

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Košir

Šamani v Sibiriji: Ritual šamanskega potovanja

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Košir

Mentorica: izr. prof. dr. Karmen Šterk

Šamani v Sibiriji: Ritual šamanskega potovanja

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Šamani v Sibiriji: Ritual šamanskega potovanja

Šamanizem danes priteguje pozornost predvsem kot vir alternativnih oblik iskanja duhovnosti, ki pri svoji dejavnosti aktivno vlogo posvečajo telesnosti in raznim zdraviljskim, terapevtskim in razpoloženjskim dejavnikom. Gre za šamanizem v preobleki – neošamanizem. Diplomsko delo *Šamani v Sibiriji: Ritual šamanskega potovanja* govori o razumevanju, izvajanju in učinkih rituala tradicionalnega šamanizma v primerjavi z neošamanizmom. Namen mojega diplomskega dela je bil ugotoviti, ali lahko sodobni Evropejec osmisli svoje življenje s starodavnimi šamanističnimi praksami. Posebno privlačnost ima v tem okviru domnevna ekstatična izkušnja oziroma z njo povezano spremenjeno stanje zavesti, za katerega bi lahko našli vrsto sodobnih in malo manj prijaznih oznak, ki jih ne povezujemo z religiozno zavestjo. Tradicionalni šamanizem je v svojem okolju živel drugače, celoviteje in učinkoviteje kot v hitro prikrojeni postmoderni psihoterapevtski različici, zato so kritike upravičene.

Ključne besede: ritual, šamanizem, spremenjena stanja zavesti, neošamanizem.

Shamans of Siberia: Shamanic Journey Ritual

Today shamanism attracts attention as an alternative source of spirituality searches. These activities focus on various physical, healing and therapeutic agents of mood enhancement. It is actually a shamanism in disguise – a neoshamanism. This diploma thesis titled *Shamans of Siberia: Shamanic Journey Ritual* is about understanding, practicing and effects of the traditional shamanic ritual in comparison to the ones of neoshamanism. The purpose of the study was to determine whether modern Europeans can make use of these ancient shamanic practices for themselves and thus give meaning to their lives. Especially attractive is the alleged ecstatic experience and the associated altered state of consciousness, which is often given a range of modern and a little less favorable names, which are not associated with religious consciousness. In the original environment of the traditional shamanism these rituals had different, more complete and efficient notion than in its cliché postmodern psychotherapeutic version, therefore the criticism is justified.

Keywords: ritual, shamanism, altered states of consciousness, neoshamanism.

VSEBINA

- 1 UVOD ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
- 2 OPREDELITEV KLJUČNIH POJMOV ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
 - 2.1 RITUAL V ANTROPOLOGIJI **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 2.2 RITUAL IN AVTORJI TEORIJ RITUALA **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 2.3 ZNAČILNOSTI RITUALA **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 2.3.1 *Značilnosti kolektivnega rituala **Error! Bookmark not defined.***
 - 2.4 RAZDELITEV RITUALOV **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 2.5 VLOGA IN KORISTNOST RITUALA **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
- 3 LIMINALNA FAZA V OBREDU ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
 - 3.1 LIMINALNA FAZA V VSAKDANU **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
- 4 ŠAMANIZEM..... ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
 - 4.1 PRVI RAZISKOVALCI ŠAMANIZMA IN NJEGOV RAZVOJ **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.2 SIBIRSKI ŠAMANIZEM..... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.3 SVETA GORA ALI AXIS MUNDI..... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.4 MOJZESOV VZPON NA GORO SINAJ..... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.5 ŠAMANIZEM IN SPREMENJENA STANJA ZAVESTI..... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.5.1 *Glasba in ples kot povzročitelja spremenjenih stanj zavesti **Error! Bookmark not defined.***
 - 4.6 RISBE SPREMENJENIH STANJ ZAVESTI V JAMAH (JAMSKA UMETNOST) **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
 - 4.7 STOPNJE TRANSA – IZKUŠNJA ZAHODNEGA ČLOVEKA **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**
- 5 SELKUPI – ŠAMANSKO LJUDSTVO V SIBIRIJI ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
 - 5.1 NARIMSKI SELKUPI..... **ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

5.2	ŠAMANIZEM SELKUPOV	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
5.3	SELKUPSKI ŠAMAN	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
5.4	POTEK RITUALA SIBIRSKIH ŠAMANOV (PRI SELKUPIH)	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
6	MOJA OSEBNA IZKUŠNJA.....	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7	NEW AGE IN NEOŠAMANIZEM	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7.1	MODERNI ŠAMAN	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7.2	AVTORJI NEOŠAMANIZMA.....	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7.3	TRADICIONALNI ŠAMANIZEM VS. NEOŠAMANIZEM	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
7.3.1	<i>Tradicionalni šamanizem</i>	<i>Error! Bookmark not defined.</i>
7.3.2	<i>Neošamanizem</i>	<i>Error! Bookmark not defined.</i>
7.3.3	<i>Podobnost med tradicionalnim šamanizmom in neošamanizmom ..</i>	<i>Error! Bookmark not defined.</i>
8	UGOTOVITVE IN ZAKLJUČEK	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
9	LITERATURA	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.

KAZALO SLIK

Slika 4.1	Sibirski tunguški šaman po Nicolasu Witsenu, 1705	Error! Bookmark not defined.
Slika 4.2	Umirajoči eland	Error! Bookmark not defined.
Slika 4.3	Tri stopnje transa spremenjene zavesti: zgledi, kaj naj bi utegnil čutiti zahodnjak.....	Error! Bookmark not defined.
Slika 5.1	Selkupske ženske pojejo ob obredu.....	Error! Bookmark not defined.
Slika 5.2	Selkupski šaman Jura pri klicanju duhov z zgornjega sveta (boben je obrnjen navzgor).....	Error! Bookmark not defined.
Slika 6.1	Sibirski človek na poti v Parabel.....	Error! Bookmark not defined.

Slika 6.2 Selkupski šaman Jura uprizarja šamanski ritual, a duhovi tega dne niso hoteli sodelovati.....**Error! Bookmark not defined.**

Slika 6.3 Skupinska fotografija skupaj s šamanom Juro in selkupskimi ženami **Error! Bookmark not defined.**

1 UVOD

Ljudje smo duhovna bitja, ki se morajo izraziti v materialnem svetu in v odnosih z drugimi ljudmi, da uresničijo smisel svojega življenja. Naša duhovnost se odraža v potrebi, da se sprašujemo po tem, kdo smo, kakšen je smisel našega obstoja, kaj je svet in kaj so drugi. Na ta bivanjska vprašanja si dogovarjamo po svojih najboljših močeh, upoštevaje izkušnje, ki si jih nabiramo tekom življenja. Vse življenje moramo z učenjem popravljati in izpopolnjevati svojo predstavo o svetu, tako prihajamo do čedalje bolj resnične razlage o tem, kaj je svet. Ta proces imenujemo duhovna rast. V starih kulturah se je tisto, kar je predstavljalo najvišje duhovne in umske dosežke človeštva, prenašalo med ljudmi v obliki religij. Religiozni sistemi niso vsebovali samo verskih napotkov in ritualov, ampak so vse znanje združevali v razlage sveta, onostranstva, vesolja in pomena človeka v njem. Vsebovali so nasvete, kako se ravnati v duševnih stiskah, kako zdravo in polno živeti, kako ozdraveti. Danes je to področje razdeljeno in ga pojasnjuje več sistemov – znanost skuša razlagati človeško telo, naravo in vesolje, psihologija in sorodne vede človeško duševnost, številne religije pa pojasnjujejo človekov odnos do človeštva in do tistega, kar je večje od človeka. Od konca srednjega veka dalje te veje niso več združene in nimamo več celostnega pogleda na svet. Žal pa vsak od delnih pogledov ne more nadomestiti celote. Veliki znanstveniki Zahoda, kot je recimo Jung, so poskušali ponovno priti do podobe o celoti, tako da so poleg psihologije in medicine preučevali stare alkimistične spise in religiozna izročila.

Do samouresničenja se moramo dokopati po trnovi poti bolečih izkušenj in se na vsakem razpotju spraševati o smislu življenja. Sodobni Evropejec v upanju na boljši jutri posega po instantnih rešitvah, ki sprva obetajo rešitev, kasneje pa se lahko celo zapletejo in nas pripeljejo v težave. V obliki alternativne pomoči se človek zateka tudi v mistični šamanizem. Tu pa se poraja vprašanje in osnovni namen diplomskega dela – ali si lahko sodobni Evropejec pomaga s starodavnimi šamanističnimi praksami?

Metodologija v diplomskem delu je primerjalna analiza virov. Tudi sama sem bila ena od mnogih, ki je rešitve, ozdravitve in 'razsvetljenje' iskala v novodobnih šamanističnih praksah, ki jih vodijo t. i. novodobni šamani. Za razliko od mnogih, sem se bila

pripravljena podati v Sibirijo in jih spoznati, doživeti, kolikor se le da, in morda celo doživeti želeno 'razsvetljenje'.

Moje zanimanje za šamanizem se je začelo leta 2009, ko se je pojavila želja, da поближе spoznam šamanizem, šamane in njihovo življenje. Življenje me je pripeljalo do tega, da sem si izbrala to temo za diplomsko delo. Leta 2010 sem se odločila, da se odpravim v Sibirijo k sibirskim šamanom – narimskim Selkupom in njihovemu ljudstvu. Spoznanje njihovega načina delovanja in življenja, me je privedlo do zanimivih zaključkov, ki jih opisujem v diplomskem delu.

Tradicionalni šamanizem se zelo razlikuje od novodobnega in med raziskovanjem sem prišla do zanimivih odkritij podobnosti in razlik. Pri raziskovanju sem se lahko oprla samo na ustno izročilo prednikov in članov ljudstva Selkupov. Zgodbe mi je pripovedovala oseba, ki so ji šamani dovolili vstop v njihova življenja. Ana Maria Kolman mi je srčno predala zapise in s tem povezano literaturo o narimskem ljudstvu, ki živi v prostrani Sibiriji, točneje na severu Sibirijskega področja Narima in Parabela. Osebni zapisi A. M. Kolman opisujejo delovanje šamanov in njihov odnos do spiritualnega sveta.

Osrednji del diplomskega dela je sestavljen iz sedmih sklopov, in sicer v prvem sklopu opredeljujem ključne pojme, torej ritual in avtorje teorij rituala, ki so pomembni za tematiko mojega raziskovanja. V drugem sklopu razdelam pojma liminalne faze in transformacijskega potenciala obreda. V tretjem sklopu se posvetim šamanizmu ter prvim raziskovalcem šamanizma. V četrtem sklopu govorim o sibirskem šamanizmu in spremenjenih stanjih zavesti. V petem predstavim narimsko ljudstvo – Selkupe z glavnim šamanom na čelu. V šestem delu predstavim svojo lastno izkušnjo na samem potovanju, medtem ko zadnji del namenim neošamanizmu.

2 OPREDELITEV KLJUČNIH POJMOV

2.1 Ritual v antropologiji

Antropologija si v zvezi z ritualom postavlja številna teoretska in metodološka vprašanja, imela pa je tudi velik vpliv na to, kako so druge discipline videle in razumele religijo in rituale.

Latinska beseda *ritus* označuje tako ceremonije, povezane z verovanji, ki so se navezovala na nadnaravno, kakor tudi preproste družbene običaje, šege, navade (*ritus moreseque*), se pravi, načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno nespremenljivostjo (Cazeneuve 1986, 14).

Jean Cazenueve definira obred kot »dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej tudi kadar je tako ohlapno, da dopušča improvizacijo, ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega. Kretnja ali beseda, ki v ničemer ne ponavljata kakšne druge kretnje ali besede in pri katerih noben element ni namenjen ponavljanju, bi seveda lahko bili, strogo vzeto, magična ali religiozna dejanja, ne pa obredna« (Cazeneuve 1986, 14).

Ritual je strogo predpisana, ponavljajoča se dramatična akcija, ekstatični izstop iz vsakdanjosti v resničnost svetega dogajanja, v bistvu je predlogičen, pred-jezikoven, lahko celo rečemo, da je pred-človeški, saj imajo svoje rituale tudi živali, recimo ptice v dobi parjenja, zato ritual sam na sebi ne reflektira niti svojega izvora, niti smisla in tudi nima potrebe po tem (Goljavšček 1991, 105).

Ritual je simbolični proces, saj uporablja simbole objektov in gest, ki v enakih situacijah in na isti afektivni način zadovoljujeta skupinske ali individualne potrebe. Ima psihološko osnovo, ki je potrebna: ritual je dramatizacija potreb družbe (Kirk, 1974, 23-24).

Catherine Bell v knjigi *Ritual: Perspectives and Dimensions* (1997) piše, da je analiza ritualov ponudila nove vpoglede v dinamiko religije, kulture in identitete.

Ritual je zapleten pojav, po eni strani zaradi množice aktivnosti, ki so označene kot ritualne, po drugi strani pa zaradi številnih teoretskih vidikov, ki se ukvarjajo z njegovo interpretacijo. Kljub temu, ali pa prav zato, ni jasne in splošno sprejete razlage, kaj je tisto, kar ritual sestavlja, ali kako ga razumeti, temveč gre za različne teorije, mnenja in razumevanja, ki kažejo na čas in prostor, v katerem so nastale (Bell 1997, 10–11).

V nadaljevanju predstavljam glavne poglede na ritual v antropologiji in njihove avtorje.

2.2 Ritual in avtorji teorij rituala

Od začetka 19. stoletja pa do danes so se z vplivom rituala na posameznika in njegovo identiteto, torej družbeno funkcijo rituala, ukvarjali številni avtorji. V nadaljevanju sledijo avtorji, ki so pomembni pri moji tematiki.

Branislaw Malinowski v svoji knjigi *Znanstvena teorija kulture* (1995) poudarja čustveno stanje posameznika. Pravi, da imajo magični rituali praktični namen, lajšajo strah, žalost, nezaupanje in skrbi v skupnosti. Imajo družbeno funkcijo, medtem ko je religiozni nimajo, saj so samo komunikacija oz. načini komunikacije z božanstvi (Malinowski 1995, 90).

Radcliffe-Brown, socialni funkcionalist, trdi, da rituali ustvarjajo različna duševna stanja. Ritual ureja in vzdržuje življenje v ravnovesju, ureja notranje vplive, ohranja skupinski etos in obnavlja harmonijo. Ritual ima kot religija vlogo družbenega mehanizma, ki ohranja družbeno-kulturni sistem (Radcliffe-Brown 1994, 170-177).

Roy Rappaport, zagovornik ekološke teorije, v svojem delu *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) pravi, da ritualne aktivnosti urejajo razmerja, vezi med ljudmi in naravnimi viri ter skrbijo za ravnovesje v okolju (Rappaport 1999, 26-31).

Bioenergetska teorija se ukvarja z učinki rituala na vedenje človeka ter učinke ritualnega vedenja na kognitivne in splošne nevropsihološke procese v telesu. Ritual kot pomoč pri fiziološkem in družbenem razvoju (Bell 1997, 31–32).

Erik Erikson, zagovornik psihološke teorije rituala, pravi, da je ritualno vedenje vezni člen med razvojem človeka kot posameznika in razvojem človeške vrste. Nekateri so ritualu pripisovali katarzično funkcijo, drugi pa so menili, da ritual rešuje družbo pred konflikti (Bell, 1997, 32–33).

Arnold van Gennep (1873–1957) trdi, da ritual lahko razumemo samo v izvirnem okolju, upoštevajoč sosledje ritualov, predhodnih in tistih, ki sledijo. Temu rečemo sekvenčna metoda. V delu *Rites de passage* (1908) se je osredotočil na rituale v prelomnih življenjskih obdobjih, tudi koledarskih. Zaznal je sekvenco treh faz: ločitev, prehod, združitve (Van Gennep 2004). Rituali iniciacije so zgled tega vzorca.

Ritali so sredstvo za spreminjanje in obnavljanje skupin, tako da se ohranja celost, enovitost sistema (Bell 1997, 35–37).

Max Gluckman (1911–1975) pravi, da je »cilj rituala, da preusmerja izražanje konfliktov na terapevtski način - tako se ohranja družbeno ravnovesje«. Ravno s tem pa je nasprotoval Durkheimu in Radcliffe-Brownu, da je ritual izraz družbene kohezije (Bell 1997, 38–39).

Victor Turner (1920–1983) je črpal navdih za raziskovanje pri Van Gennepu in Gluckmanu ter prevzel pogled funkcionalizma (ohranjanje ravnovesja) in strukturne poglede (simboli). Trdil je, da rituali služijo kot »družbena drama«, s katero se lahko izražajo in razrešujejo družbene napetosti in pritiski, vendar ritual ne olajša le čustvenih napetosti, temveč daje obliko konfliktom, pa tudi vrednotam, ki skupnost povezujejo. Pritrjeval je Durkheimu, da ritual prispeva k ohranjanju enotnosti skupnosti, pa tudi

Gluckmanu, da je ritual mehanizem za stalno poustvarjanje enotnosti, ne le njenega utrjevanja. Družbeno strukturo je razumel kot dinamični proces in ne statično organizacijo. Menil je, da rituali ne vračajo le ravnovesja, ampak so del procesa, v katerem se skupnost stalno določa in obnavlja. Turner je razvil trifazno strukturo rituala (Turner v Dolgin in dr. 1977, 183).

Kaj ritual počne, je Turner raziskoval s podrobno analizo simbolov v ritualih in ugotovil, da je simbol srce mehanizma ritualov. Turnerjev model rituala so uporabili predvsem tisti antropologi, ki so ritual razumeli kot uprizoritev, kot analogno formo dramskemu dogajanju (Bell 1997, 39-42).

Teorija performance se je uveljavila v 70. letih s prepletom teorij različnih avtorjev: Burka, Turnerja, Blocha, Goffmana in drugih. Ritual so razumeli kot dogodek, niz aktivnosti, ki ni le izraz kulturnih pomenov, ampak omogoča tudi spremembe človekovega dojemanja in interpretacije, ter poudarjali dejavno vlogo udeležencev rituala. Ritual naj bi bil uspešen in učinkovit, če pride do določene transformacije (zavedanja, pomena simbolov ipd.). Ukvarjali so se tudi z vidikom, da je ritual, ki ga izvaja skupnost, možnost za razmislek skupnosti o sami sebi, svojem delovanju in identiteti. Ritual so med seboj primerjali s celo vrsto drugih dejavnosti (gledališčem, športom, prireditvami) in ugotavljali medsebojne podobnosti (Bell 1997, 72-76).

Praksa (praxis, practice) je od 70. let ključni koncept v antropologiji, izvira iz marksistične teorije. V teoriji prakse je ritual ustvarjalni način, s katerim ljudje nenehno ustvarjajo in preoblikujejo družbeno in kulturno okolje (Bell 1997, 76).

Marshall Sahlins (1930) pravi, da so v nekaterih skupnostih rituali na središčnem mestu v življenju in sila, ki oblikuje družbeno delovanje. Ritual napeljuje k spremembam, po drugi strani pa ohranja tradicijo in kontinuiteto (Mitchell 1997, 492-493).

E. E. Evans-Pritchard (1902–1973), nasprotnik ideje, da rituali zbuja skupinska čustva, ljudje pri ritualih občutijo različna čustva (brezbrižnost, resnost, veselje ipd.). Menil je, da antropolog ne more vedeti, kakšne pomen ima ritual za izvajalca, saj ni mogoče uvideti njegove notranje izkušnje (Bell 1997, 33–35).

2.3 Značilnosti rituala

Po teoretičnih predstavitev, bi lahko trdili, da je ritual pojav zase, saj se zdi, kot da ga ne bi izvajali ljudje. Ritual pa se ukvarja z največjimi človekovimi vrednotami, npr. zdravje, rodovitnost, splošna blaginja. V sodobni družbi je ritual postal način izražanja, druženja, skupnost lahko z njim utrjuje vezi, razrešuje konflikte, ohranja tradicijo, vpeljuje novosti, lahko pomaga pri osebnosti in kulturni transformaciji. Ritual združuje »prepričanje in praktično izvedbo, tradicijo in spremembe, red in nered, posameznika in skupino, subjektivni in objektivni pogled, naravo in kulturo, realnost in domišljijo« (Bell 1997, 16). »Vedno meri na nekaj več, kot pove, in ima več pomenov hkrati« (Moore in Myerhoff 1997, 5).

2.3.1 Značilnosti kolektivnega rituala

- Ponavljanje (vsebine, oblike, priložnosti),
- igra (v smislu, da ne gre za spontano delovanje),
- pasivno vedenje ali stilizacija (dejanja in simboli so nenavadni in posebni ali pa uporabljeni na poseben način),
- red (imajo začetek in konec, lahko pa vsebujejo nered in spontanost, seveda ob predpisanem času in kraju),
- uprizoritev in pozivni predstavitveni stil (doseganje pozornosti z manipulacijo s simboli in čutnimi dražljaji),
- družbeni pomen in sporočila (Moore in Myerhoff 1977,7–8).

Pri preligioznih ritualih je tem lastnostim dodana še usmerjenost k nadnaravnemu in vplivanje na duhovni svet.

2.4 Razdelitev ritualov

Obstaja veliko razdelitev ritualov. Skoraj toliko jih je, kolikor je raziskovalcev rituala. Lahko pa bi jih smiselno razdelili v šest skupin:

- rituali prehoda (rites de passage) – obredi življenjskega kroga,
- koledarski in spominski rituali,
- rituali izmenjave in stika,
- rituali bede in trpljenja,
- rituali praznovanja, gostij in postenja,
- politični rituali.

Glede na cilj pa se delijo na:

- religiozne (učinkujejo nadnaravno),
- tehnološke (ohranjajo različne aspekte narave),
- terapevtske in antiterapevtske (učinek na človekovo telo),
- rituale družbenega nadzora (njihov namen je ohranjati stabilnost družbe),
- rituale odrešenja (sprožijo začasne ali trajne spremembe v osebnosti udeleženca) in
- rituale revitalizacije (pomagajo ljudem pri spopadanju z družbenimi pritiski) (Bell 1997, 94).

Obrede lahko razvrstimo v dve vrsti, tako kot to predlaga Cazeneuve (1986) in sicer:

prvič v nadzorne obrede (vsebujejo prepovedi in bolj ali manj magična navodila oziroma predpise za vplivanje na naravne pojave,

drugič, komemorativne obrede (poustvarijo vzdušje svetega s tem, da predstavljajo mite v dogajanju sestavljenih in spektakularnih slovesnosti) ali žalne obrede (v nasprotnem smislu se nanašajo na mitični svet, ker rabijo za preobrazbo mrtvih v prednike) (Cazeneuve 1986, 26).

S komercialnega vidika je povezano uprizarjanje ritualov (šeg, navad) za turistični trg v turistični industriji ali kot del t. i. »dediščinskega turizma« (ang. heritage tourism) (Bogataj 2005,17).

Spreminjanje ritualov zajema njihovo revitaliziranje, torej oživljanje. Zamirajoče praznovanje se restrukturira in naredi bolj avtentično, torej se retradicionalizira. Če se določen ritual izvaja zunaj domačega okolja kot predstava, gre za folklorizacijo (Bossevain 1997,7).

Raznovrstno izumljanje in prevzemanje ritualov ter drugo spreminjanje kaže, da je stare poglede na ritual (velja za Evropo in ZDA) nadomestil nov vzorec. Ritual je postal način izražanja, posebna vrsta jezika in ne več od božanstev zaukazana oblika čaščenja z dolgotrajno tradicijo. Razlogi za razlike v dojemanju rituala so številni, med njimi relativizem zaradi nenehnih medverskih in medkulturnih stikov (Bell 1997, 241).

2.5 Vloga in koristnost rituala

Ritual ima vlogo pri konstrukciji skupnosti, kulturne identitete ali narodnosti, pomaga ohranjati tradicijo. Primeren pa je tudi, da skupnost preuredi, osnuje nove identitete, ki ne temeljijo na kulturni, etični ali rasni solidarnosti, temveč na skupnih duhovnih, političnih in razrednih zadevah (Bell 1997, 251).

Obred (ritual) in koristnost dejanja se pogosto prepletata.

Dejanje, ki se zdi nekoristno, ni takšno z vseh gledišč, če le ima nek pomen ali funkcijo. Nevrotični obred mogoče koristi tistemu, ki ga opravlja, saj mu olajša nezavedne konflikte. Na drugi strani pa religiozni ali magijski obredi pogosto veljajo za koristne. Lahko prikličejo dež, ki zagotovi pridelek ali ozdravijo bolne. Treba bi bilo reči, da je obred dejanje, katerega učinkovitost se ne konča v empiričnem spletu vzrokov in posledic. Koristnost obreda ni mogoče pripisati samo naravnemu poteku. Prav po tem se razlikuje od tehničnih opravil. Lahko

tudi oporekamo, da nekatera manj razvita ljudstva ne razločujejo empiričnega in nadnaravnega sveta. Ta ljudstva nemara nič bolj ne ločijo obreda in drugih tradicij kot naravne in nadnaravne. Mi pa te različke lahko naredimo, ne da bi jih pripisali njim. Tako si je Maurice Leenhardt, ki je dobro poznal zmedo arhaičnih ljudstev in jo je znal sijajno razkrivati, lahko privoščil, da je obred opredelil kot način izražanja, ki naj omogoči predor v zunaj-empirično. Zato se bomo prilagodili običajni rabi in bomo obred imenovali dejanje, ki se ponavlja in katerega učinkovitost je, vsaj deloma, zunaj-empirična (Cazeneuve 1986, 16–17).

Ritual ne pomaga pri graditvi skupnosti samo z izražanjem kolektivne harmonije, temveč s kanaliziranjem konfliktov, osredotočanjem na stiske, socializacijo udeležencev, pogajanjih o razmerjih moči (feministični, »ženski«, ekološki, rituali v terapevtske namene: rituali samozdravljenja, družinske terapije, kot pomoč pri premagovanju alkoholizma). Ti so značilni predvsem za drugo polovico 20. stoletja. Izrazni vidik pa se je začel prekrivati s teatrom, cirkuškimi predstavami, uličnim gledališčem (Bell 1997, 235–240).

Danes je ritual pogosto razumljen kot sredstvo za izražanje čustev in intuicije, duhovnih stanj, alternativnih stvarnosti in vezi med skupnostjo in posamezniki. Če je v preteklosti ritual zagotavljal obstoječe stanje in avtoriteto dominantnih družbenih institucij, je postal v sodobnosti za mnoge »protistrukturalen«, revolucionaren. Zmožen alternativnih rešitev. Kljub starejšim prepričanjem, da bodo modernizacija, revolucionarni utilitarizem in individualizem pometli z večino tradicionalnih ritualov, naj bi prav ti, v vse bolj nečloveškem svetu ponudili nekaj človeškega (Bell 1997, 257–258).

Vsekakor pa je pomembno opozorilo, da so postale značilnosti ritualov samoumevno pozitivne, kakor da ne potrebujejo dokazovanja oziroma kritične analize. V ritualu marsikdo vidi zdravilo za slabosti moderne družbe, nekakšno odrešitev, vse neodvisno od kakršnegakoli družbenega konteksta. Bellova opozarja, da romantično dojemanje rituala ne uvidi, da so sodobne ritualne prakse sestavni del sodobnega sveta in sil, ki jih to dojemanje obsoja (Bell 1997, 258–259).

Analize rituala ne morejo biti nikoli izčrpne in dokončne, saj udeleženci ne morejo razložiti nekaterih učinkov, ki jih ima ritual nanje, na primer, na nezavedni ravni. Tudi sam terenski raziskovalec določenih informacij ne more dobiti (zaradi psiholoških, kulturnih, tehničnih razlogov) in se ne more zanesti na to, kar mu ljudje povedo, zbrati različne podatke, upoštevati empatijo in intuicijo ter opazovati, pri čemer po navadi ne gre dvomiti o tem, kar je raziskovalec videl (ali misli, da je videl), medtem ko je drugo vprašanje, kakšen je pomen videnega (Moore in Myerhoff 1977, 13).

Ritual deluje, če učinkuje na človekovo spoznavno in čustveno raven (Bell 1997, 241).

3 LIMINALNA FAZA V OBREDU

Obred kot akt zaznamuje simbolika rasti, prehod, preobrazba, nastajanje in razširitev kriz, utrjevanje osebnih identitet, proslavljanje, zaščita, očiščenje, povezovanje in integracija, vzpostavitev stika s svetim ter transformacija (Turner v Deflem 1991, 11).

Victor Turner (1920–1983) je najpomembnejši avtor liminalne faze. Turner je razvil Van Gennepovo trifazno strukturo rituala. Prva faza zajema ločitev osebe od običajnega življenja in vstop v prehodno–liminalno fazo, ki je za Turnerja najpomembnejša. Liminalna faza je obdobje, ko je oseba simbolno in dejansko marginalizirana in razvije transcendentni občutek družbene skupnosti. Zadnja faza je vrnitev osebe v skupnost. Raziskoval je delovanje obredov in njihovo vsebino, da se zgodi transformacija (Turner v McLaren 1985, 17).

Obred po Turnerju mora vsebovati:

- a) simbole in znanja o njihovi vsebini ter načinu manipulacije,
- b) odnos do nadnaravnih bitij. Za vzpostavitev odnosa do nadnaravnih bitij je pomembno verovanje v njih (Turner 2008).

Osnovno načelo obreda je prehod ali ločnica, ki jo ustvari obred in s tem se vrši transformacija. Obred ustvari razliko v kvaliteti med časom 'pred' in 'po' njem. Ta prehod je kreativni prostor, ki ustvarja stanje liminalnosti. Tukaj se zgodi transformacija (Turner 2008).

Van Gennep loči sekvence treh faz:

- 1) ločitev ali predliminalna faza; akter v obredu se loči od družbene strukture od koder prihaja,
- 2) mejna ali liminalna faza; stanje akterja je nejasno, ni v starem in ni še v novem stanju,

3) spojitev ali postliminalna faza; akter vstopi v novo stanje (Turner 2008).

Liminalna faza je stanje, kjer je akter izločen vsakdanjega življenja in preživi nekaj časa v liminalnem stanju. Tukaj akterjeva osebnost razpade, akter je dezorientiran, gre za stanje 'ni več–ni še'. Akter prevzame 'liminalno osebnost', ki ni živa in ni mrtva, temveč hkrati oboje. Akter je skrit ali zamaskiran, ne smatra se ga za žensko ali za moškega, nima statusa in lastnine (Turner 2008).

Liminalno fazo lahko poimenujemo 'faza smrti'; gre za izgubo akterjevega socialnega statusa (sociološki nivo) in razpad akterjeve osebnosti (psihološki nivo). Gre za Jungovo individualizacijo, torej za gibanje skozi liminalni prostor in čas, od akterjeve izgubljenosti, njegov zlom in razpad osebnosti. Vzpostavi se ponovna akterjeva intergracija in iskanje smisla življenja (Turner 2008).

Liminalna faza je stanje, ko smo globoko v obredu, dojemanje časa in prostora je zabrisano, družbeni status je nepomemben, akterjeva mentalna in emocionalna bariera ega razpade. Akter vstopa v višje stanje zavedanja. Odpre se prostor novega potenciala in kreativnosti, v katerega akter posadi svojo namero. Gre za ključni trenutek obreda in transformacije (Turner 2008).

V tej fazi se zgodi transformacija na mikro nivoju akterja in makro nivoju družbe, a le kot posledica prvega. V liminalni fazi je v stanju razkroja akter in družba (Turner 2008).

Victor in Edith Turner liminalni fazi določita tri komponente:

- 1) komunikacija s svetim; akter komunicira prek posvečenih objektov (inštrument, maska), dejanj (ples) in napotkov (mitska zgodovina),
- 2) groteskne reprezentacije akterja prisilijo, da prične razmišljati o družbi, v kateri živi,
- 3) v fazi liminalnega odnosi izginejo; odnosi so absolutno enaki, ostane avtoriteta-akter, ki vodi obred (šaman), vsi ostali, ki sodelujejo v obredu, so vodeni subjekti. Absolutna enakost 'liminalne osebe' navdihne Turnerja, da razvije pojem »communitas« (Turner 2008).

Pojem *communitas* Turner razvije, saj opazi, da se subjekti v liminalni fazi obnašajo enakopravno in kolegialno. Med njimi ni razlik glede na družbeni razred. Ta homogeniziranost pa je le začasna. *Communitas* so skupnosti enakopravnih ljudi, kjer se poudarja solidarnost in enakost (Turner 2008).

Liminalna faza vključuje kulturno in družbeno kreativnost (Braun in McCutcheon 2000, 265).

3.1 Liminalna faza v vsakdanu

Čas liminalnosti v vsakdanu je obdobje med zaroko in poroko, med smrtjo in pogrebom, obdobje brezvladij in revolucij, solsticij, ekvinokcij. Liminalna faza se slej ko prej konča, to je namreč stanje velike intenzivnosti. Akter se ponovno rodi in se vrne v obstoječo družbeno strukturo (Turner 2008).

4 ŠAMANIZEM

V ožjem pomenu besede gre za srednjeazijski in sibirski magično-religiozni fenomen, ki vsebuje ekstatično izkustvo spremenjenega stanja zavesti, kar ga približuje in hkrati razlikuje od drugih magično-religioznih fenomenov. Beseda šaman izvira iz tunguškega jezika in pomeni 'tisti, ki vidi in ve'. Preko ruščine je beseda prešla v splošno rabo ter postala strokovni pojem za podobne like, ki so jih etnologi in drugi raziskovalci zabeležili v Severni, Južni in Srednji Ameriki, Oceaniji, Indoneziji in drugje. Šaman je poklicni izvedenec, ki preko obreda, katerega osrednje dejanje je trans (ekstaza ali zamaknjenost) vzpostavi neposreden stik z drugimi svetovi in zmore komunicirati z duhovnimi bitji, z namenom, da bi pomagal svoji družbeni sredini kot zdravilec, priprošnjik za rodovitnost, dobro vreme ter dobrobit ljudi in živali (Terčelj in Škamperle 2006).

Beseda 'šaman' pomeni v sibirskem jeziku notranja toplota, medtem pa v alternativni etimologiji beseda 'šaman' pomeni pesem (Krippner v Hoppal 1989, 382).

Pojem šamanizem, ki so ga najprej uporabili za opis sibirskih ljudstev, je postopno zajel verovanja in ravnanja, katerih skupno osnovo še dandanes najdemo med številnimi ljudstvi po svetu. Nekatere od številnih značilnosti šamanističnih sistemov so temeljne in splošno razširjene (Perrin 1995).

4.1 Prvi raziskovalci šamanizma in njegov razvoj

Prvi raziskovalci, ki so ta pojav raziskovali med različnimi ljudstvi v Sibiriji, so v šamanizmu videli oblike shizofrenije, histerije in epileptične napade. Tako so šamanske pojave razumeli ruski etnologi, kot je Gregorij N. Potain (1835–1920), Dimitrij N. Anučin (1843–1923) in Lev J. Šternberg (1862–1927). Znani nevrolog Pavel E. Snesserev (1876–195) je menil, da osebe, ki se tako ali drugače ukvarjajo s šamanizmom, niso povsem normalne ali pa so celo mentalno bolne (Müller 1997, 23).

Tudi ameriški antropologi, ki so fenomene šamanizma najprej preučevali pri Eskimih, so sprva predpostavljali, da gre za nevrotične patološke primere, in fenomen povezovali s t. i. arktično hysterijo. Do nje naj bi prihajalo zaradi težkih vremenskih pogojev, v katerih ta ljudstva živijo, dolgih polarnih noči, dolgotrajnega mraza in monotone prehrane s skromnimi vitaminskimi sestavinami. Kljub podobnosti, ki šamansko izkušnjo približuje tem in drugim patološkim oblikam, kot so izguba zavesti, halucinacije in ekstatično stanje, ki ga spremljajo vznemirljivi telesni gibi, evforično premetavanje in skoraj nečloveški glasovi, pa gre v njenem jedru za jasno in bistveno razliko, ki onemogoča njihovo istovetenje. Epileptik je žrtev napada, ki ga sam ne more obvladovati, niti ga nadzorno priklicati in iz njega izstopiti. Prav to dvoje pa tvori šamansko izkušnjo, ki jo poleg zavestnega nadzora celotne ekstaze, spremljata tudi poudarjen čut odgovornosti in namembnosti celotne akcije oz. doživete izkušnje (Müller 1997, 23).

Kljub presenetljivim analogijam, tudi denimo z različnimi oblikami shizofrene zavesti, ko prihaja do vtisa transformacije v živalska bitja, ali za občutke letenja ali »odlepljanja« od lastnega telesa, ki so značilne tako za shizofreno patologijo kot za šamanizem, pa so pozornejšje študije pokazale, da so šamani mentalno povsem zdrave osebnosti, ki imajo najpogosteje poudarjen smisel za razumevanje, samodisciplino in telesni nadzor. Ali z drugimi besedami rečeno, šamani naj bi se odlikovali prav zaradi zmožnosti nadzorovanja telesnih simptomov in v veliki meri svobodnega priklica duhov, naj gre za živalske, naravne (vegetalne, vremenske, zle oz. kužne) ali za duhove prednikov, kakor tudi osvobajanja od njih (Devereux 1961).

Smer preučevanja šamanizma, ki so jo razvili ruski etnologi v obdobju sovjetske države, se je posluževala evolucionističnega modela, v tesni povezavi z marksistično teorijo razredne delitve družbe in v veliki meri družbeno determiniranega razvoja, kar ni pripomoglo k osvetlitvi problematike (Frazer 2001).

Šamanizem so razumeli kot pojav, značilen za primitivno skupnost, ki jo obvladuje animistična miselnost, kar je pojem, ki ga je razvil antropološki klasik Edward B. Tylor (1832–1917), zagovornik ozko razumljenega evolucionizma, v svojem delu *Primitive Culture* (1871). Pojem je delno prevzel in ga povezal s svojim raziskovanjem magične miselnosti starih kultur James G. Frazer (Frazer 2001).

Animizem naj bi označeval mentaliteto arhaičnih ljudi in verovanje v duhove, v katerih odsevajo projekcije lastnih predstav, strahov in tesnobo pred neznanimi naravnimi silami, kot so vremenske nepravilnosti, občasni nenavadni pojavi (usadi, plazovi, povodnji, sončni mrki) in hujše bolezni, ki si jih človek ni znal pojasniti. Animizem se je kljub okorni evolucionistični zasnovi, iz katere je izšel, izkazal za sprejemljiv in v teoretskem pojasnjevanju arhaične miselnosti uporaben koncept, zato se je kot religiološki pojem ohranil (Müller 1997).

Z animizmom je šamanizem povezoval etnolog S. M. Širokogorov, ki je menil, da kljub razširjenosti v Sibiriji, ki naj bi bila zibelka šamanizma, njegove korenine izhajajo iz tibetanskega budizma in tamkajšnje starejše religije. Navzlic temu so mnogi avtorji, med njimi ruski etnološki klasik S. A. Tokarev, trdili, da gre v primeru šamanov za posameznike, ki so psihično moteni, vendar so znali preko obredov in primerne kodifikacije svojo posebnost tako rekoč izrabiti v prid interesa skupnosti, njene kontinuitete preživetja, kakor tudi lastne, družbene in politične interese (Müller 1997).

Na začetku 20. stoletja se je med antropologi in raziskovali kulturnih formacij razvila difuzionistična teorija, ki je v nasprotju z obćim evolucionizmom zagovarjala t. i. teorijo kulturnih krogov, nekakšnih jeder, kjer so se na doloćnem geografskem prostoru v prisotnosti ustreznih pogojev razvile kulturne forme, ki so se pozneje razširile na sosednje kulture in vplivale na razvoj civilizacij. Zagovorniki difuzionizma, kot je W. Schmidt, so se dotaknili tudi šamanizma in le-ta naj bi izhajal iz arhaićne in matriarhalno urejene nomadske poljedelske druźbe, od koder naj bi se razširil na patriarhalne nomadske pastirske skupnosti. Toda kmalu se je pokazalo, da so t. i. kulturni krogi bolj teoretski konstrukt kot zgodovinska realnost. Poleg tega se

difuzionistična teorija ni dotaknila bistvenih problemov šamanizma, to je tistega, kar ga opredeljuje kot specifični in duhovni pojav, to pa so spremenjena stanja zavesti, tehnike ekstaze in možnost duhovne selitve oziroma stika z duhovi iz onkrajne realnosti (Terčej in Škamperle 2006).

Nekateri poznejši raziskovalci, na primer Mircea Eliade, katerega teorije in ugotovitve bom predstavila v nadaljevanju, je posebej izpostavil ugotovitev, da šamanizem ne pripada poljedelski civilizaciji, saj v njem praktično ne srečujemo ideje o mitični in zlati dobi preteklosti, ki je povezana z odkritjem in formiranjem poljedelske kulture, ampak sega njegova zasnova v čas paleolitika, to je v obdobje, ko se je človek preživljal z lovom in obiranjem plodov. To se pravi v čas, ki zajema obdobje pred odkritjem osemenitve, tako rastlinske kot človeške, in ga zaznamujeta poudarjena lovska kultura in tesen stik z večinoma divjimi oz. neudomačenimi živalmi (Eliade 1985).

Etnologi menijo, da je šamanizem pogosto prisoten v egalitarnih družbah, običajno v družbah lovcev in nabiralcev, čeprav vse lovsko-nabiralniške družbe niso edine, kjer najdemo šamanistična opravila (Clottes 1993).

To obdobje se nekako pokriva z zadnjo ledeno dobo (wuermanska poledenitev) in traja od 30.000 do 10.000 let pr. n. št., ko so se pojavili ljudje sodobne oblike, vrsta *homo sapiens sapiens*. Vzporedno s človekom je prebival tudi neandertalski človek (*homo neandertalensis*), ki je prav v tem obdobju izumrl. To je čas, ko nastane tudi konfiguracija slovenskega ozemlja, npr. ledeniške doline v Alpah in obstoječa jezera. Človek iz lovskega in nabiralniškega obdobja je živel na prostem, občasno pa je uporabljal tudi jame, votline in skalne spodmole, ki so mu služili za zavetišče, redkeje pa kot stalno prebivališče. To dodatno zapleta znamenito in še vedno ne povsem pojasnjeno vprašanje, čemu so bile namenjene znane poslikave iz stare kamene dobe (med 15.000 in 8.000 leti pr. n. št.), ki jih srečujemo v nekaterih jamah na Pirinejih, kot so Lescaux, Altamira, Les Trois Freres in druge (Terčej in Škamperle 2006).

Joseph Campbell v svojem delu *Maske Boga* (1959) piše, da imajo bitja, ki so obdarjena s šamansko močjo, naj gre za človeka, žival, drevo ali skalo, neposreden stik z onkrajno realnostjo, ki je za večino drugih ljudi nedostopna. Šaman, ki je zmožen prehoda, ne zahaja v preteklost, ampak stopa v stik z izvirnimi močmi nadnaravnega prostora tu in zdaj, v nekakšni sinhroni realnosti. Tudi forma istovetenja in prehajanja v žival, ki pogosto spremlja šamansko izkušnjo, govori o drugačni miselnosti, ki je ni mogoče pripisati fiktivni podobi zlate dobe, niti ne formaliziranemu svečeniku ali legitimnemu vodji, ki v skupnosti opravljata neko občo vlogo (Campbell 1959).

Mircea Eliade v svojem delu *Kozmos in zgodovina* (1992) trdi, da je človek »človeško bitje v svojem polnem pomenu besede samo, če je *Homo religiosus*, kajti sveto, ki je osnovni element in živo načelo vsake religije, je sestavni del strukture zavesti in predstavlja absolutno stvarnost. Stvarno je torej samo tisto, kar vsebuje sveto, tj. božansko vrednost« (Eliade 1992, 20). V tem smislu razume Eliade s šamanizmom »razcep v krilu svetega« (Eliade 1992, 20). To pomeni, da se poleg dobrih pojavljajo tudi zli duhovi, pred katerimi se je treba zaščititi. Pravi, da je šaman ta, ki s svojo večino in darom učinkovito brani skupnost pred hudobnimi duhovi. Šaman po njegovem ni svečenik, ampak predvsem praktikant oziroma tehnik svetega, zato šamanizma ne dojema kot oblike religije, ampak predvsem kot tehniko ekstaze, preko katere šaman komunicira in rokuje s področjem (Eliade 1985, 30).

»Šamanizem naj bi sobival z drugimi oblikami magije in religije, razlika med šamanom in čarovnikom pa naj bi se kazala v nekaterih magijskih posebnostih, kot so magijski let, gospodarjenje z ognjem itd« (Eliade 1985, 30).

Glede na Eliadejevo opredelitev in dojetanja tehnike ekstaze lahko sibirski šamanizem razumemo v strogem pomenu. Eliade razdeli oblike ekstaz, tj. komuniciranja oziroma vstopanja v območje svetega na posamezna območja, in sicer na dve skupini: na aktivno in pasivno (Eliade 1985).

Za aktivno ekstazo je značilno, da se intenzivnost življenjskih funkcij pri šamanu tako poveča, da vstopi v trans, v katerem naj bi njegova duša (*soul*) zapustila telo in odšla v druge svetove. Običajno se te svetove dojema kot (tri) različne nivoje zavesti, med katerimi se šaman nahaja, in v katerih izkuša različne nivoje bivanja in jih preko izkustev prenaša v ta svet (Eliade 1985).

Pri pasivni ekstazi pa gre za obsedenost z duhom. Šaman pred prihodom duha vstopa v intenzivna mentalna stanja in kaže neko nadnaravno moč in energijo, ki se odraža v silovitih tresljajih telesa in predirljivih krikih, katerim sledi trans, tj. vstop duha v telo šamana. Med transom šaman po navadi izgubi zavest in duh spregovori skozi njegova usta. Torej šaman postane »on, ki je vstopil vanj« (Eliade 1985).

Ponekod se ti dve obliki ekstaze pojavljata istočasno in v nekakšni kombinaciji. Eliade ima kriterije za razvrstitev šamanizma. Ne glede na same kriterije, po katerih se razvršča šamanizem, pa ostaja »glavna in vsem skupna sestavina operiranje in poseganje na nivoju spiritualne sfere; torej sfere metafizike, zato se pogosto pojavljajo razne terminološke dileme. Koncepti kot so bog, duh in podobno so lahko zavajajoči in mnogokrat neustrezni, zato nekateri avtorji predlagajo, da se ob proučevanju tovrstnih fenomenov namesto koncepta duha uporabi koncept 'numinozno'« (Eliade 1985). Prednosti uporabe termina numinozno so predvsem konceptualne, saj postanejo določeni pojavi, za katere morda v zahodni miselnosti nimamo pravih ustreznikov v teoretskem proučevanju. Po drugi strani pa je mogoče na podlagi numinoznega določiti razlikovanja med magijo, religijo in šamanizmom, ki bi v tem smislu predstavljal obliko gnostičnega nagovora (Eliade 1985).

To razliko bi lahko formulirali tako: v magiji se z numinoznim manipulira, v religiji se ga časti, v šamanizmu pa živi. Ali če to isto razlikovanje ponazorimo glede na mesto objekta v posameznem diskurzu: pri magiji je osrednji objekt mag sam, pri religiji bog, pri šamanizmu pa duh (Kosovel 1993).

V tem pogledu se nam pri raziskavi dovolj smiselno ponuja že omenjeni pojem animizma, ki označuje arhaično mentaliteto. Animistično mišljenje je magično, sloni pa na verovanju v žive duhove v naravi, tako v živih kot tudi neživih bitjih (npr. skale, vode, gore, vetrovi). Vse od najstarejšega obdobja človeka se pojavlja tudi pokop mrtvih, kar je ena prvih kulturnih formacij sploh, to pa s seboj implicitno nosi, bodisi verovanje v nekakšnega duha, ki se po smrti seli drugam, v drugačen in drug prostor, bodisi tesnobo in strah pred smrtjo, ki nastopa kot kužnost in zla sila, ki uničuje živost in vnaša nered. Pokop ali zažig trupla umrlega je zaradi tega tudi oblika zaščite, ki jo skupnost živečih opravi, da bi zaščitila sebe in svoje bivanje. Ob smrti poleg pokopa trupla, animistično miselnost spremljajo zarotitveni obredi, varovanje v dobre in zle duhove, simbolizacija predmetov, ki pridobivajo pomen talismana, in v lovski skupnosti pogosta transformacija v žival (Eliade1985). Zato je moč sklepati, da so znamenite jamske poslikave iz stare kamene dobe, ki še vedno vzbujajo domišljijo strokovnjakov, tesno povezane s šamanizmom, kot sta poskusila pokazati J. Clottes in D. Lewis-Williams v svojem delu *Šamani iz prazgodovine* (2003), ki je podrobneje predstavljeno v nadaljevanju.

4.2 Sibirski šamanizem

V Sibiriji so bili Marco Polo in vrsta popotnikov za njim priča čisto posebnim obredom. Glavni junaki so bili oblečeni v umetno okrašena oblačila in včasih so imeli na glavi velikansko rogovje. »Tako našemljeni so plesali in igrali na boben, dokler niso padli v trans. V tem drugem stanju so, tako so pripovedovali popotnikom, napovedovali prihodnost in se pogovarjali z duhovi in živalskimi duhovi« (Clottes in Williams 2003, 9).

Takšnega človeka z jelenjim rogovjem na glavi in bobnom je leta 1705 upodobil Nicolas Witsen, holandski diplomat na carskem dvoru. Moški s slavne upodobitve je bil sibirski tunguški šaman (Slika 4.1).

Slika 4.1 Sibirski tunguški šaman po Nicolasu Witsenu, 1705



Vir: Clottes in Williams (2003, 10).

Izraz šaman, ki so ga prevzeli v zahodnih jezikih, se danes nanaša na vse, ki opravljajo podobne obrede po vsem svetu. Kakor tunguški šamani padejo v trans- v otrplo zamaknjenje ali besnenje- in zdravijo bolne, prinašajo zelene spremembe vremena, prerokujejo prihodnost, nadzorujejo selitve živali in se pogovarjajo z duhovi in živalskimi duhovi. Šamani so imeli v Sibiriji velikanski vpliv (Clottes in Williams 2003, 9).

»Sibirski šamanizem velja za prototip vseh drugih oblik. Šamanov univerzum sestoji iz treh delov: zgornjega (nebo), srednjega (Zemlja) in spodnjega sveta (podzemlje)« (Elide 1985).

V svetu zgoraj in spodaj živijo posebni, med seboj različni duhovi in živalski duhovi. To sicer ne pomeni, da so svetovi skriti drug pred drugim ali da šamanistične družbe ločujejo med realnim in nadnaravnim enako ostro kot zahodnjaki, vsekakor pa drži, da so svetovi v šamanskem kozmosu ločeni med seboj in da ima vsak svojo posebno topografijo. Enako kot pri marsikaterem srednjeveškem mistiku tudi v šamanizmu ni razločka med teologijo in kozmologijo; raziskovanje kozmosa je hkrati raziskovanje

duhovnih svetov. Šamani opravljajo svoje naloge v okviru tako razdeljenega kozmosa. So njegovi stvarniki in obenem žrtve njegovih sil. Svetova zgoraj in spodaj obiskujejo kot posredniki (Clottes in Willims 2003, 27).

Šaman z različnimi tehnikami prestopa v druge svetove, torej v spodnji, srednji in zgornji svet. Ti svetovi so med seboj povezani s središčno osjo ali *axis mundi* (Eliade 1985).

Takšna je razmeroma preprosta oblika šamanskega kozmosa. Druge šamanistične družbe verjamejo v več ravni in ne zgolj tri. Včasih se njihovo število ujema z zapletenostjo družbene zgradbe: bolj, ko je družba razdeljena, več kozmoloških plasti ima (Clottes in Williams 2003, 27).

4.3 Sveta Gora ali Axis mundi

Od starih kultur poznamo svete gore, ki ležijo na tej osi in so stičišče med zemljo in nebom. Takšna sveta gora je Kailaš v Himalaji, gora Meru (Sumeru), Ararat, Sinaj, Olimp, Triglav, ki ima tri glave, od katerih vsaka odpira prehod v eno od pokrajin, hkrati pa vzdržujejo stik z zrakom, zemljo in vodo, ogenj pa domuje v notranjosti. Gora ima lahko tudi sedem stopenj, ki odgovarja babilonskemu odkritju sedmih planetov (od Lune do Saturna) in njihovim sferam. Število sedem je zaradi bogatih simbolnih implikacij v mezopotamski kulturi in biblijskem zapisu stvarjenja postalo osnova za teden in mnoge dodatne vsebine. Za nas je pomembno, da ohranimo pred očmi motiv vzpona in prehoda v drugačno stanje zavesti (Terčelj in Škamperle 2006).

4.4 Mojzesov vzpon na goro Sinaj

Tipološki primer vzpona na sveto goro, ki hkrati pomeni prestop v neznano in vzpostavitev stika z onkrajno močjo, je nedvomno Mojzesov vzpon na goro Sinaj. Celotna pripoved te poti in razodetje na njej, ki obsega osrednji del 2. Mojzesove knjige

(Exodus), je zaradi pomena, ki se je pozneje nadgrajeval v monoteističnem verstvu, eno najbogatejših svetih besedil sploh. Iz posameznih konfiguracij, izrekov in doživetij, ki jih je v teku stoletja razvila kabala. Mojzesa na goro pokliče Gospod: »Pridi k meni na goro in ostani tukaj!« Na začetku je torej klic, o katerem smo že govorili in ga srečamo na začetku vsake iniciacijske poti. Ko je Mojzes prišel na goro, je goro pokril oblak. Tako je bilo šest dni, sedmi dan pa je zaslišal Gospodov glas iz oblaka, ki ga je poklical, in Mojzes je vstopil v sredo oblaka. Potem je sledilo, če smemo tako reči, spremenjeno stanje zavesti. Pri svojem prvem vzponu na goro je Mojzes od Gospoda prejel deset zapovedi in potem navodila za mnoge simbolne in obredne obveze: določbe o svetišču, svetem šotoru in opremi, določilo za mizo, skrinjo in svečnik, zagrinjalo, olje za svetilke in daritev, pot na goro, na kateri je Mojzes stopil na oblak, pomeni prestop v drugo stanje zavesti. Gre za prestop v stanje, ki ga po eni strani zaznamuje kontemplacija, po drugi pa aktivno doživetje sebe v stiku z nečim onkrajnim in nadvse presežnim, ob katerem se izgubim (oblak), hkrati pa vstopam v tesni stik in spoznavni objem, ki ga spremljata sijaj luči, grom in onkrajni glas. V takšnem stanju se čas kot zunanja percepcija ukinja, hkrati pa zavest ve, da je tu z nalogo in da jo čaka pot nazaj. Mojzesova izkušnja je scela teofanično doživetje, ki je po svoji obliki sorodno šamanskim prvinam (Terčelj in Škamperle 2006).

4.5 Šamanizem in spremenjena stanja zavesti

Dejstvo, da najdemo šamanizem povsod po svetu, seveda ni neposredna ali posredna posledica stikov med oddaljenimi ljudstvi. Najpomembnejši razlog utegne biti vsaj deloma zakoreninjen v neizogibni potrebi po smotrni uporabi drugotnih stanj zavesti, ki so del človekovega živčnega sestava in se v tej ali oni obliki pojavljajo v vsaki družbi. Nekatera ljudstva so podvržena prividom in halucinacijam vedno in vsepovsod zaradi razlogov, ki so tako raznovrstni kot pojavi sami. Te izkušnje lahko pripišemo mamilom ali določenim bolezenskim stanjem, postu, osamitvi, temi, trpljenju, močni koncentraciji ali razburjenju, ponavljajočim se zvokom. Razumske kulture, kakršna je naša, odklanjajo te pojave in menijo, da se morajo z njimi ukvarjati psihiatri (v primeru samohotnih prividov) ali policija (v primeru halucinogenih drog). V drugih kulturah

imajo ljudi za vizionarje, če so v stiku z zunajzemeljskimi silami in zato postanejo duhovni voditelji, preroki ali šamani (Clottes 1989).

Osrednja značilnost šamanizma je 'ekstaza' ali spremenjeno stanje zavesti. Različni postopki za doseganje stanja spremenjene zavesti, si delijo fiziološke podobnosti (Mandell 1980).

»V samem osrčju šamanizma, če ga pogledamo z nevropsihološkega zornega kota, so povsod po svetu uporaba in izraba stanj spremenjene zavesti in njihovo obvladovanje. Najnovejše raziskave v tej zvezi nam dajejo najboljši vpogled v duhovno in versko življenje ljudi, ki so živeli v zahodni Evropi v mlajšem paleolitiku, saj so bili tudi oni iz vrste Homo sapiens«. (Clottes in Williams 2003, 12).

Domnevamo lahko, da so imeli enak živčni sistem kot današnji ljudje. V nasprotju z razširjenim mnenjem so nam religiozne izkušnje ljudi iz mlajšega paleolitika lažje razumljive, kakor pa druge plati njihovega življenja. Spremenjena stanja zavesti so del nepretrgane celote. Na eni strani je »budna zavest«, na drugi je globoki trans, kot so ga opisali prvi raziskovalci (Clottes in Williams 2003, 12).

»Budna zavest je stanje, ko se zavedamo vsega, kar nas obdaja, in se lahko razumsko odzivamo na okolje. To stanje ni samoumevno, saj tudi budni v vsakdanjem življenju prehajamo iz enega stanja v drugega: enkrat smo obrnjeni navzven, drugič navznoter. Notranja ali razmišljujoča stanja so prvi korak znotraj omejenega kontinuuma« (Clottes in Williams 2003, 12).

Blago stanje spremenjene zavesti, Francozi imenujejo 'za luno', takrat nismo budni v celoti in ne vidimo, kar je okrog nas. Sanje so drugo stanje spremenjene zavesti, še dlje znotraj kontinuuma. Pri nekaterih kulturah imajo sanje navadnih ljudi za ukraden, laičen

pogled na svet, v katerega sicer redno vstopajo verski izvedenci med globokim transom (Clottes in Williams 2003, 12).

V sanjah ne nadzorujemo misli tako kot takrat, ko smo »za luno«. Lahko pa v stanju med budnostjo in spanjem, med bistrim sanjanjem, nadzorujemo podobe oz. se jih naučimo nadzorovati. To sposobnost imajo nekateri šamani (Clottes in Williams 2003, 12).

Globoka stanja spremenjene zavesti so značilna za šamanizem. Ko jih šaman občuti, verjame, da vidi stvari, ki v resnici ne obstajajo - šaman halucinira. Halucinira različna občutja – osrečujoča, zamaknjena ali zastrašujoča (Clottes in Williams 2003, 13).

Šaman nima le prividov, temveč mu telo preplavljajo različni občutki, pri tem pa sodelujejo vsi čuti – voh, sluh, okus. To stanje spremenjene zavesti imenujemo *trans* – stanje, v katerega vstopajo šamani in ga častijo (Clottes in Williams 2003, 13).

V spremenjenem stanju zavesti se možganska odzivnost odraža v sinhroniziranih možganskih valovih v *theta* stanju (3-6 ciklov na sekundo) in počasnih *alpha* (6-8 ciklov na sekundo), to je stanje, ki aktivira serotonergične povezave v spodnjih možganih. To povzroča sinhrono valovanje sprednjega dela možganov (Winkelman 1997).

Wilhelm Schmidt trdi, da ekstaza pripada izključno samo 'črnim' šamanom. Po njegovi razlagi namreč 'beli' šamani ne dosežejo ekstaze in zato niso pravi šamani. Le-te poimenuje služabniki neba (Schmidt 1983). Schmidt je omalovaževal ekstazo, ker je bil dober racionalist in ni mogel zaupati verodostojnosti religioznega izkustva, ki je vključevalo izgubo zavesti (Schröder 1955).

Dejavniki, ki povzročajo trans, so različni. Epileptična patološka stanja izvirajo iz dela možganov, ki skrbijo za zaznavo časa, migrene in shizofrenijo. Ravno zato so antropologi sklepali, da so bili nekateri ali nemara vsi šamani duševno moteni bolniki, ki so imeli sposobnost iz hibe narediti prednost. Stanje spremenjene zavesti lahko pripišemo tudi povsem zdravemu človeku. Človek, ki se je ukvarjal s šamanizmom, je lahko zunaj obredne dejavnosti živel povsem običajno in uravnovešeno življenje (Clottes in Williams 2003, 13).

Obstajajo različne tehnike, ki šamana popeljejo v spremenjeno stanje zavesti in komunikacijo z nadnaravnim, vse tehnike pa temeljijo na specifičnih pogojih:

- zatemnjena luč in spremenjeno stanje zavesti: okrepi sposobnost vpogleda v notranje slike (introspekcija);
- trans in uživanje psihogenih drog: intenziviranje slik;
- tema: poveča dojetanje sveta duhov;
- glasba-bobnanje (Winkelman 1997).

Šaman notranje slike organizira in interpretira. Tudi običajen človek lahko v običajnem stanju zavesti z zaprtimi očmi doživi tok podob, ki teče skozi nas. V spremenjenem stanju zavesti so te podobe jasnejše, imajo svoj pomen in ustrezajo določenim arhetipom (Winkelman 1997).

Učenje videnja duhov poteka v dveh fazah:

- prva faza je, da jih sploh vidimo, tudi če le za kratek čas
- druga faza pa je, da te bežne zaznave poglobimo in stabiliziramo, tako da postanejo stalna podoba, ki jo lahko kadarkoli zavestno prikličemo (Winkelman 1997).

Spremenjeno stanje zavesti zdravi, saj proizvaja psihološke integracije ter izzove narkotično in analgetično delovanje (Winkelman 1997).

V stanju spremenjene zavesti pride do padca stresnih hormonov, poveča pa se vsebnost serotoninov. To stanje imenujemo ekstaza, ki jo Goodmanova uvršča v alternativna stanja zavesti in kot eno od značilnosti rituala (Goodman 1988).

Šaman te bežne trenutke »razsvetlitev« transformira v konstantno »razsvetljenje«. Gre za to, da kratkotrajno stanje spremenjene zavesti ohranimo kot konstantno stanje spremenjene zavesti. Vendar to ni cilj. Cilj šamana je, da transcendentalna zavest nadomesti normalno budno stanje. Izraz v jogi je »sahai samadhi« – odprto oko v zenu in razsvetljeno stanje med krščanskimi mistiki. Pravi šamani v običajnem stanju zavesti vidijo duhovni svet (Clottes in Williams 2003, 14).

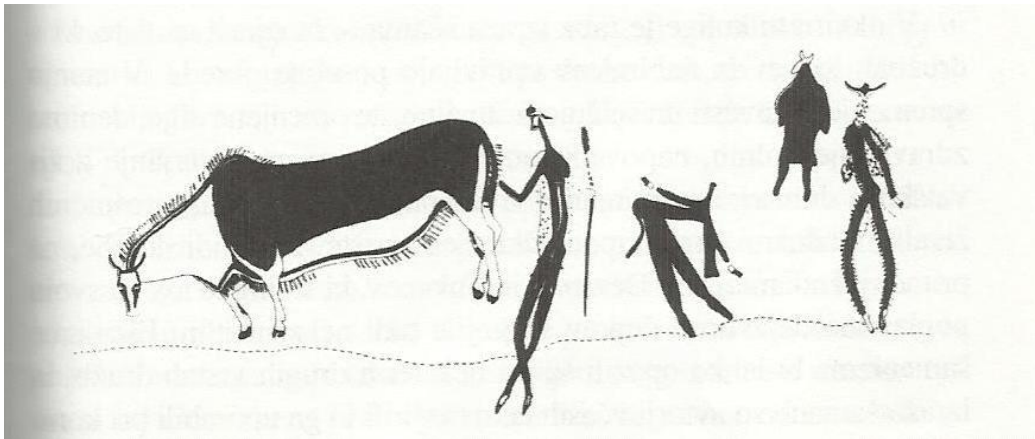
4.5.1 Glasba in ples kot povzročitelja spremenjenih stanj zavesti

Glasba, petje in ples, ki so uporabljeni za to, da izzovejo spremenjena stanja zavesti, so ritmična. Glasba, petje in ples imajo svoj izvor v mimetičnih ritmih, afektivni semantiki in melodiji. Glasba in ples imata sposobnost krepiteve socialnih vezi. Glasba povzroča alfa in theta možganska valovanja, ki povzročajo spremenjena stanja zavesti, ki vodijo v družbeno kohezijo, saj krepijo sinhronijo, koordinacijo in sodelovanje med člani družbe (Merker 2000).

4.6 Risbe spremenjenih stanj zavesti v jamah (jamska umetnost)

Iz skalne umetnosti na jugu Afrike se dejanskost takšnih doživetij kaže v podobah šamanov, ki se niso spremenili v lisjaka, ampak v antilopo. Na človeškem telesu imajo antilopjo glavo in kopita (Slika 4.2). Umirajoči eland prikazuje, kako se antilopa seseda in obrača glavo, z naježeno dlako in s prekrižanimi zadnjimi nogami. Šaman z antilopjo glavo in kopiti za njim ima tudi prekrižani nogi. Šaman zgoraj se je preobrazil. Njegova bela glava je glava antilope. Njegovo telo je prikrito z nasršeno dlako. Spet drugi ima roke iztegnjene nazaj. Ta prizor je prisposoda »male smrti«, ki je sestavni del transa. Gorovje Drakensberg v Natalu (Clottes in Williams 2003, 17).

Slika 4.2 Umirajoči eland



Vir: Clottes in Williams (2003, 17).

Ne glede ali sprejemamo po svoje drzno hipotezo, ki jo avtorja razvijata v svoji raziskavi, s tem ko menita, da so stenske slike obredni izraz šamanskih zarotitev in seans, pa se implicitno potrjuje, da prazgodovinske jame niso služile kot navadna bivališča. Pogosto so imele neko dodatno vlogo, ki jo lahko primerjamo z magično in religiozno vlogo. Celotni jamski prostor nastopa kot podzemlje duše ali zavesti, oziroma kot izbrani kraj prehoda do drugega in drugačnega duhovnega prostora (Clottes in Williams 2003, 18).

David Whitley, ki je preučeval skalno umetnost v jugozahodnih Združenih državah, je prepričan, da bi vidci iz Nevade in Kalifornije, če nebi slikali svoji videnj, le-te izgubili in bi zato umrli (Whitley 1996).

David Lewis Williams je več let preživel pri preučevanju slik in verovanj plemena San Bušman v svoji domovini, je avtor številnih raziskav o šamanizmu in skalni umetnosti (Williams in Dowson 1988). S svojim delom je dokazal neposreden obstoj povezav med podobami skalne umetnosti, ki so nastale znotraj kultur po različnih delih sveta, zlasti na področju južne Afrike ter severni in južni Ameriki. Zelo verjetno je celo, da veliko evropske paleolitske umetnosti ali 'jamske' umetnosti izhaja iz šamanističnih obredov (Turpin 1994).

V tem pogledu so poslikane paleolitske jame, kakor tudi votline, ki nastopajo v človeški kulturi, arhaični zametki svetišča, v katerih se kvalitativno in obredno zarisuje simbolna kodifikacija, ki omogoča prehajanje dušnih ravni in prestopanje v drugo realnost. Prav transformacija zavesti in možen stik oz. prehajanje v drugačno stanje pa je ena pglavitnih lastnosti šamanizma. To lastnost premorejo poklici, za katere lahko rečemo, seveda pogojno in upošteva je veliko kulturno in razvojno razliko, da po analogiji vsebujejo šamansko strukturo in nekatere njegove prvine. V moderni civilizaciji so to zdravnik, duhovnik, umetnik (Trečelj in Škamperle 2006).

4.7 Stopnje transa – izkušnja zahodnega človeka

»Na prvi, najbližji stopnji transa ljudje »vidijo« geometrijske oblike, kot so pike, cikcakaste linije, mreže, nizi vzporednih črt ali verižnih krivulj in vijugaste črte. Oblike so živih barv, migetajo, se premikajo, se vlečejo, krčijo in se prelivajo med seboj« (Clottes in Williams 2003, 14).

Z odprtimi očmi jih vidijo kot bleščeče in jih projicirajo na površino, denimo na steno ali strop. Šamanistične družbe pripisujejo nekaterim točno določen pomen, drugim pa ne (Lewis-Williams in Dowson 1988).

»Na drugi stopnji poskušajo ljudje razumsko razložiti svoje geometrijske zaznave. V svoji utvari jih spremenijo v predmete, nabite z religioznim ali čustvenim pomenom, včasih v skladu s stanjem svojega duha« (Clottes in Williams 2003, 15).

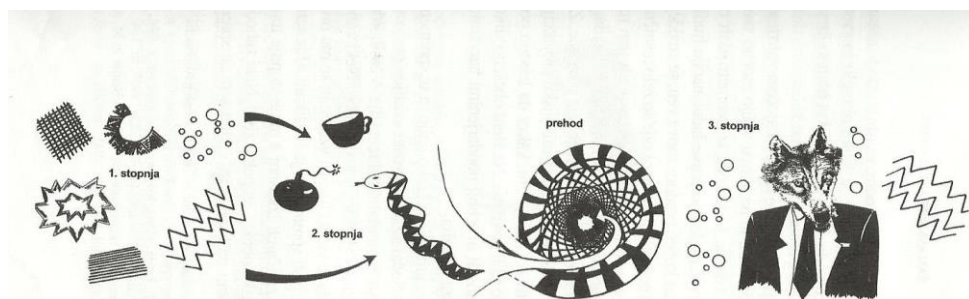
Zahodnjaki, na primer, si lahko okroglo in svetlo obliko razložijo kot skodelico vode, če so žejni, ali kot bombo, če jih je strah. Pisan cikcak se spremeni v zvijanje kače (Horowitz 1975).

»Na tretji stopnji se jim zdi, da lahko letijo in se spremenijo v ptico ali kakšno drugo žival. Sedaj ne le preprosto »vidijo« nenavadne stvari, ampak le-te postanejo notranji del halucinacije. Včasih kdo verjame, da se je sam spremenil v geometrijsko podobo« (Clottes in Williams 2003, 15)

Neki zahodnjak, na primer, je povedal, da je videl čipkasti vzorec in se mu priličil, ko so se mu roke, dlani in prsti spremenili, je vzkliknil: »Jaz sem čipka!« (Klüver 1942).

Ena največkrat izpričanih izkušenj s tretje stopnje transa ni preobrazba v geometrijsko obliko, temveč v žival. Neki zahodnjak je doživel tole: »Mislil sem na lisjaka in se v hipu spremenil vanj. Počutil sem se kakor lisjak. Lahko sem videl svoja dolga ušesa in razmršen rep in z nekakšno introverzijo sem zaznal, da je vsa moja anatomija anatomija lisjaka« (Siegel in Jarvik v Pearson 2002).

Slika 4.3 Tri stopnje transa spremenjene zavesti: zgledi, kaj naj bi utegnili čutili zahodnjak.



Vir: Clottes in Williams (2003, 17).

Omenjene tri stopnje so univerzalne in so sestavni del človeškega živčnega sistema, čeprav na pomen, ki ga ljudje pripisujejo geometrijskim oblikam s prve stopnje, na predmete, v katere se spremenijo med drugo stopnjo, in na halucinacije s tretje stopnje vselej vpliva kultura. Vsaj do neke mere je halucinacija posledica pričakovanja tistega, ki jo doživlja. Tri stopnje spremenjene zavesti so nepogrešljiv okvir za razumevanje šamanskih izkušenj (Clottes in Williams 2003, 18).

5 SELKUPI – ŠAMANSKO LJUDSTVO V SIBIRIJI

Selkupi so etnična skupina na zahodu Sibirije. Okoli 4000 pripadnikov živi na območju Tomska, Narima in Parabela. Sami sebe poimenujejo *selkupi*, kar pomeni podeželski ljudje, Rusi pa jih imenujejo ostiaški samojedji. Selkupski jezik pripada samojedski skupini uralskih jezikov (enciklopedija.hr).

5.1 Narimski Selkupi

Selkupi na področju Narima živijo ob reki Ob, na območju Narima in Parabela. Uvrstimo jih lahko v kulturno skupino gozdnih Selkupov. Zadnji popis prebivalstva leta 1999 je zabeležil okoli 1500 pripadnikov. Preživljajo se z lovom, ribolovom in nabiralništvom. Selkupi svojo kulturo prenašajo po ustnem izročilu; pojejo in plešejo ter izvajajo rituale šamanskega potovanja (Kolman 2010).

5.2 Šamanizem Selkupov

S šamanizmom se je lahko ukvarjal vsak Selkup. Učenje, ki je bilo potrebno, da je lahko nekdo postal šaman, je trajalo tri leta (Kolman 2010).

Nekateri viri kažejo, da se je šamanski dar dedoval, torej vsak Selkup ni mogel postati šaman po svoji želji. Prvi pogoj, da je nekdo postal šaman je bil, da je bil njegov oče ali dedek šaman. Šaman je moral na začetku svoje poti oditi do šamanskega jezera in ubogati duha, ki ga je tam srečal. Šamanski dar je bil nekaj, čemur se niso smeli odpovedati. Človek, ki se je odpovedal šamanskemu daru pa je bil preganjan s strani duhov dedka ali očeta. Lahko se je končalo tudi s smrtnim izidom. Zapisi kažejo, da se je šamanska pot izbranca začela okoli 15. leta. Slabo spanje, glasovi v glavi in drugačno vedenje, so nakazovali, da je morda nekdo na poti, da postane šaman. Starši izbranca so nato poklicali glavnega šamana, ki je potrdil ali ovrigel ali bo nekdo šaman. Če je le-ta potrdil, da je izbranec šaman, so ga starši prosili, da glavni šaman poučuje njihovega

otroka. Po odločitvi glavnega šamana, je le-ta ostal v hiši staršev. Starši so za svojega izbranca morali narediti kladivo in ostale predmete. Po določenem času je mladi šaman dobil moč in šamanske potrebščine, takrat so ga poimenovali 'tatipi', torej šaman. Prej so ga imenovali smrtni Selkup ali 'kulil Selkup'. Šamanova duša je bila sedaj nesmrtna, njegovi zavezniki pa so postali duhovi. Duhovi šamana so postali njegovi 'vojaki', ki so mu pomagali v ritualih in ga varovali pred drugimi šamani. Po šamanovi smrti njegova duša ni zapustila Zemlje. Poiskati je morala novo telo v istem rodu. Pogreb šamana je potekal tako, da so šamanu odrezali glavo ter ga nato položili v krsto. Glavo so mu odrezali zato, da so se zavarovali pred telesom (Kolman 2010).

Selkupski šaman ima dva različna orodja s katerimi si pomaga pri ritualu: šamansko obleko in boben. Šamanska obleka predstavlja ptico in je hkrati šamanova zaščita. Boben simbolizira zemljevid vesolja s katerim šaman potuje v spodnji in zgornji svet. Šaman udarja na boben in kliče duhove - pomočnike. Šaman lahko ima sedem bobnov, ki se razlikujejo po velikosti od najmanjšega do največjega. Največji boben simbolizira šamanovo moč in dosežke (Kolman 2010).

Pri Selkupih veljajo za sakralne osebnosti tudi vrači, jasnovidci kot tudi kovač.

Slika 5.1 Selkupske ženske pejejo ob obredu.



Vir: Kolman (2010).

5.3 Selkupski šaman

Selkupski šaman opravlja rituale (Slika 5.2). Zato obleče posebno obleko, sešito iz živalskih kož in okrašeno s kamni ter okraski iz lesa sibirske cedre, obuje škornje iz losove kože ter si nadene pokrivalo, ki je običajno narejeno iz lisičjega kožuha ali orlovega perja. Boben, ki je najpomembnejši šamanski inštrument, mu pomaga doseči trans, v katerem lahko komunicira z duhovi (Kolman 2010).

Slika 5.2 Selkupski šaman Jura pri klicanju duhov z zgornjega sveta (boben je obrnjen navzgor)



Vir: Kolman (2010).

Vsak šamanski ritual oziroma obred se prične z ogrevanjem bobna na ognju, kar pomeni njegovo oživiljanje oziroma čiščenje. Nato šaman prične udarjati po bobnu in peti ter tako pozivati svoje pomočnike duhove. Med obredom nad šamanom kroži orel, ki je njegov sel in sopotnik (Kolman 2010).

5.4 Potek rituala sibirskih šamanov (pri Selkupih)

Ritual se izvaja na svetem mestu, kjer so prisotni duhovi. Sveta mesta so mesta 'moči', ki jih določijo duhovi. Tu naj izpostavimo podzemne jame, v katere ima dostop samo šaman. Na svetih mestih se izvajajo rituali, ki imajo glede na namen tudi različno obliko. Ritual šamanskega potovanja v drugi svet ima naslednje zaporedje:

- pozdrav duhovom: na ogenj se dodajo izbrana zelišča, ki s svojim vonjem (duhom) in dimom izražajo pozdrav duhovom, ki bodo prisotni pri šamanskem potovanju;
- pozdrav vsem bitjem tega, spodnjega in zgornjega sveta,
- povabilo vsem duhovom svetega mesta, da so prisotni pri ritualu, in prošnja, da svoje moči združijo z močmi tistih, ki so zbrani pri ritualu;
- povabilo živalim, rastlinam in živalim, da so prisotni pri ritualu, in prošnja, da svoje moči združijo z močmi tistih, ki so zbrani pri ritualu;
- povabilo vsem duhovom prednikov prisotnih, da se pridružijo ritualu, in prošnja, da svoje moči in znanje združijo z močmi in znanjem tistih, ki so zbrani pri ritualu;
- povabilo duhu bobna in prošnja, da svoje moči združi z močmi vseh zbranih na ritualu;
- povabilo božanstvom za blagoslov, naklonjenost, podporo, razumevanje,
- zahvala vsem prisotnim pri ritualu, tako udeležencem kot duhovom (Kolman 2010).

6 MOJA OSEBNA IZKUŠNJA

Sibirijo sem obiskala ravno zaradi rituala šamanskega potovanja. Še sama ne vem, kaj me je vleklo tako daleč, v mraz in neznano. Na potovanju so se nam dogajale zelo čudne stvari. Lahko bi rekla, da se je porušilo vse, kar smo pričakovali. Vse se je dogajalo ravno nasprotno. V meni se je prebudila jeza, ker enostavno nisem razumela, zakaj sem prišla tako zelo daleč, dogaja pa se mi samo 'slabo'. Stanje se je iz dneva v dan slabšalo, dokler ni nastopil dan, ko smo se odpravili k Selkupom, naših težko pričakovanim šamanom. V ozračju je bila neprijetna energija in zopet je dišalo po tem, da bo spet nekaj šlo narobe. Prišli smo do Selkupov po šestih urah vožnje s starim TAM-ovim avtobusom. Med potjo smo srečali pravega sibirskega človeka – morebiti je bil to pravi šaman (Slika 6.1).

Slika 6.1 Sibirski človek na poti v Parabel



Potovati bi morali s helikopterjem, a se, žal, tudi to ni zgodilo. Prispeli smo do Selkupov, a nas je glavni šaman Jura zopet razočaral, češ, da duhovi nočejo sodelovati. Kljub temu da duhovi niso hoteli sodelovati, je šaman Jura opravil kratek obred in nam na kratko prikazal, kako naj bi bil videti pravi šamanski ritual. Iskreno se ga niti ne

spomnim in ni bilo nič posebnega. Res se je zazdelo, kot da je vse skupaj le uprizarjanje rituala (Slika 6.2).

Slika 6.2 Selkupski šaman Jura uprizarja šamanski ritual, a duhovi tega dne niso hoteli sodelovati



Naše potovanje se je bližalo koncu. Doma sem se zaprla v svoj svet in premlevala, kaj se je zgodilo z mano. Redkim prijateljem sem zaupala, kaj vse se je dogajalo. Z občutkom sramu sem jim opisala svoje potovanje, saj pravzaprav nismo videli ničesar koristnega. Redki so razumeli mojo žalost in razočaranje, večina me je le zbodla z besedami: »Pa toliko denarja si dala za to potovanje!« Res je, upala sem, da bom v Sibiriji pri šamanih našla neke vrste razsvetljenje, a na koncu sem se počutila slabše kot pred potovanjem, o razsvetljenju pa ne duha ne sluha.

Slika 6.3 Skupinska fotografija skupaj s šamanom Juro in selkupskimi ženami



7 NEW AGE IN NEOŠAMANIZEM

Gibanje *New age* je gibanje, ki se pojavi konec 20. stoletja, natančneje v 60. letih 20. stoletja. Njegovi privrženci so se zavzemali za alternativne pristope v tradicionalni zahodni kulturi. Gibanje je stremelo k duhovnosti, mistiki, holizmu in naravovarstvu. Izraz za šamanizem, ki se pojavi v času gibanj new age je *neošamanizem* ali *urbani šamanizem*.

Neošamanizem se je oblikoval konec 20. stoletja, da bi ponovno povezal človeka z njegovimi koreninami, z njegovim duhom in naravo. Za to obdobje je značilno iskanje smisla življenja. V času new age je želja modernega človeka najti sintezo med zunanjim (telo, Zemlja) in notranjim svetom (duša, božanstvo). Raziskovalce morda zanima duhovni svet z znanstvenega vidika, glavni cilj posameznika pa je najti svojo pot do duše in duhovnega sveta. To je cilj modernega človeka ob koncu 20. in začetku 21. stoletja (Jakobsen 1999, 148).

7.1 Moderni šaman

Oblečen je v dolgo črno obleko z visokim ovratnikom. Okoli vratu ima verižice iz kristalov in kamnov različnih oblik. Okoli pasu ima vrečko z zelišči. Moderni šaman je v poznih štiridesetih ali v začetku petdesetih. Okoli njega so različni kamni, magični pripomočki, karte itd., iz katerih klientu napoveduje prihodnost. Cena seanse je relativno visoka, odvisna od podeljenih informacij (Jakobsen 1999, 148).

V svoji ponudbi moderni šamani ponujajo svoje storitve, kar je tipično za new age; videc, zdravilec, barvni terapevt, terapevt za sanje, astrolog, itd. Najpomembnejša informacija, ki jo navede, pa je, da ima sam korenine pri šamanih, natančneje pri keltskih in severno ameriških Indijancih (Jakobsen 1999, 149).

Potreba vsakega pripadnika gibanja new age je nakupovanje knjig s filozofijo new age in prisostvovanje na različnih tečajih in seansah. Literatura new age igra pomembno

vlogo, saj je posrednik med svetim in profanim. Nekatera literatura ponuja rešitve in hitre tečaje kar skozi knjige (Jakobsen 1999, 152).

Odnos do telesa se spreminja in zanimanje za alternativne rešitve narašča. Placebo efekt je znanstveno dokazan, zaupanje pacienta v zdravlca pa daje odlične rezultate pri zdravljenju. Zdravljenje igra pomembno vlogo v dobi new age (Jakobsen 1999, 156).

Neošamanizem vsebuje ravno pravo vsebino za odličen scenarij: komunikacija z duhovi, zavedanje duše in zdravljenje duše, vzpostavljena kozmologija različnih narodov, pa naj si bo severnoameriška, južnoameriška, azijska, afriška ali pa evropejska. Vsak posameznik pa se lahko nauči šamanskih spretnosti kar sam s posnetkom bobnanja (zgoščanka, kasete, video) (Jakobsen 1999, 157).

7.2 Avtorji neošamanizma

Castaneda je odigral pomembno vlogo pri konceptu new age oblikovanja šamana – neošamana. Njegovo pisanje je vzbudilo zanimanje za šamanizem. Napisal je šest knjig, ki opisujejo človeka, ki je bil naprej vajenec nato pa postal učitelj in vodja.

Castaneda je skupaj z antropologom Michaelom Harnerjem približal znanje o šamanih zahodnemu urbanemu svetu (Jakobsen 1999, 160)

Michael Harner je doživel osebno izkušnjo pri indijanskem plemenu Jivaro. V svojem delu *The Way of the Shaman* opisuje *tsensaks* – duhovne pomočnike, ki povzročijo bolezen in jo kasneje tudi pozdravijo. Ljudem, ki niso šamani, so *tsensaks* nevidni. Vidni pa so šamanu v spremenjenem stanju zavesti (Jakobsen 1999, 161).

Michael Harner v svojem delu pravi, da lahko skozi branje in obiskovanje tečajev postaneš vajenec in kasneje šaman. Ni posebnih pravil kot recimo, da se že rodiš s posebnimi in nadnaravnimi spretnostmi. Ni treba, da bi imel že prej izventelesno

izkušnjo ali bližnje srečanje s smrtjo. Tudi bolezen ne igra nobene vloge. Ljudje, ki jih zanima šamanizem lahko ta stanja doživijo, pa se tega sploh ne zavedajo. »Iniciacije« se lahko udeleži vsakdo, tako moški kot ženska (Jakobsen 1999, 163).

7.3 Tradicionalni šamanizem vs. neošamanizem

7.3.1 Tradicionalni šamanizem

I. M. Lewis v članku *Kdo je šaman?* poudarja, da sta šamansko potovanje in ekstaza pomemben del Eliadinega razumevanja šamanizma. Šaman ni samo bolan človek, temveč, da je to bolan človek, ki se je uspešno pozdravil sam. Biti posedovan od spiritualnega sveta - duhov nima kaj dosti opraviti s šamanizmom. Lewis se navezuje na Širokogorofa, ki pravi, da je razlika med biti posedovan od duhov in posedovati duhove. Lewis zaključí s stavkom, da je šaman navdihnjen prerok in zdravilec, karizmatični religiozni vodja z močjo posedovanja duhov; ponavadi se inkarnira vanje. Če duh govori prek njega, lahko šaman tudi potuje v šamanskih potovanjih in doživi izventelesne izkušnje (Jakobsen 1999, 7).

Lewis trdi, da imata mentalno motena oseba in šaman isto ničelno točko. Oba izkušata neprostoVOLjno, nekontrolirano, nezaželeno posesijo. Lewis pravi temu prva faza šamanske kariere. Naslednja faza, kjer šaman sprejme duhovni svet, loči šamana od duševnega bolnika. V tretji fazi pa šaman prevzame nadzor nad duhovi (Jakobsen 1999, 12).

S. M. Širokogorof v svojem delu *Psychomental Complex of the Tungus* pravi, da je šaman medij med vidnim in nevidnim svetom ter poglavar duhov. Če izgubi kontrolo nad duhovi, izgubi spoštovanje svojega ljudstva in izgubi svojo dušo. Šaman je šaman v pravem pomenu besede, ko je sposoben uporabiti moči spiritualnih bitij in duhov (Jakobsen 1999,13).

7.3.2 Neošamanizem

Antropolog Michael Harner pravi, da je šaman oseba, ki potuje k duhovom, jih išče v njihovem svetu in jih ima pod nadzorom med samim potovanjem. Razlika med šamanom in duhovnikom je v tem, da šaman potuje in deluje v drugi realnosti v spremenjenem stanju zavesti, medtem ko duhovnik deluje v tuzemski realnosti. V šamanizmu je vsak svoj prerok, ki dobiva duhovna spoznanja direktno od najvišjega duhovnega vira (Jakobsen 1999, 8).

Antropolog Jonathan Horowitz trdi, da je šaman nekdo, ki spreminja stanje zavesti po svoji želji in potuje v druge svetove, v svet duhov. Tam se sreča z duhovnimi pomočniki, jih prosi za pomoč in moč, ter nato potuje nazaj v realnost, kjer uporabi to znanje in moč. Duhovom ne vlada, temveč išče pomoč, moč in znanje. Po njegovo vladati duhovom ni korektno, saj je zanj vladanje čaranje. Čarovnik vlada duhovom. Če se želiš igrati z duhovi, se igray, zavedaj pa se, da oni poznajo pravila igre bolje kot katerikoli čarovnik (Jakobsen 1999, 9).

Neošamanizem in privrženci tega gibanja v svojih tečajih obljublajo novim tečajnikom magično potovanje v druge dimenzije, da si ti pridobijo moč in znanje zase in za druge. Z uporabo tradicionalnih pripomočkov, kot so petje, bobnanje in ples, lahko človek izkusi šamansko zavest, raziskuje svet duhov, se ponovno poveže z naravo, sreča svoje duhovne pomočnike in se nauči pomembne lekcije za zdravljenje. Na tečajih si delijo informacije in doživetja med seboj. Naučijo se tudi uporabe šamanizma v moderni družbi (Jakobsen 1999,166).

Tečaji so razdeljeni na dva dela. V prvem delu, ki se imenuje osnovni tečaj, se tečajnik spozna z osnovami šamanizma, kjer preučijo nekaj knjig. Nekateri tečajniki preučijo Castanedo, Harnerja in Campbella, ni pa nujno določeno, da tečajniki sploh preučijo kakšno knjigo. V drugem delu tečaja se lahko pridružijo bobnanju in isto mislečim tečajnikom. Rezultat je lahko pri obeh, torej tistih poučenih in nepoučenih, enak. Pri potovanju je pomembno samo, kako odprt um imaš (Jakobsen 1999, 179).

Tečajniki se na tečajih naučijo, kako srečati svoje duhovne pomočnike ter kako se naučiti tehnik, s pomočjo katerih vstopaš v drugo realnost in tudi osebno duhovnost. Resnična značilnost neošamanskega doživetja je sposobnost vstopa v spremenjeno stanje zavesti in se povezati z duhovnim svetom. Če je namen jasen in dobronameren, bodo duhovi sodelovali. Harner govori o harmonični in sočutni pomoči duhovnega sveta (Jakobsen 1999, 195).

7.3.2.1 Učitelj tečajev neošamanizma

Učitelj tečaja je po Harnerjevih besedah povezovalac, ki poveže kliente – tečajnike z virom povezave v drugi realnosti. Tam klienti dobijo odgovore na svoja vprašanja. Ti odgovori so modri, dobrohotni, sočutni in harmonični. Naj poudarim, da moč ni osebna, temveč je v rokah duhovnega sveta. Učitelj neošamanizma sam sebe nima za šamana, niti se tako ne poimenuje. Sebe vidi kot učitelja, ki se trudi po svojih najboljših močeh. O tem, ali je sam šaman, pa naj odločijo ljudje oziroma duhovi (Jakobsen 195–196).

7.3.2.2 Udeleženci tečajev neošamanizma

Tečajev se udeležujejo dobro izobraženi ljudje višjega srednjega razreda, ki so na vplivnih družbenih položajih in oblikujejo ideje in trende. Tečajniki so radovedni in odprtega uma. Po Harnerjevih besedah so to ljudje, ki želijo najti neko duhovno metodo, ki bi delovala, da bi lahko zaupali v svoje življenje. Ne želijo vodje, niti ne želijo pripadati določenemu kultu, želijo le povezavo s svetim (Jakobsen 1999, 194–195).

7.3.2.3 Od vajenca do šamana

Postati šaman po neošamanizmu ni samo za izbrance. Malo je tistih, ki jih izberejo duhovi, da postanejo šamani. Trideset sekund je potrebnih, da izkusiš šamansko izkušnjo. Traja pa vse življenje, da postaneš šaman. Tečajniki ne postanejo šamani takoj po tedenskem tečaju. Dobijo pa navodila, ki jih bodo morda vodila, da postanejo šamani. Naučijo jih tehnik potovanja v druge realnosti, v druga stanja zavesti s pomočjo bobna. Ne postanejo pa šamani samo zaradi potovanja in bobnanja. Pomemben je odnos do duhovnega sveta in upoštevanje navodil duhovnega sveta. Delati v dobro celotne

družbe in v dobro vsakega posameznika morda vodi vajenca, da postane pravi šaman (Jakobsen 1999, 197).

7.3.3 Podobnost med tradicionalnim šamanizmom in neošamanizmom

Proces smrti in transformacij je povezan s tradicionalnimi šamani po vsem svetu. Premagovanje strahu pred smrtjo, simbolično trpljenje pred smrtjo in ponovno rojstvo so faktorji, ki so nujno potrebni, da se iz vajenca preleviš v šamana. Grinlandski vajenec, ki je postal šaman, pravi, da ga je med šamanskim potovanjem nekaj najprej požrlo, kasneje pa postalo njegov duh pomočnik (Jakobsen 1999, 181). Podobno izkušnjo je imela tečajnica na enem od seans, potovanj. O svoji izkušnji je povedala naslednje:

Smrt je stala poleg mene in mi kazala svoje okostje. Videti je bilo, kot da tam stojita dve smrti, svetloba in tema sta se bojevali med sabo. Začutila sem, da si moram izboriti življenje. Svetloba je predstavljala življenje, tema pa smrt. Zdelo se mi je, da me je iz kroga posrkalo v temo in potem sem si rekla »Kaj hočeš od mene? Ali naj te vključim ali naj te prosim, da izgineš?« Sedela sem in rožljala z zvončkom – za zaščito. Ne morem se spomniti vseh podrobnosti. Spomnim pa se, da se je svetloba, ki je predstavljala življenje, oblikovala v črko S, ki je lebdela. To je bil zame kritičen moment, bilo me je neizmerno strah. Ženski glas v mojih mislih mi je rekel, da grem domov z smrtjo. Če zapustim krog, bom umrla (Jakobsen 1999, 181).

Če primerjamo ti dve izkušnji, lahko rečemo, da sta oba doživela transformacijsko izkušnjo tradicionalnega šamanizma. Tečajnica, ni bila predhodno poučena o šamanizmu in se ni zavedala povezav.

Poglavje o neošamanizmu lahko zaključim s trditvijo, da se sodobni človek v iskanju smisla življenja poslužuje različnih tehnik samopomoči. Zahodni človek trdi, da življenje človeka ni več lepo in zabavno. Človek jemlje vse tako zelo resno in osebno.

Na drugi strani pa nenehna želja po spremembah in iskanje smisla življenja vodita v iskanje boljšega življenja. Neošamanizem za sodobnega človeka, ki osebno trpi, ga je strah življenja in pričakuje najslabše, ponuja rešitev. Konstantno je zaskrbljen, kako ga drugi obsojajo in kako ga tretirajo. Strah ga je, kaj bo prinesla prihodnost. Neošamanizem pa s svojimi obljubami transformacije privablja množice novih tečajnikov, ki iščejo odrešitev in morda celo razsvetljenje. V resnici pa neošamanizem nima kaj dosti opraviti s tradicionalnim šamanizmom.

8 UGOTOVITVE IN ZAKLJUČEK

Splošna družbena odtujenost in sodobna psihična obolelost sta razloga za človekov klic na pomoč. Neošamanizem sodobnemu človeku obljublja aktivno sodelovanje pri izpolnitvi smisla življenja, odsotnost strahu, neravnovesij in nervoz sodobnega časa. Ravno zato dosega dandanes pravi preporod. Tradicionalni šamanizem je v svojem okolju živel drugače, celoviteje in učinkoviteje kot v neošamanski različici. Rdeča nit, ki me je vodila skozi vso diplomsko delo, torej ali si lahko sodobni Evropejec pomaga s starodavnimi šamanističnimi praksami, da ponovno osmisli svoje življenje, me je pripeljala do spoznanja o podobnostih, predvsem pa velikih razlik med tradicionalnim šamanizmom in neošamanizmom.

Tradicionalno šamansko potovanje je ritual, kjer se s simboli in znanjem vzpostavlja odnos do nadnaravnih bitij in moči. Predpogoj je verovanje vanje, torej akt, v katerem šaman s pomočjo simbolov vstopa v stik z numinoznim. Šaman se v onkrajne prostore resnično seli, to pa doseže v spremenjenem stanju zavesti. Prehod implicira ekstazo, spremenjeno stanje zavesti in preobrazbo, pri katerih vnaprej ni mogoče zagotovo predvideti, kako se bodo izšle in ali se bo šaman vrnil. Simbolni pomen tega prehoda izpoveduje, da med zemljo, vesoljem in podzemljem obstaja vez – ti prostori niso povsem ločeni, nasprotno, nekoč so bili enovito povezani. Ta celovitost se je danes izgubila in samo šaman lahko opravi prehode med njimi. Za večino je ta prehod možen po smrti, nekateri ga zmorejo v duši, nekateri pa v posebnem stanju ekstaze.

Tradicionalno šamansko potovanje je ritual iniciacije in obred prehoda, ki zajema ločitev akterja - šamana od običajnega življenja in vstop v prehodno, liminalno fazo, ki je najpomembnejša. Osnovno načelo rituala je prehod ali ločnica, ki jo ritual ustvari. S tem se vrši transformacija. Ustvari se razlika med časom prej in potem. Liminalna faza je stanje, v kateri je šaman izločen iz vsakdanjega življenja in preživi nekaj časa v liminalnem stanju. V tem času šamanova osebnost razpade, postane dezorientiran, je v stanju »ni več–ni še«. Šaman prevzame liminalno osebnost, ki ni živa in ni mrtva,

temveč hkrati oboje. Šaman je zamaskiran in ne smatra se ga za žensko ali za moškega, čeprav je večina šamanov moškega spola. Liminalna faza je stanje, ko je šaman globoko v obredu, percepcija časa je zabrisana, družbena struktura postane nepomembna, šamanova začasna bariera ega se raztopi in vstopa v zamaknjeno stanje zavesti – trans. Kljub podobnosti z nekaterimi patološkimi izbruhi in boleznimi, kot so božjast, s katerimi ga povezuje spremenjeno stanje zavesti, se v šamanski izkušnji, šaman zaveda svoje realnosti in nadzoruje dinamiko ekstaze. V tej fazi se zgodi transformacija na mikro nivoju šamana in makro nivoju družbe. Liminalna faza je faza, ko sta v razkroju tako šaman kot družba. Liminalna faza vsebuje tri pomembne komponente, in sicer komunikacijo s svetim s posvečenimi objekti, npr. šamanski boben. Druga komponenta je groteskna reprezentacija, ki šamana prisili, da prične razmišljati o družbi v kateri živi. V tretji komponenti so odnosi absolutno enaki, ostane le šaman, ki vodi obred. Vsi ostali, ki sodelujejo v obredu, so vodeni subjekti. Ta koncept se imenuje *communitas* in je le začasno stanje med posamezniki.

Zadnja faza je vrnitev šamana v skupnost, ko vstopi v novo stabilno stanje, ki mu prinaša nove pravice in dolžnosti.

Šamanizem ne predvideva utelešenje duhov, ampak lastno preobrazbo in prehajanja v drugačna stanja realnosti. Prav tako šaman ni »ugrabljen« ali posedovan, temveč zmoro zavestno izzvati ekstatično dinamiko. Vloga šamana ima predvsem dva aspekta. Prvi je, da služi skupnosti, kjer opravlja vlogo zdravitelja, ki skrbi za plodnost, rojevanje, zdravje, preživetje in slovo duha ob smrti. Drugi aspekt pa je poznavanje in stik z drugimi svetovi realnosti, kot so vesolje, podzemlje, lovišča divjadi, domovanja prednikov, naravnih bitij in njihovih duhov.

Šamansko potovanje pri Selkupih, ki sem ga doživela, je tipičen primer neošamanske prakse izvajanja rituala, saj smo se udeleženci morali pred samim potovanjem poučiti o šamanizmu in se udeležiti tečaja. Selkupski šaman prosi duhove za sodelovanje, nato potuje k njim, jih išče v duhovnem svetu. Tam jih prosi za pomoč, nato potuje nazaj v realnost, kjer uporabi pridobljeno znanje in moč. Duhovom ne vlada, kar je značilno za neošamanizem. Obljubljeno nam je bilo, da bomo sami potovali v druge duhovne

dimenzije, kjer si bomo pridobili moč in znanje zase in za druge. S pomočjo bobna naj bi izkusili šamansko zavest, raziskovali svet duhov, se ponovno povezali z naravo, srečali svoje duhovne pomočnike in se naučili pomembnih lekcij za zdravljenje. Obljubljeno se pri meni ni izpolnilo. Šamansko potovanje, ki ga je vodil selkupski šaman, lahko razumemo kot uprizoritev, kot analogno formo dramskemu dogajanju, saj gre za sosledje dogodkov, ki se vrstijo po določenem redu (potek rituala). Ritual bi lahko primerjali z gledališčem, ki mu je dodana še usmerjenost k nadnaravnemu, kar poveča dramatičnost. Uprizorjeni ritual je bil predstavljen v turistični industriji kot del dediščinskega turizma, saj gre za zrežiran prikaz šamanskega potovanja za turistično industrijo.

Neošamanske prakse lahko zdravilno učinkujejo na udeleženca v ritualu skozi placebo učinek, glavni razlog za ozdravitev je zaupanje klienta v zdravilca. Sugestija je tista, ki zdravi. Neošamanski rituali izvajajo pomirjajočo sproščenost in povečajo aktivnost serotonina.

Glavna značilnost tradicionalnega šamanizma po vsem svetu je šaman, ki ima kontrolo nad duhovnimi bitji, ki mu pomagajo pri spopadanju s temnimi silami, boleznimi, lakoto in destruktivnimi čustvi. Knud Rasmussen se je izrazil, da niso samo sile narave tiste, ki grozijo človeku, temveč je človek tisti, ki je sam sebi največji sovražnik. Najhujše se rodi iz osovraženih, obrekovanih, netolerantnih in zavistnih. Posebno takrat, ko ti uporabijo nadnaravne moči v svojo korist. Človekova čustva, ki niso pod kontrolo, so glavna grožnja družbi, zato morajo biti preprečena in uničena. Šaman, ki ni zmožen kontrolirati svoje moči in pohlepa, se uniči sam. Šaman deluje v prid interesov družbe in uporabi svoje sposobnosti, ko je ogrožena celotna družba. Neošamanizem poskuša odpraviti občutek moči. Znanje o šamanizmu je danes dostopno vsakomur. Večina udeležencev tečajev ne boleha za boleznimi sodobnega časa, se pa jih večina najbrž počuti brez prave vrednosti. Neošamanizem ali urbani šamanizem nudi tečajnikom ponovno povezanost in pripadnost. Udeleženci naj bi duhovne pomočnike, ki jih srečajo na šamanskem potovanju na tečajih, uporabili za svetovalce in učitelje. Udeležence tečajev ne moremo imenovati vajenci šamani, saj nimajo pod kontrolo duhovnih

pomočnikov. Cilj tečajev in seans ni vladanje nad duhovnim svetom, temveč prevzeti kontrolo nad lastnim življenjem. Cilj neošamanizma je zmanjšati vpliv zdravniške stroke ter vrniti moč zdravljenja posamezniku. Prepričanje gibanja new age sloni na postavki, da »zdravilci« z uporabo zdravilnih orodij lahko zdravijo s pomočjo lastne intuicije. To prepričanje je izredno nevarno za človekovo zdravje. Ti zdravilci, ki so se po hitrem postopku naučili tehnik zdravljenja neošamanističnih tečajev, so sočutni, brezpogojno ljubeči in skrbni. V resničnem življenju, v interakciji z bolniki pa je njihovo razumevanje trpljenja in bolezni zelo skromno. Tečajniki so izpostavili, da je občutek ljubezni in pripadnosti med samim tečajem med tečajniki in učiteljem tečaja zelo pomemben dejavnik, saj imajo vsi nek interes, da se pozdravijo. New age tečaji, ki trajajo nekaj dni, dajo tečajnikom občutek pripadnosti in občutek vrednosti.

V preteklosti je bil šaman nekdo, ki je vodil in delal v prid družbe, zato so ga družba in okolje častili. Moderni zahodnjaški izvajalec šamanskih praks pa brez priznanja družbe uspeva s pomočjo new age subkulture, kjer ni ne duha ne sluha o svetem šamanskem potovanju ali razsvetljenem pogovoru s sveto živaljo.

Nekaterim poklicem, kot so psihoterapevt, socialni delavec, medicinska sestra, lahko pripišemo šamansko védenje. Večkrat pa so psihiatri in psihoterapevti videni kot moderni šamani, ki se ukvarjajo z psiho-mentalnim ravnovesjem družbe. Naj poudarimo, da šamanski tečaji niso nadomestilo za obisk psihiatra, temveč so orodje za zapolnitev duhovne praznine v družbi. Srečanja z duhovi veljajo za dokaz mentalne bolezni ali pa kot dar, ki ga imajo le redki.

V tradicionalnem šamanizmu je šaman vladar duhov, ki uporablja magični let oz. potovanje, za srečanje z duhovi v spremenjenem stanju zavesti. Glavna razlika med tradicionalnim šamanizmom in neošamanizmom je v tem, da tradicionalni šaman poseduje duhove in duhovni svet, neošamana pa posedujejo duhovi in duhovni svet. Osredotočen je na vladanje duhovom in ne na ekstazo, kot pri neošamanizmu. Tradicionalni šaman potovanje izvede takrat, ko je družba v težavah, neošamanizem pa uči, da človek uporabi šamansko védenje, ko je sam v težavah, in sicer skozi

kompleksno socialno strukturo, ki zagotavlja malo razumevanja o duhovnih doživetjih. Nekateri tečajniki, vključno z mano, doživijo po tečajih strah in izolacijo.

Diplomsko delo zaključujem z ugotovitvijo, da si sodobni človek ne more pomagati s starodavnimi šamanističnimi praksami, saj se te prakse ne izvajajo v pristnem avtohtonem okolju, temveč v sodobnih dvorinah, polnih tečajnikov. Na hitrih tečajih v nekaj dneh tečajnik ne more pridobiti dovolj znanja in izkušenj, da bi lahko sam sebe poimenoval šaman. Ritual šamanskega potovanja lahko razumemo samo v izvirnem okolju, čeprav tudi v izvirnem okolju antropolog ne more prodreti v strukturo rituala. Sodobni človek naj išče pomoč v naravi. Naj začne tam, kjer je ob koncu srednjega veka končal. Naj se ponovno poveže z naravo, naj osmisli svoje življenje, da začne živeti za trenutek tukaj in zdaj. To pa bi že lahko bil začetek nove tematike.

9 LITERATURA

1. Bell, Catherine. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
2. Bogataj, Janez. 2005. *Nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.
3. Boissevain, Jeremy. 1992. *Revitalizing European Rituals*. London, New York: Routledge.
4. Braun, Willi in McCutcheon, Russel. 2000. *Guide to the Study of Religion*. London, New York: T&T Clark.
5. Campbell, Joseph. 2007. *Junak tisočerih obrazov*. Nova Gorica: Eno.
6. Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana, ŠKUC: Znanstveni inštitut FF.
7. Clottes, Jean. 1989. *The Identification of Human and Animal Figures in European Palaeolithic Art*. London: Unwin Hyman.
8. Clottes in Lewis Williams. 2003. *Šamani iz prazgodovine: Trans in magija v okrašenih jamah*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

9. Deflem, Mathieu. 1991. Ritaul, Anti-structure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal of Scientific Study of Religion* 30 (1): 1–25.
10. Devereux, George 1961. *Shamans as neurotics*. *American Anthropologist*. New series 63(5). Dostopno prek: www.jstor.org/stable/667052 (25.avgust 2016)
11. Durkheim, Emile. 2001. *The Elemetary Forms of Religious Life*. New York: Oxford University Press.
12. Eliade, Mircea. 1985. *The Sacred and Profane: The Native of Religion*. San Diego: Horcourt.
13. ----- 1985. *Šamanizam in arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Srpska matica.
14. ----- 1992. *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
15. Enciklopedija.hr
Dostopno prek: www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=55302
(25. avgust 2016)
16. Frazer, James. 2001. *Raziskave magije in religije*. Ljubljana: Nova revija.
17. Goljavšček, Alenka. 1985. *Struktura mita*. Ljubljana: RSS.

18. Goodman, Felicitas. 1988. *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World*. Blooming and Indianapolis: Indiana University Press.
19. Hoppal, Mihaly in Otto, von Sadvski. 1989. *Schamanism: past and present*. Budapest: Hungarian academy of sciences.
20. Horowitz, Mardi. 1975. *A cognitive Model of Hallucinations*. *The American Journal of Psychiatry*. 132 (8).
21. Kirk, Geoffrey Stephen. 1974. *Myth: It's meanings and functions in other cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Klüver, Heinrich. 1942. *Mechanism of Hallucinations*. New York: McGraw-Hill.
23. Kosovel, Ivan. 1993. *Magija in metamorfoze duha*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
24. Kolman, Maria Ana. 2010. Oseba zbirka. Preddvor: osebni arhiv.
25. Krippner, Stanley. 1989. *Schamanism: past and present*. Budapest: Hungarian academy of sciences.
26. Lewis-Williams, David in Dowson, Thomas. 1988. *The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art*. *Current Anthropology* 29(2).
27. Malinowski, Branislav. 1995. *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: ŠKUC.

28. Mandell, Arnold. 1980. *Toward a Psychobiology of Transcendence: God in the Brain*. New York: Plenum.
29. Merker, Björn. 2000. *Synchronous Chorus and Human Origins*. Cambridge, MA: MIT Press.
30. Mitchell, Jon P. 1996. *Ritual*. V *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, ur. Alan Bernard in Jonathan Spencer, 490–493. London, New York: Routledge.
31. Moore Sally Falk, Myerhoff, Barbara. 1997. *Secular Ritual*. Assen, Amsterdam: Van Gorcum.
32. Müller, Klaus. 1997. *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München: Beck'sche Verlauchsbuchhandlung.
33. Pearson, James. 2002. *Shamanism and the Ancient Mind: a Cognitive approval to archeology*. London: Oxford.
34. Perrin, Michel. 1995. *Intellectual Coherence an Constraining Function of Shamanism*. Pariz: France University Press.
35. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.

36. Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
37. Schmidt, Wilhelm. 1983. V *Problems of Central Asian and Siberian Shamanism*. Dostopno prek www.jstor.org/stable/3270064 (25. avgust 2016).
38. Schröder, Dominik. 1955. Zur Struktur des Schamanismus (Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum). *Anthropos*. Bd 50(4/6).
Dostopno prek www.jstor.org/stable/40450360 (25. avgust 2016).
39. Terčelj Mojca, Škamperle Igor. 2006. Šamani, poznavalci prehoda. *Poligrafi* 11: 7-37.
40. Turner, Victor. 2008. *The ritual proces: Structure and Antistructure*. Chicago: Aldine.
41. ----- 1977. Liminality. V *Symbolic Anthropolgy*, ur. Janet Dolgin, ur. David Kernitzer, ur. David Schneider. 20-24. New York: Columbia University Press.
42. ----- 1991. V *Ritual, Antistructure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, ur. Deflem, Mathieu. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1): 1-25.
43. ----- 1985. *A Tribute to Victor Turner*. *Anthropologica*,
Dostopno prek www.jstor.org/stable/25605173 (7. junij 2016).

44. Turpin, Solveig. 1994. *Shamanism and Rock Art in North America*. San Antonio: Rock Art Foundation.
45. Van Gennep, Arnold. 2004. *The rites of passage*. New York: Routledge.
46. Whitley, David. 1996. *A Guide to Rock Art Sites. Southern California and Southern Nevada*. Missoula: Mountain Press Publishing Co.
47. Winkelman, Michael. *Altered state of consciousness and religion behaviour*. Westport, CT: Greenwood.

