

„Narkotyzująca” wizja globalizacji (Pamięci Mateusza Zięboraka*)

Dokonując przeglądu zapewne najbardziej nośnych i charakterystycznych teorii pojawiających się w dyskursie na temat pojmowania zjawiska globalizacji, Adam Nobis w jednym ze swoich wystąpień (Nobis, 2007) podkreślił m.in. to, iż badaczy dzieli następująca kwestia. Dla jednych globalizacja jest nowym zjawiskiem o europejskim rodowodzie. Dla innych to długi proces historycznym, którego geneza nie ogranicza się do Europy.

Podzielając ten drugi pogląd, a zatem nie zgadzając się z teoriami mówiącymi o tym, iż źródeł globalizacji należałoby upatrywać w procesie rozwoju kultury Zachodu ani też i z tym, aby o poszczególnych kulturach — tak w sensie przestrzennym jak czasowym — mówić za pomocą metafory odizolowanej od reszty świata wyspy, bardziej skłaniam się ku temu, by uprzywilejować raczej stwierdzenie, iż rodowód globalnej rzeczywistości kulturowej należałoby liczyć za pomocą tysiącleci, zwłaszcza jeśli uwzględni się lansowany przez W. Welscha pogląd, według którego nadrzędnym bytem wobec poszczególnych kultur i społeczności jest sieć transkulturowych treści przenikających między nimi — owymi kulturami i społecznościami (Welsch, 1998, 217).

Trzeba jednak zaznaczyć, iż w przypadku zwłaszcza bardzo dawnych treści oraz ich źródeł, mówienie o nich — chyba za każdym razem wyłącznie na podstawie li tylko mniej lub więcej sugestywnych przesłanek — wszelkie dociekania prowadzi niestety raczej do kategorii hipotetycznych rozważań. Podobnie jest jednak, jak sądzę, także w przypadku dyskursu na temat globalizacji (jak i wielu innych na gruncie humanistyki) — prawda, o ile można tak stwierdzić, skrywa się za ścianą teorii, koncepcji i hipotez. Niemniej dyskurs ten trwa. Zachętą do zabrania w nim przeze mnie głosu jest możliwość pojmowania globalizacji nie jako globalnej rzeczywistości kulturowej współczesnego świata, a raczej jako konceptu, narzędzia, przez pryzmat którego można spoglądać wstecz i interpretować wątki z zamierchłej przeszłości uwzględniając ich potencjalny, globalny wymiar.

W tym kontekście nie tyle zdecydowałem się jednak na stawianie tezy i przekonywanie, że „tak właśnie było”, ile proponuję przybliżenie kilku wątków z zakresu przedmiotu, jakim

* Tekst ten poświęcam niedawno zmarłemu w wypadku „Matejowi”, najwybitniejszemu, jakiego miałem zaszczyt poznać, znawcy zagadnień związanych z używaniem przez człowieka substancji halucynogennych.

jest wykorzystywanie substancji halucynogennych przez człowieka. Jakkolwiek mowa tu głównie o hipotezach stawianych przez badaczy zajmujących się tego typu zagadnieniami, to warto moim zdaniem wpisać je w dyskurs na temat globalizacji jako zjawiska o bardzo dawnym rodowodzie, jako że niektóre z owych wątków pozwalają na przyjęcie następującego stwierdzenia: skutki używania jednej z substancji psychoaktywnych o działaniu halucynogennym przez mieszkańców wschodniej Syberii, co mogło mieć miejsce nawet w okresie sprzed 10 tys. lat p.n.e., mogły zyskać wymiar globalny na długo przed tym chociażby, zanim np. Europejczycy wyruszyli na podbój Nowego Świata — pojawiające się w różnych miejscach i na różnych kontynentach treści w pewnym stopniu można odnieść do jednego źródła. Co więcej, przynajmniej hipotetycznie i z „przymrużeniem oka”, acz wskazując na pewne analogie, można także mówić o reminiscencjach owej intoksykacji w odniesieniu do czasów współczesnych i niektórych aspektów m.in. polskiej kultury.

Renifery i muchomory a szamanizm

„Georg Wilhelm Steller, — pisze R. Rudgley — członek wyprawy Stiepana P. Kraszennikowa, która dotarła na wschodnią Syberię w połowie XVIII wieku, zanotował następujące wydarzenie z udziałem odurzonego renifera. Kilku Koriaków zauważyło kompletnie ogłuszonego, zataczającego się renifera, i rozpoznając objawy odurzenia muchomorem, związali zwierzę i zarżnęli. Mięso, które, tak jak grzyb, miało jeszcze ciągle psychoaktywne właściwości, podzielono natychmiast wśród obecnych, a ci szybko odczuli skutki odurzenia” (Rudgley, 2002, 47).

Pierwsze wzmianki na temat spożywania muchomora czerwonego (*Amanita muscaria*) przez rdzennych mieszkańców Syberii, konkretnie przez Ostiaków (Chantów) z Syberii Zachodniej, pochodzą z XVII w. (Tamże, 46). Niemniej w literaturze przedmiotu, na podstawie przesłanek, wspomina się, iż zamieszkujące Syberię ludy paleoazjatyckie od tysiącleci miały wykorzystywać właściwości tego halucynogennego grzyba głównie podczas rytuałów o charakterze magiczno-religijnym, jak też nierzadko otaczać go kultem. Przynajmniej do początków XX wieku muchomora czerwonego we wspomnianych celach używali głównie Koriacy, Jukagirzy, Jakuci, Ostiacy, Kamczadale czy Czukcze¹ (Furst, 1976, 89-91; Lévi-Strauss, 2001, 241-242; Wasilewski, 1979, 175).

¹ W zależności od lokalnych zwyczajów i tradycji, muchomor czerwony mógł być spożywany na surowo albo mógł być gotowany. Jedzono tak suszone, jak świeże grzyby. Mieszano je także z innymi potrawami lub z sokiem, zwłaszcza z sokiem z jagód (Furst, 1976, 90). Dosyć interesujący sposób spożywania *Amanita muscaria* zaobserwował Szwed, Johann von Strahlenberg, który w XVIII wieku został zesłany na Syberię w rejon

Zdaniem wielu antropologów, w tym m.in. M. Harnera, muchomor czerwony, a przede wszystkim jego halucynogenne właściwości, mógł znacząco przyczynić się do powstania i rozwoju syberyjskiego szamanizmu (Harner 1973, XIV).

Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż według jednego z wybitnych znawców problematyki związanej z szamanizmem: „Szamanizm sensu stricto jest zasadniczo syberyjskim i środkowoazjatyckim zjawiskiem religijnym. Słowo to pochodzi, za pośrednictwem języka rosyjskiego, od tunguskiego šaman” (Eliade 1994, 16).

Włączając w tę opowieść głos M. Eliadego, konieczna wydaje się być jednak uwaga, iż — zdaniem tego autora — wykorzystywanie *Amanita muscaria* przez syberyjskich szamanów w praktykach rytualnych to wynik degeneracji szamanizmu tam, gdzie tego rodzaju praktyki miały miejsce, szamani zdążyli zatracić tradycyjne i archaiczne techniki wprowadzania się w stan ekstazy. Tymczasem przedstawiciele m.in. takich dyscyplin jak etnofarmakologia i etnomykologia, także antropolodzy, bardzo szybko wysunęli wiele argumentów wskazujących na to, iż najprawdopodobniej jest zupełnie odwrotnie, zaś teza Eliadego wynika raczej z jego mieszczańskiej awersji do włączania w konteksty religijne użycia substancji psychoaktywnych (zob. Zięborak, 2006). Mówiąc krótko: Eliade mógł być po prostu mykofobem (co, tak na marginesie, wcale nie musiało wynikać z jego osobistej, jednostkowej niechęci zwłaszcza względem grzybów — niekoniecznie psychoaktywnych, tylko raczej być skutkiem kulturowego uwarunkowania badacza)².

Opowieść o Wielkim Kruku

Według jednego z koriackich mitów, mityczny bohater — Wielki Kruk — wyruszywszy raz pewnego na łowy, miał problem z przetransportowaniem upolowanego wieloryba. Zwrócił się tedy o pomoc do bóstwa — Vahiynin (w języku Koriaków oznacza to Istnienie),

zamieszkałe przez Koriaków. Ich metoda odurzania się polegała na tym, że pili oni mocz osoby, która wcześniej zjadła muchomora czerwonego. Mocz taki miał właściwości halucynogenne nie mniejsze niż sam muchomor (często urynę mieszano z sokiem jagodowym). Dopiero w drugiej połowie XX wieku ustalono, że uryna potęguje działanie alkaloidów zawartych w *Amanita muscaria* (Furst, 1976, 91). Według C. Lévi-Strauss’a, niektóre dokumenty etnograficzne zdają się nawet potwierdzać, że taki mocz mógł być niejednokrotnie bardziej ceniony niż sam muchomor czerwony (2001, 245).

² W swoim tekście Mateusz Zięborak przytacza różne dowody na to, iż szamani syberyjscy wykorzystywali w znacznie większym niż znikomym stopniu substancje psychoaktywne w celach rytualnych, co przy okazji jest argumentem za tym, iż Eliade bardzo mocno w swej pracy o szamanizmie zmarginalizował, żeby nie powiedzieć, zignorował rolę halucynogenów w kontekście szamanizmu.

które poradziło mu, aby udał się do miejsca, gdzie znajdzie duchowe byty o nazwie wapaq. Te po spożyciu dadzą mu siłę i wiedzę — wtedy poradzi sobie z ciężarem.

Wielki Kruk postąpił tak jak poradził mu Yahiyinin. Od tamtej pory jego potomkowie spożywali wapaq, który dawał im siłę, mądrość, informował ich, nawet tych, którzy nie byli szamanami, o przyczynach trapiących ich chorób, wyjaśniał sny, pokazywał Górny i Podziemny Świat, przepowiadał przyszłość.

Ów wapaq to *Amanita muscaria*. Według koriackich wierzeń, te biało-czerwone grzyby miały powstać z plwocin Vahiynin'a. Wyrastały tam, gdzie on splunął. Białe plamki, jakie widnieją na czerwonych kapeluszach, są pamiątką boskiej śliny (Furst 1976, 89).

Ludzie-muchomory

Jak przytacza R. Rudgley, ryty naskalne jakie można spotkać na Syberii, a wyobrażające jednonogie postacie, dadzą się porównać do opisów ludzi-muchomorów, którzy rzekomo mieliby pojawiać się zażywającym *Amanita muscaria*. Miałby to być pośredni efekt działania tego grzyba, spożycie którego powoduje m.in. słuchowe i wzrokowe halucynacje (Rudgley, 2002, 46-48). Zaś w tychże: „często pojawiają się ludzie-muchomory, którzy czasami nie mają szyi ani nóg. Ich krępe, cylindryczne ciała szybko się poruszają” (tamże, s. 49).

Dodać wypada, iż, o czym pisze m.in. J. S. Wasilewski, według czukockich szamanów, owi ludzie-muchomory to duchy grzybów, które w ten właśnie sposób objawiają się ludziom i do nich przemawiają. Ich liczba miałaby zależeć od liczby zjedzonych grzybów. W kontekście szamanizmu ważną wydaje się być informacja dotycząca tego, iż owi ludzie-muchomory mieli zdolność wprowadzania szamanów w zaświaty, do krainy zmarłych (Wasilewski, 1979, 175). Zresztą, co podkreśla m.in. A. Kasińska, *Amanita muscaria* był wykorzystywany przez syberyjskich szamanów głównie w celu wejścia w kontakt z bytami nadnaturalnymi, po to, by zbliżyć się do bóstwa albo porozmawiać z duchami zmarłych przodków (Kasińska, 1996, 64).

Istotnym motywem wywołanych przez muchomora czerwonego halucynacji, o czym także należy wspomnieć, jest wrażenie miniaturyzacji bądź maksymalizacji rzeczy oraz ludzi postrzeganych po jego zażyciu. Obiekty te zwykle miałyby się jawić jako „światliste” (tamże).

„Inny świat”

Jednym z istotnych elementów archaicznego systemu wierzeniowego, jakim jest szamanizm, wydaje się być przede wszystkim konceptualizacja zakładająca istnienie świata

(niekiedy kilku jego poziomów) znajdującego się poza ludzką ekumeną — świata nadnaturalnego. Ogólnie można stwierdzić, iż w kontekście takich koncepcji, wśród ludów praktykujących szamanizm, takie przypadłości ludzkie jak choroby, śmierć, nawet niepowodzenia w życiu codziennym, mogły mieć swe źródło właśnie w tym „innym”, nadnaturalnym świecie — niedostępnym na co dzień dla przeciętnego człowieka. Predestynowanym do odbywania „podróży” wiodącej do owego „innego” świata był głównie szaman. Dzięki swym predyspozycjom i nabytym w trakcie nauk inicjacyjnych zdolnościom ekstatycznym był tą osobą, która wchodząc w stan ekstatycznego transu przedostawała się do duchowo waloryzowanego „orbis exterior” i w nim szukała przyczyny choroby, niepowodzenia, kontaktowała się z duchami zmarłych przodków czy bóstwami plemiennymi. W większości kultur praktykujących szamanizm, szamani pełnili więc funkcję tak psychopomposa jak uzdrowiciela (zob. Eliade, 1994; Harner, 1973, XI). Trzeba też dodać, iż w wielu kulturach pierwotnych, także poza Syberią, rola halucynogenów w kontekście praktyk leczniczych, ekstatycznych, religijnych, była bardzo istotna (Schultes, 1990, 5). Bo jedną z właściwości tego typu substancji miałyby być to, iż używający ich ludzie mieliby doznawać wrażenia „przedostania” się do „innego świata” — tego nadnaturalnego. Dzięki tym substancjom, jak pisał P. T. Furst, „podróżowano” po „świętej geografii”, „spotykano” się z bóstwami, bogami, przodkami i „świętą historią plemienną”, w której zawarte były prawdy i wartości ważne dla danej grupy (Furst, 1990, X-XII).

Dla porządku wypada jednak podkreślić, iż wprawianie się w stany transu, ekstazy, osiągnięcie stanów halucynacyjnych wcale nie musiało być uwarunkowane użyciem substancji psychoaktywnych, np. takich jak tzw. halucynogeny. Zdaniem Furst’a podobne efekty psychiczne w wielu miejscach na świecie osiągnano m.in. poprzez umartwianie się, nie gaszenie pragnienia, stosowanie tortur, bezsenność, długotrwały taniec prowadzący do przemęczenia i krwawienia etc. (Furst, 1976, 71).

Hipoteza I. — kulturowe zaprogramowanie

O ile w północno-wschodniej części kontynentu azjatyckiego najprawdopodobniej od bardzo dawna znano i wykorzystywano ze względu na jego halucynogenne właściwości muchomora czerwonego, o tyle największą ilość występujących w naturze i kulturowo wykorzystywanych substancji halucynogennych badacze odkryli i sklasyfikowali w północnej części Ameryki Południowej (Drury, 1994, 75), przy czym z powodzeniem można mówić o tym zagadnieniu w oparciu o liczne źródła, także w odniesieniu do Ameryki Północnej, zwłaszcza jej południowo-zachodniej części (zob. Posern-Zielińska, 1972; Dajczer, 1984).

Taka sytuacja sprowokowała wielu badaczy do głoszenia hipotetycznego poglądu, iż powstaniu idei zakładającej istnienie świata nadprzyrodzonego — a co za tym idzie, wypracowanie technik komunikowania się z tym światem, całego kompleksu wierzeń i praktyk (w sensie istnienia podobnych mechanizmów) określanych za pomocą terminu szamanizm — mogły sprzyjać silne psychiczne doznania halucynacyjne wywołane przez substancje takie jak m.in. *Amanita muscaria* (Harner, 1973, XIV; La Barre, 1990, 270).

Hipoteza ta ma wymiar globalny, bowiem zdaniem jej autorów tym, co łączy tzw. tradycyjne praktyki związane z wykorzystywaniem substancji psychoaktywnych o właściwościach halucynogennych przez ludy paleosyberyjskie oraz Indian jest to, iż można je ująć w ramy systemu jakim jest szamanizm. Według przypuszczeń W. La Barre, praktykujące szamanizm ludy syberyjskie przemieszczając się z kontynentu azjatyckiego na kontynent amerykański, co miało mieć miejsce nieco dawniej niż 10 tys. lat p.n.e., oprócz szamanizmu przyniosły ze sobą nie tyle wiedzę, ile rodzaj mentalnego nastawienia, „kulturowego zaprogramowania” na wykorzystywanie substancji halucynogennych w celach religijnych i leczniczych. Zdaniem wspomnianego autora jest to powód, dla którego w „Nowym Świecie” późniejsi Indianie odkryli i oswoili, włączając do swych praktyk i ujmując je w ramy rytualnych czynności, tak dużą ilość substancji psychoaktywnych (La Barre, 1990, 270-273). Nie jest to pogląd odosobniony, przynajmniej w tym sensie, iż ważna jest tu przede wszystkim „płaszczyzna ideologiczna” — co należy rozumieć w ten jednak sposób, iż mamy z owym „zaprogramowaniem” do czynienia nawet wtedy, gdy grzyby halucynogenne zostają zastąpione przez inne występujące w naturze substancje o podobnym działaniu (tamże; zob. też Lévy-Strauss, 2001, 257).

Natomiast podkreślić wypada, że wśród substancji halucynogennych używanych przez Indian w obu Amerykach, poza Meksykiem, grzyby występują sporadycznie, acz — jak pisze C. Lévy-Strauss — można w odniesieniu do Nowego Świata i grzybów mówić o „dopełnieniu wierzeń Starego Świata” chociażby w związku z przypisywaniem im także w Ameryce niebiańskich bądź meteorologicznych okoliczności ich powstania (Lévy-Strauss, 2001, 255). Jednakowoż niektóre z relacji jakie dochowały się do naszych czasów, pisze dalej francuski uczonek, kuszą swą treścią do tego, by w dawnych zwyczajach indiańskich (relacja z 1626 roku na temat Indian mówiących językiem algonkin, którzy wówczas mogli zamieszkiwać w okolicach dzisiejszego Quebecu) doszukiwać się zwyczajów panujących wśród ludów syberyjskich (tamże, s. 256-257). Oto fragment relacji: „Wierzą w nieśmiertelność naszych dusz; i faktycznie zapewniają, że po śmierci idą do Nieba, gdzie jedzą grzyby i porozumiewają się jedni z drugimi” (tamże, 257).

Hipoteza II — soma...

„W latach pięćdziesiątych XX wieku Wasson umawiał się z przyjaciółmi na obiady między innymi po to, by rozmawiać o swej gorącej namiętności do muchomorów, a zwłaszcza do gatunków halucynogennych” (Rudgley, 2002, 52).

W 1968 r., po wieloletnich studiach, R. G. Wasson opublikował pracę pt. *Soma, Divine Mushroom of Immortality*³, New York 1968. Wsunął w niej następującą hipotezę: soma, święty i oszalamiający napój sławiony przez hymny Rygwedy⁴, spożywany podczas ceremonii przez kapłanów — zwłaszcza tych, którzy mieli uosabiać boga Indrę i jego woźnicę Waju — w dawnych Indiach (ok. 1500 r. p.n.e.), miała być wywarem sporządzanym z muchomora czerwonego. Z punktu widzenia procesów globalizacyjnych w zamierchłej przeszłości, hipotezę tę należałoby też czytać wstępnie w taki oto sposób, iż Ariowie przynieśli ze sobą na Półwysep Indyjski kult grzybów, znany im z miejsc ich pierwotnych siedzib; gdzieś w Eurazji w pobliżu lasów brzozowych i iglastych, gdyż wśród tych drzew rośnie *Amanita muscaria* (zob. Lévy-Strauss, 2001, 241-243); przynieśli szczególny rodzaj, jak można dodać, „kulturowego zaprogramowania”... Skąd — oto jest pytanie?

Hipoteza ta znalazła uznanie m.in. wśród takich badaczy jak R. E. Schultes, W. La Barre, C. Lévy-Strauss (Rudgley, 2002, 55). Z drugiej strony wskazuje się też na to, iż argumenty popierające słuszność stawiania tej hipotezy zostały mocno „naciągnięte” (tamże, 59).

Niemniej implikacje wynikające z przyjęcia takiego stanu rzeczy, jakoby muchomor czerwony odegrał dużą rolę w tworzeniu się wręcz podstaw duchowości już tylko na obszarze Eurazji, najwyraźniej bardzo pobudziły wyobraźnię autora *Somy*, boskiego grzyba nieśmiertelności i nie tylko jego. Oto dłuższy wywód jednego z tych badaczy, którzy nie negowali w całości pomysłów Wassona: „będziemy musieli uważnie się wsłuchać w pomysłowe spekulacje Wassona na temat formy werbalnej poŋ. Z jednej strony wyróżnia on jej obecność w językach paleoazjatyckich, z drugiej zaś we wszystkich językach rodziny uralskiej, na którą składają się języki Nieńców i języki z grupy ugrofińskiej. W zależności od przypadku ta forma werbalna konotuje: grzyby, bębenek szamana, oszołomienie, utratę świadomości lub rozumu. Wassonowi wydaje się możliwe połączenie tej formy z formami protoindoeuropejskimi, które — zdaniem filologów — miały dać greckie *sphóngos* i łacińskie *fungus* = „grzyb”, a także — jak przypuszcza nasz autor — angielskie *punk*, oznaczające hubkę. Otóż brzoza, której korzenie są sprzyjającym środowiskiem wzrostu *Amanita*

³ *Soma*, boski grzyb nieśmiertelności.

⁴ W hymnach tych *Soma* jest również sławionym bóstwem, uważanym za syna gromu i błyskawicy (Lévy-Strauss, 2001, 244).

muscaria, jest także ulubionym gospodarzem *Fomes fomentarius*, czyli hubiaka pospolitego. Widzimy więc, że w ten sposób zostałaby zrekonstruowana popularna niegdyś w całej Europie archaiczna triada łącząca brzozę — uznawaną przez większość ludów tego regionu za Drzewo Życia — hubę, której zastosowanie jako niepalnego knota jest poświadczane od czasów Maglemose⁵, oraz muchomora, zapewniającego boskie oświecenie.

Z tej perspektywy soma z Rygwedy nie byłaby pojedynczym epizodem, wyjątkiem w historii świata azjatyckiego, ale skrajnym przejawem nader rozpowszechnionego kultu euroazjatyckiego, rozprzestrzianego wszędzie przez legendy związane z Drzewem Życia i Zielem Nieśmiertelności. Można rzecz jasna posunąć się tu dalej w spekulacjach i powiedzieć, że na przykład w Drzewie Wiadomości Złego i Dobrego i Zakazanym Owocu dostrzegamy baśniowy, ale wciąż rozpoznawalny obraz świętej brzozy syberyjskiej, gospodarza huby dającej ogień — na pniu — oraz muchomora dającego dostęp do świata nadprzyrodzonego u jej stóp. Wasson posuwa się jeszcze dalej i twierdzi, że początki samego zjawiska religii jako całości można by odnaleźć w stosowaniu grzybów halucynogennych” (Lévy-Strauss, 2001, 249-250).

Idea panmycyzmu, jeśli już nie w rzeczywistym, trudnym kiedykolwiek do zbadania przebiegu idącej w tysiąclecia historii, przynajmniej w wyobraźni cytowanych tu badaczy, zdecydowanie rości sobie pretensje do tego, by poprzez nią mówić o kwestiach jak najbardziej globalnych. Co więcej, fascynującą wydaje się być myśl, iż upolowanie w zamierzchłej przeszłości odurzonego muchomorem czerwonym renifera i zjedzenie przez myśliwych mającego halucynogenne właściwości mięsa mogło na przykład wpłynąć na wspólne poczucie tychże łowców i może ich bliskich, że znaleźli się w „innym”, nadnaturalnym świecie, do którego postanowili powracać, wiedząc, że kluczem otwierającym bramę „innego wymiaru”, podobnie jak w Alicji w krainie czarów, jest grzyb — jak można by powiedzieć w odniesieniu do *Amanita muscaria*: być może zarzewie ekstatycznych potrzeb Indian z obu Ameryk tudzież biblijnych wręcz motywów na temat rajów.

A może w Afryce?

Gdyby chcieć szukać dowodów na to, iż doświadczenie „innego świata”, koncepcje na ten temat, miałyby się zrodzić pod wpływem halucynacji wywołanych spożyciem jakiegokolwiek nawet z substancji halucynogennych, to z powodzeniem — co piszę z lekkim przekąsem — źródła całej dotychczasowej historii (najbardziej zdaje się na tym zyskiwać wątek globalny),

⁵ Stanowisko archeologiczne w Danii z okresu mezolitycznego.

można równie dobrze szukać w Afryce. Wszakże i na tym kontynencie potwierdzone zostało wykorzystywanie halucynogenów przez niektóre z tamtejszych kultur w kontekstach leczniczym, rytualnym czy po prostu religijnym, włączając w to także motywy przedostawania się do „innego świata” czy rozmawiania przy tej okazji z przodkami (zob. Fernandez, 1990). Dlaczegożby nie postawić takiej hipotezy? Zapewne i w tym przypadku można by przywołać przesłanki wskazujące na jej prawdopodobieństwo.

Uniwersalizm czy globalizm?

Warto w tym miejscu niniejszą opowieść skierować na trochę inny tor. W jednym ze swoich tekstów na temat szamanizmu i sztuki wśród Indian Tukanoan z Amazonii Kolumbijskiej, antropolog G. Reichel-Dolmatoff stawia tezę, iż motywy zdobnicze, którymi Indianie ci dekorują swoje liczne artefakty — sztuka użytkowa Tukoanów — wywodzą się w dużej mierze z doświadczeń halucynacyjnych wywołanych użyciem halucynogenu o nazwie *Banisteriopsis caapi*, co należy czytać: motywy zdobnicze Tukoanów mają podłoże biologiczne (Reichel-Dolmatoff, 2007, 46-47 i inne). Według tego autora wynika to z wpływu substancji halucynogennych, jakie te wywierają na system nerwowy człowieka. Pojawiające się efekty wizualne po użyciu którejkolwiek z tego typu substancji to tzw. fosfeny. Reichel-Dolmatoff powołuje się w swym tekście m.in. na badania dotyczące zjawiska fosfenów, jakie przeprowadził Max Knoll — badanym wstrzykiwano meskalinę, psylocybinę i LSD (substancje halucynogenne): „Badając tysiące przypadków pod kontrolą w warunkach laboratoryjnych, Knoll mógł zaobserwować długie serie abstrakcyjnych geometrycznych fosfenów, które okazały się wspólne ludziom z różnych kulturowo obszarów i które, oczywiście, miały podłoże neuronalne” (tamże, 47).

Sięgnąłem po ten przykład z takiego oto względu, iż „podobne widzenie” po użyciu halucynogenów, niezależnie od miejsca i czasu (kultury), czego miałyby dowodzić badania nad fosfenami, to nie jedyna cecha o walorze „uniwersalnym”, na którą w literaturze na temat wykorzystywania tego typu substancji zwraca się uwagę. Chociażby Reichel-Dolmatoff we wspomnianym tekście przekonuje, iż: „Psychotropowe efekty tych narkotyków [halucynogennych — G. D.] polegają głównie na zaburzeniach postrzegania, takich jak makroskopia, uczucie latania i unoszenia się w powietrzu”⁶ (tamże, 44).

⁶ Zainteresowanych większą ilością kategorii efektów działania halucynogenów na ludzki organizm można odesłać choćby do pracy T. Sikory (Sikora, 1999), w której autor szeroko i w wielu kontekstach badawczych omawia kwestie dotyczące relacji „użycie substancji halucynogennych a religia”.

Już sam motyw lotu do „innego świata” po zażyciu halucynogenów został dostrzeżony przez badaczy w wielu kulturach, tak w kontekście szamanizmu (Furst 1976, 143-145; Harner, 1973, 16-20), jak i innych — można tu wskazać na lot czarownic europejskich, które przedtem swoje ciała nacierały maścią sporządzoną na bazie takiej substancji halucynogennej jak *Datura* (Rudgley, 2002, 110) tudzież przybliżyć taką oto uwagę, iż perskie legendy o latających dywanach to, być może, także kulturowe skanalizowanie wrażenia lotu odczuwanego po zażyciu halucynogenów (Tamże, 65-66).

Wskazując na liczne podobieństwa wypada jednak zaznaczyć, iż zdecydowana większość badaczy zajmujących się zagadnieniem wykorzystywania substancji halucynogennych w różnych kulturach, wśród nich także cytowany wcześniej Reichel-Dolmatoff, zgodna jest co do tego, że inną kwestią są noszące znamiona uniwersalizmu wrażenia po użyciu halucynogenów, a inną to, jak w danej kulturze zostało to wykorzystane, jak zostało zinterpretowane (zob. Reichel-Dolmatoff, 2007, 44-45).

Po raz kolejny można przywołać uwagę Lèvi-Strauss'a, zdaniem którego: „Substancje halucynogenne nie kryją w sobie naturalnego przekazu, a samo to pojęcie jawi się jako sprzeczne; zapoczątkowują one i wzmacniają uśpiony dyskurs, trzymany w rezerwie przez każdą z kultur, a narkotyki umożliwiają lub ułatwiają przygotowanie go” (Lévy-Strauss, 2001, 251).

Przyznam, iż w uwadze francuskiego uczonego najbardziej zaintrygowało mnie to, iż substancje psychoaktywne, o których mowa w tym tekście, mogą — co podkreślam jako zasadniczą różnicę — umożliwić obudzenie pewnego dyskursu w danej kulturze, ale mogą też go przygotować; natomiast kształt owego dyskursu zależy wyłącznie od często ponoć lokalnych uwarunkowań kulturowych, z czym chętnie się zgadzam. Powołując się choćby na takie konstatacje, iż np. obrzydzenie do picia moczu nie wynika z natury, tylko z kultury (są kultury, w których stosuje się tego typu praktyki), można znaleźć, jak sądzę, uzasadnienie dla takiego oto, istotnego w kontekście niniejszej opowieści — jakkolwiek skrajnie i celowo przerysowanego — pytania: czy wzmiankowane w tym tekście wrażenia m.in. miniaturyzacji bądź maksymalizacji kształtów, wrażenia lotu wynikają z „natury” działania substancji halucynogennych na ludzki organizm (teza na rzecz uniwersalizmu), czy też może są one składową wzmiankowanego powyżej „zaprogramowania kulturowego” (teza na rzecz globalizmu)?

Podsumowanie

Wskazując na wybrane wątki z zakresu wykorzystywania substancji halucynogennych, nawiązując w tej opowieści do kwestii, które — jeśli już nie bezpośrednio, to z pewnością w dalszej perspektywie — odnoszą się moim zdaniem do tego, co można by określić mianem dyskusji na temat zjawiska globalizacji w kulturze, starałem się przede wszystkim wykazać, iż z jednej strony stosowanie perspektywy globalnej, traktowanie pojęcia globalizacji jako narzędzia pomocnego w badaniach nad historią (nawet zamierzchłą) czy kulturą, pozwala na postawienie wcześniej istniejących problemów w nowym świetle. W tym tekście dotyczyło to głównie pytań o źródła szamanizmu a w konsekwencji o szamanizm i wykorzystywanie w tym kontekście halucynogenów przez liczne kultury indiańskie, jak też o tajemnice somy. W obliczu dyskursu na temat globalizacji pytania te, jak sądzę, przysłowiową „siłą rzeczy” ulegają transformacji, zmuszają do ponownego zastanowienia się nad tym, co już wcześniej było przedmiotem dyskusji, niemniej ukierunkowanej na osiągnięcie innych celów — bardziej „co”, „dlaczego”, „jak”, niż chociażby „w jakim zakresie”, czy też właśnie: „na ile globalnie”?

Z drugiej strony wypada też zauważyć, iż badania nad zjawiskiem globalizacji, im dalej zwrócone w stronę odległej przeszłości, tym bardziej wydają się być skazane na ich hipotetyczny wymiar, i co więcej, na stawianie pytań, w przypadku których szukanie na nie odpowiedzi wydaje się być tyleż niemożliwe, co często wręcz bezcelowe. Być może ta nieco pesymistyczna część refleksji wynika po prostu z ostrożności i podejrzliwości względem tych konstatacji, których efektem jest przypisywanie różnorodnym zjawiskom tego świata „naturalnych” właściwości — im bardziej odległości czasowe uniemożliwiają weryfikację tez, tym większa jest ta ostrożność.

Zatem pytanie chociażby o rolę *Amanita muscaria* w tworzeniu „globalnej kultury” nadal pozostaje otwarte acz nie pozbawione tropów, jakkolwiek z góry raczej skazane na hipotetyczne odpowiedzi — mimo wszystko można bez radykalnych rozstrzygnięć zaryzykować stwierdzeniem, iż treści związane z tym grzybem rzeczywiście mogły przeniknąć do wielu kultur i wpłynąć tak na „umożliwienie” lub nawet „przygotowanie” niektórych dyskursów na ich gruncie, tam gdzie treści te dotarły.

W sensie bardzo ogólnym pragnę też dodać, iż, choćby na podstawie opowiedzianej historii, w mojej opinii macki globalnych treści zdecydowanie sięgają w odległą przeszłość, nawet sprzed czasów rewolucji neolitycznej — trudno natomiast drogi i transformacje tych treści śledzić, tym bardziej, iż tego typu dociekania często, z braku źródeł i ze względu na odległości czasowe, skazane są na duży stopień ogólności.

Apendyks — rzecz o Mikołaju (hipoteza z „przymrużeniem oka”)

Kulturę jako wytwór mentalny człowieka cechuje m.in. zdolność do kumulowania różnych treści, często sprzecznych i najczęściej też bardzo różnorodnych, które mogą skupić się pod postacią idei, symbolu, które z kolei treści te totalizują, ogniskują niejako w jednym punkcie. Hipotetycznie można też założyć, iż niektóre z tych treści mogą mieć bardzo dawny rodowód.

Przykładem takiego symbolu może być św. Mikołaj — w potocznych wyobrażeniach funkcjonujących w polskiej kulturze przedstawiany jako pulchny staruszek z białą brodą i w czerwonym płaszczu z białymi wyłogami, także noszący czerwono-białą czapkę. Ogólnie: św. Mikołaj-roznosiciel prezentów jest właśnie czerwono-biały.

Powszechnie chyba przyjęło się mniemanie, iż jego wyobrażenie powstało w oparciu o postać historyczną — św. Mikołaja z Miry (to też jest wątek globalny), który zasłynął z dobroczynności. I rzeczywiście, kolor czerwony Mikołaja, który roznosi prezenty można wywieść od biskupiej purpury, biały skojarzyć z bielą śniegu, z metonimią zimy. Jeśli chodzi o pastorał i worek z prezentami (dobroczynność i obdarowywanie), to te atrybuty również dadzą się odnieść do Mikołaja-biskupa.

Jednak wyobrażeniu św. Mikołaja-roznosiciela prezentów towarzyszą jeszcze inne elementy-atrybuty jak też nie można zapominać o niektórych kontekstach związanych z tą postacią. Zatem:

- mieszka w Laponii na dalekiej Północy;
- sposobem na komunikację przestrzenną jest w jego wypadku lot;
- zresztą leci on na saniach ciągnionych przez renifery;
- towarzyszą mu pomocnicy — elfy;
- ważnym elementem jest też choinka jako symbol świąt zimowych, często też miejsce, w którym należy szukać prezentów od św. Mikołaja;
- spotkać można też opowieści, jakoby św. Mikołaj wchodził do domów przez komin.

Dokonując tego zestawienia, mimo wszystko nie mam zamiaru szukać dowodów, przykładów ilustrujących hipotezę, jakoby wyobrażenie św. Mikołaja mogło być pochodną halucynacji wywołanych użyciem *Amanita muscaria*. Uważam bowiem, iż poszukiwanie „prawdy” z góry skazane jest na niepowodzenie — zbyt długi okres czasu, jak należałoby zakładać, trzeba by brać pod uwagę chcąc śledzić „wędrówki treści”, które mogły się złożyć na omawiane w tym apendyksie wyobrażenie. Warto natomiast, jak sądzę, przybliżyć w ramach komentarza fragmenty wypowiedzi innych autorów, które w sposób bardzo pośredni pozwolą przypuszczać, iż „coś jest na rzeczy”, coś, co przynajmniej w mojej opinii ma

związek z wizją kultury globalnej jeśli idzie o rozprzestrzenienie niektórych treści mogących pochodzić i rozprzestrzeniać się po naszym globie już od zamierzchłej przeszłości.

Otóż zdaniem P. T. Fursta: „kulty zogniskowane wokół *Amanita muscari*, były dosyć powszechne wśród ludów syberyjskich. Dodać należy, że nie tylko w kompleksie syberyjskiego szamanizmu muchomor czerwony był wykorzystywany. Grzyb ten pełnił ważną funkcję magiczno-religijną w północnej Euroazji, znany był od Bałtyku, po Kamczatkę” (Furst, 1976, 90). Za A. Kasińską można z kolei dodać, iż: „Jeśli chodzi o Europę, muchomor czerwony był używany m.in. przez szamanów lapońskich” (Kasińska, 1996, 63).

Czyż w świetle przedstawionych uwag, także kontekstu jakim jest globalna kultura, białoczerwonego koloru św. Mikołaja-roznosiciela prezentów, czy może raczej całej tej postaci, nie można by odnieść, jeśli już nie do muchomora, to przynajmniej do wyobrażeń ludzi-muchomorów znanych z kultur syberyjskich? Pociąga to, jak sądzę, także konsekwencje o walorze globalnym.

Literatura:

Dajczer T.; 1984, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa

Drury N.; 1994, *Szamanizm*, przeł. Henryk Smagacz, Poznań

Ekholm-Friedman, Kajsas; Jonathan Friedman; 2006-12-19, *Antropologia globalna — wstęp*;
w: <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/friedman-global.htm>

Eliade M.; 1994, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa

Fernandez J. W.; 1990, *Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors*;
w: P. T. Furst (red.), *Flesh of the Gods The Ritual Use of Hallucinogens*, Illinois, ss. 237-260

Furst P. T.; 1976, *Hallucinogens and Culture*, Los Angeles

Furst P. T.; 1990, *Introduction*, w: P. T. Furst (red.), *Flesh of the Gods. The Ritual use of Hallucinogens*, Illinois, s. VII-XXVII

Harner M. J.; 1973, *Hallucinogens and Shamanism*, New York

Kasińska A.; 1996, *Od szamana do kapłana. Ewolucja systemów religijnych w Ameryce Południowej*, Kraków

La Barre W.; 1990, *Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion*; w: P. T. Furst (red.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Illinois, ss. 261-278

- Lévi-Strauss C.; 2001, Antropologia strukturalna II, przeł. M. Falski, Warszawa
- Nobis A., 2007; Globalizacja, kreolizacja, hybrydyzacja, zderzenie cywilizacji, systemy-światy. Spory o słowa i nie tylko, ss. 1-6. Referat przedstawiony na konferencji zorganizowanej we Wrocławiu 29-30 listopada 2007 roku przez Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego: *Transformacje ustrojowe drugiej połowy XX stulecia w perspektywie nauk ekonomicznych i humanistycznych*
- Posern-Zielińska M.; 1972, Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 25, Wrocław
- Reichel-Dolmatoff G.; 2007, Szamanizm i sztuka Indian Tukanoan; w: K. Zajda (red.), Estetyka Indian Ameryki Południowej, Kraków, ss. 39-50
- Rudgley R.; 2002, Alchemia kultury. Od opium do kawy, przeł. E. Klekot, Warszawa
- Schultes R. E.; 1990, An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere; w: P. T. Furst (red.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Illinois, ss. 3-54
- Sikora T.; 1999, Użycie substancji halucynogennych a religia, Kraków
- Wasilewski J. S.; 1979, Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach, Warszawa
- Welsch W.; 1998, Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury; w: Roman Kubicki (red.), *Studia Kulturoznawcze. Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część 2.*, Poznań
- Zięborak M.; 2006, Rola muchomora czerwonego w kulturach plemiennych dawnej Syberii, w: <http://www.taraka.pl/index.php?id=rolamucho.htm>