty o znaczeniu religijnym bądź emocjonalnym. Niezwykle istotny jest obecny stan ducha uczestnika. Osoba z kultury zachodniej może zinterpretować świetliste koło jako tykającą bombę, jeżeli odczuwa lęk, lub filiżankę wody, gdy jest spragniona. Zbiory linii prostych i krzywych przecinających się mogą zostać zaś długim poskręcanym ciałem węża. Aby osiągnąć ostatnie, trzecie stadium należy przebyć wir albo tunel, na którego końcu pulsuje żywe światło. Na peryferiach wzroku cały czas projektowane są fosfeny, formy stałe i zjawiska entoptyczne ze stadium pierwszego. Między tymi geometrycznymi znakami człowiek zaczyna dostrzegać pierwsze „prawdziwe” halucynacje, np. postaci zwierząt, ludzi. Po przejściu na drugą stronę wiru uczestnik wkracza do świata istot mitycznych, najdziwniejszych wizji i zwykłych postaci ludzkich czy zwierzęcych. Tak jak odbywało się to wcześniej, wszystkie wizje projektowane są na widziane powierzchnie, które dodatkowo ożywają. Niemożliwe staje się odróżnienie halucynacji od rzeczywistości. Uczestnik przestaje być biernym obserwatorem halucynacji, lecz staje się ich częścią. Możliwe jest np. wrażenie lotu, zmiana w jeden z geometrycznych kształtów czy zwierzę. Ostatni przypadek jest jednym z najczęściej poświadczanych doznań z trzeciego stadium wśród szamanów, a także często występującym u ludzi cywilizacji zachodniej. Dobrze widoczne jest to w sztuce naskalnej ludu San z Afryki Południowej. Na ich przedstawieniach widnieją szamani częściowo przemienieni w antylopy eland – ciało ludzkie z głową i racicami antylopy (Clottes, Lewis-Williams, 2009, s. 40–43). W górach Coso, leżących w południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych, występują liczne przedstawienia uśmierconego muflona (owca gruboroga). Na malowidłach zwierzęta te uśmiercane są przez ludzi za pomocą strzał lub włóczni. Jednak obrazy te nie są scenami z polowań na wspomniane owce, lecz symbolicznym przedstawieniem pozyskania przez szamanów określonej mocy. Muflony są malowane z ogonami uniesionymi do góry. Z badań poświęconych zachowaniu zwierząt wynika, że taka postawa występuje tylko w dwóch sytuacjach: podczas defekacji oraz śmierci. W przypadku malowideł chodzi o tę drugą opcję. W tym wypadku zabicie zwierzęcia oznacza wejście w trans. Jak już wspomniano, czasami na przedstawieniach odbywa się to przy pomocy włóczni, której drzewiec zaczyna przeobrażać się w spiralę, a ta z kolei stanowi ostatni etap łączący drugie z trzecim stadium transu. W Arizonie północnej szamani jako swój awatar wybrali sowę. Może to być związane z zażywaniem przez nich datury. Jednym z efektów działania tej

rośliny może być wystąpienie fotofobii i rozszerzenie źrenic. Szamani z plemion Zuni i Hopi wcierali w oczy starty korzeń datury, na co wskazuje umieszczanie na przedstawieniach postaci z wielkimi oczami (Rozwadowski, 2009, s. 215–240).

Innym, niezwykle często pojawiającym się doznaniem jest wrażenie lotu. Nazywane jest to eksterioryzacją, co oznacza opuszczenie własnego ciała i oglądanie go z zewnątrz. W sztuce szamanistycznej „lot” przedstawiany jest za pomocą ptasich wizerunków lub ludzi posiadających atrybuty ptaków. W wierzeniach ludu San szamani deszczowi z ich plemienia potrafili kontrolować jaskółki, a także przybierać ich postać. Pośród łowców-zbieraczy istnieje przeświadczenie, że opisywane doznanie wiąże się z utratą przez szamana duszy, co oznacza, że jego duch opuszcza ciało. Odczuwane jest to przez niego jako lot lub podróż pod ziemię. Innymi opowieściami szamanów, interpretowanymi jako uczucie unoszenia się, są wspinaczka do nieba po np. palu, tęczy czy drzewie. Częstym motywem, także pojawiającym się podczas przechodzenia do trzeciego stadium transu, jest uczucie znajdowania się pod wodą lub w studni, które utożsamia się z deprywacją sensoryczną. Osoba w odmiennym stanie świadomości może doświadczyć także zjawiska makropsji oraz mikropsji czy motywów związanych z płciowością. Na całym świecie częstym doznaniem podczas transu są również silne skurcze brzuszne, co w sztuce przedstawia się za pomocą postaci zgiętej w pasie. Inną popularną metaforę doznania transowego stanowi przedstawienie istoty przebitej strzałami, oszczepami lub żądłami. Badania etnograficzne podają, że odczucie kłującego bólu na skórze opisywali szamani z kręgu południowoamerykańskich Indian Jivaro, kanadyjskich Gitksan, Miwok ze środkowej Kalifornii, Buszmenów i Ewenków wschodniosyberyjskich (Rozwadowski, 2009, s. 215–240).

Podczas podróży wizyjnych szamani eksplorują kolejne poziomy kosmologii swoich ludów. To każdy z nich poniekąd w indywidualny sposób kreuje obraz tych niedostępnych dla zwykłych śmiertelników duchowych rubieży. Przedostają się tam przez np. dziurę w ziemi, korzenie drzew czy jaskinię. Ostatni z podanych sposobów jest szczególnie istotny w kontekście badanego w tym artykule problemu. Długie przebywanie w grocie ma charakter deprywacyjny i może doprowadzić do wywołania halucynacji. Malowidła w paleolitycznych sanktuariach znajdują się niejednokrotnie w odległych i trudnodostępnych partiach jaskiń. Ich umiejscowienie wymuszało długie przebywanie w ich wnętrzu. Dodatkowo badania prowadzone nad składem farb używanych w paleolicie wykazały, że część z nich zawierała tlenki manganu, których wdychanie może powodować halucynacje. Niektóre z ówczesnie stosowanych technik malarskich polegały na trzymaniu farby w ustach, a następnie wydmuchiwaniu jej na powierzchnię, co mogło powodować doświadczenie odmiennych stanów świadomości. Korzystanie z takich pigmentów jak i technik było dobrze znane w górnym paleolicie, co oznacza, że wywoływane przez nie skutki również. Możliwe więc, że były wykorzystywane w celach rytualnych.

PALEOLITYCZNE WIZJE

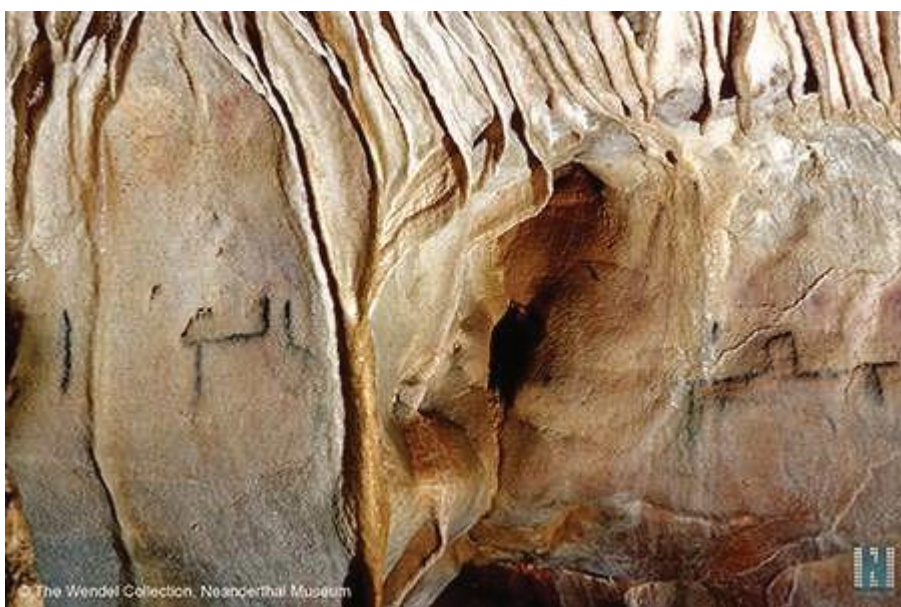
Jaskinie Cougnac i Pech-Merle zostały wybrane do tego artykułu, ponieważ jego podstawowym założeniem jest przeprowadzenie analizy odmiennych stanów świadomości w aspekcie praktyk szamanistycznych na przykładzie stanowisk, które nie są często wykorzystywane w tym kontekście (jak np. Les Trois Frères, Chauvet, Lascaux czy Gabillou). Ponadto malowidła w tych grotach wykonane zostały w bardzo podobnej stylistyce, również tylko w nich występują znaki typu Placard.

W grocie Cougnac znajdują się malowidła wykonane w kolejności chronologicznej kolorami: czerwonym, brązowym i czarnym. Należy wspomnieć, że kolor brązowy powstał w wyniku połączenia czerwonej ochry z dwutlenkiem manganu, składnikiem, którego wdychanie czy przetrzymywanie w ustach może wywoływać odmienne stany świadomości. Prawdopodobnie niektóre z malowideł w tej jaskini wykonano w czasach funkcjonowania kultury graweckiej, a później, za czasów kultury magdaleńskiej, były poprawiane. Wśród tamtejszych przedstawień występują zwierzęta (mamuty, nosorożce, renifery, koziorożce), istoty antropomorficzne oraz znaki. Na te ostatnie składają się zbiory pociągnięć trzema palcami, linie łukowato wygięte (ryc. 4) oraz figury zbudowane z prostych, zwane znakami typu Placard (ryc. 5) – występują one tylko na omawianych w tym artykule stanowiskach (Lawson, 2012, s. 325–327). Mogły one powstać w wyniku widzianych wzorów entopycznych. Niektóre wydają się być efektem racjonalizacji wizji z drugiego stadium transu. Zostały ponadto namalowane wokół dużej szczeliny, jak było wspomniane we wcześniejszej części tego artykułu, w takich miejscach w sztuce szamanistycznej umieszczane są przedstawienia o wyjątkowym znaczeniu. Ponadto znajdują się one w tej samej sali co wizerunki postaci ludzkich. Możliwe, że oprócz ich własnej semantyki wskazywały poziom oraz rodzaj wiedzy dystrybuowanej przez malowidła z omawianego kompleksu. Pierwsze z przedstawień antropomorficznych stanowi ukazanie sylwetki ludzkiej od klatki piersiowej do stóp (ryc. 6). W jej plecy wbite są trzy strzały/oszczepy, w kulturach szamanistycznych odczytywane jako metafora bólu. Jest to jedno z powtarzających się odczuć w trakcie szamańskich sprawdzianów. Ponadto postawa owej postaci może sugerować, że znajduje się ona w trakcie jednego z rytualnych tańców. Do jej namalowania wykorzystano kolor czarny. Człowiek ten został wpisany w ciało jelenia olbrzymiego (*Megaceros*), przy którego komponowaniu paleolityczny artysta wykorzystał naturalny załom skały, aby nadać mu kształt. Dodatkowo na szyi tego zwierzęcia namalowano jelenia, a w dalszej części jego pleców koziorożca. Taki zabieg artystyczny może być metaforą pozyskiwania przez szamana mocy duchów lub dwa mniejsze zwierzęta będą duchami pomocniczymi, zaś dominujący jelen olbrzymi duchem opiekuńczym. Ostatnią z figur antropomorficznych (ryc. 7) namalowano w tej samej stylistyce, już wcześniej omawianej, lecz tym razem z uwzględnieniem głowy i rąk. Jej postawa również jest niemal identyczna. Całe ciało tego człowieka zostało poprzebijane znakami



Ryc. 4. Znaki Cougnac (Wendel, 2004).

Fig. 4. Signs Cougnac (Wendel, 2004).



Ryc. 5. Znaki typu Placard Cougnac (Wendel, 2004).

Fig. 5. Placard type signs Cougnac (Wendel, 2004).



Ryc. 6. Przedstawienie antropomorficzne Cougnac (Wendel, 2004).

Fig. 6. Anthropomorphic representation Cougnac (Wendel, 2004).

gwoździowatymi, które mogą przedstawiać strzały, włócznie czy oszczepy. Prawdopodobnie ponownie mamy do czynienia z postacią szamana w trakcie jednego z rytualnych tańców, o czym świadczy jego sylwetka. Możliwe, że oznacza ona także silne skurcze brzuszne, często odczuwane w trakcie transu, zaś jego poprzebijane ciało – kłujący ból skóry. Ponadto zaraz pod tym człowiekiem znajdują się dwa wyróżniające się znaki, które mogą stanowić wynik wizji z drugiego stadium transu. Wokół postaci namalowano jeszcze wiele innych znaków, z których część to odciski dwóch palców, a inne to linie. Warto dodać, że domniemany szaman jest barwy czarnej, znaki bezpośrednio wokół niego czerwonej/brązowej, zaś te znajdujące się najdalej w większości czarnej.

W sanktuarium jaskiniowym Pech-Merle znajdują się przedstawienia wykonane farbami oraz, w niewielkiej części, przy pomocy techniki rytu. Na jej ścianach można oglądać mamuty, nosorożce, renifery, wołowate, konie i prawdopodobnie jednego drapieżnika, znaki wykonane za pomocą linii oraz odciskania nadgarstka, a także figurę antropomorficzną. Do stworzenia malowideł wykorzystano kolory czarny, czerwony i szary. W trakcie badań ustalono, że istniały dwie główne fazy dekoracji



Ryc. 7. Przedstawienie antropomorficzne Cognac (Wendel, 2004).

Fig. 7. Anthropomorphic representation Cognac (Wendel, 2004).

tej grotty (Lawson, 2012, s. 373–380). W trakcie pierwszej z nich powstały przedstawienia zwierząt z nadnaturalnie dużymi tułowiami i nieproporcjonalnie małymi głowami. Może to być efekt makropsji i mikropsji, czyli zaburzeń w postrzeganiu przestrzeni będących jednym z możliwych doznań w trakcie transu. Część ze znaków to zbiory punktów oraz linie równoległe, wyglądające jak wzory entoptyczne pojawiające się w pierwszym stadium transu. Punkty różnych rozmiarów, a także niektóre z efektów cieniowania powstały w wyniku wydmuchiwania farby z ust na powierzchnię skały przy pomocy prymitywnego aerografu. Inne zaś, bardzo podobne do tych z grotty Cognac, to znaki typu Placard (ryc. 8). Bardzo prawdopodobne,



Ryc. 8. Znaki typu Placard Pech-Merle (Wendel, 2004).

Fig. 8. Placard type signs Pech-Merle (Wendel, 2004).

że mają własną semantykę, ponieważ w obu przypadkach występują w tej samej sali co przedstawienia ludzi lub w ich bezpośrednim sąsiedztwie. Pośród przedstawień antropomorficznych w tej jaskini znajdują się negatywy dłoni (ryc. 9), których proces wykonania mógł nieść ze sobą kontekst transowy, co wynika z faktu przetrzymywania w ustach farby mogącej zawierać psychoaktywne tlenki manganu w celu późniejszego rozpylenia jej na ścianie. Dodatkowo niektóre z nich namalowano bezpośrednio przy koniach, których sylwetki wypełniono punktami (ryc. 10). Być może powstały one w wyniku racjonalizacji widzianych wzorów podczas drugiego stadium transu. Zdaniem naukowców w grocie Pech-Merle wizerunków ludzi jest więcej, lecz w tym artykule zostanie omówiony tylko jeden (ryc. 11), ponieważ



Ryc. 9. Negatyw dłoni i zbiór punktów Pech-Merle (Wendel, 2004).

Fig. 9. Hand print and set of points Pech-Merle (Wendel, 2004).

pozostałe domniemane przedstawienia antropomorficzne są zbyt nieczytelne. Postać człowieka namalowano praktycznie w całości, jedynie ręka została zaznaczona częściowo. Jego ciało z obu stron przebijają znaki gwoździowate, mogące stanowić metaforę kłującego bólu skóry występującego czasami podczas transu. W niektórych



Ryc. 10. Panel z malowidłami Pech-Merle (Wendel, 2004).

Fig. 10. Panel with paintings Pech-Merle (Wendel, 2004).



Ryc. 11. Przedstawienie antropomorficzne Pech-Merle (Wendel, 2004).

Fig. 11. Anthropomorphic representation Pech-Merle (Wendel, 2004).

kulturach szamanistycznych włącznie wbite w ciało oznaczają przejście z drugiego do trzeciego stadium transu. Warto także zaznaczyć, że wykonanie tego malowidła, tak samo jak i znaków, jest niezwykle podobne do tych z jaskini Cougnac. Prawdopodobnie jest to ukazanie człowieka znajdującego się w głębokim transie.

PODSUMOWANIE

Przez wykorzystanie badań strukturalistycznych, etnograficznych, neuropsychologicznych analizę odmiennych stanów świadomości w kontekście szamanizmu oraz interpretacji dokonanej przez autora tekstu omówione przedstawienia mogą mieć prawdopodobnie genezę w praktykach szamanistycznych lub im podobnych. Kontekst samych jaskiń ma analogię do współczesnych kultur łowców-zbieraczy, w których szamanizm powstał jako forma wyjaśnienia, a następnie zinstytucjonalizowania odmiennych stanów świadomości. Ponadto należy zwrócić uwagę na podobieństwa występujące w sztuce górnego paleolitu: miejsce, technika wykonywania, tematyka, znaki. Sprawia to wrażenie niedostępnego dla nas w całości opisu pewnej sfery w kosmologii, która w wielu aspektach przypomina szamanistyczny obraz świata duchowego. Nasi paleolityczni przodkowie byli w stanie przeżywać i reagować na stany zmienionej świadomości w taki sam lub bardzo zbliżony sposób do ludzi współczesnych. Sanktuaria jaskiniowe były jednym z poziomów w ich kosmologii, miejscami odprawiania rytuałów mających zadbać o równowagę społeczeństwa oraz dystrybucję wiedzy. Rytuały pozwalały dotykać tabu i za pośrednictwem szamanów wyjaśniały te z aspektów życia, które pozostawały niezrozumiałe dla paleolitycznych łowców. Ściany groty były zaledwie membraną oddzielającą świat ludzi od tego zamieszkiwanego przez duchy i istoty mityczne. Być może wykonywanie znaków, utożsamianych przez autora ze wzorami geometrycznymi występującymi podczas transu czy przedstawień ludzi lub hybryd mogących być zobrazowaniem postaci fuzji człowieka ze zwierzęciem z trzeciego stadium, miało na celu pozostawienie awatara lub w przypadku znaków prawdopodobnie swego rodzaju podpisu czy słowa mocy po stronie świata duchów. Dzięki takiemu zabiegowi szaman mógłby cały czas czerpać moc od istot, które taki wymiar zamieszkiwały, np. duchy pomocnicze, opiekuńcze, przodków lub w łatwiejszy sposób przywołać wcześniejsze doznania wiru.

W odpowiednich warunkach szamanizm może wystąpić w każdym miejscu na świecie. Jest to uwarunkowane wrodzonymi zdolnościami ludzkiego umysłu do przeżywania odmiennych stanów świadomości, czego następstwem było ich zinstytucjonalizowanie, które z kolei mogło prowadzić do powstania praktyk szamanistycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Bahn, P. G., Vertut, J.
1997 *Journey Through the Ice Age*. Berkley: University of California Press.
- Bouvier, J.-M., Rouzaud, F., Clottes, J., Georges Sauvet, G., Gaussen, J., Aujoulat, N., Barriere, C., Sacchi, D., Cremades, M., Begouen, R., Martin, Y., Feruglio, V., Dauvois, M.
1993 *L'Art pariétal paléolithique. Techniques et méthodes d'étude*. Éditions du CTHS.
- Clottes, J., Lewis-Williams, D.
2009 *Prehistoryczni szamani*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ducasse, S.
2012 What is left of the Badegoulian „interlude”? New data on cultural evolution in southern France between 23,500 and 20,500 cal. BP. *Quaternary International*, 272–273, 150–151.
- Eliade, M.
2001 *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gąsowski, J.
2008 *Prahistoria sztuki*. Warszawa: TRIO.
- Górzyński, M.
2018 *Jaskinie z paleolitycznymi malowidłami i rytami naskalnymi z południowej Francji i północnej Hiszpanii w kontekście praktyk szamanistycznych* [Praca magisterska, Instytut Archeologii UAM, Poznań].
- Grof, S.
2010 *Najdalsza Podróż*. Warszawa: Wydawnictwo Okultura.
- Halifax, J.
1982 *Shamanism: The Wounded Healer*. Nowy Jork, NY: Crossroad Pub Co.
- La Barre, W.
1972 Hallucinogens and the Shamanic Origin of Religion. W: P. Furst (red.), *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Londyn: Waveland Pr. Inc.
- Lawson, A. J.
2012 *Painted Caves. Palaeolithic Rock Art. In Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, E.
1989 *Rytuał i narracja*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Leroi-Gourhan, A.
1966 *Religie prehistoryczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lommel, A.
1967 *The World of the Early Hunters*. Londyn: Evelyn, Adams & Mackay.
- Montelle, Y.-P.
2004 Paleoperformance, Wielka Brytania: Seagull Books London Ltd, Greenford. W: R. Schechner (red.), *Performatyka*. Wrocław: Wydawnictwo Instytutu im. Jerzego Grotowskiego.
- Müller-Karpe, H.
1966 *Handbuch Der Vorgeschichte*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Price, N.
2001 *The Archaeology of Shamanism*. Londyn: Routledge.
- Rozwadowski, A.
2009 *Obrazy z przeszłości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
2017 *Rocks, Cracks and Drums*. Budapest: Molnar & Kelemen Oriental Publisher.
2017 *Sztuka naskalna. Polskie doświadczenia badawcze*. Toruń – Warszawa: Tako.

- Rypinsky-Naxon, M.
2002 *Pleć, szamanizm i przemiana*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Smith, N. W.
1992 *An Analysis of Ice Age Art: its Psychology and Belief System*. Nowy Jork, NY: P. Lang.
- Szyjewski, A.
2005 *Szamanizm*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Vanhaeren, M., Errico, F. d'
2005 Grave goods from the Saint-Germain-la-Rivière burial: Evidence for social inequality in the Upper Palaeolithic. *Journal of Anthropological Archaeology*, 24.
- Wendel, H.
2004 *The Wendel Collection*. Mettmann: Macromedia.
- Zawadzka, D.
2017 Człowiek w krajobrazie. Animistyczny kontekst sztuki naskalnej Tarczy Kanadyjskiej. W: A. Rozwadowski (red.), *Sztuka naskalna. Polskie doświadczenia badawcze* (s. 73–104). Toruń – Warszawa: Tako.

ON THE TRAIL OF SHAMANISM IN THE PALEOLITHIC –
ON THE EXAMPLE OF COGNAC AND PECH-MERLE CAVES

S u m m a r y

The article aims to present the reader that using the right scientific apparatus, it is possible to notice/find traces of shamanism, based on identification of signs and anthropomorphic representations. The author proves it on the example of two archaeological sites located in the south of France: Cognac and Pech-Merle. He uses the achievements of structuralist, ethnographic and neuropsychological research, as well as his own interpretation based on such apparatus. Treating Paleolithic sanctuaries as one of the levels in Paleolithic hunters' cosmology, and marking their uniqueness in ritual processes, combined with an analysis of art from studied period, shows that shamanistic visions and the cosmology based on them could be the genesis of creation of caves with paintings. Solving the case in question, helps in understanding how the sacred zone of our anatomically oldest ancestors (*Homo sapiens sapiens*) functioned, as well as how much shamanism influenced their lives. It also allows to investigate whether it is the oldest documented (on caves' walls) magical-religious phenomenon that has survived in a similar form till modern times and has spread throughout the world.