

Pędracki, Michał

Sieroszewski, szamanizm i psychologia głębi

Analecta 13/1-2(25-26), 67-97

2004

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



SIEROSZEWSKI, SZAMANIZM I PSYCHOLOGIA GŁĘBI

W poprzednim artykule¹ ukazałem sylwetkę W. Sieroszewskiego jako etnologa oraz przedstawiłem jego poglądy na temat szamanizmu jako podstawy wszystkich późniejszych religii. Wyniki badań Sieroszewskiego w wielu przypadkach obalają XIX-wieczne „dogmaty” naukowe, z czego sam autor nie zawsze zdaje sobie sprawę. Burzą one przede wszystkim XIX-wieczne ewolucjonistyczne schematy wykazując współistnienie w konkretnej żywej religii: animistycznej wiary w duchy, paramonoteistycznej wiary w Istotę Najwyższą (Boga) i dynamistycznej koncepcji bezoosobowej Mocy, elementów uważanych przez ewolucjonistów za różne stadia rozwojowe. Na uwagę zasługują również tezy Sieroszewskiego o szamańskiej genezie idei odkupienia i ofiary obecnej w europejskiej kulturze oraz o szamańskim podłożu występującym w religii starożytnej Grecji i w słowiańskim folklorze. Twierdzenia powyższe zostały w dużym stopniu potwierdzone przez XX-wieczną naukę². Część z nich niewątpliwie wyprzedzała epokę w której powstała. Jedną z takich tez było, jedynie zasygnalizowane w poprzednim artykule, twierdzenie o psychicznym zdrowiu szamanów oraz o ich znacznie wykraczających poza przeciętne zdolnościach intelektualnych³. Jak się później okazało, twierdzenie to ma bardzo duże konsekwencje dla psychologii religii oraz psychologii i psychiatrii w ogóle. W realiach końca XIX-wieku było ono zupełnie rewolucyjne.

Przypomnę, że Sieroszewski za szamana uważał osobę, która zarówno w swoim własnym przekonaniu jak i w przekonaniu jej społeczności, dysponuje umiejętnością podróży astralnych do Nieba i Piekła⁴ oraz inkorporacji duchów. Inkorporowane duchy nigdy jednak nie przejmują kontroli nad psychiką szamana,

co zdecydowanie odróżnia go od „opętanego”. Innymi słowy, szaman w sposób perfekcyjny kontroluje swoją psychikę w stanach zmienionej świadomości. Może te stany dowolnie wywoływać i w dowolnym momencie je przerywać, powracając do normalnej świadomości. Różni się więc od psychotyka, który zostaje dotknięty psychozą bez udziału własnej woli. Psychotyk nie jest także w stanie przerwać stanu, w którym się znalazł. Psychotyk, jak donosi Sieroszewski, określany jest przez Jakutów mianem *abtach*⁵.

Sieroszewski kilkakrotnie podkreśla jednoznacznie szczerść „wielkich szamanów”⁶ oraz dużą skuteczność szamańskiego leczenia w przypadkach chorób o podłożu psychicznym i psychosomatycznym⁷. Zrywa tym samym jednoznacznie, z mającym jeszcze oświeceniową proveniencję poglądem, głoszącym, że szamani to oszuści i szarlatani⁸. Jak już wspomniałem, wyraźnie wyprzedza on swoją epokę, pisząc, że szamani nie są jednostkami psychicznie chorymi, a wręcz przeciwnie, odznaczają się ponadprzeciętną inteligencją i samokontrolą⁹. Wydaje się, że Sieroszewski traktuje szamańskie doświadczenia inkorporacji duchów, podróży astralnych czy szamańskiej choroby inicjacyjnej jako autentyczne, zazwyczaj bardzo dramatyczne doznania¹⁰. Z jego opisów wynika jednak, że uznaje on je za doznania psychiki zdrowej, a nie patologicznej¹¹. Logiczną konsekwencją wynikającą z tekstu Sieroszewskiego jest teza, że szamańskie duchy są więc pewnego rodzaju faktami psychicznymi, których doświadcza zarówno szaman, jak i społeczność do której on należy. Sieroszewski dokonuje niezwykle istotnego spostrzeżenia, że w percepcji zjawisk związanych z szamanizmem istotne jest „kulturowe programowanie”. Podkreśla on kilkakrotnie¹², że działania i obecności jakuckich duchów doświadczają najmocniej sami Jakuci, następnie w znacznie mniejszym stopniu przebywający w tym kraju od kilku pokoleń przedstawiciele innych nacji, jeszcze słabiej zaś ludzie mieszkający w kraju nad Leną od kilkunastu lat. Nowoprzybyli zwykle nie dostrzegają i nie doświadczają działania żadnych duchów.

W tym miejscu dotykamy dość istotnego problemu psychologicznej interpretacji subiektywnego doświadczenia obecności duchów. Na zagadnienie to wiele światła rzuciła dopiero XX-wieczna psychologia głębi¹³, potwierdzając wiele intuicyjnych spostrzeżeń Sieroszewskiego.

Na przełomie XIX i XX wieku traktowanie szamanów jako jednostek zdrowych psychicznie, szczerze doświadczających przy tym obecności duchów, było ewenementem. Teorie uznające szamanizm za społecznie akceptowaną i religijnie waloryzowaną chorobę psychiczną pojawiały się w nauce jeszcze na wiele lat po opublikowaniu monografii Sieroszewskiego nim zostały ostatecznie obalone¹⁴.

Na początku XX wieku szamanizm określano zwykle mianem „arktycznej hysterii” zastosowanym przez M. Czaplicką¹⁵ i traktowano często jako rodzaj choroby psychicznej. Zwolennikami psychopatologicznego podłoża szamanizmu

byli m. in. W.G. Bogoras¹⁶, G. G. Nioradze¹⁷, W. I. Jochelson¹⁸ i wielu innych¹⁹. Jeszcze w 1939 r. A. Ohlmarks²⁰ (ostatni zwolennik teorii arktycznej hysterii) dzielił szamanizm północnoazjatycki, w zależności od stopnia suponowanej przez niego choroby umysłowej, reprezentujących daną odmianę szamanów, na arktyczny i subarktyczny. Według Ohlmarksa, szamanizm był pierwotnie zjawiskiem wyłącznie arktycznym, u podłoża którego leżała niestabilność nerwowa mieszkańców regionów polarnych związana z nadmiernym zimnem, brakiem światła, niedoborem witamin i jednostajnością wypełnionego lodowymi przestrzeniami krajobrazu. Mieszkańcy regionów subarktycznych narażeni na mniej destrukcyjne oddziaływanie środowiska, nie będąc zdolnymi osiągać „transu” spontanicznie, są zmuszeni, jego zdaniem, do wywoływania „półtransu” za pomocą narkotyków bądź całkowitego symulowania podróży astralnych.

Ponieważ zjawiska magiczno-religijne bardzo podobne do syberyjskiego szamanizmu zaobserwowano w pozostałej części Azji oraz na innych kontynentach, umownie zwykło się je określać tym samym mianem²¹. Do nich także odnieszono tezę o psychopatologicznym podłożu szamanizmu.

W drugiej połowie XIX wieku G.A. Wilken²² twierdził, że choroby psychiczne były podstawą szamanizmu indonezyjskiego. J. Layard stawiał podobne tezy w odniesieniu do szamanów z Malekuli na początku lat trzydziestych XX wieku²³. Za psychicznie chorych uznawano również szamanów Oceanii, Afryki i obu Ameryk²⁴.

Badania prowadzone od wczesnych lat czterdziestych XX wieku potwierdziły jednak opinie Sieroszewskiego i wykazały, że szaman zdecydowanie różni się od chorego²⁵. Jest chorym, który sam się wyleczył, potrafi uzdrawiać innych, ponieważ zna mechanizm choroby. Inicjacja kandydata jest równoznaczna z uzdrowieniem. Choroba inicjacyjna jest jedynie przejściowa. Jak to już było wspomniane, szaman posiada w odróżnieniu od chorego pełną kontrolę nad „transem”²⁶. Może go dobrowolnie wywoływać i dobrowolnie z niego wychodzić. Kontroluje również w sposób perfekcyjny ruchy swego ciała podczas „ekstazy”²⁷. Tak wysoka kontrola jest niedostępna większości przeciętnych ludzi²⁸. Jak wykazał L. B. Boyer²⁹, szaman jest osobą wyjątkowo opanowaną psychicznie i fizycznie. Sugerowana nadpobudliwość nerwowa szamanów nie jest przejawem defektu umysłowego, ale raczej podporządkowaniem się obowiązującemu w niektórych kulturach wzorcowi. Przeciw jednoznacznemu łączeniu szamanizmu z zaburzeniami psychicznymi występuje również S. Nadel³⁰. Podkreśla on, że ludzie psychicznie nie zrównoważeni są wyłączeni z możliwości pełnienia funkcji szamańskich. Nigdy też nie udało mu się zaobserwować przypadku destrukcyjnego wpływu „działalności zawodowej” szamana na jego zdrowie psychiczne.

Jak pisze Eliade³¹:

„Zawsze chodzi o uzdrowienie, opanowanie, równowagę urzeczywistnione przez samo praktykowanie szamanizmu. [...] szaman eskimoski lub indonezyjski zawdzięcza swą moc i prestiż nie temu, że jest przedmiotem ataków epilepsji, lecz faktowi, że może ową epilepsję opanować.”

I dalej w innym miejscu³²:

„[...] zdumiewająca zdolność kontroli nawet ruchów ekstatycznych ujawnia wspaniałą konstytucję nerwową. Na ogół szaman syberyjski i północnoazjatycki nie daje znaku umysłowej dezintegracji. Jego pamięć i zdolność autokontroli są wyraźnie wyższe od przeciętnej.”

Istotny jest również fakt, że sny i wizje szamańskie nie są ani bezładnymi halucynacjami, ani indywidualną afabulacją:

„owe halucynacje i afabulacja przebiegają według modeli tradycyjnych doskonale koherentnych, dobrze wyartykułowanych i o zdumiewająco bogatej zawartości teoretycznej”³³.

Warto tu podkreślić, że wszystkie ludy praktykujące szamanizm zdecydowanie odróżniają szamana od chorego i „opętanego”³⁴. Następujące po chorobie inicjacyjnej teoretyczne i praktyczne pouczenie udzielane nowicjuszowi przez starego szamana jest na tyle skomplikowane, że wyklucza z tej funkcji osoby chore psychicznie.

Potwierdzenie znajduje również teza Sieroszewskiego o ponadprzeciętnej inteligencji szamanów, niezbędnej do przyswojenia koniecznej wiedzy i twórczo posługiwania się nią³⁵.

Szamani buriaccy są np. głównymi strażnikami i przekazicielami bogatej ustnej literatury epickiej³⁶. Poetyckie słownictwo szamana jakuckiego zawiera trzykrotnie więcej słów niż język używany przez pozostałą część społeczności³⁷. W niektórych kulturach zasób słów szamana jest nawet dziesięciokrotnie większy od zasobu używanego przez resztę społeczności³⁸. U Wintu przekazywanie i doskonalenie myśli spekulatywnej jest dziełem szamanów³⁹. Szaman dajacki jest zmuszony do ogromnego wysiłku intelektualnego, dlatego też musi on wykazywać się ponadprzeciętnymi zdolnościami umysłowymi⁴⁰. To samo można powiedzieć o szamanach afrykańskich⁴¹. Szamani australijscy muszą dysponować doskonałym zdrowiem zarówno fizycznym jak i psychicznym⁴².

Poczynione przez Sieroszewskiego spostrzeżenia o z reguły złej sytuacji finansowej szamanów⁴³ oraz ambiwalentnym stosunku społeczności do nich⁴⁴, wykazują także błędność ekonomicznej teorii szamanizmu (szamani podejmują się swej funkcji z uwagi na spodziewane zyski) oraz teorii kompensacyjnej (celem szamanów jest uzyskanie prestiżu). Błędność tych teorii potwierdza również dzisiejsza nauka⁴⁵.

Niezwykle cennym głosem w dyskusji o psychicznym zdrowiu szamanów jest artykuł E. H. Ackerknechta z 1943 r.⁴⁶ Zwraca on uwagę, że choroby psychiczne diagnozujemy na podstawie zmian w zachowaniu i treściach psychiki, które są nie do pogodzenia ze skutecznym funkcjonowaniem społecznym. Zmiany te należą przede wszystkim do kategorii socjokulturowych. Czynniki organiczne stojące u ich podłoża, o ile są w ogóle rozpoznawalne, w zależności od kultury mogą wywoływać różne efekty⁴⁷. Psychiatrzy zachodni sklasyfikowali wiele różnorodnych stanów psychiki, zaliczając je do obszarów nienormalności i psychopatologii ze względu na niemożliwość pogodzenia ich z normalnym funkcjonowaniem w naszym społeczeństwie⁴⁸. Antropologia kulturowa dostarczyła jednak dowodów, że zachodnie koncepcje nienormalności psychicznej utworzone na podstawie kryterium integracji społecznej nie mają wartości absolutnej⁴⁹. Pewne kultury mogą cenić i czynić społecznie użytecznymi wysoce niestabilne z naszego punktu widzenia typy ludzkie. Jeżeli osobliwości ich psychiki zostaną uznane za cenne przymioty, to wówczas jednostki te dorosną do stawianych im wymogów i będą spełniały określone funkcje społeczne. W każdej kulturze jednostkami „społecznie nieprzystosowanymi” mogą być nie tylko ci, którzy mają utrwalone cechy „nienormalne”, ale również ci, których reakcje nie znajdują wsparcia w instytucjach ich kultur⁵⁰. Przytoczone przez Ackerknechta analizy dokonane przez R. Benedict⁵¹ wykazały, że jednostki postrzegane jako normalne w kulturach Szastów, Zulusów, Dobu, Kwakiutłów i ludów syberyjskich, w naszej kulturze uznane zostałyby za nienormalne, podczas gdy typy uznawane za patologiczne przez Dobu, Indian Kruków i Zuni u nas postrzegane byłyby jako najzupełniej normalne. Normalność jawi się więc jako cecha definiowana kulturowo. Nie można dokonać diagnozy psychologicznej bez uwzględnienia środowiska kulturowego⁵². Psychozę zaś można stwierdzić wyłącznie w relacji do określonego wzorca kulturowego⁵³. Uwagi te odnoszą się nie tylko do kultur rozdzielonych przestrzennie, ale również czasowo. Przykładowo jednostka postrzegana jako normalna w średniowiecznej Europie mogłaby dzisiaj stosunkowo łatwo zostać uznana za patologiczną⁵⁴. Odmienne postrzeganie normalności i patologii może występować nawet w różnych subkulturach tej samej kultury, w społeczeństwach rozwarstwionych⁵⁵. Ackerknecht wprowadza więc terminy: autonormalności i autopatologii oraz heteronormalności i heteropatologii. W pierwszych dwóch przypadkach o normalności lub patologii danej jednostki decyduje jej własne społeczeństwo. W kolejnych dwóch zdrowie psychiczne jednostki oceniane jest według kryteriów kultury do której ona nie należy. Ackerknecht uważa tymczasowo za jedynie uprawnione posługiwanie się wyłącznie kryteriami autonormalności i autopatologii. Tymczasowość tego rozwiązania wynika z ograniczoności naszej obecnej wiedzy. Wydaje się bowiem, że powinien istnieć jakiś zasadniczy stan choroby psychicznej

wspólny wszystkim psychicznie chorym, jako że wszyscy jesteśmy przedstawicielami tego samego gatunku. Stanu takiego jednak, jak dotychczas, nie udało się rozpoznać⁵⁶. Ocenianie przedstawicieli innych kultur zgodnie z kryteriami heteronormalności i heteropatologii może natomiast nieść za sobą tragiczne następstwa. G. Devereux sugeruje, że wielu Indian być może niepotrzebnie przetrzymywano w szpitalach psychiatrycznych, mimo że mogliby oni funkcjonować jako w pełni użyteczni członkowie swoich społeczności⁵⁷. Przyczyną ich hospitalizacji mogło być, przynajmniej w części przypadków, błędne zdiagnozowanie przejściowego stanu szamańskiej choroby inicjacyjnej jako choroby psychicznej.

Mimo, że szamańska choroba inicjacyjna, czy też jak ją nazywa Ackerknecht, psychoza przedszamańska⁵⁸, ma pewne cechy naszych chorób psychicznych, to jednak nie jest możliwe zaliczenie jej do którejkolwiek z nich⁵⁹. Różni się ona również od wielu psychoz lokalnych, między innymi od amürakh, czyli wzmiankowanej już hysterii arktycznej. Chory na amürakh nie może zostać szamanem, a szaman, który zapadnie na ten rodzaj choroby nie może dalej pełnić swojej funkcji. Jak to już zostało wspomniane, wszystkie społeczności praktykujące szamanizm zdecydowanie odróżniają szamana od opętanego i chorego. Pojawiające się w literaturze sprzed kilkudziesięciu lat twierdzenia o szacunku dla obłąkanego i tego, co on mówi wśród ludzi pierwotnych okazały się zupełnie fałszywe⁶⁰. Faktem zdecydowanie odróżniającym szamańską chorobę inicjacyjną od chorób umysłowych jest to, że jest ona stanem przejściowym, a jej owoc stanowi pełna integracja psychiczna oraz uzyskanie bardzo wysokiej samokontroli, daleko wykraczającej poza przeciętny poziom, o czym już była mowa powyżej. Pozytywne zmiany w psychice nie następują tylko wówczas, jeśli osoba konsekwentnie odmawia przyjęcia funkcji szamana.

W innym miejscu Ackerknecht stwierdza, że doświadczenia bardzo podobne do szamańskich spotykamy dosyć często w biografiiach średniowiecznych świętych⁶¹. Koresponduje to w pewien sposób z tezą Sieroszewskiego o obecności szamańskiej idei ofiary i odkupienia w kulturze europejskiej⁶².

Argumentacja Ackerknechta czyni spór o stan psychiczny szamanów w dużym stopniu bezzasadnym. Można w tym miejscu zatrzymać się na stwierdzeniu, że szamani zawsze są autonormalni po przejściu przez stadium autopatologiczne. Akerknecht jednak na tym nie poprzestaje i analizuje zachowania i cechy psychiczne szamanów także z punktu widzenia uwarunkowanej kulturowo zachodniej psychiatrii i psychologii. Na podstawie przedstawionego materiału stwierdza, że szamani są z reguły także heteronormalni.

Na uwagę zasługuje fakt, że niebagatelną rolę w analizach Ackerknechta zajmuje materiał zebrany przez W. Sieroszewskiego⁶³, który, jak się wydaje, jako pierwszy odrzucił tezę o psychopatologicznym podłożu szamanizmu⁶⁴.

Stanowisko Ackerknechta o niemożności dokonania diagnozy psychologicznej bez uwzględnienia środowiska kulturowego, mimo upływu czasu pozostaje wciąż aktualne, czego dowodzi m. in. praca P. Waleckiego z 2000 roku⁶⁵. Praca ta potwierdza również jednoznacznie tezę Sieroszewskiego o dużej terapeutycznej wartości szamanizmu w chorobach o podłożu psychicznych i psychosomatycznym, u pacjentów należących do tego samego kręgu kulturowego, co szaman. Co więcej, podczas prowadzonych w XX wieku badań udało się nawet odnotować kilka przypadków skuteczności szamańskiego leczenia w przypadku zdiagnozowanych przez lekarzy zachodnich ciężkich chorób somatycznych, wymagających natychmiastowej hospitalizacji bądź zabiegu operacyjnego⁶⁶. Według zachodniej medycyny, nie zastosowanie powyższych procedur powinno w krótkim czasie spowodować zgon. Wbrew oczekiwaniom jednak, leczeni przez szamana pacjenci szybko odzyskali pełne zdrowie. Pacjenci należeli do tego samego kręgu kulturowego co i szaman. Do naukowej interpretacji tych faktów to jednak i tak, jak na razie, niewiele wnosi.

W świetle tego, co zostało napisane do tej pory zagadnieniem niezwykle istotnym wydaje się psychologiczna interpretacja fenomenów związanych z szamanizmem. Przypomnę raz jeszcze, że Sieroszewski wydaje się traktować doświadczenia kontaktów z duchami i podróży astralnych jako swego rodzaju fakty psychiczne, autentycznie doświadczane przez szamana oraz jego społeczność. O możliwości percepcji tych zjawisk wydaje się przede wszystkim decydować „programowanie kulturowe”. Doświadczenia te nie są związane z patologicznymi stanami psychiki. Wszystkich tych spostrzeżeń Sieroszewski nie podbudowuje jednak żadną ogólną teorią psychologiczną mogącą je wyjaśnić. Fakt ten nie może dziwić, gdyż nie dysponował on żadnym przygotowaniem, które umożliwiłoby mu jej sformułowanie. Prawdopodobnie, świadom swych ograniczeń, postępuje w jedynie słuszny w tym wypadku sposób. Przedstawia stanowczo wyniki swoich obserwacji, które stoją w jaskrawej sprzeczności z ogólnie uznawanymi teoriami jego czasów, pozostawiając zadanie ich psychologicznej interpretacji osobom bardziej w tej dziedzinie kompetentnym.

Pierwsza, cząstkowa interpretacja psychologiczna zjawisk związanych z szamanizmem została podana 23 lata później przez C. G. Junga⁶⁷.

Jung uważał, że różnego rodzaju doświadczenia kontaktów z duchami, zwłaszcza w przypadku osób należącym do kultur pozaeuropejskich, nie muszą świadczyć o chorobie psychicznej. Co więcej, sądził on, że nawet Europejczyk po zastosowaniu odpowiednich procedur wypracowanych przez kultury pierwotne osiągnąłby doświadczenia wizji i inkorporacji duchów, które by jednak zapewne inaczej zinterpretował ze względu na swoje „programowanie kulturowe”. Tym samym Jung zwraca uwagę na duże znaczenie lokalnego wzorca kulturowego

w interpretacji przeżyć psychicznych⁶⁸, co bardzo mocno koresponduje z obserwacjami poczynionymi przez Sieroszewskiego.

Warto w tym miejscu podkreślić, że psychologia jungowska wiele zawdzięcza etnologicznym i orientalistycznym studiom zarówno „gabinetowym” jak i terenowym jej autora⁶⁹. Dzięki temu ma ona bardzo dużą szansę stać się ogólną psychologią człowieka w odróżnieniu od psychologii freudowskiej, która w swej klasycznej wersji jest jedynie psychologią Europejczyka względnie Amerykanina i to wyłącznie płci męskiej⁷⁰. Badania Junga potwierdzają ważność każdego materiału etnologicznego, a więc i tego zebranego przez Sieroszewskiego, w psychologii.

Według Junga⁷¹ ludzka psychika składa się z wielu, posiadających samodzielność części tzw. kompleksów autonomicznych. Centrum psychiki stanowi kompleks *ego*. Jest on jednakże tylko jednym z jej kompleksów. Inne kompleksy zostają uświadomione tylko wtedy, jeżeli w jakiś sposób zostaną skojarzone z kompleksem *ego*. Autonomiczne kompleksy psychiki występują najwyraźniej w snach i halucynacjach. Ponieważ *ego* nie jest ich świadome, odczuwa je jako obce i projektuje na zewnątrz. Stąd odbieramy je jako obrazy bądź głosy innych osób. Z istnieniem kompleksów autonomicznych związane są dwa doskonale znane z szamanizmu doświadczenia: doświadczenie utraty własnej duszy lub jej części oraz doświadczenie obecności i inkorporacji duchów.

Wszystkie kompleksy autonomiczne funkcjonują w warstwie psychiki nazywanej umownie nieświadomością. Nieświadomość jest obszarem znacznie bardziej rozległym od zwykłej, dostępnej nam na co dzień, warstwy świadomości związanej z kompleksem *ego*. Nieświadomość nie jest całością jednolitą. Składa się ona z dwu bardzo wyraźnie rozróżnialnych części. Pierwszą z nich jest nieświadomość personalna. Zawiera ona treści, które zostały w toku życia zapomniane. Istnieją one w nieświadomości nawet wtedy, kiedy wszelkie świadome wspomnienia o nich zostały wymazane. Poza tym nieświadomość personalna zawiera wszelkie wrażenia i wyobrażenia, które mają zbyt małą energię, aby móc osiągnąć poziom świadomości. Duży obszar nieświadomości personalnej zajmują treści wyparte, których świadome *ego* nie było w stanie zaakceptować, oceniając je jako niedopuszczalne moralnie, estetycznie, intelektualnie czy też jako niezgodne z kulturowym systemem wartości, z jakim *ego* się utożsamia bądź który dało sobie narzucić. Ta ostatnia część nieświadomości personalnej nazwana została przez Junga „cieniem”. Wyparcie na skutek jakichś traumatycznych przeżyć mogą ulegać również treści pierwotnie waloryzowane pozytywnie przez *ego*. Potocznie mówi się wtedy o utracie ideałów, wrażliwości itd. przez daną osobę. Literackim przykładem takiej jednostki może być bohater *Opowieści wigilijnej* K. Dickensa.

Kompleksy z nieświadomości personalnej związane są zawsze z konkretną jednostką. Wszystkie te kompleksy były lub miały być skojarzone z ego. Przyczyną ich przejścia do nieświadomości, a tym samym przekształcenia w kompleksy autonomiczne było, jak to już zostało wspomniane, albo stłumienie, albo zbyt mała energia, aby zdołały one osiągnąć poziom świadomy. Autonomiczne kompleksy nieświadomości personalnej są więc swego rodzaju kompleksami „zagubionymi”. Ich zniknięcie ze świadomości ego odczuwa jako stratę. Przywrócenie zagubionego kompleksu świadomości, na przykład w skutek psychoterapii, jest zwykle odczuwane przez jednostkę jako przyrost sił. Leczenie wielu nerwic polega właśnie na przywróceniu świadomości zagubionych kompleksów. Doświadczenia utraty i odzyskania zagubionych kompleksów, szczególnie tych pierwotnie waloryzowanych jako pozytywne, są często kulturowo interpretowane jako utrata i odzyskanie duszy lub jej części.

Sieroszewski opisuje zjawiska tego typu w kulturowej interpretacji jakuckiej⁷². Wspomina również o skutecznych szamańskich terapiach mających na celu przywrócenie choremu jednej z utraconych dusz (Jakuci jak wiele innych ludów, w odróżnieniu od Europejczyków, uważają, że każdy człowiek ma kilka dusz, z których każda spełnia odrębne funkcje)⁷³. Przekładając to na język zachodniej psychologii należy tu mówić o skuteczności terapii odwołujących się do kontekstu kulturowego, z jakim identyfikują się pacjenci w reintegracji utraconych kompleksów autonomicznych⁷⁴. Prawdopodobnie zbliżoną do jakuckiej kulturową interpretację zagubienia „pozytywnych” kompleksów autonomicznych odnajdujemy w *Ewangeliach* w słowach Jezusa:

„Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swojej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?”⁷⁵.

Typowym i ogólnie znanym w naszym kręgu kulturowym przykładem reintegracji wypartego kompleksu, według Junga, jest opisany w *Dziejach Apostolskich* przypadek św. Pawła⁷⁶. Im bardziej chcemy stłumić jakiś element psychiki tym, większej energii mu dostarczamy. Prawidłowość, ta rozpoznana chyba najwcześniej w chińskim taoizmie⁷⁷, tłumaczy znany fakt, że skrajna asceza doprowadza nierzadko do efektów odwrotnych niż oczekiwane⁷⁸.

Przejęcie kontroli nad całością psychiki przez jakiś kompleks autonomiczny ma miejsce zwykle wtedy, kiedy ego stara się usilnie wykorzenić wszystkie treści związane z nieakceptowanym kompleksem⁷⁹. Im więcej wysiłku ego w to wkłada, tym bardziej energia kompleksu wzrasta. Wzrost energii kompleksu można nieco przerośnięcie zinterpretować jako jego formę obrony przed unicestwieniem. Czasami obrona ta może przyjąć formę zmasowanego kontrataku i stłumiony kompleks gwałtownie przejmując kontrolę nad całością psychiki. Zarówno osoba, której się to przytrafiło, jak i jej otoczenie, ma wrażenie, że jakaś zupełnie

nowa i obca osobowość przejęła nad nią władzę. Stany te mogą być kulturowo interpretowane jako opętanie bądź inkorporacja ducha. Tak też jest w przypadku św. Pawła, który jest przekonany, że inkorporuje Ducha – Chrystusa. Inkorporacja duchów zaś, jak wiadomo, jest jednym z podstawowych elementów szamanizmu. W tym kontekście nie może zaskakiwać dokonana przez I. M. Lewisa interpretacja doświadczenia św. Pawła jako typowo szamańskiego⁸⁰.

Teza Lewisa, podobnie jak i wnioski Junga, koresponduje bardzo mocno ze wspomnianymi powyżej twierdzeniami W. Sieroszewskiego, sugerującymi, że dostrzegął on istnienie związków między szamanizmem, a pierwotnym chrześcijaństwem⁸¹.

„Wpłynięcie” w pole świadomości kompleksu autonomicznego z nieświadomości personalnej jest jednak interpretowane stosunkowo rzadko jako inkorporacja ducha. Z reguły postrzega się je jako odzyskanie własnej duszy. Za inkorporację bądź opętanie przez obce duchy uważane są najczęściej fakty związane z „wpłynięciem” w pole świadomości treści, pochodzących z drugiego, położonego „głębiej” obszaru nieświadomości – nieświadomości zbiorowej.

Nieświadomość zbiorowa nie zawiera treści związanych z doświadczeniami życiowymi poszczególnych ludzi. Treści znajdujące się w niej są wytworem wrodzonych form i instynktów. Według Junga, człowiek nie posiada żadnych wrodzonych wyobrażeń, jednak jego mózg obdarzony jest określonymi możliwościami funkcjonalnymi. Jako organ odziedziczony po przodkach zawiera on swego rodzaju „osad” psychicznego funkcjonowania całej linii genealogicznej. Człowiek wyposażony jest więc w mózg, który gotów jest funkcjonować tak, jak funkcjonował we wszystkich czasach. Preformowane są w nim instynkty i praoobrazy, które zawsze były podstawą myśli ludzkich, a więc całe bogactwo motywów mitologicznych. Motywy, postacie i symbole mitologiczne funkcjonują w głębinach nieświadomości zbiorowej jako kompleksy autonomiczne zwane archetypami. W swej najgłębszej warstwie archetypy są swego rodzaju pustymi formami. Formy te są na wyższych piętrach nieświadomości wypełniane substancją treści związanych z ich aktualizacją i percepcją w coraz węższych społecznościach, poczynając od rasy poprzez lud, naród, klan, ród, rodzinę. Na ostatnim poziomie na treściach tych „osadzają się” doświadczenie indywidualne z nieświadomości personalnej. Najgłębszy poziom nieświadomości jest wspólny dla wszystkich ludzi.

Badania kontynuatorów Junga dostarczają coraz większej ilości przesłanek zdających się dowodzić, że treści nieświadomości zbiorowej mogą być dziedziczne w większym stopniu, niż to się pierwotnie wydawało⁸².

Archetypy z nieświadomości zbiorowej „wpływają” niekiedy w pole świadomości w czasie snu czy halucynacji wywołanych np. narkotykami. Ludzie w wizjach sennych bądź narkotycznych oglądają nieraz skomplikowane symbole o treści mitologicznej⁸³. Czasem zdarza się im widzieć kompletną symbolikę

alchemiczną, oglądać rytuały dawnych religii⁸⁴ czy postacie o wyglądzie zgodnym z ikonografią dawnych bóstw z różnych części świata⁸⁵. Wszystkie te wizje są jednak nieczytelne i niezrozumiałe dla ego, które nigdy wcześniej się z nimi nie zetknęło. Fenomenem o zbliżonym charakterze wydaje się część przypadków glosolalii, w których jednostka pozostająca w stanie zmienionej świadomości zaczyna formułować poprawne wypowiedzi w jakimś martwym, egzotycznym języku⁸⁶. Zjawisko to jednak wymyka się w dużym stopniu, jak na razie, w pełni zadowalającej naukowej interpretacji. Klasyczna teoria archetypów jest tu niewystarczająca. W nieco większym stopniu użyteczna może być jej modyfikacja, sugerująca dziedziczność dużych obszarów nieświadomości⁸⁷.

Treści archetypowe mogą też zostać uaktywnione przez jakieś zewnętrzne wydarzenie, które wywarło na jednostce wrażenie tak wielkie, iż cały jej dotychczasowy światopogląd uległ załamaniu. Tłumaczy to w dużym stopniu fakt, że powołanie szamańskie jest zazwyczaj odkrywane po przejściu przez jakieś niezwykle traumatyczne przeżycia.

Wizje archetypowe spotykamy także bardzo często u pacjentów szpitali psychiatrycznych⁸⁸.

Treści nieświadomości zbiorowej uzyskują również na tyle wielką energię, że są w stanie wywrzeć wpływ na świadomość w sytuacji, kiedy w życiu jakiejś większej grupy, np. ludu czy narodu, zachodzi głęboka przemiana o charakterze, politycznym, społecznym i religijnym. Tłumaczy to, dość dobrze znany z etnologii, fakt gwałtownego nasilenia się w warunkach zmiany kulturowej zarówno chorób psychicznych, jak i aktywności ruchów mistycznych i szamańskich będących nieraz zaczątkiem nowych religii⁸⁹. Jako przykład sytuacji tego typu podać można wydarzenia mające miejsce w ostatnich czasach w byłych krajach kolonialnych⁹⁰ czy też dużą aktywność mesjanistycznych, mistyczno-szamańskich ruchów wśród Indian Ameryki Północnej w XIX i XX wieku⁹¹. Dobrą ilustracją może tu być także sytuacja w Palestynie na przełomie er i okoliczności społeczne związane z powstaniem chrześcijaństwa⁹².

Treść archetypowa jeżeli z jakiegoś powodu osiągnie poziom świadomości, odbierana jest przez jednostkę jako obca i niesamowita ale jednocześnie fascynująca. Treści takie, przynajmniej początkowo, bardzo mocno zaburzają normalne funkcjonowanie psychiki. Ich wdzieranie się do świadomości jest także charakterystycznym, początkowym symptomem wielu chorób psychicznych. Fakty te mogą rzucić wiele światła na szamańską chorobę inicjacyjną czy, używając terminologii Ackerknechta, na psychozę przedszamańską i jej pewne podobieństwo do niektórych zachodnich chorób psychicznych.

Treści nieświadomości jako nie powiązane z ego są wyprojektowywane na zewnątrz i tak mu się jawią. Podczas gdy treści nieświadomości personalnej odczuwane są zwykle jako należące do własnej duszy, to treści nieświadomości zbiorowej

są odczuwane jako obce. Ingerencja jakiegos zbiorowego kompleksu nieświadomego jest symptomem bardzo niemiłym oraz bardzo niebezpiecznym dla psychiki. Niektóre kompleksy archetypowe są w pewnym sensie pełnymi osobowościami funkcjonującymi w psychice głęboko poniżej progu świadomości jako swego rodzaju potencjał. Osobowości te są zwykle wyprojektowywane przez poszczególne społeczności w formie postaci mitologicznych. Konkretnie bóstwa czy bohaterowie znani z poszczególnych mitologii to w istocie wyprojektowane archetypy⁹³.

Doświadczenia związane aktywnością wyprojektowanych autonomicznych kompleksów nieświadomości zbiorowej są, jak już wspomniałem, najczęściej kulturowo interpretowane jako objawienia duchów.

Dokładniejsza analiza tych wyprojektowanych osobowości wykazuje, że są one przedziwną mieszkanką cech ambiwalentnych. Na fakt ten zwraca uwagę między innymi M. Eliade⁹⁴. Na ambiwalentne cechy bóstw jakuckich wskazuje również Sieroszewski⁹⁵. Jedność Przeciwieństw w wielu religiach, wliczając w to również mistykę chrześcijańską, jest uważana za jedno z najbardziej adekwatnych określeń Absolutu⁹⁶. Wszystko to zmusza do postawienia tezy, że archetypy są w pewnym sensie spolaryzowane⁹⁷. Oznacza to, że pewna cecha, atrybut archetypu, może ujawnić się zależnie od okoliczności bądź w sposób pozytywny bądź negatywny. Przykładowo cechy związane w naszej kulturze z archetypem Marsa mogą ujawniać się w sposób pozytywny jako odwaga, waleczność, szlachetność, zdecydowanie itd., z drugiej zaś strony mogą się również zaktywizować w sposób patologiczny w chęci mordu. Umownie można więc mówić o ciemnym i jasnym biegunie archetypu. Pełna integracja psychiczna związana jest z tym, że jednostka uświadamia sobie swoje tzw. „słabości”, których korzenie tkwią w ciemnych biegunach nie uświadamianych archetypów. Dzięki temu jest ona w stanie wykorzystywać je w sposób pozytywny, uaktywniając tym samym, również nieświadomie, jasne bieguny tych samych archetypów.

W przypadku jednak, gdy jednostka zamiast integrować swoje „słabości” związane na najgłębszym poziomie z jakimś archetypem próbuje je zniszczyć, może nastąpić analogiczny skutek jak w przypadku próby walki z kompleksem autonomicznym nieświadomości personalnej. Zaatakowany archetyp może przejść do gwałtownego kontrataku i przejąć kontrolę nad całością psychiki⁹⁸. Jako że mamy tu do czynienia z treściami z nieświadomości zbiorowej, wrażenie wtargnięcia do psychiki jakiejś obcej osobowości jest zupełne. Wrażenie „demoniczności” tej „istoty” wywołane jest dodatkowo faktem, że w „nowej” osobowości może dominować „ciemny biegun”, którego energia gwałtownie wzrosła na skutek podjętych wcześniej prób jego zniszczenia. Stan ten często w różnych kulturach postrzegany jest jako „opętanie”. Jeżeli podłożem „opętania” jest właśnie opisana, podjęta wcześniej próba „zniszczenia” jakiegos archetypu powrót do psychicznej równowagi jest bardzo trudny.

Sytuacja przedstawia się inaczej w kulturach, w których „opętanie” wywołane jest rytualnie. Na skutek różnych procedur, o których nieco więcej powiem poniżej, wywołuje się stan, w którym treści archetypowe wpływają do świadomości. Ponieważ jednak treści powiązane z archetypami nie były nigdy traktowane przez „opętanego” w sposób negatywny, ich wtargnięcie nie jest tak destrukcyjne dla psychiki jak w przypadku poprzednim. Ponadto wzmiankowane kultury wypracowały obok metod wchodzenia w stany „opętania” również stosowne procedury, umożliwiające kontrolowanie tego stanu i wychodzenie z niego. Osoby mające w swojej biografii epizody „opętania” nie wykazują zwykle żadnych zaburzeń psychicznych. Mamy tu raczej do czynienia z typowym dla szamanizmu „nawiedzeniem” niż auto- i heteropatologicznym „opętanem”, które uniemożliwia jednostce normalne funkcjonowanie w jej społeczeństwie.

Stopniowe, kontrolowane uświadamianie sobie i integrowanie coraz głębszych warstw psychiki aż do poziomu „pustych form archetypów”, za którymi wszystkim stoi najważniejszy archetyp Jaźni⁹⁹, jest dla jednostki procesem bardzo pozytywnym, którego zwieńczeniem jest, używając terminologii Junga, indywidualizacja¹⁰⁰. Proces ten niesie jednak realne zagrożenie popadnięcia w chorobę psychiczną, która staje się udziałem wszystkich tych, którzy nie umieli zapanować nad treściami archetypowymi. Stopień tego zagrożenia jest zależny od dwóch czynników. Po pierwsze, sprawą najważniejszą jest istnienie w danej kulturze wypracowanych procedur związanych z wykorzystywaniem stanów zmienionej świadomości lub ich brak. Po drugie, istotna jest szybkość z jaką zachodzi proces „wpływania” do świadomości treści archetypowych. Znacznie bezpieczniejsza sytuacja ma miejsce wtedy, gdy zachodzi on powoli na skutek naturalnego treningu mentalnego. Zagrożenie natomiast gwałtownie wzrasta, gdy proces ten się sztucznie przyspiesza przez zażycie halucynogenów. Mamy wówczas do czynienia z raptownym zalewem pola świadomości przez treści, na których integrację brakuje czasu. Może to mieć katastrofalne skutki zarówno dla jednostki, której się to przytrafiło, jak i jej otoczenia. Istnieje duża szansa że utraci ona kontrolę nad całością psychiki, czego efektem będzie psychiczna dezintegracja zamiast integracji. Tego typu stan utraty kontroli jest symbolizowany w wielu kulturach przez postać Ucznia Czarnoksiężnika, który rozpętał moce, nad którymi nie jest w stanie zapanować. Człowiek taki jest „narzędziem duchów”, kimś zdecydowanie różnym od szamana. Wyrażając to samo w języku zachodniej psychologii, należałoby tu mówić o człowieku dotkniętym auto- i heteropatologiczną chorobą psychiczną.

Wydaje się jednak, że większe znaczenie dla bezpieczeństwa procesu integracji ma lokalny wzorzec kulturowy niż metoda do tego użyta. Współcześni indiańscy szamani z Ameryki Północnej stosujący meskalinę nie zdradzają żadnych

objawów degeneracji psychicznej¹⁰¹. Z drugiej jednak strony meskalina jest substancją o stosunkowo łagodnym działaniu¹⁰².

Procesy integracji coraz głębszych warstw psychiki zostały drobiazgowo przeanalizowane w niektórych szkołach tybetańskiego buddyzmu. Wiele typowo szamańskich praktyk pochodzących z rdzennej religii Tybetu, zostało włączonych przez lamów w trening mentalny adepta, mający przygotować go do przyjęcia Oświecenia¹⁰³. Doświadczenia osiągane za ich pomocą, w tym również inkorporacja duchów, zostały bardzo szczegółowo teoretycznie zinterpretowane jako stany umysłu nie mające nic wspólnego z jakąkolwiek rzeczywistością nadprzyrodzoną. Są one wyłącznie etapami na drodze do najgłębszej Jaźni, która jest Pusta¹⁰⁴. Uczeń lamowie i Jung mówią tu bardzo podobnym językiem. Warto w tym miejscu podkreślić, że o stosowaniu szamańskich praktyk w tybetańskim buddyzmie wspomina Sieroszewski¹⁰⁵.

Nieco inną drogą poszedł chiński buddyzm *zen*¹⁰⁶, który świadom zagrożeń wypracował metody pozwalające „ominąć” stadia inkorporacji duchów w drodze do poziomu Pustej Jaźni¹⁰⁷.

Według Ann i Barry’ego Ulanowów, religia spełnia rolę swego rodzaju systemu bezpieczeństwa, umożliwiającego zachowanie jednostce czy też grupie społecznej równowagi psychicznej w czasie jej kontaktu z własną nieświadomością¹⁰⁸. Wydaje się, że przypadki autonormalnych „nawiedzeń” rytualnych czy procedury stosowane w lamaizmie w dużym stopniu potwierdzają tezę Ulanowów. Charakterystyczne jest, że autorzy tekstów religijnych wyrażają bardzo podobne opinie, używając jednak do tego celu zwykle zupełnie innego, sobie właściwego języka. Pewnym wyjątkiem jest tu, jak wspomniałem, buddyzm, którego przedstawiciele zazwyczaj wypowiadają się w sposób bliższy psychologii niż religii.

W naszej kulturze najbardziej znanym przykładem twierdzenia o ochronnych funkcjach religii w kontakcie z nieświadomością, wyrażonym w jej własnym języku, jest zapewne wypowiedź św. Pawła o zbroi duchowej, dzięki której można przetrwać ataki złych duchów¹⁰⁹.

Jedną z najlepiej rozwiniętych religijnych procedur nawiązywania bezpiecznego, kontrolowanego kontaktu z nieświadomością wydaje się być szamanizm sybero-amerykański.

Jak stwierdza A. L. Siikala, szamańskie duchy są istotami zamieszkującymi nieświadomość zbiorową społeczności szamana¹¹⁰. On zaś jest jedynym środkiem do uzyskania z nimi kontaktu. Jest mediatorem między świadomością i nieświadomością społeczną. Stąd jego wybitnie terapeutyczna funkcja i duża skuteczność w leczeniu chorób o podłożu nerwowym ze względu na odwoływanie się do uwarunkowanego kulturowo światopoglądu pacjenta. Seans szamański

doprowadza do rozładowania stresów indywidualnych i społecznych, spowodowanych chorobą, wypadkiem bądź klęską żywiołową. W przypadku leczenia osób z innych kręgów kulturowych działania szamana pozostają w dużym stopniu nieskuteczne, podobnie jak nieskuteczna zwykle jest uwarunkowana kulturowo zachodnia psychologia i psychiatria względem cierpiącego na zaburzenia umysłowe rdzennego Australijczyka czy Eskimosa¹¹¹.

Według niektórych teorii z kręgu ekologii religii, szamanizm był jedną z podstawowych strategii adaptacji środowiskowych paleolitycznych łowców-zbieraczy¹¹². Umożliwił on przebicie się poprzez zablokowane zazwyczaj kanały do poziomu struktur archetypowych, skorzystanie z ich zawartości i zbudowanie na tej podstawie systemu interpretacyjnego, który stał się podstawą i wzorem późniejszych systemów religijnych. Praktykowanie szamanizmu przez łowców epoki lodowcowej wydają się potwierdzać liczne zabytki sztuki paleolitycznej¹¹³.

Jeżeli powyższe tezy są poprawne, wówczas należałoby ponownie przyznać częściową słuszość Sieroszewskiemu, który, wbrew niektórym pojawiającym się jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku opiniom¹¹⁴, uważał szamanizm za najstarszą uchwytą formę religii ludzkości, będącą zapewne podstawą wszystkich innych¹¹⁵. Pełnej słuszości temu twierdzeniu należy odmówić ze względu na jego ewolucjonistyczny kontekst, a ewolucjonizm w swej klasycznej XIX-wiecznej formie okazał się, w świetle późniejszych badań, teorią niesłuszną w przypadku nauk społecznych¹¹⁶.

Ważnym faktem zaobserwowanym przez Sieroszewskiego jest to, że szamanem nie można zostać na mocy własnych starań¹¹⁷. Konieczne jest wybranie przez duchy¹¹⁸. Innymi słowy kandydat na szamana musi odznaczać się jakimś szczególnym potencjałem, do którego uaktywnienia z kolei konieczne są jakieś niecodzienne, zazwyczaj, wydarzenia¹¹⁹. Obserwacja ta wydaje się stać w pewnej sprzeczności z tezą Junga, według której prawdopodobnie każdy człowiek po zastosowaniu odpowiednich procedur mógłby osiągnąć doświadczenia wizji i inkorporacji duchów. Doświadczenia te zostałyby jednak różnie zinterpretowane w zależności od wzorca kulturowego, z jakim dana osoba się identyfikuje. Zgodnie z powyższym twierdzeniem, w przypadku kultury jakuckiej należałoby się spodziewać, że doświadczenia szamańskie powinny być dostępne dla wszystkich jej nosicieli. Natomiast fakt, że kultura ta dysponowała wypracowanymi procedurami związanymi ze stanami zmienionej świadomości, powinien gwarantować duży stopień bezpieczeństwa w kontaktach z własną nieświadomością archetypową. Obserwacje Sieroszewskiego zdają się jednak sugerować, że wprowadzone z teorii wnioski są błędne. Szamani stanowili bowiem bardzo niewielki procent jakuckiej populacji. Powyższe spostrzeżenia Sieroszewskiego zostały potwierdzone przez późniejszych badaczy w odniesieniu do szamanizmu syberyjskiego¹²⁰. Tym samym, należy postawić pod dużym znakiem zapytania

słuszność twierdzenia Junga o prawdopodobnej dostępności doświadczeń psychicznych, zbliżonych do szamańskich dla całości populacji. Z drugiej jednak strony na pewno nie można go całkowicie odrzucić, gdyż z kolei materiał pochodzący z badań nad szamanizmem z rejonu obu Ameryk¹²¹ i Karaibów¹²² dostarcza danych wydających się potwierdzać tezę Junga.

Charakterystyczną cechą kultur Indian północnoamerykańskich jest poszukiwanie wizji. Wszyscy członkowie tych społeczności dążą do ujżenia swoich duchów opiekuńczych i nawiązania z tymi duchami osobistych relacji, co zazwyczaj kończy się sukcesem¹²³. Mimo to jednak, w kulturach tych wyróżnia się pewne jednostki jako szamanów. W przeciwieństwie jednak do szamanów syberyjskich, w przypadku szamanów północnoamerykańskich osobiste poszukiwania aspiranta odgrywają dość istotną rolę¹²⁴. Nieco podobna sytuacja ma miejsce w posesyjnych kultach karaibskich¹²⁵. Inkorporacja duchów dostępna jest wszystkim wyznawcom, chociaż niektóre jednostki są wyróżniane jako „szamani”¹²⁶. W szamanizmie południowoamerykańskim dużą rolę odgrywa natomiast użycie halucynogenów¹²⁷, co również sugeruje, że wizje szamańskie są wytworem nieświadomości archetypowej aktywowanej w tym przypadku przez narkotyki.

Kolejną przesłanką potwierdzającą tezę Junga jest fakt, że szamańskie wizje udało się wywołać w warunkach laboratoryjnych u bardzo dużej grupy losowo wybranych ludzi.

W latach 1954–1967 S. Grof¹²⁸ przeanalizował ponad 5000 przypadków ASC (stanów zmienionej świadomości, skrót od ang. *Altered States of Consciousness*) wywołanych w warunkach laboratoryjnych przy użyciu LSD-25, najsilniejszego znanego halucynogenu działającego 5000 razy silniej od meskaliny, 2500 razy od morfiny, 150 razy od psylocyliny. Okazało się, że treści i struktura wizji oglądanych w trzeciej i czwartej fazie halucynacji nie są uzależnione od doświadczeń jednostkowych, odpowiadają one natomiast dość dokładnie religijnym doświadczeniom szamańskim i mistycznym odnotowanym we wszystkich częściach globu. Dominują wizje typowe dla inicjacji szamańskiej¹²⁹. Badani odczuwali niewyobrażalne cierpienia związane z rozdieraniem i rozkawałkowaniem ciała, ujmowaniem głowy w olbrzymie kleszcze, przebywaniem w Piekło¹³⁰. Kulminacją cierpienia było pożarcie przez teriomorficzną istotę, często potwora morskiego. Potem następowało wrażenie zmartwychwstania, odrodzenia, rekonstrukcji ciała, wniebowstąpienia, zjednoczenia z Absolutem. Odczucie zmartwychwstania łączyło się z wizjami wszystkich zmartwychwstających bogów, od Ozyrysa przez Chrystusa po Quetzalcoatl. Powszechnie występowała wizja Góry Kosmicznej¹³¹, bogów, demonów herosów i Istoty Najwyższej (Boga)¹³². Na pewnym poziomie występowały wizje wypełnione orgiastyczną i perwersyjną seksualnością. Odpowiada to wszystko dość ściśle obrazom oglądanym w czasie szamańskiej choroby inicjacyjnej zarówno pierwszego jak

i drugiego typu¹³³. Opis wizji pojawiających się w innych fazach halucynacji, jakkolwiek sam w sobie niezwykle interesujący, wykracza znacznie poza zakres tematyczny niniejszego artykułu. Najistotniejszym faktem, o którym należy tutaj wspomnieć, jest to, że główną treścią przytłaczającej większości wizji były obrazy mitologiczne z różnych części świata i różnych epok, z którymi jednakże sami badani nie mieli nigdy możliwości się osobiście zetknąć. Powszechnie występowały także stany psychiczne typowe dla przeżyć mistycznych występujących we wszystkich religiach globu. Doświadczenia z użyciem innych halucynogenów dowiodły, że zasadnicza struktura halucynacji zawsze pozostaje niezmienna¹³⁴. Wszystko to jednoznacznie dowodzi, że archetypowa nieświadomość zbiorowa rzeczywiście istnieje oraz że pewne jej obszary zawierają treści typowe dla doświadczeń szamańskich. Badania Grofa wydają się dowodzić także, że pojęcia i symbole religijne nie są arbitralne, lecz należą do wyposażenia biologicznego, a tym samym mogą zostać zaktywizowane w sprzyjających warunkach u każdego człowieka. Tym samym wydaje się, że zawartość nieświadomości zbiorowej może być w większym stopniu dziedziczna, niż uważał Jung.

Jak już wspominałem, wyniki badań Grofa zdają się potwierdzać tezę Junga o dostępności doświadczenia szamańskiego dla wszystkich ludzi, stoją jednak w pewnej sprzeczności z obserwacjami Sieroszewskiego, potwierdzanymi również m.in. przez M. Eliadego¹³⁵, z których wynika, że syberyjski szamanizm jest formą doświadczenia religijnego dostępną jedynie dla nielicznych.

W sprzeczności z twierdzeniami Sieroszewskiego wydają się stać również wyniki badań zapoczątkowanych na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku przez S. H. Snydera¹³⁶.

W roku 1973 S. H. Snyder odkrył w ludzkim mózgu receptory opiatowe oraz system produkujący naturalne odpowiedniki opiatów – endorfiny i dimetylotryptaminę. Opiaty są substancjami silnie zmieniającymi świadomość i silnie uzależniającymi. W małych dawkach uspakajają, usypiają, wywołują euforię i redukują ból, w większych powodują halucynacje. Zdaniem N. Alberga¹³⁷ ludzki „układ opiatowy” spełnia funkcje autonomicznego systemu kontroli bólu, który aktywizuje się w warunkach najwyższego stresu, skrajnego wyczerpania, głodu, odwodnienia, długotrwałej bezsenności, niedotlenienia, związanego np. ze śmiercią kliniczną, przeładowania zmysłów bodźcami, w tym bardzo silnym bólem, bądź przeciwnie w stanach deprywacji sensorycznej lub stałej monotonnej stymulacji tym samym bodźcem, występującej np. podczas długotrwałego przebywania w monotonnym krajobrazie stepu, pustyni, otwartego morza, lodowych pustkowi itd. oraz w czasie wielogodzinnego powtarzania tych samych czynności. Naturalne opiaty działają synergistycznie z neuroprzekaznikiem, serotoniną biorącą udział w przenoszeniu impulsów bioelektrycznych przez synapsy. Uaktywienie serotoniny powoduje, że nieprzewodzące błony zakończeń dendrytów

zaczynają przewodzić prąd. Niedobór serotoniny jest przyczyną depresji i stanów katatonicznych. Jej nadmiar natomiast sprawia, że powstają prądy błądzące, które uruchamiają niezwykle i nieoczekiwane połączenia sięgające pamięci nieświadomej i starych, „zwierzęcych” warstw mózgu, takich jak podwzgórze i hipokamp, co jest przyczyną powstawania halucynacji i nadpobudliwości. O ile endorfiny i dimetylotryptamina mają podobną strukturę i działanie jak morfina, to struktura chemiczna serotoniny zbliżona jest do LSD. Inny wytwarzany przez ludzki organizm hormon – noradrenalina – budową bardzo przypomina występującą w pejotlu (*Lophophora wiliamsii*) meskalinę. Meskalina jest halucynogenem powszechnie wykorzystywanym we współczesnych, synkretycznych religiach Indian północnoamerykańskich¹³⁸. Noradrenalina działa synergistycznie z adrenaliną. Oba związki są wytwarzane przez rdzeń nadnerczy oraz na zakończeniach włókien pozazwojowych w reakcji na silny strach, gniew oraz/lub bardzo duży wysiłek fizyczny. Ich głównym celem jest przestawienie przemiany materii w ustroju w taki sposób, aby mógł sprostać on zwiększonym obciążeniom związanym z walką bądź ucieczką. Niejako ubocznym skutkiem ich działania może być euforia i halucynacje. Tłumaczyłoby to dość dobrze opisany przez R. Otto¹³⁹ fenomen doświadczenia *numinosum*. Człowiek w obliczu Nieznanego odczuwa bardzo silny lęk połączony jednocześnie z euforyczną fascynacją. Stosunek do *numinosum* bywa często także nacechowany ambiwalentnymi emocjami i uczuciami: miłością połączoną z nienawiścią i strachem zmieszany z agresją¹⁴⁰. Pasuje to dość dobrze do emocji wywoływanych przez produkowane przez nadnercza ergogeny. Halucynogenne właściwości noradrenaliny wyjaśniają także fakt, że walka, zabijanie i doświadczenie umierania były dla przedchrześcijańskich Germanów drogą do religijnie waloryzowanej ekstazy¹⁴¹ umożliwiającej kontakt z *sacrum*.

W świetle powyższego zrozumiałe staje się stosowanie długotrwałych postów i tortur przez północnoamerykańskich Indian¹⁴², używanie przez joginów praktyk deprywacji sensorycznej, mających na celu odcięcie się od wszelkich płynących z zewnątrz bodźców zmysłowych¹⁴³, wyczerpujące wielogodzinne czy też wielodniowe tańce w kulturach archaicznych¹⁴⁴, powtarzanie mantr i modlitw, odejście na pustynię (stymulacja jednym bodźcem) oraz wszelkie metody szeroko pojętej ascezy w wielkich religiach uniwersalnych takich jak buddyzm, chrześcijaństwo czy islam. Wszystko to ma według osób je stosujących pomóc w osiągnięciu różnie pojmanego Oświecenia, które jednak zawsze łączy się z głębokimi zmianami świadomości. Zmiany te wydają się wynikać w dużym stopniu z uaktywnienia układu opiatowego i nadnerczy. Z drugiej strony fakt, że podobny efekt można osiągnąć przez przeładowanie sensoryczne, rzuca wiele światła na funkcje praktyk orgiastycznych typowych dla religii społeczeństw agrarnych¹⁴⁵ jak również na tantryzm lewej ręki¹⁴⁶ i niektóre

rytuały taoizmu religijnego¹⁴⁷. Paradoksalnie, w nieoczekiwany sposób, słynne powiedzenie Marksa, że religia to opium ludu, znajduje swoje biologiczne potwierdzenie¹⁴⁸. Oczywiście dodać tu należy, że stany zmienionej świadomości nie są jedyną treścią poszczególnych religii. W pewnych przypadkach sytuują się one, z różnych względów, na peryferiach całości doświadczenia religijnego danej społeczności, mimo wszystko jednak, wbrew wielu panującym na Zachodzie opiniom, stany te należą do najpowszechniejszych przejawów życia religijnego¹⁴⁹.

Niebagatelną rolę w ich indukowaniu odgrywają niektóre rodzaje muzyki. A. Mandell¹⁵⁰ stwierdził, że podłożem stanów „transcendentalnych” jest proces neurobiochemiczny angażujący biogeniczną reakcję aminową płata skroniowego. Powoduje to wytwarzanie wolnych fal EEG o niskiej częstotliwości (alfa, delta i theta, zwykle o częstotliwości 3–6 Hz) w obszarze hipokampu i szwu, co wywołuje synchroniczny wzór niskich fal w płatach czołowych. Najbardziej znaczący w aktywności mózgowej w stanach zmienionej świadomości jest więc obszar hipokampu i szwu, będący swego rodzaju łącznikiem między układem limbicznym a korą czołową. Obszar ten wraz z ciałem migdałowatym przejmuje kontrolę nad podwzgórzem, które z kolei nadzoruje bezpośrednio neuroprzekazniki, wśród nich opiatopochodne i halucynogenne. Dlatego też rytmiczne wibrujące dźwięki o częstotliwości 3–6 Hz współgrając z rytмами mózgu indukują wychodzący z układu limbicznego rytm theta EEG o tej samej częstotliwości, przyspieszając wchodzenie w trans i podatność na sugestie. Szczególnie skuteczny wydaje się więc długotrwały wyczerpujący taniec przy akompaniamencie dźwięków o powyższej częstotliwości (dźwięk + wyczerpanie + głód + odwodnienie + monotonna stymulacja). Badania A. Nehera¹⁵¹ wykazały, że dźwięki wydawane przez instrumenty szamańskie charakteryzują się częstotliwością mieszczącą się w granicach 3–8 Hz.

Wszystko to dowodzi, że stany mózgu w doświadczeniach mistycznych¹⁵² i ekstatycznych „naturalnych”, i tych osiągniętych w wyniku stymulacji farmakologicznej są w dużym stopniu identyczne. Efektem związanym z udroźnieniem zazwyczaj nieaktywnych połączeń między korą mózgową a starszymi warstwami mózgu jest między innymi „wplynięcie” w pole świadomości treści wyparowanych oraz bardzo głębokich treści archetypowych z nieświadomości zbiorowej, co drastycznie zmienia percepcję rzeczywistości.

Wszystko to zdaje się jednoznacznie potwierdzać tezę Junga, że doświadczenia wizji i inkorporacji duchów są dostępne dla całości populacji po zastosowaniu odpowiednich praktyk. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego wobec tego Sieroszewski wyraźnie stwierdza, że szamanami w Jakucji mogą zostać jedynie nieliczni „wybrani”. Tą samą opinię powtarzają również inni badacze w odniesieniu do szamanizmu syberyjskiego w ogóle.

Aby móc odpowiedzieć na to pytanie, należy ponownie przyjrzeć się używanym obecnie definicjom szamanizmu i zastanowić się czy pewne sprzeczności pojawiające się w opisach różnych jego form nie są jedynie pozorne, gdyż tak naprawdę opisy te dotyczą różnych zjawisk. Według jednej z definicji, której zwolennikiem był M. Eliade¹⁵³, szamanizm jest formą przeżycia religijnego skupionego wokół doświadczenia podróży duszy. Szaman jest przekonany, że w czasie „ekstazy” jego dusza opuszcza ciało, by udać się do Nieba lub zstąpić do Piekieł, po czym wraca. Przekonanie to podzielane jest przez całą społeczność, do której należy szaman. Odmienne zdanie reprezentował E. Loeb¹⁵⁴. Osoba obdarzona umiejętnością podróży astralnych to według niego raczej „widzący”, a nie szaman. Loeb uważał, że terminem „szaman” należy określać wyłącznie osoby, które według przekonania własnego jak społeczności do której należą inkorporują w sposób kontrolowany duchy, prorokują i egzorcyzmują. Opinię zbliżoną do E. Loeba wyraża I. M. Lewis¹⁵⁵. Wszyscy trzej wymienieni autorzy są jednakże zgodni, że we wszystkich współczesnych formach szamanizmu oba doświadczenia – inkorporacji duchów i podróży astralnych często występują łącznie. Różnica polega na odmiennym postrzeganiu przez nich, co jest „czystym” szamanizmem, a co elementem do niego dodanym. Występowanie obu elementów w znanych sobie formach szamanizmu dostrzegł również Sieroszewski¹⁵⁶. Uznał on jednak oba elementy za równorzędne części składowe doświadczenia szamańskiego¹⁵⁷. Wydaje się, że z punktu widzenia dzisiejszej nauki stanowisko Sieroszewskiego jest najszlachetniejsze. Nie dysponujemy bowiem żadnym materiałem dowodowym pozwalającym prześledzić rozwój szamanizmu w ciągu ostatnich kilkunastu, a może nawet kilkudziesięciu tysięcy lat. Tym samym, określenie tego, co w szamanizmie było najpierw, a co potem, jest niemożliwe.

Sieroszewski zwraca uwagę, co prawda bardzo dyskretnie, także na trzeci element szamanizmu: występowanie w nim pewnych niewytłumaczalnych i niezrozumiałych zjawisk¹⁵⁸. Charakterystyczne jest, że pisząc o nich, najwyraźniej stara się nie wzbudzać taniej i niezdrowej sensacji, a jednocześnie nie próbuje poddawać ich płytkiej racjonalizacji. Sugeruje nawet, że niektórzy badacze mogli posuwać się wręcz do oszustwa, usiłując „nagiąć” obserwowane fakty do uwarunkowanego kulturowo europejskiego „naukowego światopoglądu”¹⁵⁹. W opisach Sieroszewskiego można dostrzec pewne załączki metody fenomenologicznej. Opisuje on zjawiska tak, jak mu się one jawią, nie próbując „przykrajać” ich do tego, co wedle ówczesnych europejskich standardów jawić się powinno. W bardzo podobny sposób postępował M. Eliade pięćdziesiąt lat później pisząc swój *Szamanizm*¹⁶⁰. W tym miejscu dotykamy bardzo ważnego problemu pozanaukowych uwarunkowań nauki. Korzenie nauki zachodniej tkwią w oświeceniowym racjonalizmie, który sam w sobie, miał pewne cechy doktryny parareligijnej (m. in. poprzez tendencje do absolutyzacji dyskursywnego rozumu; szczegółowe

rozpatrzenie tego problemu jest jednakże w tym miejscu niemożliwe). W niektórych przypadkach może spowalniać to postęp w badaniach, prowadząc do ignorowania wszelkich doniesień o faktach, które w myśl ogólnie przyjmowanych w danym okresie twierdzeń naukowych nie powinny mieć miejsca.

Być może właśnie zajmowanie takiej postawy przez część badaczy jest jedną z przyczyn, dla której obszerny materiał na temat faktów synchronicznych zebrany przez C. G. Junga kilkadziesiąt lat temu, do tej pory nie został opracowany w stopniu, jakim na to zasługuje¹⁶¹. Podobnie wieloletnie studia A. David-Neel¹⁶² nad buddyjską psychologią i jej równie długie, doświadczalne badania „paranormalnych” zjawisk związanych z szamańskimi praktykami lamaizmu, mimo upływu niemal stu lat nie doczekały się kontynuacji. Wśród tych licznych XX-wiecznych autorów, którzy podjęli się próby opisu i analizy „zjawisk, które nie powinny mieć miejsca”, należy wymienić również E. de Martino¹⁶³. Postulował on, aby w badaniach nad szeroko pojętą magią kultur archaicznych wziąć pod uwagę kryterium jej autentycznej skuteczności, spowodowanej w niektórych przypadkach tzw. „parapsychicznymi” zdolnościami pewnych jednostek. Także M. Eliade nie cofa się przed przytaczaniem faktów wymykających się, jak na razie, naukowej interpretacji, jednakże celowo rezygnuje z jakichkolwiek ich analiz, poza analizą miejsca, jakie zajmują one w doświadczeniach i systemach religijnych ludzkości¹⁶⁴.

Postulat uwzględnienia w badaniach faktów „paranormalnych” nie jest, oczywiście, w żadnym razie równoznaczny z sugestią wprowadzenia do nauki czynnika nadnaturalnego. Nauka zajmuje się różnymi kategoriami zjawisk, prawami ich powstawania i relacjami między nimi, a jej twierdzenia sformułowane na podstawie intelektualnej analizy zjawisk muszą być empirycznie weryfikowalne. Naukę interesują zjawiska, a nie Ostateczna Podstawa Wszystkich Zjawisk, gdyż każde twierdzenie dotyczące Podstawy Istnienia, niezależnie od tego jak spójne i logiczne by ono było, jest obiektywnie, empirycznie nieweryfikowalne. Nauka, jeżeli chce dalej pozostać nauką, musi posługiwać się metodami sobie właściwymi, a tym samym odpowiedź na pytanie o Ostateczną Podstawę Rzeczywistości nie może wchodzić w jej zakres. Tym samym nauka nie rości sobie pretensji ani do udowodnienia, ani do zaprzeczenia istnienia nadnaturalnych podstaw rzeczywistości. Każde nawet najbardziej niecodzienne zjawisko jest w jakiś sposób uwarunkowane innymi elementami rzeczywistości, a uwarunkowania te można badać zgodnie z zasadami badania naukowego. Z drugiej strony, w nawet najbardziej prozaicznych i codziennych faktach człowiek religijny może dostrzegać obecność czynników nadprzyrodzonych. Ortodoksyjny muzułmanin może powiedzieć, że przedmioty spadają na ziemię, bo Bóg ma taki zwyczaj i z punktu widzenia religii monoteistycznych¹⁶⁵ ma rację. Jednocześnie muzułmanin-fizyk nie musi być wcale gorszym fizykiem od fizyka-ateisty. Z pewnością

podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku zagadnienia realnego istnienia bądź nieistnienia duchów. Kwestia ta nie wchodzi w zakres badań naukowych jako nieweryfikowalna empirycznie, pozostając domeną przekonań religijnych¹⁶⁶. W zakres ten wchodzi natomiast zagadnienie wiary w duchy jako fakt społeczny, kulturowy i psychiczny. Badaniom podlegają również wszelkie obiektywnie zachodzące zjawiska i procesy, które są tej wiary podstawą. To, że zjawiska te występują niemal wyłącznie w społecznym kontekście bardzo szeroko rozumianego szamanizmu, który w kulturze europejskiej występuje obecnie w formie szczątkowej¹⁶⁷, nie usprawiedliwia ich pomijania czy marginalizowania, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę ogromnie istotną, kulturotwórczą rolę szamanizmu w historii ludzkiej duchowości¹⁶⁸. Tymczasem owocem kilkusetletniego braku kulturowej akceptacji dla szamańskich doznań w Europie jest „etykietowanie” części faktów związanych z szamanizmem jako „paranormalnych”, co z reguły prowadzi do ich marginalizowania. Z punktu widzenia „autodefinicji” (parafrazując ackerknechtowski termin autonormalności) szamanizmu, posiadanie przez szamana pewnych obiektywnych, stwierdzalnych empirycznie „mocy”¹⁶⁹ wydaje się być najistotniejszą cechą definiującą. Cecha ta natomiast w „heterodefinicjach” jest podkreślana znacznie słabiej lub w ogóle się o niej nie wspomina¹⁷⁰. Zgodnie z „autodefinicją”, aby móc zostać szamanem, nie wystarczy posiadać umiejętności podróży astralnych ani kontrolowanej inkorporacji duchów. Konieczne jest przede wszystkim posiadanie szamańskich „mocy”. W czasie praktyk szamańskich mają ponadto miejsce pewne niewytłumaczalne, jak na razie, fenomeny takie jak np. glosolalia¹⁷¹ czy odporność na zranienia¹⁷² i oparzenia¹⁷³. W tym momencie dopiero bardzo jasno widać, że obserwacje Sieroszewskiego nie stoją wcale w sprzeczności z twierdzeniami Junga ani z wynikami późniejszych badań, dowodzącymi, że nieświadomość archetypowa jest potencjalnie dostępna wszystkim ludziom. Nieświadomość tak, jednak szamańskie „moce” nie. Aby uzyskać kontakt z własną nieświadomością wystarczy zażyć silny halucynogen lub zaktywizować własny „układ opiatowy”, z czym jest już trudniej. Użycie halucynogenów czy uzyskanie wizji w sposób „naturalny” nie prowadzi jednakże do pozyskania żadnych nadzwyczajnych, „paranormalnych” umiejętności. Znacznym problemem jest także zapanowanie nad całością psychiki w momencie „otwarcia drzwi” do nieświadomości. Jak na razie nierozstrzygniętym problemem jest czym w istocie są szamańskie „moce” czy też i inne zjawiska paralenne np. jogiczne *siddhi*¹⁷⁴. Zagadnieniem niewyjaśnionym jest również to, w jaki sposób szaman jest w stanie w pełni kontrolować stany zbliżone, z zachodniego punktu widzenia, do silnej psychozy.

W chwili obecnej nie możemy już pozwolić sobie na luksus uznania wszystkich tych zjawisk za wytwór fantazji „dzikich”, ze względu na zgromadzony, zgodnie z kryteriami naukowej rzetelności materiał, opisujący tego typu fakty¹⁷⁵.

O ile zachodni badacze bardzo trafnie uchwycili dwa pierwsze warunki zostania szamanem, o tyle warunek najważniejszy z punktu widzenia „autodefinicji” – posiadanie szamańskich „mocy” został przez nich w dużym stopniu zmarginalizowany, podobnie jak samo zagadnienie czym faktycznie są te „moce”.

W tym kontekście należy bardzo wysoko ocenić uczynioną przez Sieroszewskiego próbę wyjścia, przynajmniej częściowo, poza europejskie uwarunkowania podczas badań jakuckiego szamanizmu. Do Jakucji dotarł on jako bardzo młody człowiek (22 lata) i przez 12 lat przebywał w miejscach stosunkowo rzadko odwiedzanych przez białego człowieka¹⁷⁶. Pozwoliło mu to zobaczyć, przynajmniej w pewnym stopniu, kulturę jakucką niejako od środka i wyjść poza zachodnie uprzedzenia. Dzięki temu mógł on zaobserwować wiele faktów dla innych niedostrzegalnych. Wydaje się, że Sieroszewski jako pierwszy postawił tezę, że szamani są jednostkami w pełni zdrowymi psychicznie, którzy faktycznie potrafią leczyć pewne choroby. Teza ta została w pełni zaakceptowana dopiero kilkadziesiąt lat później. Jego obserwacje, dowodzące, że syberyjscy szamani nierzadko żyją w ubóstwie¹⁷⁷, wykazują błędność ekonomicznej teorii szamanizmu, wedle której szamani podejmują się swej funkcji z uwagi na spodziewane zyski¹⁷⁸. W istocie szamanom syberyjskim nie wolno pobierać wygórowanych opłat za swoje usługi, a w niektórych rejonach jest to w ogóle zakazane¹⁷⁹. Zaobserwowany przez Sieroszewskiego ambiwalentny stosunek społeczności do szamanów podważa również teorię kompensacyjną szamanizmu (celem szamanów jest uzyskanie prestiżu). Wszystkie te spostrzeżenia są niezwykle istotne, szczególnie jeżeli weźmiemy pod uwagę nowatorstwo wynikających z nich tez w kontekście nauki końca XIX wieku. Znaczenie badań Sieroszewskiego jest bardzo duże nie tylko dla etnologii. Są one istotne również dla psychologii, dowodząc przede wszystkim relatywności psychologii zachodniej, co wykazał Ackerknecht. Materiał zebrany przez Sieroszewskiego, podobnie jak każdy materiał etnologiczny czy orientalistyczny, jednoznacznie podważa słuszność niektórych teorii Z. Freuda bardzo popularnych w pierwszych dekadach XX wieku¹⁸⁰. Mimo powstania wielu prac dotyczących osoby Wacława Sieroszewskiego, w żadnej z nich nie wykazano dotychczas ważności jego obserwacji dla psychologii.

PRZYPISY

¹ M. Pędracki, *Religioznawcze koncepcje Wacława Sieroszewskiego na tle nauki XIX i XX wieku*, „Analecta” 1, 2 2003, s. 98–129.

² Zob.: M. Pędracki, *op. cit.*

³ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, wyd. 3, Kraków 1961, t. II, s. 311–320.

- ⁴ Oba terminy są tu, oczywiście, użyte w sposób umowny. „Piekło” i „Niebo” w religiach niechrześcijańskich to nie to samo, co „Piekło” i „Niebo” w chrześcijaństwie, jednak równie duże różnice występują w poszczególnych religiach w przypadku znaczeń takich terminów jak „Bóg”, „duch”, „dusza” itd. Jeżeli uznamy za nieuprawnione stosowanie terminów „Piekło” i „Niebo” w odniesieniu do systemów pojęciowych religii niechrześcijańskich wówczas konsekwentnie musielibyśmy zrezygnować z używania w tym przypadku również terminów takich jak: „Bóg”, „dusza” i wielu innych. Ponieważ nie ma dwóch religii w których rozumiano by identycznie wyżej wymienione terminy, przy opisie każdego systemu wierzeń musielibyśmy stworzyć oddzielny aparat pojęciowy, co wydaje się niemożliwe, jeżeli weźmiemy pod uwagę wielość tych systemów. Utrudniałoby to poza tym, lub wręcz uniemożliwiałoby, wszelkie badania starające się ogarnąć całość religii. Terminami „Piekło” i „Niebo” przy opisie szamańskiej kosmologii posługuję się wielokrotnie cytowany przeze mnie w tym i poprzednim artykule M. Eliade (M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001, rozdział VIII: *Szamanizm i kosmologia*, s. 260–287 i *passim*).
- ⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319.
- ⁶ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311, 325 n.
- ⁷ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 313, 324.
- ⁸ Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 286.
- ⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311n, 320.
- ¹⁰ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311 nn. Na temat choroby inicjacyjnej zob. M. Pędracki, *op. cit.*, s. 112 n.
- ¹¹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311, 320.
- ¹² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 292 n., 298; zob. też w wydaniu z r. 1900, s. 386.
- ¹³ C. G. Jung *Psychologiczne podstawy wiary w duchy* [w:] [red:] K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 158–181.
- ¹⁴ Zob. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 35–44 (podrozdział: *Szamanizm i psychopatologia*); A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2000, Rozdział IX: *Szamanizm – kopalnia archetypów*; s. 285–384.
- ¹⁵ M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914, s. 179.
- ¹⁶ W. G. Bogoras, *K psychologii szamanstwa u narodów siewiero-wostocznoej Azii*, „Etnograficzskoje Obozrienije” 22, 1910 s. 1 n.
- ¹⁷ G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart 1925, s. 50.
- ¹⁸ W. I. Jochelson, *The Koryak*, „Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition”, VI, Leyde, New York 1905–1908, s. 416 n; *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, „Memoirs of the AMNH, XIII, 2–3, JNP Expedition”, IX, Leyde, New York 1924–1926, s. 30–38.
- ¹⁹ Zob. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 35 nn; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 323.
- ²⁰ Å. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund 1939, s. 20 nn.
- ²¹ M. Pędracki, *op. cit.*, s. 111.
- ²² G. A. Wilken, *Het Schamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Haga 1887.
- ²³ J. W. Layard, *Shamanism. An Analysis Based on Comparison with Flying Tricksters of Malekula*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” LX, 1930 (s. 525–550) s. 544.
- ²⁴ M. Eliade, *Szamanizm*, s. 35–37; E. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 323.
- ²⁵ Zob. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 35–44 (podrozdział: *Szamanizm i psychopatologia*); I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Rozdział 7: *Possession and psychiatry*, s. 160–184; A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2000, Rozdział IX: *Szamanizm – kopalnia archetypów*; s. 285–384.
- ²⁶ Termin umowny i nie do końca adekwatny, ze względu na to, że stan ten jest w pełni kontrolowany.
- ²⁷ Jak wyżej.
- ²⁸ Eliade, *Szamanizm*, s. 41 nn.

- ²⁹ L. B. Boyer, *Further Remarks Concerning Shamans and Shamanism*, „Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines” 1964 z. 2.
- ³⁰ S. Nadel, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 76, 1946, (s. 25–37), s. 36, 42.
- ³¹ M. Eliade, *Szamanizm*, s. 40.
- ³² M. Eliade, *op. cit.* s. 41.
- ³³ M. Eliade, *op. cit.* s. 25.
- ³⁴ E. H. Ackerknecht, *Szamaństwo i psychopatologia* [w:] [red:] K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, (s. 100–156) (*Psychopatology, primitive medicine and primitive cultures*, „Bulletin of the History Medicine, 14, 1943), s.117–119.
- ³⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311 n., 320.
- ³⁶ G. Sanzajew, *Weltenschaungund Schamnismus der Alaren –Burjaten*, „Anthropos” 23, 1928, (s 538–560, 967–986) s. 983.
- ³⁷ H. M. i N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, t. III, Cambridge 1940, s. 199.
- ³⁸ A. Szyjewski, *op. cit.* s. 355.
- ³⁹ C. du Bois, *Wintu Ethnography*, University of California, Publications in American Archeology and Ethnology, XXXVI,1, Berkeley 1935, s. 118.
- ⁴⁰ N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge 1942 s. 28 nn; H. M. i N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, s. 476 nn.
- ⁴¹ N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, s. 30.
- ⁴² A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney 1946.
- ⁴³ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 313 n.
- ⁴⁴ Por.: W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 318.
- ⁴⁵ Por.: A. Szyjewski, *Etmologia religii*, Kraków 2001, s. 286 n.
- ⁴⁶ E. H. Ackerknecht, *Psychopatology, primitive medicine and primitive cultures*, „Bulletin of the History Medicine”, 14,1943 (*Szamaństwo i psychopatologia* [w:] [red:] K. Jankowski *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 100–156.)
- ⁴⁷ E. H. Ackerknecht, *Szamaństwo i psychopatologia*, s. 140 n., przypis nr 23.
- ⁴⁸ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 105–108.
- ⁴⁹ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 106.
- ⁵⁰ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 106 n oraz s. 140, przypis nr 24.
- ⁵¹ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 106 n; R. Benedith, *Patterns of Culture*, Boston 1934; *Anthropology and the Abnormal*, „Journal of General Psychology” 10, 1934, s. 59–82
- ⁵² E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 140, przypis nr 26.
- ⁵³ Jak wyżej.
- ⁵⁴ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 107.
- ⁵⁵ Jak wyżej.
- ⁵⁶ Por.: P.G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1994, s.486 n.
- ⁵⁷ G. Devereux, *Mental Higiene of the American Indian*, „Mental Hygiene” 26, 1942 s. 82.
- ⁵⁸ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s.112.
- ⁵⁹ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 112 n.
- ⁶⁰ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 119.
- ⁶¹ E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 112.
- ⁶² Zob.: M. Pędracki, *op. cit.* s. 115 n.
- ⁶³ Zob. np. E. H. Ackerknecht, *op. cit.*, s. 116 i 154, przypis nr 80, 82.
- ⁶⁴ Pierwsza wersja monografii o Jakutach: *Jakuty. Opyt etnograficznego issledowanija*, Petersburg 1896.
- ⁶⁵ P. Walecki, *Uniwersalność procesu psychoterapii oraz postawy psychoterapeutycznej w odmiennych kontekstach kulturowych (porównanie zachodniej psychoterapii i szamańskiego uzdrawiania)*, Instytut Psychologii UJ, <http://www.republika.pl/piotrwalecki/szam.htm>.

- ⁶⁶ M. Deren, *Taniec Nieba i Ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Kraków 2000 (*Divine Horseman. The Living Gods of Haiti*, New York 1953), s. 141 n, 201–205; C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, s. 179, przypis nr 2.
- ⁶⁷ C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, s. 158–180.
- ⁶⁸ C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, s. 160, 175 n.
- ⁶⁹ E. Pascal, *Psychologia jungowska*, Poznań 1998, s. 9 nn.
- ⁷⁰ A. M. Rizutto, *Freud [w:]* red. K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, s. 381–429; *Poza Freudem*, tamże, s. 430–453.
- ⁷¹ Na podstawie C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*.
- ⁷² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 292 nn.
- ⁷³ Jak wyżej.
- ⁷⁴ Por.: P. Walecki, *op. cit.*, *passim*.
- ⁷⁵ *Ewangelia według św. Mateusza* 16, 26 zob. też fragmenty paralelne: *Ewangelia według św. Marka* 8, 36 n; *Ewangelia według św. Łukasza* 9, 25.
- ⁷⁶ C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, s. 165 n.
- ⁷⁷ F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 111 nn.
- ⁷⁸ Por.: E. Pascal, *op. cit.*, s. 103 nn. i *passim*.
- ⁷⁹ E. Pascal, *op. cit.*, s. 52–68.
- ⁸⁰ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 60.
- ⁸¹ M. Pędracki, *op. cit.*, s. 115 nn.
- ⁸² Por.: S. Grof, *Badania nad rolą halucynogenów w doznaniach ekstatyczno-wizyjnych [w:]* [red:] H. Grzymala-Moszczyńska, *Psychologia religii*, wybór tekstów, cz. II. Kraków 1986, s. 75 nn.
- ⁸³ S. Grof, *Modern Consciousness Research and the Quest for a New Paradigm*, „Re-Vision” vol. 2 nr 1, 1979, s. 44.
- ⁸⁴ S. Grof, *Obszary nieświadomości; obserwacje z badań nad LSD*, Kraków 2000, s. 115 i *passim*.
- ⁸⁵ S. Grof, *Modern Consciousness Research and the Quest for a New Paradigm*, s. 44.
- ⁸⁶ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 312 n.
- ⁸⁷ Zob. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 315.
- ⁸⁸ C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, s. 170 nn.
- ⁸⁹ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 535–554.
- ⁹⁰ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 555 nn.
- ⁹¹ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 603–615.
- ⁹² A. Szyjewski, *Etnologia religii*, s. 44.
- ⁹³ E. Pascal, *op. cit.*, s. 52–90.
- ⁹⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 (*Traité d'histoire des religions*, Paris 1949), s. 412 nn.
- ⁹⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 299–311.
- ⁹⁶ Zob. np. J. I. Saranyana, J. L. Illianes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 149 nn.
- ⁹⁷ E. Pascal, *op. cit.*, s. 52–90.
- ⁹⁸ Jak wyżej.
- ⁹⁹ E. Pascal, *op. cit.*, s. 164–176.
- ¹⁰⁰ Jak wyżej.
- ¹⁰¹ A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 603–615.
- ¹⁰² Działa 5000 razy słabiej niż LSD-25.
- ¹⁰³ A. David-Neel, *Miśnicy i cudotwórcy Tybetu*, Warszawa 1991, s. 138–340, M. Eliade, *Szamanizm*, s. 423–435.
- ¹⁰⁴ Zob.: A. David-Neel, s. 148–174, 282–292, 301–304, 308.
- ¹⁰⁵ W. Sieroszewski, *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu*, Warszawa 1905, s. 43.
- ¹⁰⁶ Używam japońskiego odpowiednika chińskiego terminu – chan, jako lepiej znanego.

- ¹⁰⁷ Por.: E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 2000 (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960).
- ¹⁰⁸ A. i B. Ulanov, *Funkcja religii w psychice ludzkiej* [w:] [red.:] K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, s. 329–356.
- ¹⁰⁹ *List do Efezjan* 6, 10–18.
- ¹¹⁰ A. L. Siikala, *The Rite Technique of Siberian Shaman*, Helsinki 1978.
- ¹¹¹ Zob. A. Torrey, *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981; P. Walecki., *op. cit.*.
- ¹¹² A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 42.
- ¹¹³ A. Lommel, *Shamanism; The Beginning of Art*, New York 1970; R.E. Ryan, *The Strong Eye of Shamanism; A Journey Into the Caves of Consciousness*, Rochester 1999, s. 159–161.
- ¹¹⁴ Zob. np. J. Jaritz, *Schamanistisches im Gilgames-Epos* [w:] *Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients*, Baden-Baden 1971, (s. 75–87), s. 80.
- ¹¹⁵ M. Pędracki *op. cit.*, s. 100 nn.
- ¹¹⁶ M. Pędracki *op. cit.*, s. 102 nn.
- ¹¹⁷ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311.
- ¹¹⁸ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 314 nn.
- ¹¹⁹ Zob. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 15–44.
- ¹²⁰ Jak wyżej.
- ¹²¹ J. de Angulo, *La Psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le Chamanisme*, „Anthropos” 23, 1928, s. 561–582; M. Bouteiller, *Don chamanistique et adaptation a la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord*, „Journal de la Société des Ameicanistes” 39, 1950; W. J. Hoffman, *Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa* „American Anthropologist” I. 1888, s. 209–229; B. Coleman, *The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota* „Primitive Man” 10, 1937, 33–57; F. E. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, University of California Publications in American archeology and anthropology, t. 32, 1932, nr 2, s. 185–252; R. Dixon, *Some Aspects of American Shamans*, „Journal of American Folklore”, 21, 1908, s. 1–12; Eliade, *Szamanizm*, s. 288–335; W. Elmendorf, *Soul Loss Illness in Western North America*, „Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists”, Chicago 1952, s. 104–114; N. M. Holmer i S. H. Wassen, *Dos Cantos shamanisticos de los Indios Cunas* „Ethnologiska Studier” 27, Göteborg 1963; A. Hultkrantz, *Conception of the Soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology*, Stockholm 1953; F. Johnson, *Notes of Micmac Shamanism* „Primitive Man, 16, 1943, s. 53–80; S. i R. Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, New York 1972; W. Madsen, *Shamanism in Mexico* [w:] „Southwestern Journal of Anthropology” 11, Albuquerque 1955; A. Métraux, *Le shamanisme araucan*, „Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucumán”, II, 10, Tucumán, 1942; *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, „Acta Americana” II, 3–4, Mexico, 1944; *Religion and Shamanism* [w:] [red.:] J. H. Steward, *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington 1949, s. 559–599; M. E. Opler, *The Creative Role of Shamanism in Mascalero Apache Mythology* „Journal of American Folklore” t. 59, 1946, s. 268–281; *Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman*, „Primitive Man” 20, 1947, s. 1–14; W. Z. Park *Pawioso Shmananism*, „American Anthropologist” 36, 1934, s. 98–113; *Shamanism in Western North America, A Study in Cultural Relationship*, Ewanston, Chicago 1938; E. Pressel, *Negative spirit possession in experienced Brazilian Umibanda spirit mediums* [w:] [red.:] V. Crapanzano, V. Garrison, *Case Studies in Spirit Possession* New York, Wiley 1977, s. 333–364; G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos, The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* Cicago 1971; K. Stewart, *Spirit – possession in native America* „Southwestern Journal of Anthropology 2, 1946; J. Swanton, *Shamans and Priests* [w:] [red.:] J. H. Steward, *Handbook of American Indians North of Mexico* „Bulletin of the Bureau of

- American Ethnology” 30, I–II, 1907, 1910; J. H. Steward, *Shamanism among the Marginal Tribes* [w:] [red:] J. H. Steward, *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington 1949, s. 650 nn; C. Wissler, *General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*, „American Museum of Natural History, Anthropological Papers 11,12, 1916, s. 853–876; O. Zerries, *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika* [w:] „Proceedings of the 30th International Congress of Americanists”, London 1955, s. 162–178.
- ¹²² R. Canizares, *Walking in the Night, The Afro-Cuban World of Santería*, Rochester 1993; W. B. Cannon, *Voodoo Death*, „American Anthropologist” 44, 1942; M. Deren, *Divine Horseman. The Living Gods of Haiti* New York 1953 (*Taniec Nieba i Ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Kraków 2000); J. C. Dorsainvil, *Psychologie Haitienne, Voodoo et Magie* Port-au-Prince 1937; L. Hurbon, *Voodoo; Truth and Fantasy*, London 1995; S. Larose, *The meaning in Africa in Haitian Voodoo* [w:] [red:] *Symbols and Sentiments*, London 1977, s. 85–115; D. Lorimer, *La Religion Populaire* „Bulletin Du Bureau D’Ethnologie”, Port-au-Prince 1946; L. Mars, *Le Crise de Possession Dans Le Voodoo*, Port-au-Prince 1946; L. Maximilien, *Le Voodoo Haitien, Rite Radas-Canzol*, Port-au-Prince, Haiti 1945; A. Métraux, *The Concept of Soul in Haitian Voodoo* „Southwestern Journal of Anthropology” II, 1, 1946; *Voodoo in Haiti*, London 1959; M. A. Owen, *Voodooism, International Folklore Congress*, Chicago 1893; E. C. Clews, *Spirit Cult in Hayti*, Paris 1928; O. M. Rigoud, *The Festing of the Gods in Haitian Vodoun* „Primitive Man” XIX, 1,2 1946; G. E. Simpson, *Belef System of Haitian Vodoun* „American Anthropologist” 47,1, 1945; *Four Vodoun Ceremonies* „Journal of American Folklore” 1946; *Two Vodoun Related Ceremonies* „Journal of American Folklore” 6, 1948.
- ¹²³ M. Bouteiller, *Don chamanistique et adaptation a la vie chez les Indiens de l’Amérique du Nord, passim; Chamanisme et guérison magique*, Paris 1950, s. 57 nn; M. Eliade, *Szamanizm*, s. 109 nn; W. Park, *Shamanism in Western North America*, s. 27 nn.
- ¹²⁴ Jak wyżej.
- ¹²⁵ Zob. np.: M. Deren, *Taniec Nieba i Ziemi, passim*.
- ¹²⁶ M. Daren, *Taniec Nieba i Ziemi*, s. 183–228. Haitańskiego hungana zgodnie z definicją Loeba i Lewisa (por. przypis nr 11) można nazywać „szamanem”.
- ¹²⁷ G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971; *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotics Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia 1975; *Beyond the Milky Way; Halluciantory Imagery of the Tukano Indians*, Los Angeles 1978.
- ¹²⁸ S. Grof, G. J. Halifax-Grof, *The Human Encounter with Death*, New York 1977; S. and C. Grof, *Beyond Death, The Gates of Consciousness*, London 1980; S. Grof, *Badania nad rolą halucynogenów w doznaniach ekstazy-wizyjnych* [w:] [red:] H. Grzymala-Moszczyńska, *Psychologia religii, wybór tekstów*, cz. II. Kraków 1986, s. 74–96; S. Grof, *The Holotropic Mind*, New York 1994; *Poza mózg; narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*, Kraków 1999; *Obszary nieświadomości, obserwacje z badań nad LSD*, Kraków 2000; *Przygoda odkrywania samego siebie. Wymiary świadomości nowe perspektywy w psychoterapii*, Gdynia 2000.
- ¹²⁹ Por. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 45–152.
- ¹³⁰ Termin umowny, por.: przypis nr 8.
- ¹³¹ Na temat Góry Kosmicznej zob. M. Eliade, *op. cit.* s. 266 nn.
- ¹³² Na temat różnic między Istotą Najwyższą, a biblijnym Bogiem zob. M. Pędracki, *op. cit.*, s. 106 n.
- ¹³³ O dwóch typach szamańskiej inicjacji zob. M. Pędracki, *op. cit.*, s.112 n.
- ¹³⁴ A. Szyjewski, *op. cit.* s. 315 n.
- ¹³⁵ M. Eliade, *Szamanizm*, s. 15–278.
- ¹³⁶ Streszczenie wyników badań Snydera w A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 296 nn.

- ¹³⁷ N. Ahleberg, *Some Psycho – Psychological Aspects of Ecstasy in Recent Research* [w:] *Religious Ecstasy*, „Scripta Instituti Donneriani Aboensis” 12, Abo 1982, s. 63–73.
- ¹³⁸ A. Szyjewski *op. cit.*, s. 603 nn.
- ¹³⁹ Por.: R. Otto, *Świętość*, Książka i Wiedza 1968 (Das Heilige, 1917).
- ¹⁴⁰ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 182 n, 195 n.
- ¹⁴¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, Warszawa 1994 (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, II: *De Gautama Buddha au triomphe du christianisme*), s. 175 n.
- ¹⁴² A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 483 nn; F. Boas, *Race, Language, and Culture*, New York 1948, s. 379–383; G. Catlin, *Letters and Notes on Manners, Customs and Condition of the North American Indians*, London 1884, t. 1, s.184 n; J. Kowalska, *Koło bogów; ruch i taniec w mitach i obzędach*, Warszawa 1995, s. 129 n.
- ¹⁴³ M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997 (*Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 19541; 19722), s. 62–115 i *passim*.
- ¹⁴⁴ J. Kowalska, *op. cit.*, *passim*.
- ¹⁴⁵ A. Szyjewski, *op. cit.* s. 432 nn.
- ¹⁴⁶ Zob. M. Eliade, *Joga*, s. 215–284.
- ¹⁴⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, s. 133 nn.
- ¹⁴⁸ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 34.
- ¹⁴⁹ A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 344.
- ¹⁵⁰ A. Mandell, *Toward a Psychobiology of Transcendence: God in the Brain*, [w:] [eds] D. Davidson, R. Davidson, *The Psychobiology of Consciousness*, New York 1980.
- ¹⁵¹ A. Neher, *A Psychological Explanation of Unusual Behaviour in Ceremonies Involving Drums*, „Human Biology” 34, 1962, s. 151–160; zob. także L. Rogers, D. Walters, *Methods of Finding Single Generators, with Applications to Auditory Driving of the Human EEG by Complex Stimuli*, „Journal of Neuroscience Methods” 4, 1981, s. 257–265; R. Kristofferson, *The Sound Picture of the Saami Shamanic Drum* [w:] [eds] T Ahlbäck, I. Bergman, *The Saami Shaman Drum*, Åbo 1991, s. 169–182.
- ¹⁵² Termin wieloznaczny, różnie definiowany. Tu używam go umownie na określenie wszelkich stanów świadomości w których jednostka jest przekonana, że doświadcza głębokiego kontaktu z różnie pojmowanym sacrum, a jej doświadczenie znajduje uznanie i potwierdzenie w jej społeczeństwie.
- ¹⁵³ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 493.
- ¹⁵⁴ E. Loeb, *Shaman and Seer*, „American Anthropologist” 31, 1929, s. 60–89.
- ¹⁵⁵ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 32–58.
- ¹⁵⁶ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 274, 314 nn.; Korea, s. 50.
- ¹⁵⁷ Jak wyżej.
- ¹⁵⁸ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s.319 n., 331.
- ¹⁵⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319, przypis nr 1.
- ¹⁶⁰ Sam Eliade, nie uważał swej metody za fenomenologiczną, por.: M. Eliade, *Szamanizm*, s 4–12 (Przedmowa), chociaż niektórzy tak ją postrzegają – zob.: T. Margul, *op. cit.*, s. 330.
- ¹⁶¹ Por.: E. Pascal, *op. cit.*, s. 159–163.
- ¹⁶² A. David-Neel, *L’Entertainment psychique chez les thibétains*, „Bulletin de l’Institut Général Psychologique” XXVII, 1927; *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris 1929 (*Mistycy i cudotwórcy Tybetu*, Warszawa 1991).
- ¹⁶³ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, Turin 1948.
- ¹⁶⁴ Zob. np. M. Eliade, *Szamanizm*, s. 256, przypis nr 46.
- ¹⁶⁵ Termin religie monoteistyczne, tak jak większość terminów używanych w religioznawstwie, jest nieostry, por.: M. Pędracki, *op. cit.* s. 109. Tu używam go w znaczeniu religii wierzących

w istnienie Jedyne Nieustannie Aktywnego Stwórcy, zdają sobie jednak sprawę, że takie posługiwanie się tym terminem może być kontrowersyjne. Na szczegółowe rozpatrywanie tej kwestii nie ma tu jednak miejsca.

- ¹⁶⁶ Dość istotnym problemem, którego nie mogę tu szerzej przedstawić jest definicja terminu „religia”. Definicji takich powstało w nauce wiele przy czym żadna nie jest doskonała. Postrzeżenie wiary w duchy jako jednego z podstawowych elementów religii ma dość długą tradycję, por. M. Pędracki, *op. cit.*, s.104 nn.
- ¹⁶⁷ Jakkolwiek kontrowersyjne by to nie było tzw. ruch charymatyczny w europejskim chrześcijaństwie spełnia wszelkie wymogi definicji szamanizmu sformułowanej przez I. M. Lewisa (por.: I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 40–43 *in passim*.)
- ¹⁶⁸ Zob. opracowania ogólne: M. Eliade, *Historia wierzeń...* t. I, s. 192 n; *Szamanizm...*, s. 383–390, 460 nn, 503–505; i szczegółowe: W. Muster, *Der Schamanismus bei den Etruskern*, „Fruhgeschichte und Sprachwissenschaft”, I, Wien 1948, s. 60–77; W. Burkert, *ΓΟΗΣ, Zum griechischen „Schamanismus”* Frankfurt nad Menem 1962; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, „Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley, Los Angeles, 1951, s. 135 nn.; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950¹, Boston 1954²; M. Eliade, *Joga*, s. 321–356; J. Filliozat, *La Doctrne classique de la médecine indienne. Ses origines at ses paralleles grecs*, Paris, 1949; E. B. Harper, *Schamanism in South India*, „Southwestern Journal Anthropology”, XIII, Albuquerque, 1957, s. 267–287; W. Nölle, *Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus*, „Jahrbuch des Museum für Völkerkunde”, XI, Leipzig 1952, s. 41–47; R. Rahmann, *Schamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, „Anthropos”, LIV, 1959, s. 681–760; W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien*, „Acta orientalia”, XVII, 1939, s. 164–205; W. B. Henning, *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, London 1951; J. Schmidt, *Das Etymon des persischen Schamane*, „Nyelvtudományi közlemények”, XLIV, Budapest, s. 470–474; W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, t I: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyde 1942; t II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, „Monumenta Serica” III, 2 Peking 1942; J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London 1955; M. Granet, *Remerques sur le taoisme ancien*, „Asia Minor”, II, Leipzig 1925, s. 145–151; J. J. M. De Groot, *The Religious System of China*, Brill, Leiden, 1892, vol. 6: *The animistic priesthood (wu)*; L. C. Hopkins, *The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1, 2, 1943, s. 3–16; Tcheng-tsu Shang, *der Schamanismus in China*, Hammburg 1934; A. Waley, *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*, London 1955; C. Blacker, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London, 1975; W. P. Fairchild, *Shamanism in Japan*, „Folklore Studies” XXI, 1962, s. 1–122; Kamata Hisaki, „Daughters of the Gods”: *Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa*. „Monumenta Nipponica Monographs”, 25, 1966, s. 56–73; J. Jaritz, *Schamanistisches im Gilgames-Epos* [w:] *Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients*, Baden-Baden 1971, s. 75–87; A. Hulkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm 1957.
- ¹⁶⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 318 nn.
- ¹⁷⁰ Zob.: M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 493; E. Loeb, *Shaman and Seer*, s. 60–89; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, s. 40–43; wyjątek stanowi definicja Parka – zob.: W. Z. Park, *Shamanism in Western North America*, s.10.
- ¹⁷¹ W. Sieroszewski, *12 lat w kraju Jakutów*, Warszawa 1900, s. 396.
- ¹⁷² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 318 n.
- ¹⁷³ Jak wyżej.
- ¹⁷⁴ Zob. M. Eliade, *Joga*, s. 100–105; 321–343; 401.
- ¹⁷⁵ E. Pascal, *op. cit.*, s. 159 nn.
- ¹⁷⁶ Por.: W. Armon, *Polscy badacze kultury Jakutów*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1977, s. 84.
- ¹⁷⁷ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 313 n.

¹⁷⁸ Zob.: A. Szyjewski, *op. cit.*, s. 287.

¹⁷⁹ Jak wyżej.

¹⁸⁰ Zob.: A. M. Rizutto, *Freud* [w:] red. K. Jankowski, *Psychologia wierzeń religijnych*, s. 381–429; *Poza Freudem*, tamże, s. 430–453.

Sieroszewski, shamanism and depth psychology

SUMMARY

The author of the article tries to prove that the results of fieldwork by Waław Sieroszewski on Korean and Yakut shamanism were significant not only for ethnology or study of religion, but also for psychology. It seems that Sieroszewski was the first to put forward the idea that shamans were individuals who were fully sound in mind and who could indeed treat some kinds of diseases. Sieroszewski also treated the shamans' experience of incarnating spirits, astral travel or the shamans' initiation diseases as authentic, usually quite dramatic experiences. From his description, however, it would appear that he treated such experiences as experiences of a sound, and not a pathological psyche. Such theses were fully accepted only several dozen years later. The theoretical basis for Sieroszewski's observations was provided by the results of research by C.G. Jung, S.H. Snyder, and S. Grof. The material collected by Sieroszewski, just as any other kind of material deriving from ethnology or oriental studies, unequivocally challenges the validity of some theories formulated by S. Freud, thus proving the relativity of western psychology. In spite of the fact there has is a multitude of works relating to the person of Waław Sieroszewski, none of them has yet shown that his research also forms part of the history of psychology.