

Adam Anczyk

Instytut Psychologii  
Akademia Ignatianum w Krakowie

## KONCEPTUALIZACJE SNU I MARZEŃ SENNYCH W KULTURACH INDYGENICZNYCH: PERSPEKTYWA PSYCHO-KULTUROWA

Cultural ways of conceptualizing dreams in indigenous cultures: a psycho-cultural perspective

**Abstract:** The following article presents, following B. Tedlock's methodological stance combined with the indigenous psychology perspective, a culturally-sensitive approach towards dreams, which can be applied in prospective research within cultural studies, anthropology and psychology. In the outlined perspective, dreams should not only be analyzed as a night-time individual experiences of psychological nature, but also as a significant, meaning-making contributions to rituals and social performances that may have influence on a given cultural system. Chosen contexts of indigenous societies are discussed (Sambia, Zuni, K'iche, Aguaruna, Rarámuri), as examples of cultural differences in ways of conceptualizing dreams.

**Keywords:** dreams and culture, indigenous psychology, dream studies, anthropology of dreams, cultural studies of dreams

*Różnica między mną a eskimoskim szamanem, który usłyszał bezsensowną zbieraninę dźwięków, czy wizjonerem z plemienia Wron, który ujrzał dziwne widziadło, jest taka, że ja nie uważam tych zjawisk za mistyczne objawienia, podczas gdy oni tak.*

*Ale mogę zrozumieć, leżące u ich podstaw, umysłowe i emocjonalne doświadczenia lepiej niż większość etnologów, ponieważ co noc i prawie każdego dnia mojego życia doświadczam podobnych epizodów.*

Robert H. Lowie<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> R.H. Lowie, *Dreams, Idle Dreams*, „Current Anthropology” 1966, nr 7 (3), s. 379.

Kultura, pojmowana jako czynnik wpływający na funkcjonowanie *psyche*, bywa niestety zbyt często pomijana w badaniach empirycznych i refleksji teoretyczno-metodologicznej w psychologii współczesnej. O tym, jak istotne jest zrozumienie, że „nie wszyscy są jednego ducha”, że nie tylko przekonania, obyczaje i tradycje, ale też zmienne psychologiczne są zróżnicowane kulturowo, przekonują autorzy artykułu *The Weirdest People in the World?*, w którym wskazują na konieczność uwzględniania czynnika kulturowego we współczesnych badaniach psychologicznych<sup>2</sup>. Artykuł ukazał się w czasopiśmie „Behavioral and Brain Sciences”, co podkreśla rangę konieczności wprowadzenia perspektywy kulturowej w obręb współczesnej psychologii, adresatami sformułowanego w nim apelu o poszerzenie badań psychologicznych o czynnik kulturowy jest bowiem określona grupa docelowa – naukowcy, których zadaniem w codziennej pracy naukowej jest poszukiwanie psychologicznych powszechników, uniwersalnych zasad rządzących ludzką *psyche*.

Autorzy zwracają w nim uwagę na to, że badania psychologiczne w przeważającej większości ograniczały się do prób skonstruowanych z ludzi „dziwnych”, realizujących akronim WEIRD, czyli: pochodzących z zachodniego kręgu kulturowego (*western*), o wysokim, jak na całokształt populacji ludzkiej, poziomie edukacji (*educated*) i statusie materialnym (*rich*), żyjących w rozwiniętych, uprzemysłowionych (*industrialized*) cywilizacjach, których podstawą jest ustrój demokratyczny (*democratic*). Tak dobrana próba, jak konstatują autorzy, stanowi ledwie ułamek populacji globu ziemskiego, dlatego też ekstrapolowanie wyników badań prowadzonych na takiej, bądź co bądź selektywnej, grupie na całość ludzkości jest – łagodnie mówiąc – nieuprawnione. Stwierdzają, że jedynie poszerzenie spektrum zainteresowania psychologii o inne, niż zachodnia, kultury może doprowadzić do pełniejszego zrozumienia psychiki człowieka. To zadanie jest celem i wyzwaniem, jakie stawiają sobie psychologowie międzykulturowi, kulturowi i indygeniczni. Niniejszy artykuł stanowi ilustrację stosowania perspektywy psycho-kulturowej w badaniach terenowych na przykładzie studiów nad snem i marzeniami sennymi w kulturach indygenicznych. Wraz z postępującą specjalizacją (często mikrospecializacją) nauk humanistycznych i społecznych poszczególne dyscypliny i perspektywy – oraz ich reprezentanci, badacze i badaczki – stają się niejednokrotnie wobec siebie coraz bardziej odległe, przez co ogląd fenomenu, mimo swej precyzji, może zawężać się do jednego, konkretnego, obranego podejścia<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> J. Henrich, S.J. Heine, A. Norenzayan, *The Weirdest People in the World?*, „The Behavioral and Brain Sciences” 2010, nr 33 (2–3), s. 61–83.

<sup>3</sup> Jednocześnie obserwuje się wzrost zainteresowania interdyscyplinarnością badań, a także interdyscyplinarnymi programami studiów (nauka o śnie i śnieniu, oneirologia, winna również spełniać takie założenia). Dobrym tego przykładem jest inicjatywa University College London, który w 2012 roku uruchomił nowy program studiów licencjackich, łączący różne dziedziny nauk humanistycznych, społecznych i ścisłych, *Bachelor of Arts and Sciences* (łączy zatem tytuły *Bachelor of Arts* i *Bachelor of Sciences*). W trakcie studiów student zobligowany jest do zrealizowania podstawy programu interdyscyplinarnego (50%) oraz do wyboru jednego z modułów (kultura, społeczeństwa, zdrowie

Zasadniczym postulatem przedstawionej w niniejszym artykule perspektywy psycho-kulturowej w oneirologii jest poszerzenie współczesnych badań psychologicznych nad snem i marzeniami sennymi o kontekst kulturowy, przyświeca jej także idea czerpania inspiracji zarówno z obszaru nowych dziedzin psychologii zajmujących się kulturą, jak i dyscyplin, dla których kultura stanowi główny obszar badawczy. Badaczom zorientowanym w kierunku nauk o kulturze poleca zaś zainteresowanie nowymi i aktualnymi doniesieniami z badań psychologów, w tym ilościowych i eksperymentalnych, a w konsekwencji włączanie ich rezultatów w obręb refleksji kulturoznawczej – zatem większej śmiałości w wykraczaniu poza inspiracje płynące ze stale obecnych w dyskursie nauk o kulturze „klasyków psychologii”. W zasadzie jest to sytuacja typu *win-win*, gdzie obie strony na tym procesie skorzystają, przyczyniając się tym samym do poszerzania horyzontów współczesnej oneirologii.

## W stronę „mniejszych narracji”

Postulat prowadzenia analiz kulturowo-porównawczych nad *psyche* spełnia się w założeniach psychologii międzykulturowej (*cross-cultural psychology*), której adepci zajmują się badaniem fenomenów psychologicznych w dwu lub więcej kulturach, zestawiając ze sobą rezultaty prowadzonych, ilościowych bądź jakościowych, badań. Głównym założeniem metodologicznym jest w tej komparatystyce zapewnienie „porównywalności badanych prób oraz ekwiwalencji stosowanych narzędzi”<sup>4</sup>. Służy temu odpowiedni dobór prób i lokalizacja narzędzi psychologicznych. Kluczowy w tym aspekcie jest podział na pojęcia, podejścia oraz zjawiska *etic* i *emic*. W tym klasycznym rozróżnieniu kategoryzacji pojęć do grupy *etic* należy terminologia stosowana przez zewnętrznych wobec danej kultury badaczy, w założeniu bardziej uniwersalna, dążąca do poszukiwania fenomenów o stosowanym zasięgu globalnym. Podejście *emic* zakłada natomiast badanie, przedstawianie i rozumienie zjawisk tak, jak są one percypowane w danej kulturze<sup>5</sup>. W psychologii międzykulturowej pod pojęciem *etics* kryją się zatem kulturowe uniwersalia, fenomeny psychologiczne odnajdywane w każdej kulturze, a *emics* to zjawiska specyficzne tylko dla danej kultury<sup>6</sup>.

---

i środowisko, nauki ścisłe i techniczne). Co ciekawe, moduł „kultura” dla polskiego badacza brzmi znajomo, bowiem zawiera w sobie podstawy nauki o literaturze, sztuce, designie, filmie, języku oraz antropologię i filozofię, co w zasadzie przekłada się na rodzime, kulturoznawcze curriculum. Por. C. Gombrich, *Implementing Interdisciplinary Curricula: Some Philosophical and Practical Remarks*, „European Review”, 13.09.2018, s. 1–14.

<sup>4</sup> A. Kwiatkowska, H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia międzykulturowa*, w: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia akademicka. Podręcznik*, t. 2, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2008, s. 452.

<sup>5</sup> N. Jardine, *Etics and Emics (Not to Mention Anemics and Emetics) in the History of the Sciences*, „History of Science” 2004, nr 42 (3), s. 261–278.

<sup>6</sup> A. Kwiatkowska, H. Grzymała-Moszczyńska, *op. cit.*, s. 453.

Zadaniem psychologii międzykulturowej jest analiza zjawisk specyficznych dla danej kultury oraz ich dyferencjacja od uniwersaliów, których poszukiwanie, zgodne z założeniami dyscypliny, powinno być celem psychologii jako nauki. Inne, aczkolwiek komplementarne, cele ma psychologia kulturowa (*cultural psychology*), która zajmuje się wpływem kultury na psychikę. Psychologia kulturowa jest w pewnym sensie pogłębieniem i uzupełnieniem perspektywy międzykulturowej, gdyż zainteresowana jest analizą procesów psychicznych zachodzących w relacji kultura–psyche, np. procesem akulturacji czy zjawiskiem szoku kulturowego, przede wszystkim od strony wyjaśniającej mechanizmy, które rządzą owymi procesami. Psycholodzy kulturowi mogą zatem koncentrować się na tylko jednej kulturze, aby badać owe mechanizmy, dostarczając tym samym materiału do badań porównawczych dla innych dziedzin psychologii, czy też – szerzej – nauk o kulturze. Oba podejścia łączy wrażliwość na zróżnicowanie kulturowe, zarówno w aspekcie globalnym – poszukiwania pankulturowych prawidłowości – jak i lokalnym, uwypuklenia zjawisk partykularnych dla danej kultury.

Psychologia indygeniczna znajduje w tej triadzie psychologii zorientowanej kulturowo miejsce poczesne, ponieważ nie tylko analizuje fenomeny psychiczne z perspektywy *emic*, ale i aplikuje ją w aparacie metodologicznym, często stosując podejścia teoretyczne i narzędzia specyficzne dla danego środowiska kulturowego<sup>7</sup>. Pod względem terminologicznym dziedzina ta odwołuje się do pojęcia „indygeniczności”, które stanowi dowartościowanie znaczenia kultur pozostających na marginesie zainteresowania nauki zachodniej bądź przez nią wartościowanych. Termin „indygeniczność” uwidacznia zaś potencjał „tu-byłczości”, w zasadzie każdej kultury, odnosząc się wprost do lokalności, stara się unikać wartościowania, podkreślając jedynie partykularność danej kultury. W ramach tego paradygmatu postuluje się prowadzenie badań wśród „indygenicznych” (zatem lokalnych, konkretnych) populacji z użyciem metod (kwestionariuszy, scenariuszy wywiadów czy projektów eksperymentalnych) dostosowanych do kulturowej wrażliwości grupy. Podejście indygeniczne jest ciekawe metodologicznie, gdyż pozwala, jak pisze Louise Sundararajan, „używać indygenicznych kategorii jako kryteriów translacyjnych w celu ustalenia adekwatności naukowych modeli kultury”<sup>8</sup>. Słowem, w obszarze narzędzi i teorii psychologii indygenicznych może się dokonywać walidacja koncepcji teoretycznych, hipotez i założeń, w tym – co istotne – tych, których uniwersalność kulturowa jest postulowana. Dostarczenie bogatej ilości danych z różnych kultur chroni również, do pewnego stopnia, przed zagrożeniem zbytniego upraszczania modeli psychologicznych. Trudniej jest realizować znaną maksymę „jeśli fakty nie pasują do teorii, tym gorzej dla faktów” w sytuacji, w której tych niewygodnych faktów jest bardzo dużo.

<sup>7</sup> H. Grzymała-Moszczyńska, *Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych?*, „Studia Religioznawcze” 2011, nr 44, s. 36–37.

<sup>8</sup> L. Sundararajan, *Indigenous Psychology: Grounding Science in Culture, Why and How?*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 2015, nr 45 (1), s. 64.

Podejście indygeniczne w psychologii skupia się na perspektywach badawczych dotychczas marginalizowanych w badaniach, aby uczynić ich głos bardziej słyszalnym w dyskursie naukowym. Wskazuje na znaczenie, wykraczającej poza okcydentalną, optyki badawczej w naukowym dyskursie, uznając ją za komplementarną, a być może za równoważną do badań prowadzonych z perspektywy nauki zachodniej (wskazuję również na istotność podejścia *emic*<sup>9</sup>). W pewnym sensie odwołuje się do idei, że to właśnie uczestnicy danej kultury są w stanie, w sposób najbardziej rozumiejący, dokonać jej analizy. Jeżeli kulturę zdefiniować, wzorem Margaret Mead, jako „systematyczną całość wyuczonego zachowania się, jakie rodzice przekazują swym dzieciom”<sup>10</sup>, ów postulat metodologiczny staje się zrozumiały – każdy badacz/badaczka został wychowany do i socjalizowany w kulturze, w której się urodził/a, czyli *de genere* nabiera kompetencji do jej intuicyjnego rozumienia. Ten przyrodzony wgląd może różnić się od perspektywy badacza spoza danej kultury, którzy „uczą się” jej praw bardziej intencjonalnie. W ujęciu psychologii indygenicznej najlepszym badaczem danej kultury wydaje się jej wieloletni uczestnik – konstatacja ta może być również znacząca dla badań kulturoznawców. Owo podejście stoi w opozycji do perspektywy okcydentalistycznej, identyfikującej zachodni, zewnętrzny styl uprawiania nauki jako jedynie właściwy, ten warty naśladowania, replikowania i transpozycji w inne warunki kulturowe.

Postulaty psychologii indygenicznej stanowią do pewnego stopnia rozwinięcie psychokulturalizmu czy etnopsychologii, nurtów badawczych obecnych przede wszystkim w antropologii (np. F. Boas, R. Benedict, M. Mead<sup>11</sup>), a współcześnie, trochę nieśmiało (mimo wspólnych korzeni obu dyscyplin), przekradających się do psychologii w postaci antropologii psychologicznej (*psychological anthropology*) czy właśnie psychologii kulturowej. Podejście kulturowe w psychologii od około 30 lat zyskuje sobie coraz więcej zwolenników, zwłaszcza wśród badaczy nie pochodzących z zachodniego kręgu kulturowego. Wśród powodów jego rosnącej popularności Carl M. Allwood i John W. Berry<sup>12</sup> wymieniają przede wszystkim krytyczną odpowiedź międzynarodowych środowisk na postulaty psychologii głównego nurtu (*mainstream psychology*), która niedostatecznie odpowiada na różnorodność

<sup>9</sup> K.K. Hwang, *Cultural System vs. Pan-cultural Dimensions: Philosophical Reflection on Approaches for Indigenous Psychology*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 2014, nr 45 (1), s. 5–7.

<sup>10</sup> M. Mead, *Słowo wstępne*, w: R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011, s. 62.

<sup>11</sup> Relacje kultura–psyche były również nieobce zainteresowaniom badawczym klasyków psychologii, Freuda czy Junga, a także, jeżeli zwrócić uwagę chociażby na ideę *Völkerpsychologie*, uznawanego za jednego z ojców założycieli dyscypliny, Wilhelma Wundta. Wszyscy wymienieni badacze, antropolodzy czy psychologodzy pochodzili z zachodniego kręgu kulturowego. Podejście indygeniczne w psychologii zakłada wyjście poza ten krąg – postuluje dowartościowanie głosu badacza z innych kultur, ale też wskazuje na istotność wewnętrznych, także zachodnich, lokalnych perspektyw, a w konsekwencji uwzględnienie ich w tzw. naukowym *mainstreamie*.

<sup>12</sup> C.M. Allwood, J.W. Berry, *Origins and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis*, „International Journal of Psychology” 2006, nr 41 (4), s. 243–268.

kontekstów społeczno-kulturowych i procesy globalizacyjne zarówno w wymiarze badawczym, jak i praktycznym (np. psychoterapia i poradnictwo w różnych kontekstach kulturowych).

Obserwowany zwrot kulturowy w psychologii włącza się zatem w szerszy dyskurs postkolonialny w naukach humanistycznych i społecznych. Nie bez znaczenia jest tu też postulat metodologiczny budowania teorii drogą z dołu do góry (*bottom-up*), od szczegółu do ogółu. Może on być porównywalny z warunkami i wymaganiami metodologicznymi w naukach ścisłych (wraz z ich postępującą specjalizacją i uszczegółowieniem przedmiotu badań). W ten sposób, być może paradoksalnie, psychologia indygeniczna swoimi założeniami „humanizującymi”, zwróceniem uwagi na człowieka w kontekście, wrażliwością na odmienność kulturową i umiłowaniem metod jakościowych zbliża się poprzez swój główny postulat do nauki bardziej ilościowej i „ściślej”.

Psychologia istotnie może być nazwana nauką „wielkich narracji”, systemów teoretycznych, w obrębie których można wyjaśniać praktycznie każdy fenomen psychologiczny, by wspomnieć choćby teorie psychoanalityczne, behawioryzm czy psychologię Carla Gustava Junga spośród tych najbardziej wpływowych. Niewykluczone, że psychologia indygeniczna jest tutaj jednym z objawów zjawiska, które filozof Jean-François Lyotard określił mianem „śmierci wielkich narracji”. Stanowi ona przesłanie do świata, w którym obszar refleksji psychologicznej i danych dostępnych badaczom poszerzył się tak globalnie, że niemożliwe zdaje się objęcie go jednego tylko mędrca „szkiełkiem i okiem”. W praktyce oznacza to zwrócenie uwagi na kontekst, czyli kto, kiedy, jak, po co i przez kogo będzie badany. Psychologia w rozumieniu kulturowym wkracza w przestrzeń antropologiczną, gdzie adepci nauk o *psyche* mierzą się z wiedzą wiedzących z innych kultur – wodzów, szamanów, starszych plemienia, kapłanów i czarowników. Perspektywa indygeniczna może być płaszczyzną dialogu pomiędzy nimi, drogą wzajemnego poznania i zrozumienia. Przykładem takiego wrażliwego kulturowo podejścia może być prezentowane w niniejszym artykule „przepracowanie” optyki postrzegania i badania fenomenu marzeń sennych z uwzględnieniem czynnika kulturowego, które zrodziło się w obrębie antropologii kulturowej, a które warto również zastosować w badaniach psychologicznych.

## „Nowa antropologia snów”: propozycja metodologiczna Barbary Tedlock

Marzenia senne nie są wyłącznie zjawiskiem psychicznym. Choć ich pierwotną naturą jest indywidualne doświadczenie stanu snu i przeżywanie marzeń sennych, które pozostaje w zasadzie niedostępne dla innego podmiotu, to jednak owo indywidualne doświadczenie może być przedmiotem komunikacji, stając się częścią rzeczywistości społecznej. Marzenie senne wypowiedziane staje się częścią kultury. Narracje snów, opowiadane jak historie, przypowieści, legendy, zostają wplecione w sieć

treści kulturowych. Zatem zasadne jest rozróżnienie na doświadczenie snu i jego wyrażenie, które może być określone mianem „społecznego performansu, jaki zachodzi po doświadczeniu marzenia sennego”<sup>13</sup>. Psychologia jako nauka zajmuje się przede wszystkim badaniem jednostek, ale będąc z natury dyscypliną nomotetyczną, poszukującą prawidłowości i reguł funkcjonowania *psyche*, musi wykraczać poza wymiar jednostki i jej doświadczenia. Zakres zainteresowań psychologa powinien wkraczać w wymiar fenomenów i praktyk kultury, gdyż dopiero w wymiarze kulturowym to, co przeżywane indywidualnie, nabiera znaczenia.

Współczesne badania w obszarze psychologii kulturowej i międzykulturowej nad marzeniami sennymi ukazują kulturowe zróżnicowanie przeżywania i sposobów komunikowania nocnych wizji. Pomimo procesów globalizacyjnych<sup>14</sup> – które niejako unifikują treść marzeń sennych, ponieważ niektóre jednostki mają dostęp do względnie jednolitych treści poznawczych, obejmujących prawie cały glob, na przykład międzynarodowych stacji telewizyjnych (jak Sky News lub BBC News) czy portali internetowych – różnice kulturowe w treści marzeń sennych, a także roli społecznej tychże są widoczne, dlatego stanowią przedmiot zainteresowania psychologów, zwłaszcza zorientowanych międzykulturowo<sup>15</sup>. Badania pokazują, że czynnik kulturowy jest bardziej niż istotny w tej materii<sup>16</sup>, stąd psychologia jako nauka, a także oneirologia powinny czerpać garściami z dorobku dziedzin zajmujących się analizą kultury (antropologii, kulturoznawstwa, religioznawstwa). Propozycję takiego mariażu dyscyplin odnajdujemy w badaniach i refleksji teoretycznej Barbary Tedlock (ur. 1942).

Psychologowie, zdaniem amerykańskiej antropolożki, zwracali się w stronę badań antropologicznych jako źródła poznania snów osób pochodzących z kultur „plemiennych” w celu porównania tychże ze snami statystycznych obywateli zamieszkujących tereny uprzemysłowione. Tedlock twierdzi, że strategie analizy marzeń sennych w innych, niż zachodni krąg kulturowy, kulturach należy poddać rewizji. Poprzedni, dominujący paradygmat analityczny ujmował doniesienia dotyczące snów i metod ich interpretacji pochodzących od przedstawicieli innych kultur jako zjawisko egzotyczne, służące za materiał porównawczy wobec centralnego punktu odniesienia – snów w kulturze zachodniej. Ten swoisty okcydentalocentryzm lokował kulturę Zachodu w centrum zainteresowań badaczy, inne kultury traktował zaś jako materiał

<sup>13</sup> B. Tedlock, *The New Anthropology of Dreaming*, w: K. Bulkeley (red.), *Dreams: A Reader on Religious, Cultural and Psychological Dimensions of Dreaming*, Palgrave Macmillan, New York 2001, s. 259.

<sup>14</sup> U. Jaenicke, *Does Globalization Affect Our Dreams? An Inquiry into the Subject Matter of Dreaming*, „International Forum of Psychoanalysis” 2010, nr 19/2, s. 92–97.

<sup>15</sup> K.E. Fiske, D.B. Pillemer, *Adult Recollections of Earliest Childhood Dreams: A Cross-Cultural Study*, „Memory” 2006, nr 14/1, s. 57–67.

<sup>16</sup> D. Hollan, *The Influence of Culture on the Experience and Interpretation of Disturbing Dreams*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 2009, nr 33/2, s. 313–322.

peryferyjny lub porównawczy wobec ustalonego prototypu, jednocześnie wskazując na zróżnicowanie – głównie na odstępstwa od kultury zachodniej.

Tedlock<sup>17</sup> wymienia kilka ważnych powodów, z których współczesny badacz wienien wyczulić swój zmysł metodologiczny, mając do czynienia z analizą materiału sennego pochodzącego z innych kultur:

- Współczesna analiza treści snów często pomija cały aspekt rytualny społeczno-performansu, jakim jest opowiadanie marzeń sennych (gesty, modulacja głosu, przerwy w narracji), a także reakcje odbiorcy – w tym też intersubiektywny proces negocjacji znaczenia marzenia sennego – które mogą być zróżnicowane kulturowo.
- Niektóre badania nad wyrazami marzeń sennych (zbieranie relacji z treści snu) pomijają kontekst kulturowy, kiedy zaś badacz studiujący daną kulturę powinien być w niej zanurzony, musi nie tylko poznać język i znaczenie słów, ale też możliwie w pełni język kultury i jej odniesień – bez tego może nie zrozumieć relacji z marzeń sennych, a co za tym idzie, dokonać niewłaściwych interpretacji.
- Badacze, uczestnicy kultury zachodniej, żywią silne przedzałożenia dotyczące natury snu i śnienia – często uznają sny za niespecjalnie istotną część egzystencji. Rytuał opowiadania snów w kulturze zachodniej może z powodzeniem odnajduje się w gabinecie psychoanalityka, lecz w sferze aktów kulturowych ma dużo bardziej okrojone znaczenie<sup>18</sup>. Powoduje to, że podejście badawcze wobec snów w innych kulturach od samego początku zabarwione jest swego rodzaju optyką redukcjonistyczną.

Tedlock postuluje zmianę w nastawieniu metodologicznym, witalną dla oneirologii: od zbierania wielu zamkniętych narracji – marzeń sennych, niczym obiektów (i poddawaniu tychże obróbce statystycznej), należy zwrócić się w kierunku sytuacji komunikacyjnej, w której występują te opowieści, z całym bogactwem analizy przekazu, interpretacji kontekstu i formy. Szczególnie istotne jest to w sytuacji, kiedy przedmiotem badania jest kultura inna niż badacza, gdyż sam proces powinien rozpocząć się od kontekstu. Nie może być tak, że respondenci dostarczą jedynie materiału badawczego, relacji z marzeń sennych, które potem włączymy w obręb naszej analizy bez szerszego rozpoznania znaczeń kulturowych. Proces taki wymaga czasu i zaangażowania w nabywanie kompetencji kulturowych. Dotyczy to również zachodniego systemu kulturowego – przykładem jest niedocenianie (albo deprecjonowanie) wpływu snów o treści profetycznej i prekognicyjnej na życie jednostek przez badaczy (zwłaszcza psychologów, mających, co pokazał już klasyk psychologii James H. Leuba<sup>19</sup>, tendencje do racjonalizacji i scjentyzacji otaczającej rzeczywisto-

<sup>17</sup> B. Tedlock, *The New Anthropology...*, *op. cit.*, s. 259.

<sup>18</sup> B. Tedlock, *Dreaming and Dream Research*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 9.

<sup>19</sup> Por. J.H. Leuba, *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Sherman, French & Company, Boston 1916.



ści). Tedlock postuluje badanie nie tylko samej treści snu, ale procesu sytuacyjnej, kulturowo uwarunkowanej transmisji tychże.

Interesujący przypadek wpływu kultury na sen i śnienie badacza odnajdujemy w badaniach Laury Nader (ur. 1930), antropolożki zajmującej się kulturą Zapotec, rdzennych mieszkańców Meksyku. Nader była pionierką badań antropologicznych na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley (pracowała tam do 1960 r.), gdzie była pierwszą kobietą, która otrzymała tam stałą posadę (*tenure*) w dziedzinie antropologii. W swoim artykule z 1972 roku wygłosiła słynny apel do antropologów, aby zastanowili się nad swoimi przedzałoženiami i stanowiskami teoretycznymi, zajęli się „badaniem kolonizatorów, a nie kolonizowanych, kulturą siły, a nie kulturą niemocy, kulturą dostatku, a nie kulturą biedy”<sup>20</sup>. Oprócz wymiaru etycznego ten postulat mówił również o tym, że kultura zachodnia powinna być obiektem pogłębianej refleksji antropologów (dobrym przykładem takiej analizy są prace brytyjskiej antropolożki Kate Fox na temat kulturowych reguł rządzących zachowaniem Anglików<sup>21</sup>). Sama Nader podczas przeprowadzania swoich badań zanotowała wzrost częstotliwości zapamiętywania snów: „W trakcie badań terenowych liczba moich nocnych marzeń sennych wzrosła ponad mój regularny behavior. Treść tych snów była związana prawie wyłącznie z doświadczeniami dziecięcymi i okresu młodości (...)”<sup>22</sup>. Tedlock w swoich badaniach zmianę zachodzącą w treści snów zinterpretowała jako podświadomy wyraz chęci zachowania tożsamości i odrębności, swoisty wentyl bezpieczeństwa chroniący przed „rozpłynięciem się w inności” badanej kultury<sup>23</sup>. Jej interpretacja opiera się zaś na wynikach badań Barbary Gallatin Anderson nad szokiem kulturowym. Jej respondenci – amerykańscy naukowcy – przebywający na szkoleniu w Indiach zanotowali podobną zmianę w treści snu. Na początku pobytu w Indiach doświadczyli większej liczby zapamiętanych snów z okresu dzieciństwa, a także w ich snach pojawiały się postaci, o których dawno nie myśleli, starzy znajomi, dawni sąsiedzi, przyjaciele ze szkoły. Gallatin Anderson zinterpretowała to zjawisko w kategorii procesu wytworzenia się „drugorzędnego systemu identyfikacji kulturowej” (negocjacji pomiędzy kulturą własną a przyjmującą), w którym to sny pozwalają się kulturowo „zakotwiczyć” podczas pierwszego, trudnego okresu szoku kulturowego: naukowcy we własnych snach mogli: „być tak wolnym od Indii, jak tego chcieliśmy po całym dniu radzenia sobie z tą sytuacją”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> L. Nader, *Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up*, w: D.H. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York 1972, s. 289.

<sup>21</sup> Por. K. Fox, *Przejrzeć Anglików: ukryte zasady angielskiego zachowania*, przeł. A. Andrzejewska, Muza, Warszawa 2007.

<sup>22</sup> L. Nader, *From Anguish to Exultation*, w: P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, University of California Press, Berkeley 1986, s. 111–112.

<sup>23</sup> B. Tedlock, *The New Anthropology...*, *op. cit.*, s. 253.

<sup>24</sup> B. Gallatin Anderson, *Adaptive Aspects of Culture Shock*, „American Anthropologist. New Series” 1971, nr 73 (5), s. 1123–1124.

Opowiadanie snów nie jest wyłącznie aktem leksykalnym, ale również – jeśli nie przede wszystkim – działaniem społecznym, a także rytuałem. Rozpoczynając zdanie od „Wiesz, śniło mi się...”, wkraczamy na płaszczyznę specyficznej, ba, może nawet dziwacznej narracji: opowiadamy słuchaczowi rzeczy „niestworzone”, niemające pokrycia w fizycznej obecności, będące częścią naszego własnego, wewnętrznego świata. Słuchacz jest oczywiście uprzedzony, wie, jak reagować na „śniło mi się”, a w kulturze zachodniej potrafi odróżnić to od frazy „zdarzyło mi się”. Sam fakt opowiedzenia marzenia sennego ma w sobie coś z intymności, jednak to od wyrażającego zależy, czy narracja senna przybierze kształt poufnego wyznania, kłopotliwej dolegliwości, podzielenia się radosnym, niezwykłym doświadczeniem, czy też zabawnej krotoczwili, anegdotki bez większego znaczenia. Opowieść o własnym śnie może także być pretekstem do nawiązania relacji – antropolog George Foster dzięki temu, że opowiadał własne sny, był w stanie zdobyć zaufanie swoich respondentów, mieszkańców meksykańskiego Tzintzuntzan. Było to szczególnie użyteczne dla badacza, który znalazł się w kulturze, gdzie „opowiedzenie snu – nawet swojej własnej rodzinie przy śniadaniu – jest zwykle traktowane jak opuszczenie gardy, wszak ujawniamy coś, co może kiedyś w jakiś sposób zostać użyte przeciwko śniącemu”<sup>25</sup>.

Zaproponowane przez Tedlock podejście badawcze zakłada uwzględnienie w analizie narracji snów rozpoznania sytuacji społecznej, kontekstu, a także miejsca marzeń sennych w danym systemie kulturowym, zamiast tylko porównywania treści snów z różnych kultur<sup>26</sup>. Zarówno opowiadanie, jak i wysłuchiwanie snów jest tutaj sytuacją społeczną, w którą angażuje się badacz – bez tego zaangażowania pozyskanie danych wydaje się niemożliwe. W tym procesie ważne jest również obserwowanie własnych snów, co pomaga zrozumieć oddziaływanie kultury będącej przedmiotem badania na samego badacza i to na poziomie w zasadzie nieświadomym, a przynajmniej rzadziej „uświadamianym”. Badacz każdorazowo w procesie poznawania innej kultury wraca „do siebie”, swojej recepcji doświadczeń i przeżyć, co wpływa na cały proces badawczy, a proces ten powinien być nie tylko przedmiotem refleksji osobistej, ale też archiwizacji, analizy i włączenia tejsze w proces dyskusji oraz interpretacji wyników. Historia badań nad marzeniami sennymi kultur indygenicznych ściśle łączy antropologię z namysłem psychologicznym. Wspomnieć można tu choćby sylwetkę Charlesa G. Seligmana i jego analizy – antropolog prosił misjonarzy i urzędników, aby poszukiwali specyficznych typów snów czy charakterystycznych motywów w marzeniach sennych tubylców<sup>27</sup>, żeby on mógł „przetestować” w ten sposób kulturowy uniwersalizm teorii Freuda. Współczesnych i historycznych badań nad marzeniami sennymi w kulturach indygenicznych jest wiele, zatem przytoczymy tutaj jedynie kilka wybranych, ilustracyjnych przykładów.

<sup>25</sup> G.M. Foster, *Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Tzintzuntzan*, „Ethos” 1973, nr 1 (1), s. 110–111.

<sup>26</sup> B. Tedlock, *The New Anthropology...*, op. cit., s. 260.

<sup>27</sup> Ch.G. Seligman, *Type Dreams: A Request*, „Folklore” 1923, nr 34, s. 376–378.

## Sambiovie

Gilbert Herdt, badacz z Uniwersytetu Chicagowskiego, przeprowadził w latach 1974–1976 badania wśród plemienia Sambiów<sup>28</sup> na Papui-Nowej Gwinei<sup>29</sup>, które to plemię europejskiemu czytelnikowi może kojarzyć się głównie z doniesieniami medialnymi na temat jego zwyczajów inicjacyjnych<sup>30</sup> (młodzi chłopcy obligowani są do połknięcia nasienia starszych wojowników<sup>31</sup>). Sny (*wunju*) w kulturze Sambiów to wrażenie doświadczone, kiedy dusza opuszcza ciało i swobodnie wędruje. Wydarzenia rozgrywane się w marzeniach sennych to *wunju-wulu*, „rzeczy związane ze snem”, rozumiane tak, jakby działały się naprawdę. Świat snu jest pojmowany jako równoległy do rzeczywistości fizycznej, jednak tak samo realny. Można porównać go do innego wymiaru, do którego dostać się można za pośrednictwem snu. Nadprzyrodzone i dziwne zjawiska pojawiające się we śnie Sambiowie tłumaczą tym, że przydarzają się one nie osobie, lecz jej duszy, która może doświadczać niezwyklej zjawisk, takich jak latania, czy zakazanych kulturowo praktyk, na przykład uprawiać seks z osobami, z którymi nie można tego robić na jawie (uważa się również, że śniący nie do końca odpowiada za to, co wyczynia jego dusza). Herdt podkreśla, że Sambiowie we śnie spotykają się z duchami i siłami wyższymi – praktycznie każdy sen jest tego rodzaju okolicznością. Jednakże nie jest ona zbyt przyjemna dla śniącego, ponieważ duchy, chociaż obdarzone potężnymi magicznymi mocami, z reguły są złowrogie i mogą człowiekowi zaszkodzić. Element trwogi (*tremendum*) wydaje się zatem silniejszy w sambijskim doświadczeniu sennym od elementu podziwu i fascynacji (*fascinans*), jeżeli odwołać się do klasycznego, Ottowskiego rozróżnienia doświadczeń o charakterze nadprzyrodzonym<sup>32</sup>.

Herdt wyróżnił trzy poziomy dyskursu kulturowego u Sambiów: publiczny (wszyscy członkowie społeczności mają w nim udział), tajny (dostępny np. dla przedstawicieli danej płci) oraz prywatny (dotyczący spraw intymnych, które w tej kulturze obejmują np. sprawy dotyczące magicznych rytuałów towarzyszących uprawie ogrodu, ale też sprawy seksualne – Herdt pisze, że kultura Sambiów w niektórych kwestiach może być uznana w kategoriach zachodnich za „pruderyjną”). Marzenia sennie i opowiadanie ich treści występują na każdej płaszczyźnie dyskursu, jednak niektóre ze snów należy zatrzymać wyłącznie dla siebie. Sny opowiada się w różnych sy-

<sup>28</sup> Nazwa „Sambia” pochodzi również od samego badacza, Gilberta Herdta, który takim pseudonimem ochrzcił kilkutomową populację żyjącą w górach wschodniej Papui-Nowej Gwinei.

<sup>29</sup> G. Herdt, *Selfhood and Discourse in Sambia Dream Sharing*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming...*, *op. cit.*, s. 55–87.

<sup>30</sup> G. Herdt, *Notes and Queries on Sexual Excitement in Sambia Culture*, „Etnofoor” 1994, nr VII (2), s. 25–41.

<sup>31</sup> Sambiowie wierzą, że sperma jest życiodajną siłą (a także „męskością” w mężczyźnie), której organizm sam nie produkuje, więc trzeba dostarczyć jej z zewnątrz (u młodych chłopców ma być substytutem matczynego mleka). Dlatego też w ich społeczności występują rytuały inseminacyjne.

<sup>32</sup> Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

tuacjach, na przykład zaraz po przebudzeniu innym współplemioncom (w domach mężczyzn i kobiet); podczas ceremonii uzdrawiania, kiedy szaman tłumaczy sny i ich związek z kondycją pacjenta; w trakcie rytuałów inicjacyjnych – sny nabierają wtedy charakteru epistemologicznego, wiedzy przekazywanej przez starszyznę; w czasie innych codziennych aktywności, takich jak uprawianie ogrodu, handlowanie czy polowanie, oraz po prostu w rozmowach i plotkach między członkami plemienia. Opowiadanie i interpretacja snów są ważne w kulturze Sambiów, gdyż marzenia sennie niosą ze sobą dane na temat rzeczywistości, zwłaszcza na temat zdarzeń przyszłych – sny przede wszystkim ostrzegają przed niebezpieczeństwem, a także mówią o przeznaczeniu danej osoby. Herdt podaje również „typowe” sny, jakie mają Sambiowie (te, którymi dzielą się w sferze publicznej, bo nie o wszystkim można mówić, np. o snach erotycznych; w sferze prywatnej tematy snów są dużo bardziej zdywersyfikowane), a wśród nich wymienia sny o wdrapywaniu się na drzewa pandanowe po owoce, które niespodziewanie okazują się zepsute lub niedojrzałe; sny o przeprawie przez mostki na rzece, które zmywa woda i śniącemu grozi utonięcie; sny o wędrówce przez bagno, które próbuje wciągnąć śniącego, czy też sny, w których śniącego ścigają złoczyńcy. Wśród tego rodzaju snów istotne jest poczucie zagrożenia, i to odczucie wpisuje się w kulturową narrację Sambiów na temat marzeń sennych, które są przestrogą dla śniącego.

## Zuni i K'iche: (różne) kulturowe konceptualizacje (tego samego) fenomenu

Jedne z najbardziej znanych badań nad kulturową konceptualizacją marzeń sennych i rytuałami opowiadania snów wśród Indian przeprowadziła Barbara Tedlock ze swoim małżonkiem Denisem<sup>33</sup>. Zuni to plemię Indian Pueblo. Są kulturą matrylinearną i matrylokalną (para młoda po ożenku zamieszkuje w domu matki), która – jak pisała Ruth Benedict – ceni „sny wyżej od wszelkich innych przeżyć”<sup>34</sup>. W ich kulturze ważny jest kult przodków – mężczyźni spędzają sporo czasu, odznaczając rytualny taniec z maskami, które mają na celu naśladowanie przodków i duchów. Jednakże przodkowie znani z imienia, czyli bliscy zmarli, mogą być niebezpieczni, dlatego też nie należy wymawiać ich imion, a ich nocna wizyta we śnie jest z reguły przerażająca i społecznie uznawana za zły omen. Zuni wierzą, że we śnie część duszy człowieka opuszcza ciało i może podróżować do odległych miejsc, w tym i w płaszczyźnie czasowej – doświadcza zdarzeń przeszłych i ma wizje przyszłości. W ich kulturze funkcjonują dwie równoległe teorie mówiące o tym, co właściwie opuszcza ciało na nocną wędrówkę: jedna głosi, że jest to umysł lub emo-

<sup>33</sup> B. Tedlock, *Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming...*, *op. cit.*, s. 105–131.

<sup>34</sup> R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011, s. 167.

cje, a druga, że to „wiatr” lub „oddech” („an pinanne allu’a”, mawiają Zuni, co znaczy: „jej lub jego wiatr/oddech wędruje” w trakcie snu)<sup>35</sup>. Druga interpretacja może powodować, że część Zuni boi się śmierci we śnie. Lęk ten jest mniejszy u członków plemienia, którzy przechodzą odpowiednią inicjację (po której też nabywają kompetencji szamanistycznych). W teorii snów Zuni marzenia senne dzielą się na dobre (*k'okshi*) i złe (*pocha*), a dyferencjacji tej dokonują na podstawie odczuć, które żywią wobec snu po przebudzeniu. Znany jest im także fenomen paraliżu przysennego oraz doświadczeń hipnagogicznych przed i po przebudzeniu, kiedy śniący nie może wykonywać żadnych ruchów. Ten rodzaj snów zwany jest *halowa samu*, czyli „brutalne sny” (*halowa* to w języku Zuni określenie snu). Sny budzą lęk u Zuni, zwłaszcza te związane ze zmarłymi, dlatego szczególnie dbają oni o to, aby ich dzieci nie miały takich doświadczeń. Podczas tańców (związanych z czczeniem zmarłych i duchów, *kachina*), które trwają całą noc, nie pozwalają dzieciom zasnąć, karmiąc je chlebem i łakociami czy łaskocząc, aby nie podążyły we śnie za tańczącymi do krainy umarłych, Wioski Kachina. Zuni obawia się również, że we śnie nawiedzi go zmarły i poczęstuje jedzeniem, a tym samym zmieni jego status, byty dzielą się bowiem na „surowe” i „ugotowane” (czasami nazywane też „dziennymi”, bo są pod specjalną opieką Ojca Słońca), zaś jedzenie podawane przez zmarłego jest „surowe” i może przemieścić śniącego do tej niekorzystnej kulturowo kategorii, ale ma także znaczenie dla zdrowia. Ten, co jadł pokarm umarłych, zbliża się do nich – to żywi karmią umarłych, a nie na odwrót. Ważne jest ponadto, żeby opowiadać złe sny (szczególnie szamanom), bo jeśli tego się nie robi, to złe wydarzenia, które sen zwiastuje, staną się rzeczywistością. U Zuni istnieje również praktyka rytualnego odczyniania snów, polegająca na wdychaniu oparów palonej żywicy i ofiarowaniu kadzideł zmarłym poprzez wtykanie ich w ziemię, czemu towarzyszy modlitwa i prośba, aby nie pojawiali się w świecie żywych. Czasami też należy odczynić zły sen poprzez rytualne biczowanie. W kulturowych narracjach Zuni zwraca się zatem szczególną uwagę na koszmary, dobre sny rzadziej są przedmiotem relacji i często są to sny z przeszłości. W codziennym dyskursie najważniejsze są złe sny, gdyż należy z nimi się uporać, zanim nie będzie za późno.

K'iche (hiszp. Quiché, pol. Kicze) są licniejszym plemieniem: 11% populacji – około 1,6 mln osób – zamieszkującej Gwatemalę jest zaliczanych do tego ludu, z czego najwięcej, bo około 600 tys. osób, żyje w prowincji El Quiché, gdzie stanowią blisko 65% ludności. Największym skarbem literackim kultury K'iche jest zagadkowa księga *Popol Vuh*, napisana w latach 1554–1558 w języku rodzimym, lecz alfabetem łacińskim, opisująca początki świata i dzieje Majów<sup>36</sup> (jedyna ocalała kopia pochodzi z początku XVIII wieku i jest to hiszpański przekład dzieła wraz z edycją oryginału dokonany przez księdza Francisco Ximéza). K'iche są kulturą patrylinearną

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>36</sup> Por. D. Tedlock, *Popol Vuh: Księga Majów o początkach życia oraz chwale bogów i władców*, przeł. I. Szybilska, Helion, Gliwice 2007.

i patrylokalną. Przodkowie w kulturze K'iche również obdarzani są szacunkiem (zwłaszcza *nantat*, czyli matkojcowie, którzy są głowami rodów), a ich pojawienie się we śnie ma znaczenie przeciwne niż w kulturze Zuni – jest to znak powodzenia i powód do radości (aczkolwiek może też wymagać odprawienia specyficznych ceremonii religijnych). K'iche także łączą sen ze śmiercią, gdyż podczas snu ciało opuszcza „twarz” lub „przeznaczenie” (*uwäch uk'ij*)<sup>37</sup>, tym samym sen jest imitacją śmierci, a może nawet jest analogicznym stanem, tyle że temporalnym. Ten element człowieka może wtedy spotykać się z „wolnymi duszami” innych ludzi i zwierząt. Sprawa ma się trochę inaczej, kiedy śniącego odwiedzają przodkowie i bóstwa, które rozbudzają w nim „duszę błyskawicy” (*coyopa*), wchodząc w interakcję z siłami nadprzyrodzonymi, a konsekwencją tego spotkania jest otrzymanie znaczącego kulturowo przekazu. Sen też jest porównywalny do walki: nie chce być zapamiętanym, bogowie i przodkowie wyrażają się w nim niczym Pytia, zawiłym i mglistym językiem, a rolą śniącego jest walka z tymi przeszkodami, w której nagrodą jest zrozumienie snu i przekazu, jaki niesie. Najbardziej pożądane są sny, w których przesłanie jest jasne, i za takie należy bóstwom dziękować. Tedlock zwraca również uwagę na ciekawą różnicę leksykalną w rozumieniu snów u Zuni i K'iche: u Zuni czasownik „śnić” (*halowa*) jest nieprzechodni, tzn. nie tworzy strony biernej, co odzwierciedla to, że sen jest stanem; u K'iche czasownik „śnić” (*wachic'aj*) jest przechodni, dlatego też oznacza, że śniący działa na coś w trakcie snu.

Sny są istotnym źródłem informacji dla członków plemienia, więc pożądane jest mówienie o wszystkich swoich doświadczeniach sennych. Dzieci, które twierdzą, że nie miały w nocy żadnych snów, zachęcane są do przypominania ich sobie, ponieważ sny z reguły są szczęśliwe i należy je pamiętać. W języku relacji z marzeń sennych używane są zwroty i formuły typowe dla opowiadania mitów i legend – śniący pojawia się często we śnie w dwóch postaciach, „ja opowiadającego sen” i „ja śniącego”, jak w przykładzie podanym przez Tedlock: „Wczoraj śniłem. Szliśmy, mówi (*it says*), i nagle byłem pijany, mówi, i napój mi zaszkodził, to mówi. Zacząłem wymiotować. Ale to, co wypłynęło z moich ust, to zwierzęta”<sup>38</sup>. Śniący K'iche jest bardziej aktywny we śnie niż Zuni, dla którego sen jest bardziej projekcją, a sam śniący widzem. Na przykładzie tych dwóch kultur Barbara Tedlock w swojej analizie pokazuje, że sen ulega konceptualizacji kulturowej w zależności od funkcjonujących w danej społeczności przekonań ontologicznych, psychologicznych, kosmologicznych i antropologicznych. Nabiera znaczenia, mieszcząc się w systemie odniesień, i jest ono inne, kiedy zmienia się system.

<sup>37</sup> B. Tedlock, *Zuni and Quiché...*, *op. cit.*, s. 115.

<sup>38</sup> B. Tedlock, *Zuni and Quiché...*, *op. cit.*, s. 120.

## Śniący w peruwiańskiej dżungli: Awajúni

Awajúni czy Aguaruna to lud zamieszkujący peruwiańską dżunglę, trudniący się uprawą roślin korzeniowych, zbieractwem, rybactwem i łowiectwem. Marzenia sennie, jak i odmienne stany świadomości, pełnią ważną funkcję w kulturze Awajúnów. Sny konceptualizowane są w płaszczyźnie prekognicyjnej, świadczą o przyszłych zdarzeniach, a ich interpretacja może być symboliczna (w przypadku dobrych snów) lub dosłowna (w przypadku koszmarów). Dla przykładu, jeśli mężczyzna śni o obejmowaniu pięknej kobiety, znaczy to, że będzie miał powodzenie na polowaniu. Jeśli zaś we śnie ukąsi go wąż, to może przez kilka dni nie wychodzić z chaty, lękając się spełnienia przepowiedni<sup>39</sup>. Co ciekawe, wśród Awajúnów nie istnieje jedna spójna teoria snu i marzeń sennych. Z badań przeprowadzonych przez Michaela F. Browna wyłaniają się dwie sprzeczne ze sobą teorie. Pierwsza mówi o znanej z różnych innych kultur idei transmigracji duszy, bądź jej części, w trakcie snu, druga zaś zaprzecza tejże koncepcji, gdyż uznaje, że utrata duszy lub jej części jest symptomem choroby. Brown interpretuje tę rozbieżność ekspozycją Awajúnów na chrześcijańską koncepcję duszy i wiążące się z tym faktem przemiany treści kulturowych. Niezależnie od przyjętej optyki, wizje sennie mają duże znaczenie dla tradycyjnych praktyk kulturowych plemienia – aż po sprawy polityczne i dyskurs władzy. Osoby, które potrafią interpretować sny, są darzone wielkim szacunkiem i częstokroć wiedza na temat snów wiąże się z piastowaniem wysokiej pozycji w plemienu (szamani, wodzowie). Richard N. Adams proponuje ciekawą interpretację tego fenomenu: władza powiązana jest zawsze z jakimiś zasobami, czy to materialnymi, czy duchowymi, a w kulturach indygenicznym jest mało trwałych dóbr, które można by akumulować, poza tym komórki społeczne są niewielkie i z reguły zależą przede wszystkim od pracy ich członków (rodziny). W takich warunkach rośnie znaczenie innych umiejętności, takich jak zdolności magiczne, lecznicze, rytualne, talent muzyczny czy zdolność tworzenia barwnych opowieści, a także tłumaczenie snów (Adams używa tu terminu „autorytetu umiejętności”, *skill authority*<sup>40</sup>). Struktura władzy w społecznościach zachodniego kręgu kulturowego wygląda inaczej: dużo większe znaczenie mają dobra materialne, kontrola nad siłami zbrojnymi czy władza w hierarchii religijnej. W tym kontekście kulturowym umiejętność tłumaczenia snów lokuje się gdzieś w obszarach subkultur, takich jak kręgi ezoteryczne, nowe ruchy religijne i nowe formy duchowości, czy też subkultura psychoterapeutów oraz osób związanych z rozwojem osobistym, *coachów*. W peruwiańskiej dżungli rozumienie marzeń sennych może zaś nawet doprowadzić jednostkę na szczyt drabiny społecznej.

<sup>39</sup> M.F. Brown, *Ropes of Sand: Order and Imagery in Aguaruna Dreams*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming...*, *op. cit.*, s. 157.

<sup>40</sup> R.N. Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, University of Texas Press, Austin 1975, s. 35–36.

## Sny Rarámuri

Rarámuri („ci, którzy biegną szybko”, „lekkostopi”) to lud, którego liczebność szacuje się na około 50–70 tys., zamieszkujący stan Chihuahua w Meksyku. Marzenia sennie są w ich kulturze bardzo istotnym elementem codzienności i wierzeń, rozmowy o snach i ich znaczeniu są powszechnością. Jak pisze William Merrill: „Sny [u Rarámuri] są częstym tematem konwersacji, a pytanie «o czym śniłeś ostatniej nocy?» toczy bój o bycie najpopularniejszym porannym pozdrowieniem pośród mężczyzn z «ile razy uprawiałeś seks?»<sup>41</sup>. Na ich duchowość składa się mieszanka zaszczerpionego przez jezuitów katolicyzmu z lokalnymi tradycjami. Członkowie tego plemienia wierzą, że to „dusza” śni i w tym stanie może spotykać innych ludzi, dusze i duchy (trzeba również powiedzieć, że Rarámuri wierzą, iż człowieka zamieszkuje bardzo wiele dusz, a teorią ich migracji wewnątrz i na zewnątrz ciała tłumaczą szereg zjawisk psychicznych<sup>42</sup>). Dusza sygnalizuje zaś, że pora na sen, w sposób bardzo widoczny, poprzez ziewanie<sup>43</sup>. Dobry sen dla Rarámuri to nocny spoczynek pozbawiony marzeń sennych, gdyż sny zawsze oznaczają mniej lub bardziej ciekawe przygody. We śnie mogą nas spotkać nieprzyjemności, nasi wrogowie mogą nas atakować, mogą nas nawiedzać złe duchy i kojoty. Sen zatem jest wydarzeniem – prawdziwym i czasami niebezpiecznym. Sny są być może nawet bardziej „przytomne” niż jawa, ponieważ to w snach budzi się (*busuréma* – co znaczy „otworzyć oczy”) dusza odpowiedzialna za myśli<sup>44</sup>. Sen i nocne przygody duszy dzieją się natomiast w „naszym” świecie, bo wizja rzeczywistości Rarámuri jest w pewnym sensie monistyczna, świat, choć ma wiele różnych odcieni, jest jeden. Niecodzienne i niezwykle zdarzenia we śnie tłumaczą zaś zdolnościami dusz, które wykraczają poza umiejętności dostępne ciału (np. latanie).

Sny mają również znaczenie bardzo praktyczne – są źródłem istotnych informacji o rzeczywistości. Mówią nam o tym, że nasi zmarli potrzebują uwagi, lub ujawniają, kto we wsi jest złowrogim czarownikiem i co należy z taką osobą zrobić. Co ciekawe, zwyczaje związane ze spoczynkiem nocnym wydają się wspierać liczebnie zapamiętane sny, gdyż Rarámuri mają w zwyczaju spać przez kilka godzin, potem budzić się na chwilę i spać znowu (często też omawiają w nocy sny z domownikami). Tego rodzaju tryb snu wpływa na zwiększenie zapamiętywania marzeń sennych (przebudzenie świeżo tuż po przebytej fazie REM, w której występuje większość

<sup>41</sup> W. Merrill, *The Rarámuri Stereotype of Dreams*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming...*, *op. cit.*, s. 194.

<sup>42</sup> Np. stan „wskazujący” tłumaczą faktem, że największe dusze, zniesmaczone zapachem piwa, opuszczają ciało. Nie oddalają się za daleko od pijącego, żeby mieć go na oku, lecz w tym samym czasie ich zadania przejmują dusze mniejsze, a że te dusze są małe – jak dzieci – to człowiek przez nie sterowany zachowuje się w specyficzny, dziecięcy sposób, o czym zaświadczy każdy, kto był kiedyś świadkiem wieczoru kawalerskiego.

<sup>43</sup> Por. W. Merrill, *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Smithsonian, Washington 1988.

<sup>44</sup> W. Merrill, *The Rarámuri stereotype...*, *op. cit.*, s. 200.



marzeń sennych). W społeczności Rarámuri nie ma instytucji zawodowego tłumacza snów, ale są tacy, którzy potrafią śnić „lepiej” lub „mocniej” i dzięki temu mogą służyć reszcie społeczności. Do takich osób należą uzdrowiciele, którzy są w stanie odnaleźć zagubione dusze we śnie, a każdej nocy chronią we śnie społeczność przed diabłem i złymi duchami. Śniący dzielą się także swoją wiedzą ze współplemieńcami, jak to się dzieje podczas zrytualizowanych przekazów snów, opowiadanych publicznie w Niedzielę Palmową i w trakcie Wielkiego Tygodnia<sup>45</sup>. Jednak, jak sugeruje Merrill, to właśnie funkcja ostrzegawcza snów jest najbardziej istotna. W kulturze Rarámuri funkcjonuje motyw lęku przed osobami „z zewnątrz”, spoza kręgu kulturowego, którzy potencjalnie zagrażają plemieniu. Owa kulturowa narracja być może wspierana była przez doświadczenia, również te związane z kontaktami z Europejczykami (którzy mieli okazję przyczynić się do wzmocnienia tego kulturowego lęku). Z ewolucyjnego punktu widzenia stan snu istotnie może być zagrażający, gdyż ciało narażone jest wtedy na wszelkiego rodzaju ataki. Lęk przed nocnymi agresorami obecny jest w wielu kulturach świata, a możemy sobie wyobrazić, że w tradycji, gdzie śnienie zlewa się z rzeczywistością, strach może mieć naprawdę wielkie – bo prawdziwe – oczy.

## Podsumowanie

Zwrot w kierunku indygeniczności w psychologii, ale także w naukach o kulturze, poszerza perspektywę rozumienia snów poza zachodni sposób ich konceptualizacji, gdzie są z reguły pojmowane w charakterze zjawisk subiektywnych, osobistych, związanych z indywidualnym rozwojem osobowości. W kulturach indygenicznym równie (jeśli nie bardziej) znaczącym aspektem marzeń sennych są ich funkcje społeczne. Komunikowanie snów, częstokroć nabierające formy rytualnej, przybiera w tych kontekstach praktyki znaczącej kulturowo. Sny mogą mieć potencjał kulturotwórczy, stając się częścią społecznie tworzonej rzeczywistości<sup>46</sup>. Marzenia sennie mogą być też źródłem wiedzy i to całkiem praktycznej, takiej jak geografia. Badania Irène Hirt wśród Indian Mapuche w Chile (2004–2006) pokazują, że marzenia sennie biorą udział w tworzeniu się kulturowej wiedzy na temat otaczającego świata. Rzeczywistość percypowana przez Mapucha pełna jest miejsc znaczących, również o charakterze sakralnym i duchowym. Szczególnymi zdolnościami do śnienia obdarzone są postaci znaczące w społeczności, wodzowie i szamani. Dzięki podróżom

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 205–206.

<sup>46</sup> Również w kulturze zachodniej odnajdujemy wiele przykładów kulturotwórczej roli snów w różnych sferach kultury, także tak „nieoczywistych” jak np. muzyka. Por. M. Dolewka, *Muzyczne marzenia sennie jako źródło inspiracji dla kompozytorów: wprowadzenie*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2015, nr 3 (25), s. 185–197; M. Dolewka, A. Anczyk, *Na krawędzi dnia: oniryczne inspiracje procesu twórczego na przykładzie zespołu Closterkeller*, w: P. Poterała, K. Ossowska, M. Sadowski (red.), *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze*, t. 2: *Kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 83–93.

sennym uczą się, nabywają nowych doświadczeń, a wiedza ta przekazywana jest plemieniu: „Ponieważ uważa się, że śniący wśród Mapucha pozostają w kontakcie z bytami zamieszkującymi inne miejsca lub sfery wszechświata, posiadają oni uprzywilejowany dostęp do informacji geograficznych. Poprzez sny lub wizje śniący dowiadują się o innych miejscach i o tym, co dzieje się gdzie indziej, zarówno poprzez komunikację z duchami lub faktyczne podróżowanie [w snach] do innych miejsc”<sup>47</sup>.

Zainteresowanie podejściem kulturowym i indygenicznym w badaniach nie tylko poszerza perspektywę rozumienia różnych fenomenów psychicznych w kulturze. Dzięki uważnie aplikowanej metodologii i odpowiednio zastosowanym narzędziom (wśród nich poczesne miejsca zajmują badania partycypacyjne) tworzy się zasób partykularnych studiów mniejszych lub większych społeczności kulturowych, w konsekwencji stanowiący bazę danych, na podstawie której będzie można poszukiwać psychologicznych uniwersaliów w sposób bardziej wrażliwy na kontekst. W przypadku marzeń sennych etapem pierwszym poszerzania perspektywy jest mozół kolekcjonowania, katalogowania snów, analiza ich treści i znaczenia jednostkowego (*content analysis of dreams*) w różnych społecznościach, lecz dopiero uwzględnienie społecznego znaczenia snów, a także ich miejsca w systemach kulturowych i wierzeniowych badanych zbiorowości (*context analysis of dreams*), również z perspektywy psychologicznej, przyczyni się do naszego pełniejszego zrozumienia fenomenu snu i marzeń sennych.

## Bibliografia

- Adams R.N., *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, University of Texas Press, Austin 1975.
- Allwood C.M., Berry J.W., *Origins and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis*, „International Journal of Psychology” 2006, nr 41 (4), s. 243–268.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011.
- Brown M.F., *Ropes of Sand: Order and Imagery in Aguaruna Dreams*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Dolewka M., Anczyk A., *Na krawędzi dnia: oniryczne inspiracje procesu twórczego na przykładzie zespołu Closterkeller*, w: P. Poterała, K. Ossowska, M. Sadowski (red.), *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze*, t. 2: *Kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Dolewka M., *Muzyczne marzenia senne jako źródło inspiracji dla kompozytorów: wprowadzenie*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2015, nr 3 (25), s. 185–197.

<sup>47</sup> I. Hirt, *Mapping Dreams / Dreaming Maps: Bridging Indigenous and Western Geographical Knowledge*, „Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization” 2012, nr 47 (2), s. 112.

- Foster G.M., *Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Tzintzuntzan*, „Ethos” 1973, nr 1 (1), s. 106–121.
- Fox K., *Przejrzec Anglików: ukryte zasady angielskiego zachowania*, przeł. A. Andrzejewska, Muza, Warszawa 2007.
- Fiske K.E., Pillemer D.B., *Adult Recollections of Earliest Childhood Dreams: A Cross-Cultural Study*, „Memory” 2006, nr 14/1, s. 57–67.
- Gallatin Anderson B., *Adaptive Aspects of Culture Shock*, „American Anthropologist. New Series” 1971, nr 73 (5), s. 1121–1125.
- Gombrich C., *Implementing Interdisciplinary Curricula: Some Philosophical and Practical Remarks*, „European Review”, 13.09.2018, s. 1–14.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych?*, „Studia Religioznawcze” 2011, nr 44, s. 36–47.
- Henrich J., Heine S.J., Norenzayan A., *The Weirdest People in the World?*, „The Behavioral and Brain Sciences” 2010, nr 33 (2–3), s. 61–83; discussion s. 83–135.
- Herd G., *Notes and Queries on Sexual Excitement in Sambia Culture*, „Etnofoor” 1994, nr VII (2), s. 25–41.
- Herd G., *Selfhood and Discourse in Sambia Dream Sharing*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Hirt I., *Mapping Dreams / Dreaming Maps: Bridging Indigenous and Western Geographical Knowledge*, „Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization” 2012, nr 47 (2), s. 105–120.
- Hollan D., *The Influence of Culture on the Experience and Interpretation of Disturbing Dreams*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 2009, nr 33/2, s. 313–322.
- Hwang K.K., *Cultural System vs. Pan-cultural Dimensions: Philosophical Reflection on Approaches for Indigenous Psychology*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 2014, nr 45 (1), s. 2–25.
- Jaenicke U., *Does Globalization Affect Our Dreams? An Inquiry into the Subject Matter of Dreaming*, „International Forum of Psychoanalysis” 2010, nr 19/2, s. 92–97.
- Jardine N., *Etics and Emics (Not to Mention Anemics and Emetics) in the History of the Sciences*, „History of Science” 2004, nr 42 (3), s. 261–278.
- Kwiatkowska A., Grzymała-Moszczyńska H., *Psychologia międzykulturowa*, w: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia akademicka. Podręcznik*, t. 2, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2008.
- Leuba J.H., *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Sherman, French & Company, Boston 1916.
- Lowie R.H., *Dreams, Idle Dreams*, „Current Anthropology” 1966, nr 7 (3), s. 378–382.
- Mead M., *Słowo wstępne*, w: R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011, s. 62–66.
- Merrill W., *Rarámuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Smithsonian, Washington 1988.
- Merrill W., *The Rarámuri Stereotype of Dreams*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Nader L., *From Anguish to Exultation*, w: P. Golde (red.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*, University of California Press, Berkeley 1986.

- Nader L., *Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up*, w: D.H. Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York 1972.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Seligman Ch.G., *Type Dreams: A Request*, „Folklore” 1923, nr 34, s. 376–378.
- Sundararajan L., *Indigenous Psychology: Grounding Science in Culture, Why and How?*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 2015, nr 45 (1), s. 64–81.
- Tedlock B., *The New Anthropology of Dreaming*, w: K. Bulkeley (red.), *Dreams: A Reader on Religious, Cultural and Psychological Dimensions of Dreaming*, Palgrave Macmillan, New York 2001.
- Tedlock B., *Dreaming and Dream Research*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Tedlock B., *Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting*, w: B. Tedlock (red.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Tedlock D., *Popol Vuh: Księga Majów o początkach życia oraz chwale bogów i władców*, przeł. I. Szybiliska, Helion, Gliwice 2007.