

TARZYCJUSZ BULIŃSKI  <https://orcid.org/0000-0001-7783-2268>

Uniwersytet Gdański

OYUNGEREL TANGAD  <https://orcid.org/0000-0002-1471-4317>

Polska Akademia Nauk

## W stronę antropologii szamanizmów Wprowadzenie do problematyki wybranych zagadnień

Szamanizm to termin, który zrobił znaczną karierę nie tylko w świecie europejskiego akademizmu, zwłaszcza w antropologii, religioznawstwie czy archeologii (zob. np. Kalweit 2000; Price 2001; Rogers 1982; Walsh 2007), ale także w europejskiej sztuce, zwłaszcza w literaturze i sztukach wizualnych (zob. np. Firestone 2017). Poczynając od pierwszych osiemnastowiecznych relacji badaczy Rosji z ich wypraw na Syberię opisujących specyficzne praktyki spotykane wśród grup ludności rdzennej tego regionu, archetypiczna postać szamana wraz z jego umiejętnością komunikowania się z duchami i podróżowania do innych wymiarów rzeczywistości zasiedliła wyobraźnię Europejczyków. Następne dwa stulecia to nie tylko żywiołowy rozwój badań naukowych nad szamanizmem, ale także wzrastająca obecność motywu szamańskiego w sztuce i kulturze popularnej, zaś ostatnie pięć dekad (od lat siedemdziesiątych XX w.) przyniosło pojawienie się praktyk neoszamańskich w społeczeństwach nowoczesnych z kręgu kultur euroamerykańskich. Można rzec, że szamanizm stał się dla jego badaczy, tropicieli i praktyków jednym ze zjawisk uniwersalnych, występującym w bardzo wielu lokalizacjach geograficznych i historycznych.

Oczywiście przedstawienie, choćby bardzo syntetyczne, tak olbrzymiego zakresu czasowego i przestrzennego zdecydowanie przekracza ramy nie tylko jednego artykułu, ale najprawdopodobniej także pojedynczej monografii (zob. próby kompendiów usiłujących pokazać złożoność i bogactwo tej problematyki w jednym

wydawnictwie: Harvey, Walls 2007; Pratt 2007; Walter, Fridman 2004). W obrębie samej tylko antropologii w przeciągu trzech ostatnich dekad powstały trzy osobne syntezы koncentrujące się na wybranych aspektach i obszarach badań nad szamanizmem (zob. Atkinson 1992; DuBois 2011; Grant 2021), co pokazuje skalę trudności takiego zadania.

Nasz zamiar jest o wiele skromniejszy – w niniejszym tekście postaramy się dokonać krótkiego wprowadzania do dwóch wybranych zagadnień z problematyki antropologicznych badań nad szamanizmem: 1) kwestii związanych ze stosowaniem terminu „szamanizm” oraz 2) charakterystyki podstawowych podejść badawczych zajmujących się szamanizmem. Skąd taki wybór? Naszym zdaniem te właśnie obszary stanowią użyteczne narzędzie ułatwiające czytelnikowi zbudowanie własnej „mapy” poznawczej, swoistej antropologii szamanizmów, która będzie uwzględniała wymogi metodologiczne antropologii (m.in. oparcie się na danych uzyskanych w badaniach terenowych, branie pod uwagę kontekstu historycznego zjawiska, uwzględnianie perspektywy *emic*, ujęcie holistyczne zjawiska, refleksyjność i krytyczność względem własnych narzędzi badawczych).

## Szamanizmy, szamaństwo czy szamanienie? Szamanizm jako „umykające zjawisko”

„Szamanizm” jest terminem używanym przez jego badaczy, entuzjastów i praktyków do opisywania i wyjaśniania olbrzymiego zbioru zjawisk mocno zróżnicowanych zarówno od strony historycznej, jak i geograficznej<sup>1</sup>. Historycznie mianem tym są określane tak odległe czasowo od siebie fenomeny, jak paleolityczne malunki naskalne (40 tys. lat p.n.e.), szamani oraz szamanki *xi* i *wu* w starożytnych Chinach okresu dynastii Shang i Zhou (ok. II-I wiek p.n.e.), walijscy *Awenyddion* (XII wiek), tunguski *shaman* opisany w XVII wieku przez holenderskiego podróżnika, ruchy tubylcze Ameryki Południowej w XIX wieku (np. ruch Areruya/Aleluja w Gujanie) czy XX wieku (np. *candomblé* w Brazylii), europejskie ruchy neopogańskie (początek XX wieku), euroamerykańskie ruchy neoszamańskie spod znaku Michela Harnera czy Carlosa Castanedy (od lat siedemdziesiątych XX wieku), kończąc na rekonstrukcjach wymarłych tradycji ze Skandynawii czy współczesnych tubylczych rewitalizacjach ich własnych praktyk z nieodległej przeszłości (XXI wiek). Patrząc od strony geograficznej, prace opisujące szamanizmy dotyczą każdego

<sup>1</sup> Literatura na temat szamanizmu jest ogromna. Jej przegląd warto rozpocząć od pozycji omawiających podstawową bibliografię przedmiotu (np. DeMiller 2002; Pollock 2019) oraz kompendiów starających się skrótoowo pokazać złożoność i bogactwo tej problematyki (np. Pratt 2007; Walter, Fridman 2004; por. Rogers 1982). Jako krok następny zapoznawania się z problematyką szamanizmu polecamy lekturę pozycji wprowadzających do podstawowych zagadnień (np. DuBois 2009; Stutley 2003) oraz chronologicznych przeglądów tekstów źródłowych (np. Narby, Huxley 2001). W literaturze krajowej warto przeczytać klasyczne analizy szamanizmu autorstwa polskich badaczy (np. Wasilewski 1979; Wierciński 1994; Szyjewski 2005) oraz tłumaczenia opracowań autorów zagranicznych (np. Bowie 2008; Clottes, Lewis-Williams 2009; Drury 1994; Hoppál 2009; Vitebski 1996).

zasiedlonego przez ludzi kontynentu. Najliczniej reprezentowana jest Azja (ze szczególnym uwzględnieniem ludów tubylczych Syberii, Azji Środkowej i Azji Wschodniej) oraz Ameryka Południowa (zwłaszcza ludy tubylcze Amazonii). Mniej liczne są prace dotyczące ludów tubylczych Ameryki Północnej, Europy i Afryki, najrzadsze – Australii i Oceanii. Przyglądając się powyższemu zestawieniu, widzimy, że szamanizm prezentowany w nim jest jako zjawisko ponadczasowe. Jeśli jednak uwzględnimy w oglądzie perspektywę antropologiczną, będziemy musieli zauważyć, że dużą rolę w zbudowaniu takiego oglądu odgrywały (i nadal odgrywają) uwarunkowania kulturowe, epistemologiczne, językowe, a nawet społeczne samych badaczy szamanizmu.

Historycznie rzecz ujmując, przekonanie o genezie terminu „szamanizm” w osiemnastowiecznej tradycji badań syberyjskich, osadzonych w kategoriach poznawczych charakterystycznych dla europejskiego oświecenia i romantyzmu, na długo utrzymało się w studiach nad szamanizmem. Przyjęto stąd pogląd, że pierwotnymi szamanami byli przedstawiciele ludów tungusko-mandżurskich Azji Północnej, obejmujących różne społeczności myśliwych, rybaków i hodowców reniferów. Etymologia słowa „szaman” od dawna budzi dyskusje. Najczęściej wskazuje się na jego tunguskie pochodzenie – od wyrazu *šaman*, którego rdzeń *ša-* oznacza „wiedzieć”; w tym ujęciu szaman to „ten, który wie” (Diószegi 1974: 638; Hoppál 2009: 15; Wasilewski 1979: 14). Mircea Eliade sugerował jednak także inne możliwe źródła terminu: chińskie (*sha mén*), sanskryckie (*śramaṇa*) czy tureckie (*kam*) (1964: 495–499). Istnieje również szeroko akceptowana koncepcja łącząca słowo *saman* z tunguskim rdzeniem *sam*, oznaczającym ruch ciała, np. „poruszać nogami”, co wiązano z rytualnymi tańcami (Tsintsius 1975: 59; Lot-Falck 1963: 9–18). Taką interpretację przyjęli głównie badacze francuscy tacy jak Roberte Hamayon (1978: 55), Gilbert Rouget (1980: 187) i Jean-Pierre Chaumeil (1983: 10, cyt. za: Narby 2014: 179). Popularne jest także swobodniejsze tłumaczenie tego terminu jako „roztrzęsiony”, „pobudzony” lub „uniesiony” (Znamenski 2007: viii).

Pierwsze wzmianki o szamanach pojawiły się w rosyjskich rękopisach administracji carskiej. Wspomina o nich m.in. prawosławny duchowny Avvakum zesłany na Syberię pod koniec XVII wieku, który uznawany bywa za pierwszego, kto wprowadził termin „szaman” do piśmiennictwa (Narby, Huxley 2001: 18–19). Za pierwszą opublikowaną relację uchodzi dzieło holenderskiego burmistrza i uczonego Nicolaasa Witsena *Noord en Oost Tartaryen* (1692), zawierające m.in. ilustrację syberyjskiego szamana podpisanego jako „Tunguski shaman lub kapłan diabła” (*A shaman or Devil-priest in the country of the Tungus*) (Hutton 2001: 47).

Tymczasem największy wpływ na upowszechnienie pojęcia „szamanizm” w Europie mieli nie Rosjanie, tylko niemieccy uczeni zatrudniani przez carską Rosję w ramach osiemnastowiecznych ekspedycji naukowych na Syberii. Naukowcy tacy jak Johann Georg Gmelin, Gerhard Müller, Georg Steller czy Peter Simon Pallas opisywali praktyki szamanistyczne w duchu oświeceniowego sceptycyzmu, używając pojęć „sztuczki”, „obłąd” czy „oszustwo” (Znamenski 2007: 7). To właśnie w ich pismach utrwaliła się forma *schaman*, która następnie przeniknęła do zachodnioeuropejskiego dyskursu naukowego. Jak zauważa Znamenski, „pod

koniec XVIII i na początku XIX wieku autorzy kilku angielskich i francuskich tekstów opisujących rdzenne wierzenia Syberii woleli używać słowa *szaman* w jego oryginalnej niemieckiej wersji: *schaman*” (2007: 6). W XIX wieku termin został spopularyzowany w języku angielskim jako *shaman* i stopniowo wszedł do słownika nauk humanistycznych. Zaczęto go stosować także w odniesieniu do praktyk religijnych innych ludów Azji, a następnie całego świata, czyniąc „szamanizm” jedną z kluczowych kategorii antropologii jako nauki o Obcym.

Trzeba tu także zaznaczyć, że w antropologii ostatnich dekad pojawiły się głosy, iż powyższą historię syberyjskiej genezy szamanizmu można opowiedzieć inaczej. Bruce Grant nazywa ów syberyjski „monopol” mianem „tradycji badań słowiańskich”, w której uczeni związani najpierw z Imperium Rosyjskim, a później z byłym światem socjalistycznym odegrali dominującą rolę w kształtowaniu kanonicznych opracowań (2021: 12). W tekście *Slippage: An anthropology of shamanism* Grant zwraca uwagę, że w osiemnastowiecznej Europie szaman był postacią symboliczną, obecną zarówno w dyskusjach intelektualnych, jak i w dziełach literackich czy muzycznych. Powołując się na Silvię Tomáškovą, zauważa, że niemieccy badacze, spotykając praktyki i wierzenia związane z magią na wschodnich rubieżach kontynentu, „nie byli ani zaskoczeni, ani nieprzygotowani” (2013: 7). Szamani i ich atrybuty trafiali wówczas na listę zjawisk wymagających odnalezienia, zidentyfikowania i skatalogowania. Grant podkreśla również, że inaczej niż niemieccy uczeni, którzy „egzotyzowali” szamanów, rosyjscy etnografowie prezentowali bardziej pragmatyczny obraz, uwypuklając stopniowy zanik tradycji szamanistycznej i postępującą modernizację Imperium (2021: 13–14). Przy czym warto tu zwrócić uwagę, że rosyjscy badacze Syberii z końca XIX i początku XX wieku unikali terminu „szamanizm”, posługując się przede wszystkim określeniem *szamanstvo* (Mikheylovskiy 1892; Shirokogoroff 1919; Bogoraz 1919; Banzarov 1846). Podkreślali w ten sposób praktyczny, rytualny charakter tego zjawiska, w przeciwieństwie do „szamanizmu” rozumianego jako zbiór idei. Termin *szamanstvo* był również szeroko stosowany w etnograficznych opisach praktyk szamańskich w Azji Środkowej oraz wśród innych ludów tureckich Rosji i Związku Radzieckiego (Malov 1912; Abramzon 1958; Vainshtein 1964). Autorzy podkreślali przy tym, że wymaga on każdorazowego doprecyzowania (np. Basylov 1992: 6). Odpowiedniki terminu *szamanstvo* funkcjonowały w tym czasie także w innych językach: *shamanentum* w niemieckim czy *sámánság* w węgierskim, a ich znaczenia miały podkreślać unikalność lokalnych form szamanizmu (Hoppál 2009: 15).

Zasadność stosowania terminu „szamanizm” dość szybko zaczęła być podważana w samej antropologii. Jako pierwszy krytyce poddał go w 1903 roku francuski etnolog Arnold Van Gennep (Narby 2014: 180). Podobny sprzeciw wobec generalizowania różnych zjawisk, oddzielając „zespół szamanistyczny” od „szerszego kontekstu życia kulturowego i społecznego”, sformułował w latach trzydziestych XX wieku Sergei Shirokogoroff w słynnej pracy *Psychomental complex of the Tungus* (1935: 270). Można tu wspomnieć także rosyjskiego uczonego pochodzenia buriackiego Dorja Banzarova, który był pierwszym tubylczym badaczem szamanizmu w Rosji. Po studiach orientalistycznych w Kazaniu Banzarov dążył

do wprowadzenia unikalnego, tubylczego spojrzenia na syberyjskie i mongolskie praktyki szamanistyczne (Banzarov 1846).

Pewną nową jakość w rozumieniu szamanizmu wprowadził Eliade, który w wydanej w 1951 r. pracy *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* dokonał swoistej reifikacji tego pojęcia, ujmując go jako archaiczną, a zarazem uniwersalną formę ludzkiego doświadczenia religijnego (Eliade 1964). Do kluczowych elementów tej koncepcji należą ekstaza – rozumiana jako odmienny stan świadomości wykorzystywany przez szamanów do nawiązywania kontaktu ze sferą *sacrum* – oraz umiejętność odbywania symbolicznej podróży, najczęściej w formie wznoszenia się lub lotu do świata niebiańskiego.

Pisarstwo Eliadego odegrało fundamentalną rolę w twórczości takich autorów, jak Carlos Castaneda i Michael Harner, którzy wynieśli koncepcję szamanizmu poza ramy akademickie i spopularyzowali ją jako podstawę praktyk neoszamanistycznych w kulturze Zachodu drugiej połowy XX wieku. Jak zauważył Kocku von Stuckrad, „wielu czołowych przedstawicieli tego ruchu [neoszamanistycznego] (np. Carlos Castaneda, Michael Harner, Joan Halifax, Nevill Drury, Steven Foster, Jonathan Horwitz, Felicitas Goodman, Gala Naumova) posiada wykształcenie antropologiczne i podejmuje próby łączenia wiedzy akademickiej z duchową praktyką rozwijaną poza murami uczelni” (2002: 774).

Jednak owa Eliadowska uniwersalizacja stała się przedmiotem późniejszej krytyki antropologicznej, uważano bowiem, że koncepcja szamanizmu jako zjawiska uniwersalnego jest jedynie wytworem zachodnich wyobrażeń. Zdaniem krytyków poszczególne społeczeństwa tworzą własne modele rzeczywistości, głęboko zakorzenione w lokalnych doświadczeniach i praktykach, a tym samym niepoddające się uniwersalizacji (Geertz 1966; Hamayon 1993; 2001; Taussig 1987; Stuckrad 2002; Hutton 2001). Antropologiczna krytyka pojęcia dotyczyła również jego egzotyzujących konotacji, które sprowadzały złożone praktyki duchowe do kilku stereotypowych elementów – takich jak trans, trójwarstwowe wyobrażenie wszechświata czy koncepcja drzewa kosmicznego. W efekcie powstać miał na Zachodzie błędny obraz szamana jako egzotycznego „specjalisty od transu”.

Jedną z najważniejszych krytyk antropologicznych, a zarazem nowe ujęcie terminu „szamanizm” przedstawiła Jane Atkinson (1992), która – nawiązując do prac Holmberga (1983) – zaproponowała użycie formy „szamanizmy” w liczbie mnogiej. Jak zauważa Thomas DuBois, ta forma w liczbie mnogiej zyskała popularność wśród antropologów dążących do bardziej pogłębionych, lokalnych analiz praktyk szamańskich. Dzięki temu podejściu wykształciły się nowe kierunki badań szamanistycznych, nawiązujące do aspektów uzdrawiania, muzyki, kultury materialnej, *gender studies*, czy też relacji między szamanami a państwem i władzą. Powstały również próby rekonstrukcji dawnych form szamanizmu z wykorzystaniem źródeł historycznych, etnograficznych oraz archeologicznych (DuBois 2011: 101).

Proces dekonstrukcji pojęcia „szamanizm” wiąże się także z propozycją antropologów, którzy zwrócili uwagę na konieczność zmiany języka opisu antropologicznego na dostosowany do lokalnych ontologii i kosmologii badanych społeczności niezachodnich. Zapoczątkowało to tzw. zwrot ontologiczny, który uznaje prawo



badanych społeczności do myślenia i opisywania świata we własnych kategoriach, nawet jeśli nie są one kompatybilne z zachodnimi sposobami poznania (Holbraad, Pedersen 2017). Jednym z najważniejszych nurtów tego zwrotu jest perspektywizm, rozpropagowany przez brazylijskiego antropologa Eduardo Viveiros de Castro i nazywany także perspektywizmem amazońskim (*Amerindian perspectivism*). Koncepcja ta wniosła założenie, że dla wszystkich istot – ludzi, zwierząt, duchów i innych bytów – istnieje jeden wspólny świat kulturowy, ale różne gatunki postrzegają siebie i innych z własnej perspektywy. W tej sytuacji rolą szamanów staje się przede wszystkim umiejętne przekroczenie różnych perspektyw – są oni nie tylko mediatorami rytualnymi, ale przede wszystkim ontologicznymi.

Refleksja nad metodologią opisu zjawisk związanych z szamanizmem uwalniającą na alternatywne systemy epistemologiczne i ontologiczne pokazuje, że kryteria naukowe wypracowane w ramach zachodniej humanistyki często okazują się niewystarczające wobec płynnej i rozproszonej rzeczywistości, z jaką mamy do czynienia. Trafnie zauważyli to Urgunge Onon i Caroline Humphrey, już w latach dziewięćdziesiątych piszący, że właśnie zmieniający się, rozproszony charakter aktywności szamanów w połączeniu z ich wysoce zindywidualizowaną praktyką duchową stanowi tę jedność będącą istotą szamanizmu (1996: 360). Można zatem skonstatować, że szamanizm jest zjawiskiem wymykającym się badaczom, rodzajem *umbrella term* (Hutton 2007) czy też *slippery term* (Grant 2021), którego antropolodzy winni używać bardzo ostrożnie, aby nie narazić się na zarzut generalizacji i nieuwzględniania wymogów metodologicznych dyscypliny.

Na uwagę zasługuje również zaproponowany przez Hamayon termin „szamanienie” (*shamanizing*), wprowadzający pewien indywidualny wymiar praktyk i doświadczeń szamańskich. „Szamanienie” to zdaniem Hamayon proces, w którym ktoś lub coś staje się „szamańskie” bądź przyjmuje cechy kojarzone z tradycyjnymi praktykami, zwłaszcza w kontekście rytuałów czy medycyny rytualnej. Chodzi tu nie tylko o aktywność szamanów w sensie tradycyjnym, ale także o proces, w którym elementy szamańskie są wprowadzane do innych kontekstów, zarówno społecznych, jak i kulturowych. Hamayon wskazuje przy tym na dwa główne wymiary „szamanienia”: 1) praktykę szamana związaną z pełnioną przez niego rolą w społeczności oraz 2) indywidualne formy praktyk pozbawione funkcji rytualnych dla wspólnoty (1993: 22). Takie rozróżnienie wydaje się szczególnie istotne w analizie współczesnych form adaptacji i rekonstrukcji szamanizmu – zarówno w procesach globalizacji, jak i w ruchach neoszamańskich.

Podsumowując, termin „szamanizm” jest terminem nieostrym i ciągle się przeobrażającym; kryją się pod nim bardzo zróżnicowane rzeczywistości i konstrukty kulturowe. Obraz szamanizmu i jego definicja zależy od wyborów teoretycznych i metodologicznych dokonanych przez badacza, a te zależą od jego uwarunkowań kulturowych, które zmieniają się wraz z kontekstem historycznym. Wydaje się, że bezpieczniejszym rozwiązaniem jest mówienie albo o szamanizmach (konstrukcjach będących wypadkową lokalnych kosmologii i ontologii oraz zachodniego konstruktu danego antropologa) albo o szamanieniu (indywidualnej formie praktykowania i doświadczenia szamańskiego).

## Podejścia badawcze do szamanizmu

Poniżej przedstawimy roboczą charakterystykę podejść badawczych do szamanizmu. Według nas ogrom prac zajmujących się tą problematyką można uporządkować na dwa sposoby: albo paradygmatycznie (mówimy wtedy o podejściach, nurtach, ujęciach), albo historycznie (mówimy wtedy o etapach, fazach, okresach). Uporządkowanie paradygmatyczne polega na opisie wybranych części systemów wiedzy badających szamanizm, np. ich głównych założeń, stosowanych w nich kategorii poznawczych i proponowanych modeli teoretycznych. Z kolei uporządkowanie historyczne polega na opisaniu etapów badań szamanizmu, np. faz teoretycznych lub okresów czy stadiów panowania charakterystycznych obrazów czy modeli szamanizmu. Naturalnie oba sposoby uporządkowania nie wykluczają się wzajemnie i mogą być wykorzystywane wspólnie. Służą też głównie jako pomoc w skonceptualizowaniu narzędzi epistemologicznych i metodologicznych służących do badania zjawiska nazywanego szamanizmem lub szamanizmami. Musimy też zaznaczyć, że w poniższej charakterystyce nie zajmujemy się analizami najważniejszych prac na temat szamanizmu oraz ich przyporządkowywaniem do podejść badawczych. To zadanie o wiele większego formatu (zob. np. Boekhoven 2011). Niniejsze wprowadzenie ma jedynie za zadanie zasygnalizować jeden ze sposobów konceptualnego uporządkowania prac o szamanizmie. Przejdźmy do ich krótkiego omówienia.

Dokonując uporządkowania paradygmatycznego, staramy się scharakteryzować typy badań szamanizmu za pomocą ich głównych założeń, stosowanych kategorii i budowanych modeli teoretycznych. Podążając tropem DuBoisa (2011), proponujemy tutaj ogólny podział badań na dwa zasadnicze podejścia badawcze: uniwersalistyczne oraz partykularystyczne (tabela 1).

Tabela 1. Charakterystyka podejścia uniwersalistycznego i partykularystycznego w badaniach szamanizmu

| <b>podejście</b>         | <b>uniwersalistyczne</b>                                                 | <b>partykularystyczne</b>                                                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------|--------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>założenie</b>         | fenomenalizm                                                             | konstruktywizm                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>typ społeczeństwa</b> | archaiczne<br>tradycyjne<br>plemienne                                    | nowoczesne/współczesne<br>globalne/lokalne<br>postkolonialne, postsocjalistyczne                                                                                                                                                                     |
| <b>model szamanizmu</b>  | systemowy<br>szamanizm jako system<br>wyobrażeń i praktyk<br>religijnych | interakcyjny<br>szamanizm jako zmienny<br>historycznie, kulturowy<br>konstrukt poznawczy, za pomocą<br>którego badacz interpretuje<br>lokalne praktyki zarządzania<br>zmianą stanu świadomości w celu<br>budowania relacji z osobami<br>nie-ludzkimi |

Tabela 1 cd.

|                                             |                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                          |
|---------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>popularne<br/>kategorie<br/>badawcze</b> | trans/ekstaza<br>kosmologia<br>środki halucynogenne<br>odmienne stany<br>świadomości<br>obrzędy/rytuały<br>inicjacja<br>uzdrawianie<br>kontrolowanie duchów<br>natura/kultura | historia<br>kolonializm/postkolonializm<br>polityka<br>władza<br>ekonomia<br>płeć<br>animizm<br>osoby nie-ludzkie<br>ontologia relacyjna |
| <b>popularna<br/>metoda badawcza</b>        | porównawcza                                                                                                                                                                   | etnograficzna                                                                                                                            |

Źródło: Opracowanie własne.

Przyjrzyjmy się najpierw podejściu uniwersalistycznemu (przykłady prac w obrębie tego podejścia: Eliade 1964; Hultkrantz 1973; Harner 2007; Vitebski 1996; Winkelmann 2010). Wydaje się, że badania te opierają się najczęściej na filozoficznym stanowisku fenomenalizmu przydającego specyficzne cechy konkretnemu typowi ludzkiego doświadczenia, określanego mianem doświadczenia świętości. Fenomenalizm ten zakłada, że spotkanie człowieka z *sacrum* przynosi unikalne przeżycia (takie jak graniczność, intencjonalność, objawienie świętości itd.), które nie tylko są odmienne od pozostałych typów ludzkich doświadczeń, ale także uniwersalne i możliwe do odnalezienia we wszystkich ludzkich społeczeństwach – pradziejowych, historycznych i współczesnych. W dziejach gatunku ludzkiego pierwszym sposobem kategoryzowania, przeżywania i praktykowania tego wyjątkowego doświadczenia był szamanizm. Jego podstawowym wyróżnikiem jest kontrolowany przez szamana kontakt z duchami oraz stosowanie przez niego techniki transu pozwalającej uzyskać odmienne stany świadomości (*altered states of consciousness*, ASC). W czystej, pierwotnej formie szamanizm dziś nie występuje, ale zdecydowana większość późniejszych religii, wierzeń i kultów zawiera jego przeobrażone elementy, czasami współlistniejące z innymi zaawansowanymi formami religijnymi, takimi jak buddyzm. Najsilniej szamanizm przejawiał się (i dalej przejawia) w praktykach i wierzeniach ludów tubylczych Arktyki, Azji oraz Ameryki Północnej i Południowej (np. Vitebski 1996). Ponadto część badaczy tropi ślady szamanizmu w występujących we współczesnych społeczeństwach zachodnich zjawiskach *quasi*-religijnych takich jak ruchy new age, poganizm czy różne odmiany neoszamanizmu.

Podejście uniwersalistyczne bazuje często na paradygmacie szeroko rozumianego współczesnego ewolucjonizmu (którego nie należy mylić z ewolucjonizmem klasycznym z XIX wieku) z kategorią stadialności rozwoju ludzkich społeczeństw uwarunkowaną funkcjonowaniem uniwersalnych mechanizmów ewolucji społecznej, zwykle opisywanych za pomocą kategorii materialistycznych takich jak zasoby, środowisko, gospodarka, populacja czy technologia. Takie ujęcie znajduje



swój wyraz w stosowanej terminologii. Społeczności z odległej przeszłości, wśród których prawdopodobnie występował szamanizm pierwotny, określane są często jako społeczeństwa archaiczne (prehistoryczne, pradziejowe), zaś społeczności historyczne i współczesne, w których pojawiają się już przekształcone elementy szamanizmu, nazywane są często społeczeństwami tradycyjnymi lub plemiennymi. Szaman jest osobą, która w takiej społeczności odgrywa szereg ról społecznych, ale w niepełnym, częściowym wymiarze. Jest okresowo lub tylko w jakimś zakresie uzdrowicielem, czarownikiem, wróżbitą, kapłanem, prorokiem, medium lub bardem. Szaman jest więc załączkiem wszystkich ról społecznych zarządzających kontaktem z *sacrum*, które kształtują się dopiero w następnych stadiach ewolucji kultury, cywilizacji czy społeczeństw i wtedy uzyskują swój pełny wymiar oraz kształt. Specjaliści religijni tacy jak kapłan pojawiają się w następnych stadiach rozwoju kultury ludzkiej, szaman jest zaś pierwszym w dziejach „niewyspecjalizowanym specjalistą” (cyt. za: Połeć 2016).

Preferowany jest tu model teoretyczny szamanizmu, który określamy jako systemowy. Ma on różne warianty teoretyczne (np. funkcjonalistyczne, strukturalistyczne), ale jego cechą wspólną jest pojmowanie szamanizmu jako systemu wyobrażeń i praktyk religijnych w szerokim rozumieniu tego słowa. Model składa się z 1) wierzeń szamanistycznych (np. kosmologia wraz ze światami górnym, środkowymi i dolnymi, świat duchów lub przodków, miejsce człowieka wobec zwierząt i roślin), 2) rytuałów szamańskich (trans jako podróż czy lot do światów górnych lub dolnych, kontakt z duchami, trans jako techniki zmieniania stanu świadomości umysłu, używanie środków halucynogennych, rytuały uzdrawiające, ochronne, wróżebne, wymiar materialny rytuałów takich jak strój lub ubiór, parafernalia czy śpiew, muzyka) oraz 3) samej osoby szamana (kryteria zostawania szamanem, przebieg inicjacji szamańskiej, rola szamana w społeczności lokalnej przedstawiana jako dążenie do zachowania stanu równowagi w wymiarze psychologicznym, społecznym i ekologiczno-środowiskowym). Ten model szamanizmu określamy tu jako statyczny, ponieważ nie ulega on zasadniczym zmianom niezależnie od miejsca i czasu występowania społeczności, które studiuje badacz. Dzięki temu możliwe jest stosowanie metody porównawczej i zestawianie ze sobą zjawisk pochodzących z różnych momentów historycznych, np. przy badaniu zależności pomiędzy zbieracko-łowieckim trybem życia a występowaniem technik transu prowadzących do odmiennych stanów świadomości.

Popatrzmy teraz na podejście partykularystyczne (przykłady prac w obrębie tego podejścia: Humphrey, Onon 1996; Pedersen 2011; Reichel-Dolmatoff 1975; Taussig 1987; Willerslev 2007). Wydaje się, że badania w jego obrębie opierają się najczęściej na filozoficznym stanowisku konstruktywizmu, który zakłada, że wiedza jest konstrukcją społeczną i kulturową. Według niego kluczową rolę w budowaniu wiedzy człowieka na temat świata odgrywa proces doświadczania przez niego rzeczywistości, a w szczególności jego interakcje z otoczeniem społecznym. W myśl takiego konstruktywizmu lokalne doświadczenia zjawisk określanych mianem szamanizmów są kształtowane przez konteksty społeczne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne, płciowe itp. przeżywających je jednostek. Dlatego też

jego głównym postulatem epistemologicznym jest niezbędność poznania lokalnego kontekstu zjawiska w celu jego zrozumienia. Z badań empirycznych realizujących ten postulat wyciągnięto wniosek, że nieuprawnione jest stosowanie terminu „szamanizm” na określenie zjawisk z różnych miejsc i czasów, oraz że szamanizm pierwotny jest bardziej konstruktem kulturowym społeczeństw Zachodu niż realnym zjawiskiem. To, co badacze z Zachodu nazywają szamanizmami, to bardzo zróżnicowana paleta praktyk kulturowych, a próby ich zrozumienia przynoszą wielość opisów, interpretacji i wyjaśnień trudnych do sprowadzenia do wspólnego mianownika. Podejście partykularystyczne w szczególności ukazuje problemy i wyzwania metodologiczne związane z porównywaniem szamanizmów z różnych kontekstów historycznych i geograficznych (społeczności współczesne i historyczne z obszaru Europy, Azji, obu Ameryk, Afryki, Australii i Oceanii klasyfikowane jako część społeczeństw tubylczych, ale także nowoczesnych społeczeństw zachodnich czy wschodnich). Stąd też nacisk kładziony jest na ich poznawanie metodą etnograficzną lub etnohistoryczną nastawioną na pogłębione zrozumienie jednego przypadku (społeczności, grupy, jednostki).

Podejście partykularystyczne bazuje na paradygmatach antynaturalistycznych, głównie szeroko rozumianym socjologizmie, mentalizmie i hermeneutyzmie, z wiodącą kategorią historyczności. Kategoria ta każdorazowo umiejscawia analizowane zjawiska w ich kontekście historycznym, a więc w konkretnym czasie i miejscu, zwykle opisywanym za pomocą kategorii idealistycznych takich jak polityka i władza, system wyobraźniowy, organizacja lub struktura społeczna. Stanowiska badawcze, które można sklasyfikować w obrębie tego podejścia, najczęściej określają badane społeczności, odnosząc się do typologii społeczeństw opisujących ideę zmiany społecznej i kulturowej przy użyciu kategorii społeczno-historycznych (np. społeczeństwo nowoczesne, społeczeństwo post-kolonialne czy społeczeństwo post-socjalistyczne). Obrazy ról społecznych odgrywanych przez osoby praktykujące szamanizm są w tego typu studiach mocno zróżnicowane. Szamani przedstawiani są jako wiodące postacie szeroko rozumianej tubylczej polityki na wszystkich jej poziomach (wewnątrz- i międzygrupowym, międzyetnicznym, międzygatunkowym), nie tylko leczące członków własnej grupy oraz negocjujące relacje międzygatunkowe pomiędzy ludźmi a nie-ludźmi (badania w ramach nowego animizmu i perspektywizmu) i nie tylko władające czarami oraz chroniące swoją społeczność przed agresją obcych, ale także jako aktorzy polityczni definiujący historyczne relacje ludów tubylczych z państwami kolonialnymi i ich współczesne relacje z postkolonialnymi i postsocjalistycznymi państwami narodowymi. Ponadto ważnym tematem stała się płć oraz seksualność szamanów i szamanek (np. Tedlock 2004). Cechą charakterystyczną badań partykularystycznych jest spadek zainteresowania studiami nad środkami halucynogennymi. Zmienia się także scena badań – bardzo ważnym obszarem studiów stają się szamanizmy miejskie, turystyka szamanistyczna, a wreszcie różne odmiany neoszamanizmów, poczynając od rekonstrukcji szamanizmów historycznych, poprzez rewitalizacje własnych praktyk szamanistycznych dokonywane przez

społeczności tubylcze, aż po związki neoszamanizmu z kulturą globalną i kursy szamanistyczne prowadzone w internecie.

Preferowany jest tu model szamanizmu, który określamy mianem szamanizmu interakcyjnego lub, za Chaumeil'em (1998), szamanizmu w ruchu (*shamanism in movement*). Pod tym hasłem rozumiemy zmienny kulturowo konstrukt poznawczy, za pomocą którego badacz interpretuje zespoły lokalnych praktyk i wyobrażeń zarządzania zmianami stanu świadomości w celu budowania relacji z osobami nie-ludzkimi (duchami, przodkami, władcami zwierząt itp.). Model przedstawia szamanizmy jako całościowe systemy kosmologiczne powiązane jednocześnie z wieloma wymiarami życia lokalnej społeczności: polityką, estetyką, zdrowiem, płcią i seksualnością, wojną, drapieżnictwem i organizacją społeczną (zob. np. Langdon 2017). Szamanizmy nie mają tu stałego zestawu cech i przyjmują różne formy w zależności od kontekstu kulturowego i społecznego, w którym występują.

Oba podejścia różnią się więc perspektywą badawczą. Uniwersalizm postrzega szamanizm jako pierwotną religię, partykularyzm widzi zaś szamanizmy jako kulturowe konstrukty poznawcze przybierające różne formy i treści w zależności od kontekstu historycznego. Można powiedzieć, że oba podejścia wychodzą z odmiennych przesłanek filozoficznych i, co za tym idzie, oferują odmienne punkty widzenia oraz odmienne efekty badawcze. Oba mogą być jednak efektywne naukowo i są w stanie generować wartościowe studia nad szamanizmem/szamanizmami. Pokazuje to choćby ich postawa wobec neoszamanizmu, oba podejścia traktują bowiem neoszamanizm jako autentyczne zjawisko kulturowe i społeczne, różniąc się właśnie perspektywą badawczą – podczas gdy uniwersalizm poszukuje w ruchach neoszamanistycznych nowego wcielenia fragmentów szamanizmu pierwotnego i ogólnych reguł funkcjonowania ludzkiej duchowości, partykularyzm zainteresowany jest ukazaniem tego, jak za pomocą ruchów neoszamańskich współczesne grupy tubylcze walczą o swoją polityczną i kulturową podmiotowość w postkolonialnym, globalistycznym świecie.

Na koniec tej charakterystyki warto dodać, że w antropologii istnieją nurty próbujące integrować oba podejścia. Należą do nich studia empiryczne w obrębie współczesnej antropologii kognitywnej, łączące zainteresowania uniwersaliami (dotyczącymi gatunkowych reguł funkcjonowania ciała i umysłu człowieka) z osadzaniem ich w lokalnych kontekstach kulturowych przy uwzględnianiu perspektywy *emic* (np. Purzycki, Sosis 2022; Singha et al. 2021; por. Sidky 2019).

Przejdźmy teraz do przybliżenia drugiego typu opisywania i systematyzowania badań nad szamanizmem, który nazwalismy uporządkowaniem historycznym. Przyjmujący to podejście badacze zajmują się nie tyle samym zjawiskiem szamanizmu, co historią sposobów jego nazywania, a w szczególności analizą uwarunkowań historycznych samego terminu „szamanizm”. Innymi słowy, podejście historyczne opisuje stadia, okresy, fazy i epoki używania i rozumienia terminu „szamanizm” przez badaczy z kręgu kultur euroamerykańskich. Jego cechą charakterystyczną jest silne nachylenie krytyczne i skupienie się na poszukiwaniu współzależności pomiędzy trendami intelektualnymi panującymi w danej epoce

a treściami zawartymi w słowie „szamanizm” i ich rozumieniu przez ówczesnych badaczy. Krótko mówiąc, studia porządkujące historycznie prace na temat szamanizmu opierają się na analizach zależności pomiędzy stosowaną kategorią badawczą szamanizmu a jej zapleczem społecznym, kulturowym, politycznym i ekonomicznym w danym okresie historycznym (np. Boekhoven 2011; Flaherty 1992; Hutton 2001; Znamenski 2007; Stuckrad 2002). Część badaczy posuwa się nawet o krok dalej i twierdzi, że szamanizm jest bardziej produktem kulturowym społeczeństwa Zachodu niżli realnym zjawiskiem społecznym i kulturowym, prace na temat szamanizmu więcej mówią zaś o wyobrażeniach i sposobie myślenia ich autorów niż o praktykach i wyobrażeniach ludów tubylczych, których dotyczą (np. Flaherty 1992; Hutton 2001; Kehoe 2000; Znamenski 2007). Ponieważ perspektywa ta skupia się na historycznych uwarunkowaniach narracji na temat szamanizmu, DuBois (2011) określa ją mianem podejścia retorycznego (*rhetorical approach*). Na koniec warto zauważyć, że opisywana perspektywa ma wiele wspólnego z opisywanym wcześniej podejściem partykularystycznym – łączy je podobieństwo w zakresie epistemologii i metodologii, dzieli natomiast przedmiot badania (podejście historyczne zajmuje się terminami wykorzystywanymi przez zachodnich badaczy szamanizmu, natomiast podejście partykularystyczne bada tubylcze praktyki i wyobrażenia określane szamanizmami).

Przykładem podejścia historycznego jest synteza autorstwa francuskiej antropolozki Roberte Hamayon (1998) dotycząca rozwoju zainteresowań badawczych na temat szamanizmu syberyjskiego. Hamayon wydzieliła jego trzy historyczne fazy, w których panowały odmienne i charakterystyczne dla nich obrazy szamanizmu syberyjskiego: fazę diabolizacji (oryg. *devilization*), fazę medykalizacji oraz fazę idealizacji. W pierwszej, najwcześniejszej fazie powstawania dzieł pisarskich na temat szamanizmu na Syberii praktyki szamana przedstawiane były jako antyteza europejskiego sposobu życia. To okres prac pisanych przez misjonarzy, podróżników i odkrywców. W ich relacjach podróżniczych postać szamana symbolizowała pierwotne, niższe stadium rozwoju cywilizacji (dzikość, komunikacja z diabolicznymi duchami, wędrowny tryb życia powiązany z gospodarką zbieracko-łowiecką i społeczeństwem plemiennym) i jako taka stanowiła antytezę cywilizacji europejskiej, domyślnie uznawanej za najwyższe, najbardziej zaawansowane stadium rozwoju ludzkości (cywilizacja, chrześcijaństwo i więź religijna z Bogiem, osiadły tryb życia, oparty najpierw na rolnictwie, a później na przemyśle). Prowadziło to do diabolizacji postaci szamana i negatywnej oceny praktyk szamańskich.

Następna faza – medykalizacji – to okres pierwszych prac naukowych powstających w obrębie formującej się nowoczesnej nauki (koniec XIX i pierwsze dekady XX wieku). Szaman syberyjski był wtedy prezentowany w pracach badaczy jako odgrywający jedną z kluczowych ról społecznych tzw. kultur tradycyjnych, archaicznych czy pierwotnych. Szaman miał za pomocą duchów leczyć członków swojej grupy i dbać o jej dobrostan, od jego skuteczności w dużym stopniu zależało więc powodzenie społeczności. Z jednej strony był on przedstawiany jako swego rodzaju psychoterapeuta rozwiązujący konflikty społeczne w obrębie

swej społeczności, z drugiej strony – jako postać o mediacyjnym, granicznym statusie porównywana z osobami chorymi psychicznie (np. podobieństwa procesu inicjacji z przebiegiem niektórych chorób psychicznych). W obu przypadkach status społeczny szamana w grupie był prezentowany jako wyjątkowy – szaman odróżniał się od pozostałych członków tradycyjnej społeczności. Tę koncentrację na leczniczym aspekcie roli szamana Hamayon określa właśnie mianem medykalizacji.

Wreszcie w fazie trzeciej, czyli fazie idealizacji, zapoczątkowanej przez kluczową monografię Eliadego (1964), szaman był przedstawiany jako pierwszy w historii ludzkości dysponent techniki transu (ekstazy). Miała to być technika wyjątkowa, gdyż będąca pierwotną formą kontaktu człowieka z *sacrum*. Trans pojmowany był tu jako zmieniony stan świadomości umożliwiający szamanowi – w jego doświadczeniu oraz perspektywie – kontakt z duchami i „podróże” duchowe do różnych poziomów światów niebiańskich lub podziemnych. Dzięki takiej interpretacji transu szamanizm nabrał cech mistycznych i stał się wyidealizowaną formą pierwotnej religii, której pozostałości i echa można było odtąd odnaleźć w każdej współczesnej oraz historycznej religii. To właśnie ten obraz stał się bazą dla narodzin, a następnie rozpowszechnienia współczesnych praktyk neoszamańskich. Skupienie się na aspekcie mistycznego poznania *sacrum* przez szamana badaczka określa mianem idealizacji. A zatem można rzec, że o ile w ujęciu Hamayon obraz diabolicznego szamana wyrastał z podłoża religii chrześcijańskich, a obraz szamana *quasi*-lekarza wywodził się z oświeceniowego racjonalizmu ucieleśnionego w naukowym psychologizmie, o tyle obraz Eliadowski stanowił ich błyskotliwe połączenie – szaman w interpretacji Eliadego uosabiał zarazem religię i naukę. Stał się swego rodzaju ideałem, mistycznym znawcą praktyk indywidualnego samorozwoju współczesnego człowieka Zachodu.

Podsumowując, podstawowe podejścia badawcze zajmujących się szamanizmem dzielą się na dwa wielkie nurty: uniwersalistyczny (podejście uniwersalistyczne) i partykularystyczny (podejście partykularystyczne, podejście historyczne). Ten pierwszy skupia się na perspektywie porównawczej, drugi oferuje zaś perspektywę etnograficzną, etnograficzno-historyczną bądź krytyczną. Wydaje się, że postulowana antropologia szamanizmów będzie sytuować się bardziej w obrębie nurtu partykularystycznego i przede wszystkim będzie starać się uwzględniać kontekst historyczny badanego zjawiska, w tym perspektywę podmiotową (*emic*) osób praktykujących szamanizm w danej społeczności.

\*\*\*

Niniejszy tom składa się z trzech części. Część pierwsza (*Shamanisms, shamanstvo, shamanizing*) jest najobszerniejsza i dotyczy tematu przewodniego numeru, czyli szamanizmu/szamanizmów. Otwiera ją artykuł autorstwa badacza mongolskiego szamanizmu Galaarida Badam-Ochira poświęcony rekonstrukcji historii szamanizmu w Mongolii opartej na źródłach w języku mongolskim. Praca ta stanowi interesującą próbę ukazania mechanizmów konstruowania lokalnej narracji o szamanizmie, odsłaniając jednocześnie jego specyfikę społeczno-kulturową. Konceptualizacja szamanizmu zaprezentowana w artykule wpisuje się w tradycję



mongolskiej historiografii, ściśle powiązanej z dziejami regionu oraz z relacjami Mongolii z Chinami, Tybetem i Rosją. Takie ujęcie, choć często odbiega od dominujących w zachodnim dyskursie akademickim perspektyw badawczych, stanowi jednocześnie wartość tej pracy.

Po artykule Galaarida warto zapoznać się z tekstem Oyungerel Tangad, który można potraktować jako formę uzupełnienia perspektywy lokalnego szamanizmu poprzez indywidualne narracje wybranych szamanów mongolskich. Autorka analizuje podcasty szamanów, którzy uważają, że korzystając z możliwości oferowanych przez nowe media, promują właściwe rozumienie szamanizmu mongolskiego. Zdaniem autorki swoją wiedzę szamani ci konstruują samodzielnie na podstawie różnych dostępnych im źródeł, zawsze jednak w obrębie lokalnej ontologii.

W kolejnym artykule Wojciech Połeć podejmuje zagadnienie jednej z kluczowych koncepcji szamanizmu buriacko-mongolskiego, jaką jest kara, analizując ją w odniesieniu do idei normatywności. Tekst ma charakter antropologiczno-prawny i odwołuje się do prac polskich socjologów prawa w zestawieniu do ujęć kary w opisach antropologów badających szamanizmy syberyjsko-mongolskie. Autor wskazuje, że wiele zjawisk, które w kontekście zachodniego systemu prawnego mogłyby zostać uznane za formę „kary”, należy interpretować jako integralny element systemu wierzeń oraz wynikającej z niego etyki.

Dwa kolejne artykuły poświęcone są uzdrowicielkom z Azji Środkowej. W ich relacjach odnaleźć można liczne paralele z narracjami dotyczącymi szamanizmów mongolskiego czy buriackiego w zakresie kategorii ontologicznych, podobieństw rytualnych czy znaczenia niektórych pojęć. Równocześnie jednak widoczne są istotne różnice wynikające z synkretyzmu lokalnych szamanizmów z innymi systemami religijnymi, takimi jak islam czy buddyzm tybetański. Artykuł Danuty Penkali-Gaweckiej stanowi interesujący i szczegółowy opis doświadczeń szamanistycznych ujugurskiej uzdrowicielki z Kazachstanu. Autorka koncentruje się na relacjach szamanki z bytami innymi-niż-ludzkie, oferując pogłębioną analizę indywidualnego wymiaru praktyki szamańskiej. Opisywana szamanka, obecnie już nieżyjąca, była autorce dobrze znana i wielokrotnie pojawiała się w jej wcześniejszych publikacjach. W tym sensie tekst ten można odczytać jako wyraz sympatii badaczki dla badanej, która wierzyła, że będzie sławną szamanką.

Sylwia Pietrowiak prezentuje równie ciekawy materiał etnograficzny dotyczący uzdrowicieli funkcjonujących w zbliżonym kontekście kulturowym, tym razem w kirgiskim mieście Osz. Centralnym pojęciem analitycznym jej artykułu jest koncepcja *duo*, rozumiana jako zdolność wchodzenia w relacje z bytami nieludzkimi w trakcie praktyk leczniczych. Autorka ukazuje podejście, w którym elementy szamanistyczne przeplatają się z działalnością leczniczą uzdrowicieli, podkreślając tym samym złożoność i wielowarstwowość lokalnych konceptualizacji szamanizmów.

Artykuł autorstwa Dominika Rutana stanowi wnikliwe studium koreańskich rytuałów śmierci wykonywanych przez szamanów. Omawiając różne typy obrzędów pośmiertnych – zarówno te ze źródeł historycznych, jak i opisywane we współczesnych analizach – autor ukazuje lokalny, unikalny charakter

koreańskiego szamanizmu. Tekst podkreśla jednocześnie dynamiczny i zmienny charakter zarówno formy, jak i treści rytuałów szamańskich, pokazując tym samym, że szamanizm jawi się tu jako zjawisko temporalne, wyłaniające się w procesie negocjacji pomiędzy szamanem, klientem a dominującą w danym czasie ideologią.

Następne trzy artykuły poświęcone są różnym formom szamanizmu wśród społeczeństw tubylczych Ameryki Południowej i Północnej. Anna Przytomska przedstawia logikę leżącą u podstaw praktyk rytualnych wśród Q'eros, grupy tubylczej żyjącej w Andach Peruwiańskich. Na przykładzie praktyk dotyczących diagnozowania, leczenia i rozmnażania zwierząt analizuje powiązania i interakcje pomiędzy podmiotami ludzkimi i nie-ludzkimi. Prezentuje autorską koncepcję wspólnej podmiotowości, w której każda jednostka należąca do świata społeczności lokalnej – czy to człowiek, roślina, kamień, czy element krajobrazu – może nawiązywać złożone sieci relacji, tworząc zbiorową tożsamość i zyskując moc sprawczą. Tekst ten jest przykładem twórczego zastosowania kategorii ontologii relacyjnej.

W następnym artykule Kacper Świerk przedstawia wierzenia i praktyki szamańskie wśród ludu Matsigenka z peruwiańskiej Amazonii. Opisuje postać szamana i pełnione przez niego w społeczności funkcje, byty z kosmologii tubylczej, spośród których rekrutują się pomocnicy szamana (*saankariite*), stosowane rośliny halucynogenne, sesje szamańskie oraz mity dotyczące szamanów. Zajmuje się także postacią czarownika, czyli szamana, który szkodzi innym ludziom. Na koniec przygląda się kwestii obecności wierzeń i praktyk szamańskich wśród dzisiejszych Matsigenka.

W ostatnim tekście części amerykańnistycznej numeru Radosław Palonka, Katarzyna Ciomek i Aleksandra Dylak prezentują archeologiczne przykłady przejawów szamanizmu w wybranych społeczeństwach archaicznych Ameryki Północnej. Opierając się na bogatym materiale empirycznym, ze szczególnym uwzględnieniem przedstawień sztuki naskalnej (malowidła i petroglify), ale także pochówków (wyposażenia grobów, sposób traktowania ciał), ikonografii ceramiki oraz innych artefaktów, autorzy stawiają hipotezę o istnieniu wierzeń i praktyk szamańskich wśród ludów Ameryki Północnej co najmniej od kilku tysięcy lat. Praktyki te najprawdopodobniej rozpoczęły się w okresie archaicznym, kiedy większość społeczności prowadziła tryb życia łowców-zbieraczy, a następnie były kontynuowane przez niektóre grupy prehistorycznych rolników aż do czasów historycznych.

Ostatni artykuł w tej części, autorstwa Anny Zadrożnej, dotyczy problematyki związanej z neoszamanizmem. Tekst omawia doświadczenia i perspektywy osób z Polski, które w celu leczenia i rozwoju osobistego zajmują się roślinami psychoaktywnymi, takimi jak ayahuasca, grzyby psilocybinowe i kaktusy zawierające meskalinę. Autorka przedstawia koncepcje zdrowia, leczenia i choroby użytkowników roślin, ich wyobrażenia roślin jako istot posiadających osobowość i zdolność do komunikowania się oraz ich działalność organizacyjną jako osób prowadzących ceremonie ułatwiające spotkania z roślinami. Na koniec zestawia wyobrażenia użytkowników roślin podkreślające ich pozytywny wpływ na globalną zmianę (uzdrowienie planety i budowanie „jednej ludzkości”) z próbami

nacjonalizacji i przywłaszczenia niektórych roślin i praktyk jako „słowiańskich” lub „rodzimych”.

Część druga tomu (*Articles*) zawiera trzy artykuły nie związane z tematem przewodnim numeru. W pierwszym z nich Katarzyna Byłówna analizuje materiały etnograficzne zebrane podczas długoterminowego pobytu w szkole z internatem dla tybetańskich dzieci na uchodźstwie w indyjskich Himalajach. Jej zdaniem współczesny tybetański system edukacyjny – zarówno na poziomie programu nauczania, jak i organizacji życia codziennego – realizuje koncepcję zbiorowej karmy poprzez kształtowanie określonych postaw cielesnych i werbalnych oraz podtrzymywanie rytuałów angażujących różne byty, w tym nie-ludzkie. Autorka podkreśla także znaczenie charakterystycznej dla buddyzmu tybetańskiego karmicznej koncepcji czasu oraz specyficznej perspektywy historycznej, które odgrywają kluczową rolę w procesie konstruowania zbiorowej tożsamości Tybetańczyków.

Autorkami dwóch następnych tekstów są młode adeptki antropologii. Agnieszka Caban kreśli obraz powiązań między wyobrazeniami na temat śmierci, egzystencji pośmiertnej i rytuałami pogrzebowymi a lękiem i strachem wśród Romów w Polsce. Z kolei Aleksandra Wais przedstawia praktyki żywieniowe kurierów paczkowych w wielkim mieście współczesnej Polski w perspektywie rynku mobilnej pracy, stosowanych strategii żywieniowych oraz procesów globalizacyjnych i urbanizacyjnych.

Ostatnia część tomu (*Materials, practices, voices*) obejmuje trzy końcowe teksty. W pierwszym z nich Ana Verônica de Sá Resende, Txanawa Inu Bake oraz Fabrício Borges Carrijo zabierają czytelnika w barwną podróż do rdzennej społeczności lokalnej Huni Kuin w Amazonii brazylijskiej, aby skonfrontować go z ich osobistym doświadczeniem rytuału ayahuasca. Jest to wyjątkowa opowieść, gdyż przedstawiona przez trójkę osób pochodzących z różnych kontekstów kulturowych – brazylijską lekarzkę medycyny zachodniej, członka rdzennej społeczności praktykującego tradycyjne leczenie Huni Kuin oraz brazylijskiego naukowca badającego to zjawisko z perspektywy nauk społecznych.

Następny tekst, napisany przez trójkę studentów etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, Kornelię Wojewódką, Antoninę Majcher i Amadeusza Brzozowskiego, to sprawozdanie z sympozjum badaczy europejskich prowadzących badania nad kulturami tubylczymi obu Ameryk i Oceanii, jakie miało miejsce na UG w 2024 roku.

W końcowym tekście współredaktorka tomu Oyungerel Tangad opisuje biografię mongolskiego etnografa Tangada Danaadzawa.

## Literatura

- Abramzon, S.M. (1958). *K kharakteristike shamanstva v starom bytu kirgizov*. Moskwa: KSIÉ.  
Atkinson, J.M. (1992). Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307–330.  
Banzarov, D. (1846). The black faith, or, shamanism among the Mongols (Doctoral dissertation, Kazan University). *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta*, Kniha 3, 53–120.

- Basylov, V.N. (1992). *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskwa: Nauka.
- Boekhoven, J.W. (2011). *Genealogies of shamanism: Struggles for power, charisma and authority*. Groningen: Barghuis.
- Bogoraz, V.G. (1919). K psikhologii shamanstva. *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk*, 1–27.
- Bowie, F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chaumeil, J.-P. (1983). *Voir, savoir, pouvoir: Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est Péruvien*. Paris: EHSS.
- Chaumeil, J.-P. (1998). Prefacio a la edición en castellano. W: *Ver, saber, poder: Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*, transl. M. Villasante-de Beauvais (s. 15–38). Lima: CAAAP – IFEA – CAEA.
- Clottes, J., Lewis-Williams, D. (2009). *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, tłum. A. Gronowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- DeMiller, A. (2002). *Shamanism: A selected annotated bibliography*. The Anthropology and Sociology Section of the Association of College and Research Libraries. [alair.ala.org/server/api/core/bitstreams/7b91f2e3-c83b-4dd6-94e1-ca6d653bbe21/content](http://alair.ala.org/server/api/core/bitstreams/7b91f2e3-c83b-4dd6-94e1-ca6d653bbe21/content) [dostęp: 18.08.2025].
- Diószegi, V. (1974). Shamanism. W: *Encyclopedia Britannica*, vol. 16 (s. 638–641). London: Macmillan.
- Drury, N. (1994). *Szamanizm*, tłum. H. Smagacz. Poznań: Rebis.
- DuBois, T.A. (2009). *An introduction to shamanism (Introduction to religion)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DuBois, T.A. (2011). Trends in contemporary research on shamanism. *Numen*, 58, 100–128.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic technique of ecstasy*. New York: Bellinghen Foundation.
- Eliade, M. (1994). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan. Warszawa: PWN.
- Firestone, E.R. (2017). *Animism and shamanism in twentieth-century art: Kandinsky, Ernst, Pollock, Beuys*. London, New York: Routledge Chapman Hall.
- Flaherty, G. (1992). *Shamanism and the eighteenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. W: M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion* (s. 1–46). Tavistock: A.S.A. Monographs 3.
- Grant, B. (2021). Slippage: An anthropology of shamanism. *Annual Review of Anthropology*, 50, 9–22.
- Hamayon, R.N. (1993). Are “trance,” “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of shamanism? *Shaman* 1(2), 3–25.
- Hamayon, R.N. (1998). “Ecstasy” or the West-dreamt Siberian shaman. W: H. Wautischer (ed.), *Tribal epistemologies: Essays in the philosophy of anthropology* (s. 175–187). London – New York: Routledge.
- Hamayon, R.N. (2001). Shamanism: Symbolic system, human capability and Western ideology. W: H.-P. Francfort, R. Hamayon, P.G. Bahn (eds.), *The concept of shamanism: Uses and abuses* (s. 1–27). Budapeszt: Akadémiai Kiadó.
- Harner, M. (2007). *Droga szamana*, tłum. D. Chojnacka. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Harvey, G., Walls, R.J. (2007). *Historical dictionary of shamanism*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmberg, D. (1983). Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure. *Women and Religion*, 1(9), 40–58.
- Hoppál, M. (2009). *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska. Warszawa: Iskry.

- Humphrey, C., Onon, U. (1996). *Shamans and elders: Experience, knowledge and power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Hultkrantz, Å. (1973). A definition of shamanism. *Temenos: Nordic Journal for the Study of Religion*, 9, 25–37.
- Hutton, R. (2001). *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. London: Hambledon Continuum.
- Kalweit, H. (2000). *Shamans, healers, and medicine man*, translated by M.H. Kohn. Boulder: Shambhala Publication Inc.
- Kehoe, A.B. (2000). *Shamans and religion: An anthropological exploration in critical thinking*. Illinois: Long Grove.
- Langdon, E.J. (2017). *Cosmopolitics among the Siona: Shamanism, medicine and family on the Putumayo River*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Lot-Falck, É. (1963). A propos du terme chamane. *Etudes Mongoles et Siberiennes*, 1977, 8, 7–18.
- Malov, S.E. (1912). Ostatki shamanstva u zoltykh ujgurov. *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, 19, 1–15.
- Mikhaylovskiy, V.M. (1892). *Shamanstvo: Sravnitel'no-etnograficheskiye ocherki*. Moskwa: Etnograficheskoe otdeleniye Moskovskogo universiteta.
- Narby, J. (2014). *Kosmiczna spirala. Przekazywanie wiedzy za pośrednictwem DNA*. Białystok: Studio Astropsychologii.
- Narby, J., Huxley, F. (eds.). (2001). *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: J.P. Tarcher – Putnam.
- Pedersen, M.A. (2011). *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press
- Pedersen, M.A., Empson, R., Humphrey, C. (eds.). (2007). Editorial introduction: Inner Asian perspectivism. *Inner Asia*, 9(2), 141–152.
- Poleć, W. (2016). Ubierając się dla duchów. O roli płci (kulturowej), transwestytyzmu i cielesności w rytuałach szamańskich, *Dyskursy Młodych Andragogów*, 17, 371–385.
- Pollock, D. (2019). Shamanism. *Oxford Bibliographies*. [oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0132.xml](https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0132.xml) [dostęp: 18.08.2025].
- Pratt, Ch. (2007). *An encyclopedia of shamanism*. Vols. 1–2. New York: The Rosen Publishing Group.
- Price, N.S. (ed.) (2001). *Archaeology of shamanism*. London – New York: Routledge.
- Purzycki, B.G., Sosis, R. (2022). *Religion evolving: Cultural, cognitive, and ecological dynamics*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rogers, S.L. (1982). *The shaman: His symbols and his healing powers*. Illinois: Charles C. Thomas, Springfield.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe: Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard.
- Shirokogorov, S.M. (1919). Opyt issledovaniya osnov shamanstva u tungusov. *Uchyonyye zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta*, 1, 47–108.
- Shirokogoroff, S.M. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul.
- Sidky, H. (2019). *The origins of shamanism, spirit beliefs, and religiosity: A cognitive anthropological perspective*. Lanham, Boulder, New York – London: Lexington Books.
- Singha M., Kaptchuk T.J., Henricha J. (2021). Small gods, rituals, and cooperation: The Mentawai water spirit Sikameinan. *Evolution and Human Behavior*, 42, 61–72.
- Stutley, M. (2003). *Shamanism: An introduction*. London – New York: Routledge.
- Szyjewski, A. (2005). *Szamanizm*. Kraków: WAM.



- Stuckrad, K. von. (2002). Reenchanted nature: Modern Western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 70(4), 771–799.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, B. (2004). *The woman and shaman's body: Reclaiming the feminine in religion and medicine*. New York: Bantam Books.
- Tsintsius, V.I. (1975). *Comparative dictionary of the Tungusic-Manzhur languages*. Leningrad: Nauka.
- Vainshtein, S.I. (1964). *Tuvinskoe shamanstvo*. Moskwa: Nauka.
- Vitebski, P. (1996). *Szaman*, tłum. Z. Dalewski. Warszawa: Świat Książki.
- Walter, M.N., Fridman, E.J.N. (eds.). (2004). *Shamanism: An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Vols. 1–2. Santa Barbara – Oxford: ABC Clío.
- Walsh, R. (2007). *The world of shamanism: New views of an ancient tradition*. Llewellyn Publications.
- Wasilewski, J.S. (1979). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnictwa.
- Wierciński, A. (1994). Model postaci szamana. W: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii* (s. 153–185). Kraków: Nomos.
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University California Press.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO – Praeger Press.
- Znamenski, A. (2007). *The beauty of the primitive: Shamanism and Western imagination*. Oxford: Oxford University Press.

## SUMMARY

Toward an anthropology of shamanisms: Introduction to selected topics

The article provides a concise introduction to two issues in anthropological research on shamanism: 1) the conceptual use of the term “shamanism” and 2) the main methodological approaches to its study. It proposes a kind of cognitive map of shamanisms, shaped by key ideas from anthropology. The text also suggests a way to organize the extensive literature on shamanism from both paradigmatic perspectives, encompassing approaches, schools, and frameworks, and a historical perspective, considering stages, phases, and periods of research. In doing so, the article offers a structured entry point into the complex field of shamanism studies.

**Keywords:** history and meanings of the term “shamanism”, shamanic studies, paradigms in shamanism studies, anthropological methodology