

Pędracki, Michał

Religioznawcze koncepcje Wacława Sieroszewskiego (1858-1945) na tle nauki XIX i XX wieku

Analecta 12/1-2(23-24), 97-129

2003

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.



Michał Pędracki

**RELIGIOZNAWCZE KONCEPCJE
WAŁAWA SIEROSZEWSKIEGO (1858–1945)
NA TLE NAUKI XIX I XX WIEKU**

Życiorys Waława Sieroszewskiego jest stosunkowo dobrze znany¹, więc szczegółowe omawianie go tutaj nie wydaje się konieczne. Dla nas istotne w tej chwili są jedynie te fragmenty biografii Sieroszewskiego, które miały decydujący wpływ na jego koncepcje religioznawcze. Z tego punktu widzenia najbardziej brzemiennymi w skutki były wydarzenia mające miejsce w latach 1878–1880.

W lipcu 1878 r. dwudziestoletni Sieroszewski, pracownik warsztatów kolejowych, został aresztowany pod zarzutem działalności w kółkach socjalistycznych. Osadzony w warszawskiej cytadeli spędzał czas na lekturze, nauce języka niemieckiego oraz dyskusjach z dzielącym z nim cełę Stanisławem Landym. Wśród dzieł przestudiowanych wówczas przez Sieroszewskiego znajdowały się m.in. prace Herberta Spencera. W lipcu 1879 r. Sieroszewski wziął udział w proteście więźniów, spowodowanym zastrzeleniem przez carskiego żołnierza jednego z aresztantów. 22 lipca, jako jeden z najbardziej aktywnych uczestników tego wystąpienia, stanął w trybie doraźnym przed Warszawskim Okręgowym Sądem Wojskowym. Za czynny opór przeciw władzy został skazany na osiem lat twierdzy i „pozbawienie wszelkich praw stanu”. Wyrok ten został jednak zmieniony na zesłanie do wschodniej Syberii. 19 maja 1880 roku Waław Sieroszewski dotarł do Wierchojańska, miejscowości uważanej wówczas za biegun zimna. W zimie temperatury spadały tam nawet do – 70 stopni Celsjusza, a Słońce nie wschodziło przez 40 dni w roku. Rozpoczął się dwunastoletni pobyt

Sieroszewskiego w Jakucji. Pobyt, który miał zapewnić mu trwałe miejsce w historii etnologii i religioznawstwa.

W 1881 roku wraz z kilkoma więźniami podjął Sieroszewski pierwszą, nieudaną próbę ucieczki łądem. Ponieważ fakt ten nie został wykryty przez władze, nie pociągnął za sobą żadnych konsekwencji w postaci dodatkowych represji. W rok później Sieroszewski zorganizował kolejną ucieczkę, w której wzięło udział pod jego przywództwem siedmiu zesłańców. Uciekinierzy poruszali się łodzią w dół rzeki Jana, w stronę Oceanu Lodowatego, następnie mieli zamiar płynąć oceanem wzdłuż wybrzeża i tym sposobem dotrzeć do Ameryki. Na wybrzeżu zostali jednak schwytani i odstawieni do Wierchojańska. Wszystkim za karę przedłużono okres zsyłki o jeden rok, a Sieroszewskiego skazano ponadto na chłostę, czego jednak nie wykonano z powodu braku kata. W marcu 1883 r. Sieroszewski został zesłany z Wierchojańska do Średnio-Kołymska, a stamtąd do stacji pocztowej Andyłach. Po 8 miesiącach przeniesiono go do uroczyska Jąza – 100 km na północ od Andyłachu, ponieważ zdecydowano, że, ze względu na kierowniczy udział w ucieczce politycznych wygnańców, ma być osiedlony „sto wiorst od rzeki, sto wiorst od traktu pocztowego i trzysta wiorst od miasta”². W 1885 r. na skutek starań siostry pozwolono mu wrócić na południe, do II Bajgantajskiego ułusu, a następnie w 1887 r. do Namskiego ułusu, 100 km na północ od miasta. W czerwcu 1892 r. Sieroszewski uzyskał paszport osiedleńczy. Dwa lata mieszkał w Irkucku, następnie przeniósł się do Petersburga. Do kraju wrócił w 1897 r.

Już od pierwszych dni pobytu na Syberii Sieroszewski robił notatki etnograficzne. Zapisywał też informacje na temat topografii. Początkowo czynił to w celach literackich oraz praktycznych – miało mu to ułatwić planowaną ucieczkę. Z czasem jednak cele naukowe zaczęły odgrywać coraz istotniejszą rolę. Szybko nabyta znajomość języka jakuckiego ułatwiała systematyczne badania. Głęboka przyjaźń z wieloma Jakutami oraz zawarte zgodnie z miejscowymi zwyczajami małżeństwo z Jakutką Ariną Czelba-Kysa umożliwiały zrozumienie miejscowej kultury. Niebagatelną rolę w kształtowaniu poglądów Sieroszewskiego na temat jakuckiej religii odegrała, niewątpliwie, przyjaźń z szamanem Tüspütem. Lepsze wtopienie w miejscową kulturę ułatwiała również rzemieślnicze kwalifikacje Sieroszewskiego. Po przybyciu do Wierchojańska zorganizował on kuźnię, zajmując tym samym bardzo konkretną i ważną w jakuckiej tradycji funkcję, daleko wykraczającą poza swoje czysto praktyczne znaczenie. Dzięki temu udało mu się odkryć niezwykle głęboki, pierwotny związek między kowalstwem i szamanizmem. Istnienie tego związku w kulturach archaicznych świata zostało potwierdzone kilkadziesiąt lat później przez Mirceę Eliadego³.

Kilkuletni okres pobytu w Irkucku i Petersburgu poświęcił Sieroszewski na opracowanie zebranych przez siebie materiałów etnograficznych oraz na intensywne studia nad dotychczasową literaturą przedmiotu. Wtedy też ukazują się

po rosyjsku jego pierwsze artykuły naukowe⁴. W 1896, przy poparciu Wschodnio-syberyjskiego Oddziału Carskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego udaje mu się wydać monumentalny, liczący przeszło 700 stron, pierwszy tom monografii o Jakutach⁵. W skład tomu weszły, między innymi, wcześniejsze artykuły. Drugiego tomu, niestety, wydać się nie udało. Jego 400-stronicowy, nie w pełni zredagowany rękopis znajduje się w zbiorach Towarzystwa Geograficznego w Petersburgu⁶.

Monografia spotkała się z bardzo dużym zainteresowaniem i zyskała pochlebne oceny. W uznaniu jej dużej wartości Towarzystwo Geograficzne uhonorowało Sieroszewskiego złotym medalem. We wrześniu 1900 r. francuski przekład XX rozdziału pracy dotyczący wierzeń jakuckich został odczytany na Kongresie Historii Religii w Paryżu. W 1901 ukazało się 46-stronicowe angielskie streszczenie wybranych fragmentów książki⁷. Pierwsze polskie skrócone wydanie zatytułowane *Dwanaście lat w kraju Jakutów* ukazało się w 1900 r. Wydanie uzupełnione pochodzi z roku 1935, zaś ostatnia, krytyczna edycja dzieła ujrzała światło dzienne w 1961 r.

W 1897 roku, dzięki wstawiennictwu Towarzystwa Geograficznego, Sieroszewski uzyskał zezwolenie powrotu do kraju.

W 1900 r. został ponownie aresztowany. Od przymusowego powrotu na Syberię ratuje go interwencja Towarzystwa Geograficznego. Zostaje wysłany przez Towarzystwo do Japonii w celu przeprowadzenia badań nad kulturą i typem antropologicznym Ajnów. W ekspedycji tej udział wziął również Bronisław Piłsudski. Rozpoczęte badania musiano jednak przerwać z powodu wybuchu wojny rosyjsko-japońskiej. W drodze powrotnej Sieroszewski zwiedził Koreę i Cejlon. Owocem tej podróży poza dziełami literackimi jest obszerna praca poświęcona Korei⁸, której znaczne fragmenty dotyczą historii, kultury i etnografii mieszkańców Półwyspu. Czwarty rozdział książki opowiadający o religiach tu wyznawanych koncentruje się przede wszystkim na koreańskim szamanizmie, wykazującym wiele podobieństw do doskonale Sieroszewskiemu znanego szamanizmu jakuckiego.

Po powrocie z Dalekiego Wschodu Sieroszewski przestaje zajmować się pracą naukową. Jego największym dziełem naukowym pozostaje *Dwanaście lat w kraju Jakutów* – książka, która zapewniła mu trwałe miejsce w historii etnologii. Znaczną wartość posiada również *Korea*, pozostając cennym źródłem do badań nad złożoną sytuacją panującą na Półwyspie na przełomie XIX i XX wieku. O wartości *Korei* świadczy chociażby poświęcona jej w dość znacznej części rozprawa doktorska autorstwa Sung Eun Choia z 2000 r.⁹

W 1896 r., znany rosyjski etnograf, R. Charuzin określił monografię Sieroszewskiego jako „najpełniejszą i najbardziej naukową pracę z zakresu etnografii Jakutów” oraz jako „najwybitniejszą pracę w zakresie etnografii narodów Rosji z wydanych w ostatnich latach”¹⁰. Bardzo wysoko ocenili książkę

m.in. E. Majewski¹¹ i L. Krzywicki¹². Odmienne zdanie na jej temat miał W. Ionow¹³. Zarzuca on Sieroszewskiemu przede wszystkim niekonsekwencje w pisowni wyrazów jakuckich oraz błędy w ich tłumaczeniu. Te zarzuty są niewątpliwie słuszne. Natomiast ocena całej książki jako kompilacji o niewielkiej wartości naukowej jest odosobniona i nieuzasadniona¹⁴. Wydaje się, że wynikała ona z jakichś innych pozanaukowych względów¹⁵. Z punktu widzenia dzisiejszej nauki stwierdzić należy, że praca Sieroszewskiego obejmuje olbrzymi, stosunkowo dobrze uporządkowany i zinterpretowany materiał, pozostając nadal jednym z głównych źródeł do etnologicznych badań nad Jakutami¹⁶. Oczywiście, niektóre tezy są już zdezaktualizowane. Odczuwalny może być także brak specjalistycznego etnologicznego wykształcenia Sieroszewskiego oraz jego niefrasobliwość w pisowni wyrazów jakuckich. W dalszym jednak ciągu zalety przeważają nad wadami. Przez wielu współczesnych uczonych Sieroszewski uważany jest za wybitnego badacza Jakucji¹⁷.

Wartość monografii Sieroszewskiego oceniana była dotychczas z punktu widzenia etnologii i jakutologii¹⁸. Nie zajmowano się natomiast, jak dotychczas, oceną wartości pracy Sieroszewskiego dla religioznawstwa porównawczego. Krótki artykuł S. Kałużyńskiego zatytułowany: *Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów*¹⁹ ogranicza się jedynie do przedstawienia sylwetki Sieroszewskiego oraz zarejestrowania faktu, że zajmował się on między innymi wierzeniami Jakutów. Obszerniejszy tekst J. Sekulskiego pt. *Zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Wacława Sieroszewskiego*²⁰ analizuje problem wyłącznie z punktu widzenia religioznawstwa szczegółowego. Jednak sam Sieroszewski postrzegał swoje badania nad religią Jakutów wyłącznie w kontekście religioznawstwa porównawczego²¹. Jest on także jednym z najczęściej cytowanych autorów na kartach ogromnego, porównawczego studium M. Eliadego na temat szamanizmu, rozumianego jako zjawisko religijne o zasięgu ogólnosiawiatowym²². Takie ujęcie szamanizmu jest pod pewnymi względami podobne do poglądów Sieroszewskiego. Na uwagę zasługuje również fakt, że koncepcje zbliżone do koncepcji Sieroszewskiego pojawiają się w XX-wiecznej nauce amerykańskiej na skutek intensywnych badań szamanizmu indiańskiego²³. Ocena poglądów Sieroszewskiego z punktu widzenia religioznawstwa porównawczego wydaje się więc być zadaniem niezwykle istotnym.

Zarys swojej ogólnej teorii religioznawczej formułuje Sieroszewski w XX rozdziale monografii o Jakutach, zatytułowanym *Wierzenia*²⁴. Następnie poglądy swe potwierdza w Korei na podstawie obserwacji szamanizmu koreańskiego²⁵.

Teoria ta przedstawia się następująco.

Najstarszą uchwytną formą religii ludzkości jest szamanizm. Mimo wielu prób nie udało się go jednoznacznie zdefiniować. Jest on pierwszym pojęciem

przyczynowości w przyrodzie ujętym w system i siłącym się objąć w swych uogólnieniach Wszechświat. System ten jest owocem doświadczeń i przemyśleń wielu pokoleń. Towarzyszy on na całym świecie zawsze i stale ustrojowi rodowemu, wraz z nim się rozwija i wraz z nim zanika. Centralną i podstawową koncepcją szamanizmu jest idea ofiary i odkupienia. Innymi jego charakterystycznymi elementami są: opisy wypraw do odległych krain duchów, przekonanie o istnieniu hierarchii duchów, będące najprawdopodobniej odbiciem poglądów rodowych, koncepcja trójpodziału świata na Niebo, Ziemię oraz Świat Dolny utożsamiany czasami z Krainą Umarłych bądź Piekłem²⁶ oraz wiara w możliwość zabicia człowieka przez duchy lub poprzez praktyki czarnej magii. Związany z szamanizmem i z ustrojem rodowym jest nakaz zemsty krwawej. Wierzy się ponadto, że przyczyna każdego zjawiska tkwi w woli jakiegoś ducha. Każde zjawisko może być więc zmienione przez okup, prośbę, groźbę czy też walkę z osobą, która je spowodowała. Rola ta spoczywa na szamanach. Uważa się, że źródłem siły szamana są duchy przez niego inkorporowane²⁷ bądź duchy inspiрующие go mediumicznie z zewnątrz²⁸. Duchy te jednak nigdy nie przejmują kontroli nad osobowością i psychiką szamana²⁹. W czasie „ekstazy” szaman wykazuje odporność na zranienia i oparzenia³⁰. Czasami demonstruje też inne paranormalne umiejętności³¹. Szamanem nie można zostać na mocy własnych starań. Panuje przekonanie, że szamani są ludźmi wybranymi przez duchy³². Szamani odznaczają się zazwyczaj ponadprzeciętną wrażliwością i inteligencją. Ich osobowość zbliżona jest do osobowości poetów. Wydaje się też, że występuje pierwotny związek między szamanizmem, a twórczością poetycką³³. Szaman jest doradcą, powiernikiem, wieszczem³⁴, wróżbitą³⁵, szafarzem błogosławieństwa, orędownikiem, a przede wszystkim uzdrowicielem. Szamańska koncepcja choroby zakłada, że wszystkie choroby są spowodowane przez duchy, dlatego leczy się je poprzez egzorcyzmy i złożenie okupu. Szamański rytuał uzdrowienia składa się z dwóch części. W pierwszej dusza szamana odbywa podróż do Nieba, aby prosić duchy opiekuńcze o pomoc i informację jaka jest przyczyna choroby. Następnie, po powrocie z Nieba, szaman zaopatrzony w wiedzę i wspomagany przez duchy pokonuje sprawcę choroby. Rytuał jednak nie zawsze kończy się sukcesem. Uważa się, że szaman pokonany przez duchy umiera. Podczas każdego rytuału szaman dobrowolnie zgadza się na ewentualną śmierć, aby ratować życie innych. Jednym z głównych źródeł szamanizmu jest chęć niesienia pomocy pokrzywdzonym współplemioncom nawet za cenę własnego życia.

Szamanizm jest etapem ważnym i długotrwałym w rozwoju religii. Wiele faktów potwierdza jego powszechność. Był on religią ludów ąltajskich (u Sieroszewskiego: turańskich i mongolskich³⁶) kilkakrotnie najeżdżających Europę. Szamańskie pojęcia zostały stwierdzone w medyjskich napisach klinowych w Suzie³⁷. Religia ta osiągnęła wysoki stopień rozwoju w starożytnych miastach

ujgurskich (u Sieroszewskiego: turańskich³⁸). Wyznawany obecnie w Tybecie i Mongolii lamaizm jest głęboko przesiąknięty rodzimym szamanizmem. Szamanizm w dalszym ciągu pozostaje główną treścią wierzeń prostego ludu w Korei. Jego wpływ jest widoczny w koreańskim buddyźmie, konfucjaniźmie oraz w miejscowej sztuce. Istniejące w Korei stowarzyszenia szamanów swymi wpływami obejmują nawet dwór cesarski. Szamanizm ma dotychczas miliony wyznawców w Afryce, obu Amerykach i w Azji. Azjatycki szamanizm, mimo występowania na ogromnym obszarze, charakteryzuje się jednorodnością wierzeń i praktyk. Charakterystyczną cechą szamanizmu jakuckiego i koreańskiego jest zdecydowana ilościowa przewaga kobiet, którym przypisuje się posiadanie większych mocy. Cecha ta w innym miejscach Azji występuje w stanie szczątkowym. Liczne relikty szamanizmu odnajdujemy również w kulturze europejskiej. Pierwsza organizacja publicznych, uroczystych obrządków religijnych była podjęta przez szamanów, kapłanów rodowych na rodowych uroczystościach. Bogowie olimpijscy wykazują bardzo wyraźny szamański rodowód. Pierwotną religią Słowian też był, prawdopodobnie, szamanizm, na co wskazują jego liczne pozostałości zachowane w folklorze. Szamańską genezę ma obecna w europejskiej kulturze idea odkupienia i ofiary.

Jakucki szamanizm jest drobnym i wędzącym ułamkiem rodowej religii³⁹, jednak w drobnej kropli rosy Wszechświat się czasami odbija⁴⁰.

Przedstawiona powyżej teoria jest wyraźnie zakorzeniona w XIX-wiecznych ewolucjonistycznych poglądach na genezę religii.

Do poglądów podzielanych przez wszystkich ewolucjonistów należała teza o jedności psychicznej ludzi jako gatunku⁴¹. Stąd wyrastało przekonanie o możliwości, czy wręcz konieczności dokonywania tych samych wynalazków w podobnych warunkach. Podobne warunki miałyby również powodować kształtowanie się podobnych idei. Zadanie badacza polegało na zrekonstruowaniu przebiegu ewolucji w dowolnej dziedzinie kultury poprzez określenie następstwa form. Przy takich założeniach szczegółowe badania jednej kultury miały sens wyłącznie jako element badań kultury ludzkości nierozzerwalnie związany z całością. Badacz zobowiązany był także do zbierania materiału, który obrazowałby przechodzenie od form prostych do bardziej złożonych. Determinanty ewolucyjnego rozwoju kultury tkwić miały w ludzkiej psychice. Dlatego też kolejne stadia tego rozwoju winny być wszędzie takie same.

W przypadku badań nad genezą religii należało ustalić przede wszystkim najbardziej pierwotną jej formę, pierwsze stadium wspólne wszystkim religiom globu⁴². Kolejnym krokiem byłoby określenie metody zestawiania ze sobą stadiów paralelnych w rozwoju zjawisk religijnych, niezależnie od ich lokalizacji geograficznej. Następne zadanie polegałoby na znalezieniu sposobu określania

stopnia rozwoju danego zjawiska religijnego, czyli jego względnego wieku ewolucyjnego. To wszystko ostatecznie umożliwiłoby rozpoznanie stałych i następujących po sobie w sposób konieczny etapów ewolucji religii.

Zgodnie z podanymi wyżej założeniami zaczęto budować różne schematy ewolucji religii, koncentrując się przede wszystkim na próbie ustalenia jej stadium wyjściowego. Do końca pierwszej dekady XX wieku na najniższym szczeblu drabiny ewolucyjnej stawiano zwykle animizm. Tak było w przypadku koncepcji K. P. Tielego⁴³ czy E. B. Tylora⁴⁴. Tylor uważał animizm za zarodek i zarazem trwały składnik wszelkich późniejszych stadiów rozwojowych. Np. Bóg Biblii ma wyraźnie animistyczne cechy. Trwałym osiągnięciem Tylora jest teoria przeżytków (*survivals*)⁴⁵, według której szczątki przeżytej kultury są stale obecne w kulturze wyżej rozwiniętej.

Poglądy Tylora zmodyfikował W. Wundt w wydanym w 1909 r. *Mythus und Religion*⁴⁶. Odmówił on animizmowi miana religii, uznając go za pierwsze stadium przedreligijnych wierzeń. Dopiero hipotetyczny twór będący syntezą animizmu, mitologii przyrody oraz idei bohatera można, zdaniem Wundta, określić jako religię. Religia, jak dalej pisze⁴⁷, łączyć się musi w sposób konieczny z uświadomieniem sobie istnienia ponadziemskich idei. Religijny, według niego, może być dopiero człowiek zdolny zrozumieć Platona.

Na uwagę zasługuje fakt, że poglądy Wundta pod pewnymi względami korespondują z tym, co napisał Sieroszewski dwadzieścia trzy lata wcześniej. Przedstawiona przez Sieroszewskiego religia Jakutów spełnia definicyjne wymagania Wundta. Sieroszewski podkreśla wielokrotnie bardzo mocno „uświadomienie sobie ponadziemskich idei” przez Jakutów. Przykładowo można przytoczyć końcowy fragment rozdziału XX jego monografii, wieńczący część opisu obrzędy i wierzenia związane z prosiem⁴⁸:

Aisyt odchodzi. Ona spełniła swoje zadanie. Duszę otrzymaną z rąk ojca swego Dżesegeja – Pana ze strasznego Boskiego Rodu [...], duszę ludzką oddała na świat środkowy. Losy nowo narodzonego zapisali już w księgach Ai Tojona niebiescy pisarze i będzie ona żyła w zgodzie ze swym przeznaczeniem.

Ale dusza jego nie zapomni o świecie gwiazdzistym, w którym żyła i wciąż będzie dążyć ku niemu i tęsknić [...]

Tak Jakuci objaśniają dążenie do ideału i wieczną do niego tęsknotę.

Kolejnym istotnym zadaniem badawczym jest więc zbadanie recepcji pracy W. Sieroszewskiego w XX-wiecznej nauce.

Błądność teorii uznających animizm za pierwszy szczebel ewolucyjnej drabiny religii, a zarazem trwały składnik wszystkich jej form udowodnił w 1912 r. K. T. Preuss⁴⁹. Przeprowadzone przez niego badania terenowe w Najarit w Meksyku wykazały, że w religii zamieszkujących ten teren plemion indiańskich pojęcie duszy jest zupełnie nieobecne i nieznanne.

Ewolucjonizm był kierunkiem ogólnie przyjmowanym w etnologii do drugiej połowy lat osiemdziesiątych XIX wieku. Pierwsza krytyka podejścia ewolucjonistycznego została sformułowana przez F. Ratzla⁵⁰, a następnie przez L. Frobeniusa⁵¹. Wyniki prac obu uczonych podważają tezę o paralelnym rozwoju ludzkości i sugerują, że przyczyny podobieństw między kulturami mają swe źródła przede wszystkim w historycznych kontaktach między nimi. Postulatem badawczym nowej metody jest ustalanie zasięgów poszczególnych cech kulturowych. Metoda ta została rozwinięta w I dekadzie XX wieku i później. Posługujący się metodą kulturowohistoryczną W. Schimdt SVD udowodnił, w szeregu prac pisanych w ciągu pierwszego półwiecza XX wieku, niesłuszność klasycznego, ewolucjonistycznego stanowiska w religioznawstwie⁵². Innymi kierunkami zajmującymi krytyczne stanowisko wobec ewolucjonizmu był kierunek socjologiczny zapoczątkowany przez Durkheima⁵³ oraz powstały w pierwszej dekadzie XX w. funkcjonalizm reprezentowany przez B. Malinowskiego i A. R. Radcliffe'a-Browna⁵⁴.

W chwili obecnej wydaje się, że istnienie podobieństw między bardzo odległymi kulturami najlepiej tłumaczy psychologiczna teoria archetypów sformułowana przez C. G. Junga⁵⁵, na gruncie religioznawstwa ogólnego rozwijana przez M. Eliadego⁵⁶. K. Kerényi⁵⁷ posługiwał się teorią archetypów, ograniczając swoje analizy wyłącznie do religii starożytnej Grecji.

W teorii Sieroszewskiego widzimy wyraźny wpływ ewolucjonistycznych poglądów Spencera i Morgana, których dzieła intensywnie studiował⁵⁸. Umieszczenie szamanizmu u podstawy ewolucyjnej drabiny religii różni jednak jego koncepcję od tez dwu wyżej wymienionych autorów. Morgan za pierwszą fazę religii uważał kult żywiołów⁵⁹, a Spencer animizm⁶⁰.

Pod wieloma względami teoria Sieroszewskiego przypomina koncepcję Tylo-
ra. U Tylo-
ra animizm jest zarodkiem i trwałym składnikiem wszelkich późniejszych stadiów rozwojowych. Gdybyśmy słowo „animizm” zastąpili słowem „szamanizm”, otrzymalibyśmy streszczenie dużej części poglądów Sieroszewskiego. Również teza Tylo-
ra o istnieniu szczątków przeżytej kultury w kulturze wyżej rozwiniętej znajduje swój odpowiednik u Sieroszewskiego. Najważniejsza praca Tylo-
ra *Primitive Culture* ukazała się w 1871 r. Możliwe więc, że Sieroszewski zapoznał się z nią przed nadaniem ostatecznej wersji swej monografii o Jakutach. Jeśli było tak w istocie, pytaniem otwartym pozostaje: dlaczego zastąpił animizm szamanizmem? Czy szamanizm u Sieroszewskiego oznacza to samo co animizm u Tylo-
ra? Zarówno ogólna teoria szamanizmu Sieroszewskiego jak i jego opis religii jakuckiej, traktowanej jako niemal wzorcowy przykład szamanizmu, zmuszają do udzielenia przeczącej odpowiedzi na drugie pytanie.

Schemat ewolucji religii zaproponowany przez Tyłora przedstawia się następująco⁶¹:

1. animizm
2. animatyzm
3. manizm, fetysyzm, bałwochwalstwo
4. polidemonizm
5. politeizm
6. dualizm
7. politeizm hierarchiczny
8. monolatria, deizm, panteizm
9. monoteizm

Szamanizm w rozumieniu Sieroszewskiego zawiera w sobie Tyłorowskie stadia od 1 do 8 z pominięciem stadium 6. Brzmi to dosyć zaskakująco, ale okazuje się, że formacja określana przez polskiego autora jako bardzo pierwotna zawiera w sobie przedostatni szczebel drabiny Tyłora, przy czym wszystkie pozostałe, rzekomo wcześniejsze fazy rozwojowe są w niej obecne w pełnym rozkwicie, a nie w stanie szczątkowym jako przeżytki (*survivals*). Należy powtórzyć za W. Armonem zadanie napisane o Sieroszewskim⁶²:

Teoria aż nazbyt często nakłada na oczy źródłowego etnografa okulary, które przeszkadzają mu dojrzeć fakty odmiennej natury. Ale i tu artyzm autora odniósł zwycięstwo. Pod dobrowolnie nałożonymi okowami intuicja jego wyciągnęła na jaw różne szczegóły, rozsadzające teorię.

Istotnie fakt, że konkretna, żywa religia zawiera w sobie w równym stopniu niemal wszystkie tzw. stadia rozwojowe w pełnym rozkwicie rozsadza teorię ewolucjonizmu. Wydaje się, że nawet sam Sieroszewski sobie tego nie uświadamiał. Jego obserwacje bardzo mocno korespondują z poglądami wyrażanymi w XX wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie. Badania prowadzone przez G. Van der Leeuva⁶³ i M. Eliadego⁶⁴ wykazały, że elementy uważane wcześniej za różne stadia ewolucyjne często występują w jednej religii jednocześnie. Tak też jest w opisywanej przez Sieroszewskiego religii Jakutów. Mamy w niej więc rozbudowaną koncepcję duszy i pogląd o jej luźnym związku z ciałem, charakterystyczny dla tyłorowskiego animizmu. Występuje w niej przekonanie o uduchowieniu całej przyrody cechujące animatyzm. Obserwujemy także kult przodków oraz wiarę w czyste duchy mogące wcielać się w opętanych, przebywać w przedmiotach oraz powodować choroby, co ma być, według Tyłora, charakterystyczne dla trzeciego szczebla stworzonego przez niego schematu. Kolejny szczebel – polidemonizm, będący kultem duchów żywiołów, drzew i zwierząt, zdaniem Tyłora, jest efektem rozciągnięcia idei czystych duchów na całą ożywioną i nieożywioną przyrodę. Element ten jest również obecny w religii jakuckiej. Poza wyżej wymienionymi duchami żywiołów, drzew i zwierząt w religii jakuckiej występuje również rozbudowany panteon bogów opiekujących się różnymi

dziedzinami życia, element typowy dla piątego szczebla drabiny Tylora określano jako politeizm.

Brakuje w religii jakuckiej szczebla szóstego – dualizmu, czyli podziału duchów na istoty jednoznacznie dobre i jednoznacznie złe⁶⁵. Tu zwrócić należy uwagę, że element dualistyczny nie występuje w większości religii świata, wliczając w to także klasyczny izraelski jahwizm⁶⁶. Element ten jest natomiast typowy i charakterystyczny dla religii perskich⁶⁷. Wpływ koncepcji perskich na judaizm tzw. okresu międzytestamentalnego oraz wczesne chrześcijaństwo wydaje się niezaprzeczalny⁶⁸. Dualizm w wersji perskiej dość mocno zakorzenił się też w europejskiej kulturze. Umieszczenie dualizmu przez Tylora na szóstym szczeblu jego drabiny wynika, jak sądzę, z kulturowych uwarunkowań autora, nie znajdując potwierdzenia w materiale faktograficznym, czego dowodzi m. in. dokumentacja zebrana przez Sieroszewskiego.

Siódmy szczebel drabiny Tylora to politeizm hierarchiczny. Ma on pojawiać się po dualizmie. W religii jakuckiej dualizm nie występuje, występuje natomiast politeizm hierarchiczny z jednym bóstwem na szczycie. Najwyższym bóstwem Jakutów jest Art-Tojon-Aga⁶⁹ zamieszkujący dziewiąte niebo. Art-Tojon-Aga ma wyraźne cechy Najwyższej Istoty. W tym miejscu w sposób oczywiście nieświadomy dla Sieroszewskiego jego obserwacje są zgodne z teoriami sformułowanymi później na podstawie innej faktografii.

Jednym z pierwszych uczonych, który zwrócił uwagę na istnienie kultu Istoty Najwyższej wśród ludów pierwotnych był A. Lang. W wydanej w 1898 r. pracy *The Making of Religion*⁷⁰ stawia on skrajnie sprzeczną z teoriami ewolucjonistycznymi tezę o monoteistycznym charakterze religii ludów pierwotnych. Opiera się na wynikach badań nad wierzeniami Aborygenów z południowo-wschodniej Australii przeprowadzonych przez A. W. Howitta⁷¹. Teoria Langa zostaje następnie rozwinięta przez W. Schmidta SVD⁷² i sprawdzona w czasie zakrojonych na wielką skalę badań terenowych prowadzonych na całym świecie w pierwszej połowie XX wieku. Badania te potwierdzają powszechne istnienie wiary w Istotę Najwyższą wśród ludów pierwotnych globu⁷³. Powszechność tej wiary skłoniła W. Schmidta do ostatecznego sformułowania tezy o pierwotnym monoteizmie.

Istota Najwyższa jest Bogiem Stwórcą i Prawodawcą Moralnym, cechuje Ją Absolutna Dobroć. Nie składa się Jej krwawych ofiar. Za Jej siedzibę uznawane jest Najwyższe Niebo⁷⁴.

Opisany przez Sieroszewskiego jakucki Art-Tojon-Aga ma wszystkie wyżej wymienione charakterystyczne cechy Istoty Najwyższej⁷⁵.

Istota Najwyższa, według Schmidta, miała odznaczać się cechami bardzo podobnymi do Boga *Biblii*⁷⁶. Z czasem okazało się, że teorii pierwotnego monoteizmu nie da się utrzymać⁷⁷ oraz że Istota Najwyższa ludów pierwotnych nie przypomina aż tak bardzo Boga *Biblii*, jak to się wydawało Schmidtowi. Przede

wszystkim, w przeciwieństwie do Jahwe, jest Ona nieaktywna. Jest Stwórcą świata, ale sprawy tego świata mało Ją interesują. Dlatego Jej kult jest szczątkowy. Należy zwracać się do Niej dopiero w sytuacji krytycznej, po wyczerpaniu wszystkich innych możliwych środków rozwiązania kryzysu. Ale nawet wtedy nie ma żadnej gwarancji, że dokona Ona bezpośredniej interwencji w bieg wypadków. Istota Najwyższa jest więc znacznie bliższa Bogu deistów, niż Bogu Biblii⁷⁸.

Taki też jest opisany przez Sieroszewskiego Art-Tojon-Aga⁷⁹:

Na czele duchów niebieskich stoi Pan-ojciec – władca świata, Art-Tojon-Aga, zamieszkujący dziewiąte niebo. Potężny, ale bierny, świeci jak słońce, które jest jego emblematem, błyska i uderza piorunami, które są jego mową, ale sprawy ludzkie mało go obchodzą. Daremnie zwracać się do niego z potrzebami codziennego życia. Tylko w niezwykłych wypadkach można go niepokoić, ale i wtedy wtrąca się do spraw ludzkich niechętnie. [...] Na cześć jego nie zabijają bydła, gdyż nie jest on bogiem zemsty rodowej, lecz bogiem zgody.

Kult Art-Tojon-Agi jest elementem deistycznym w religii Jakutów, charakterystycznym dla ósmego szczebla drabiny Tylora. Na szczeblu tym, równoległe z deizmem, może występować panteizm. W religii Jakutów ten element również istnieje i został dostrzeżony przez Sieroszewskiego. W tym miejscu Sieroszewski znacznie wykracza poza koncepcję Tylora, ponieważ odnotowuje on obecność w religii jakuckiej elementu dynamistycznego. Elementy dynamistyczne, niezwykle istotne w każdej religii, zostały przez Tylora w ogóle nie zauważone.

Na elementy te po raz pierwszy zwrócił uwagę R. H Codrington, protestancki misjonarz w Melanezji. W opublikowanej w 1891 pracy *The Melanesians*⁸⁰ opisuje on wiarę Melanezyjczyków w istnienie rozlanej po całym Wszechświecie Mocy, nazywanej przez nich mana. Moc ta nie jest rozlana równomiernie. W pewnych obszarach istnieją zagęszczenia mana. Subiektywnym odczuciem obecności zagęszczenia mana jest irracjonalna groza. Grozę tę odczuwają nie tylko ludzie, ale i zwierzęta. Mana przejawia się w każdego rodzaju sile i zdolności, jaką odznacza się człowiek. Moc ta nie jest związana z żadnym konkretnym przedmiotem, ale niemal każdy przedmiot może ją przenosić. Mana jest istotą duchów, które mogą ją przekazywać, przenosić na ludzi, zwierzęta i kamienie⁸¹. Mana przejawia się w każdym skutecznym czynie. Nie ma ona wartości moralnej. Za jej pomocą można błogosławić i przeklinać, leczyć i zabijać⁸². Poprzez podpatrzenie prawidłowości rządzących przejawianiem się Mocy, można nauczyć się kierować mana pochodzącą od innych istot bądź rzeczy. Odpowiednio wyszkolony mag może zaprząć we własną służbę cudze mana. „Podpatrzonymi” prawidłowościami działania Mocy są „prawa” związków magicznych poprzez styczność i podobieństwo⁸³.

W 1892 r. J. H. King w pracy *The Supernatural in Origin, Nature and Evolution*⁸⁴ podejmuje pierwszą próbę wyczerpującego ugruntowania ewolucjonistycznej teorii głoszącej, że podstawą każdej religii jest wiara w istnienie bezosobowej siły nadprzyrodzonej typu mana. Koncepcje duszy i ducha powstać miałyby z doświadczeń towarzyszących szamańskiej „ekstazie”. W ujęciu Kinga szamanizm byłby więc fazą poprzedzającą animizm. Stanowiłoby to pewną analogię z teorią Sieroszewskiego, stawiającą szamanizm na pierwszym szczeblu ewolucyjnej drabiny.

Teorie ewolucjonistyczne uznające dynamizm, czyli wiarę we wszechobecność boskiej nieosobowej Mocy, za pierwszą fazę religii były rozwijane następnie głównie przez R.R. Marett⁸⁵ i wspomnianego już K. T. Preussa⁸⁶. Ich słuszność zdawało się potwierdzać odkrycie analogonów mana w religiach ludów pierwotnych na wszystkich kontynentach⁸⁷. Niebawem zwrócono uwagę na istnienie odpowiedników pojęcia mana w religiach cywilizacji piśmiennych⁸⁸. W cywilizacjach tych pierwotne, empiryczne odczucie Mocy jest często obudowane intelektualną spekulacją, co owocuje rozwiniętymi i spójnymi doktrynami filozoficznymi⁸⁹. Pierwotny magizm przekształca się w tym przypadku często w rozwinięty, pozbawiony elementów magicznych mistycyzm. Dziś wiemy, że proces ten jest odwracalny⁹⁰. Często też oba procesy – „magizacji mistyki” i „umistycznienia magii” zachodzą w danej kulturze równoległe⁹¹.

W różnych częściach świata, na różnych poziomach kultury, mamy do czynienia z różnymi poglądami na charakter Mocy. Czasem są to raczej moce, a nie Moc⁹². W innych przypadkach Moc pojmowana jest jako jednorodna i jednolita⁹³. Niejednokrotnie zaś jednym terminem określa się zarówno Moc, jak i osobowego Boga będącego Jej źródłem⁹⁴.

Zauważyć w tym miejscu należy, że koncepcja Kinga, w sposób niezauważalny dla niego samego, zaczyna rozsądzać ewolucjonizm, gdyż formy dynamizmu, uznające jednorodność Mocy, są czymś bardzo bliskim panteizmowi czy też pan-en-teizmowi umieszczanemu bardzo wysoko w schemacie Tylora. Koncepcje pan-en-teistyczne są typowe dla filozoficzno-religijnych systemów Indii i Chin⁹⁵, uważanych przez ewolucjonistów za formy znajdujące w jednych z najwyższych stadiów rozwojowych⁹⁶.

Pytaniem otwartym pozostaje, czy W. Sieroszewski znał prace Codringtona i Kinga, czy też stwierdzenie istnienia wśród Jakutów wiary w bezosobową Moc rozlaną w całym Wszechświecie było jego niezależnym odkryciem.

Niezaprzeczalnym odkryciem Sieroszewskiego, odkryciem, którego sobie niestety nie uświadomił, było stwierdzenie faktu, że konkretna żywa religia o archaicznej strukturze zawiera w sobie jednocześnie zarówno animistyczną wiarę w duchy, dynamistyczne przekonanie o istnieniu nieosobowej Mocy, jak i paramonoteistyczną wiarę w Istotę Najwyższą.

Prowadzone w XX wieku badania udowodniły, że współwystępowanie trzech wzmiankowanych wyżej elementów jest typowe również dla innych religii archaicznych globu⁹⁷. Dość szybko zwrócono uwagę na powszechne występowanie tego zjawiska także w pozostałych religiach⁹⁸. Jakikolwiek schematy dzielące religie na animistyczne i dynamistyczne, tak popularne na przełomie XIX i XX wieku, okazały się fikcyjne. Sprawą problematyczną stał się również podział na religie monoteistyczne i politeistyczne. W. Schmidt⁹⁹ zaliczył religie pierwotne do religii monoteistycznych. E. Hornung¹⁰⁰ natomiast zaproponował monoteistyczną interpretację religii starożytnych Egipcjan. Religią monoteistyczną jest hinduizm¹⁰¹ na pierwszy rzut oka wyglądający jak politeizm. Z drugiej strony katolicyzm zawiera, według niektórych, pewne elementy zrewaloryzowanej dynamistycznej magii i parapoliteizmu¹⁰².

Okazuje się więc, że podstawowe elementy doświadczenia religijnego, jak zauważył M. Eliade, są w dużym stopniu stałe¹⁰³. Elementy te są jedynie nieustannie rewaloryzowane, następują także niekończące się przesunięcia ich sensu i znaczenia. Występuje tu także prawo zachowania materiału i degradacji sensu¹⁰⁴. Mamy do czynienia nie tyle z ewolucją, co ze zmiennością. W zmienności tej dają się zauważyć także pewne cykle. Na cykliczność rozwoju religii zwrócił uwagę szczególnie Ioan M. Lewis¹⁰⁵. Podział na religie archaiczne i nowoczesne¹⁰⁶ wydaje się być więc także w dużej mierze umowny. W wielu miejscach globu odnotowano naprzemienne następowanie po sobie faz uznawanych wcześniej za archaiczne i nowoczesne¹⁰⁷.

Z punktu widzenia dzisiejszej nauki teoria Sieroszewskiego, po stosunkowo nieznacznych modyfikacjach, w wielu punktach zachowuje aktualność.

Podobnie jak w czasach Sieroszewskiego, ściśle zdefiniowanie szamanizmu jest w dalszym ciągu bardzo problematyczne. Szamanizm sensu stricto jest syberyjskim i środkowo-azjatyckim zjawiskiem religijnym. Sam termin „szaman” pochodzi, za pośrednictwem języka rosyjskiego, od tunguskiego słowa *šaman*¹⁰⁸. Na rozległych terenach Azji Północnej i Środkowej całe magiczno-religijne¹⁰⁹ życie tradycyjnych, archaicznych społeczeństw skupione jest wokół szamana. Szaman jest mistrzem „ekstazy”, w czasie której jego dusza, jak się uważa, opuszcza ciało, by udać się do Nieba lub zstąpić do Piekieł. Należy tu jednak bardzo mocno podkreślić umowność terminu „ekstaza”, gdyż szaman nigdy nie traci kontaktu z rzeczywistością ani kontroli nad stanem, w którym się znajduje. Wyjątkiem jest tu jedynie doświadczenie inicjacyjne, o którym powiem więcej w dalszej części.

Szaman postrzegany jest także jako osoba utrzymująca szczególne stosunki z duchami. Relacja ta doprowadza nieraz do inkorporacji, czyli wcielania się duchów w niego, „opętywania” go przez nie. Termin „opętanie”, podobnie jak „ekstaza”, nie jest jednak do końca właściwy z tego samego względu. Szaman

nigdy nie staje się „narzędziem duchów”, zawsze zachowując pełną kontrolę nad „opętaniem”. Jest on, używając terminologii I. M. Lewisa, *master of spirits*¹¹⁰, może rozkazywać duchom np. w czasie egzorcyzmów i korzystać z ich usług. Moc ta pochodzi z nadania i jest skutkiem szczególnej przyjaźni szamana z jego duchami opiekuńczymi, a czasami nawet z samą Istotą Najwyższą. Z powyższych powodów lepszym terminem byłoby raczej „nawiedzenie” niż „opętanie”.

Kolejną charakterystyczną cechą doświadczenia szamańskiego jest „magiczny lot” umożliwiający wniebowstępowanie.

Według M. Eliadego podstawową cechą szamańskiej „ekstazy”, cechą definiującą, czy dane doświadczenie można uznać za szamańskie, czy też nie, jest umiejętność odbywania podróży astralnych do Nieba i do Piekieł. Inkorporacja duchów jest uważana przez niego za zjawisko mniej istotne, czy wręcz będące efektem nałożenia się na pierwotny szamanizm wpływów późniejszych koncepcji religijnych¹¹¹. Przeciwne stanowisko reprezentował E. Loeb¹¹². Zaproponował on rozróżnienie na szamana i „widzącego”. Szaman to, według niego, osoba natchniona, dobrowolnie „opętana” (nawiedzona), poprzez którą przemawia duch, która egzorcyzmuje i prorokuje. Termin „widzący” byłby natomiast zarezerwowany dla „czarowników” nienatchnionych, nieopętanych, wraz z którymi przemawia duch opiekuńczy i którzy nie egzorcyzmują i nie prorokują. „Widzący” związani są, według Loeba, z bardziej pierwotnymi stadiami religii, podczas gdy szamani reprezentują kolejny etap rozwoju. Ta ostatnia teza jest niemal identyczna z poglądem Eliadego – inkorporacja duchów wydaje się być koncepcją późniejszą od innych form nawiązywania kontaktu z „niewidzialnym”.

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy zarówno doświadczenia podróży astralnych, „utruty duszy” bądź jej części jak i inkorporacji oraz obecności duchów są najprawdopodobniej wynikiem uaktywnienia się kompleksów autonomicznych głębokich warstw psychiki¹¹³. Tym samym wszystkie te doświadczenia wydają się być jednakowo „pierwotne” ponieważ uwarunkowane są wspólną wszystkim ludziom niezależnie od miejsca i czasu strukturą psychiczną.

Pogląd Loeba jest podzielany dziś przez I. M. Lewisa. Według niego najistotniejszą cechą szamanizmu jest właśnie inkorporacja duchów, a umiejętność podróży astralnych ma znaczenie drugorzędne¹¹⁴. Inkorporacja duchów i podróże astralne, jak pisze, mogą występować w kompleksie szamańskim reprezentowanym na danym terenie zarówno łącznie jak i rozłącznie¹¹⁵. Do przyjęcia jest więc tu stanowisko pośrednie reprezentowane przez W. Sieroszewskiego. Uważa on zarówno umiejętność podróży astralnych, jak i inkorporację duchów, za równie ważne, definiujące cechy szamanizmu¹¹⁶.

„Ekstatyczne” doświadczenia szamanów wywierały i nadal wywierają ogromny wpływ na ideologię, mitologię i rytualizm ludów Północnej Azji. Mimo to szamanizm, chociaż dominuje w religijnym życiu tradycyjnych społeczeństw

Azji Środkowej i Północnej, nie jest ich religią. W obecnej postaci jest to raczej forma doświadczenia religijnego, mogącego występować w różnych religiach. Ponieważ zjawiska magiczno-religijne bardzo podobne do syberyjskiego szamanizmu zaobserwowano w pozostałej części Azji oraz na innych kontynentach umownie zwykło się je określać także mianem szamanizmu. Zachodzi tu pewna analogia z mistycyzmem, który sam w sobie również nie jest oddzielną religią mimo, występowania regularnych podobieństw w doświadczeniach mistyków całego globu. Zarówno mistycyzm jak i szamanizm wydają się być uwarunkowane wspólną wszystkim ludziom strukturą psychiczną. Według niektórych teorii z kręgu ekologii religii szamanizm był jedną z podstawowych strategii adaptacji środowiskowych paleolitycznych łowców-zbieraczy¹¹⁷. Umożliwił psychice 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 religijnych¹¹⁸. Brzmi to bardzo podobnie do tezy Sieroszewskiego o szamanizmie jako o „pierwszym pojęciu przyczynowości w przyrodzie ujętym w system i silącym się objąć w swych uogólnieniach Wszechświat”¹¹⁹ stojącym u podstawy późniejszych religii.

Heiler¹²⁰ wprowadzając rozgraniczenie między doświadczeniami profetycznymi a mistycznymi proponuje zaliczenie szamanizmu do kategorii doświadczeń profetycznych. Doświadczenie profetyczne różni się, według niego, od mistycznego tym, że zawiera konkretny werbalny przekaz. Doświadczenie mistyczne takiego przekazu nie zawiera. Jego opisanie słowami osobie, która go nie miała, jest w zasadzie niemożliwe, chociaż próby takie były przez mistyków wielokrotnie podejmowane. Podział powyższy jest jednak w dużym stopniu umowny. Doświadczenie szamańskie zawiera np. typowo mistyczne wrażenie wewnętrznego światła¹²¹, a M. Deren, która w czasie badań haitańskiego szamańskiego wudu¹²² doświadczyła inkorporacji ducha – loa Erzili, swoje odczucie tego stanu określiła w sposób charakterystyczny dla doświadczenia mistycznego, jako Białą Ciemność¹²³. Wielu religioznawców nie uznaje podziału zaproponowanego przez Heilera¹²⁴. Niektórzy sugerują, że lepszym byłoby rozróżnienie uwzględniające zaangażowanie społeczne¹²⁵. Szaman byłby w tym ujęciu osobą zaangażowaną w rozwiązywanie życiowych problemów społeczności, podczas gdy mistyk stałby nieco bardziej na uboczu wspólnoty. Również i to rozgraniczenie dalekie jest od doskonałości.

Istnienie kompleksów szamańskich w danej kulturze nie zawsze oznacza, że skupia się wokół nich całe magiczno-religijne życie społeczności. Wręcz przeciwnie, mamy bardzo liczne przykłady, że kompleksy szamańskie mogą pełnić marginalną rolę w aktywności religijnej danego ludu, czy wręcz być represjonowane przez oficjalną ideologię religijną. Bardzo cenne jest tu rozróżnienie

kultów szamańskich na centralne i peryferyjne, dokonane przez I. M. Lewisa oraz jego analiza kontekstu socjologicznego obu zjawisk¹²⁶. Stwierdza on między innymi, że w kulturach peryferyjnych funkcję szamana pełnią głównie kobiety, natomiast w centralnych mężczyźni. Stąd też zauważona przez Sieroszewskiego ilościowa przewaga kobiet w szamanizmie jakuckim i koreańskim nie jest, jak sugeruje, reliktem matriarchatu¹²⁷, ale objawem peryferyzacji szamanizmu represjonowanego w Jakucji przez prawosławie¹²⁸, a w Korei przez konfucjanizm¹²⁹. Tego jednak Sieroszewski nie mógł jeszcze wiedzieć, gdyż nikt w jego czasach nie zauważał zależności odkrytej przez I. M. Lewisa.

Podstawowymi funkcjami szamana jest rola uzdrowiciela i wieszczki-profety. Szaman może też używać swej mocy do szkodzenia np. członkom innych plemion w celu ochrony plemienia własnego przed ich atakami, bądź to fizycznymi, bądź to magicznymi. Szamańska koncepcja choroby zakłada jako jej możliwą przyczynę, poza atakiem ducha, ucieczkę duszy chorego, porwanie duszy czy też użycie magicznych przedmiotów. Koncepcje związane z duszą i duchami wynikają ze światopoglądu animistycznego, natomiast koncepcje mówiące o magicznych przedmiotach są zakorzenione w pojęciach dynamistycznych. Obu tych światopoglądów nie da się rozdzielić.

W wielu społecznościach obok szamana istnieje również funkcja znachora-lekarza, posługującego się ziołolecznictwem, zabiegami chirurgicznymi i innymi praktykami pierwotnej medycyny. Czasami obie te funkcje mogą być sprawowane przez tą samą osobę. Przykładem kultury, w której istniały obok siebie funkcje uzdrowiciela-szamana i lekarza jest cywilizacja starożytnego Mezopotamii. Mamy tu obok lekarza – *asu* szamana uzdrowiciela – *asipu*¹³⁰. Podobną sytuację odnotowujemy w Palestynie w okresie rzymskim. W Ewangeljach i Dziejach Apostolskich mamy liczne przykłady typowo szamańskiego rozumienia przyczyn choroby¹³¹.

Powołanie szamańskie, jak się uważa, jest darem duchów bądź Najwyższego Boga. Dar ten w zasadzie nie jest zależny od osobistych starań kandydata. Przywiązuje się jednak pewną wagę, różną na różnych terenach, do osobistych poszukiwań aspiranta¹³². Dar ten jest na tyle trudny, że często wywołuje gwałtowny sprzeciw u wybranych. Pierwsza faza powołania szamańskiego wiąże się zwykle z „chorobą inicjacyjną”, w czasie której przyszły szaman przeżywa doświadczenie własnej śmierci i zmartwychwstania. Widzi i czuje jak jego ciało jest rozszarpywane i pożerane przez demoniczne duchy często występujące pod postacią zwierząt. Szkielet jest rozkładany na pojedyncze kości, które są zazwyczaj bardzo dokładnie liczone. Następnie członki są powtórnie składane i wzmacniane nowymi elementami Czynności te często są wykonywane przez demonicznych kowali. W tym czasie aspirant jest zwykle przekonany, że przebywa

w Piekło. Ostatecznie zmartwychwstaje jako szaman i dokonuje wniebowstąpienia¹³³. Od tej chwili może przemieszczać się dowolnie w obrębie Trzech Sfer (Nieba, Ziemi i Piekła). Wielu szamanów w czasie choroby inicjacyjnej doznaje także wszystkich cierpień, w których mają później nieść pomoc¹³⁴.

Doświadczenia inicjacyjne opisanego wyżej typu różnią się, w zależności od lokalnego kontekstu kulturowego, szczegółami oraz intensywnością. Cierpienia nie zawsze przybierają skrajną formę „przechodzenia przez śmierć”¹³⁵.

Obok inicjacji takiej jak powyższa spotykamy także inicjację seksualną¹³⁶. Aspirant (aspirantka) zostaje wybrany przez ducha, który zmusza go (ją) do odbywania ze sobą stosunków seksualnych i do małżeństwa. Człowiek, który zawrze małżeństwo z duchem, jest przez niego pouczany i staje się szamanem. Czasami spotykamy się z przypadkami, kiedy erotyczna relacja z duchem nie pociąga za sobą pouczeń, a tym samym szamańskiej elekcji¹³⁷. Podobnie jak w przypadku inicjacji pierwszego typu, inicjacja seksualna może być rozmaicie rozumiana w zależności od kontekstu kulturowego. Czasami relacja seksualna z duchem rozumiana jest bardzo dosłownie, a czasami bardziej symbolicznie, podobnie jak we fragmentach *Listów św. Pawła*¹³⁸, mówiących o związku Chrystusa i Kościoła.

Koncepcja inicjacji pierwszego typu została być może wytworzona przez kultury łowieckie podczas gdy idea inicjacji seksualnej mogła być w większym stopniu związana ze światopoglądem cywilizacji rolniczych. J. Jaritz¹³⁹ uważa, że szamanizm azjatycki zawdzięcza swą żywotność właśnie temu, że był ciągle zasilany przez północne tradycje arktycznych myśliwych z jednej strony i południowe będące wytworem cywilizacji agrarnych.

Pierwsze, inicjujące doświadczenie nawiedzenia jest przez „wybranego” niekontrolowane. Adept staje się szamanem dopiero wtedy, gdy w pełni umie panować nad swoim stanem w czasie nawiedzenia. Niektórym się to nigdy nie udaje i pozostają wyłącznie „opętanymi”, „narzędziami duchów”. Różnicę między „opętanym” a szamanem doskonale zauważył Sieroszewski¹⁴⁰.

Inicjacje obu typów mogą występować łącznie bądź rozłącznie. Często też zdarza się, że jeden typ zawiera niektóre elementy drugiego¹⁴¹.

Dyskusyjna jest dawność szamanizmu. S. W. Szyrokogorow¹⁴² uważa go za zjawisko stosunkowo młode, będące efektem wpływów lamaizmu na religie Syberii. Reprezentuje on więc poglądy przeciwne niż Sieroszewski – to nie szamanizm oddziaływał na lamaizm, ale lamaizm „reagując” z religiami Syberii dał w efekcie szamanizm. Powyższe tezy Szyrokogorowa są dziś już nie do przyjęcia.

Oczywiście, wpływ lamaizmu oraz innych ideologii religijnych o południowej proweniencji na syberyjski szamanizm jest niezaprzeczalny, z drugiej jednak strony odnajdujemy w lamaizmie oraz w tybetańskiej religii bon wiele archaicznych, szamańskich elementów, ewidentnie starszych niż buddyzm, co wykazał między innymi M. Eliade¹⁴³. Poza tym szamanizm, jak już to zostało

wspomniane, nie ogranicza się tylko do Syberii czy Azji, ale odnajdujemy go również na terenach, gdzie wpływy lamaizmu, czy szerzej buddyzmu, nigdy nie docierały np. w Ameryce Południowej¹⁴⁴. W kwestii wpływu szamanizmu na lamaizm, czy odwrotnie, najrozsądniej chyba będzie zająć stanowisko pośrednie między opiniami Sieroszewskiego i Szyrokogorowa – szamanizm i lamaizm na terenie środkowej i północno-wschodniej Azji oddziaływały na siebie wzajemnie, obustronnie. Takie też jest stanowisko dzisiejszej nauki¹⁴⁵.

Nie można zgodzić się również z opinią Szyrokogorowa o stosunkowo młodym wieku szamanizmu.

H. Kirchner w artykule z 1952 r.¹⁴⁶ wykazał istnienie elementów szamańskich w religii paleolitycznych myśliwych. Zinterpretował on malowidło w Szybie Martwego Człowieka w Lascaux jako wyobrażenie szamańskiego „transu”, a znajduwane na prahistorycznych stanowiskach „buławy” – przedmioty o niezidentyfikowanym przeznaczeniu, uznał za pałeczki do szamańskich bębnow. Wyobrażenia bardzo podobne do uwiecznionych w Lascaux wykonywane są współcześnie przez Buszmenów¹⁴⁷. Kompleksową analizę malarstwa paleolitu jako świadectwa istnienia szamanizmu przeprowadził A. Lommel w pracy wydanej w 1970 r.¹⁴⁸. W. E. Łariczew¹⁴⁹ dowodzi, że w mitologii syberyjskiego szamanizmu zawarta jest pamięć o żywych mamutach.

Dawność szamanizmu potwierdzają również stosunkowo młode w powyższym kontekście znaleziska petroglifów z obszarów treściowo związanej z szamanizmem na obszarze Syberii i Azji Środkowej Najstarsze z nich pochodzą z IV tysiąclecia p.n.e.¹⁵⁰.

Badania te potwierdzają opinię Sieroszewskiego o dawności szamanizmu.

Nie możemy dzisiaj zgodzić się z opinią Sieroszewskiego, że szamanizm jest nierozzerwalnie związany z ustrojem rodowym i vendettą. Dysponujemy obszerną dokumentacją potwierdzającą istnienie kompleksów szamańskich w wysoko rozwiniętych cywilizacjach¹⁵¹. Musimy jednak przyznać, że centralne kultury szamańskie rzeczywiście występują głównie wśród społeczności pozostających na szczeblu ustroju rodowego, z którym z kolei związana jest praktyka *vendetty*.

Trafnym i aktualnym stwierdzeniem Sieroszewskiego jest natomiast teza, że koncepcja trójpodziału świata na Niebo, Ziemię i Świat Podziemny (Piekło, Kraina Zmarłych) jest bardzo silnie osadzona w szamańskiej ideologii¹⁵².

Cenne jest też spostrzeżenie pierwotnego związku między twórczością poetycką a szamanizmem, potwierdzone przez późniejszych badaczy¹⁵³.

Niezwykle interesujące są tezy Sieroszewskiego o szamańskim rodowdziej religii greckiej, reliktach szamanizmu zachowanych w słowiańskim folklorze, a przede wszystkim o szamańskiej genezie idei odkupienia i ofiary obecnej w europejskiej kulturze.

Tezy te są w dużym stopniu potwierdzane przez XX-wieczną naukę. Pewne ewidentne elementy ideologii i technik szamańskich odkryto w religii greckiej¹⁵⁴, szczególnie w mitologii ogniskującej się wokół Apollina¹⁵⁵ i Orfeusza¹⁵⁶ oraz, w mniejszym stopniu, wokół Hermesa¹⁵⁷ i innych postaci. Istnienie podobnych relikwów stwierdzono również w kulturze Germanów oraz wielu innych ludów indoeuropejskich¹⁵⁸. Spodziewać się ich należy więc także w wierzeniach dawnych Słowian. Szczegółowe i kompleksowe badania pod tym kątem nie zostały jednak, jak dotychczas, przeprowadzone.

Godnym uwagi stwierdzeniem Sieroszewskiego jest podkreślenie fundamentalnego znaczenia koncepcji odkupienia i ofiary w ideologii szamańskiej. Niestety, tezy tej nie rozwija, więc trudno jednoznacznie określić, co miała na myśli.

Po pierwsze należy zastanowić się, jak rozumiał terminy: ofiara i odkupienie.

Używa on kilkakrotnie słów: „ofiara” i „okup” zamiennie. Stosuje je na określenie części praktyk substytucji¹⁵⁹ – ofiarowywania duchom czegoś za własne życie lub zdrowie. Nie odnotowuje natomiast znanej z wielu kultur formy substytucji, będącej próbą oszukania duchów, wmówienia im, że substytut, np. podstawione zwierzę, jest faktycznie obiektem ich ataku – np. chorym człowiekiem¹⁶⁰.

Termin „ofiara” odnosi Sieroszewski także do właściwych ofiar kultowych¹⁶¹. Używa go wreszcie w znaczeniu zakorzenionym w europejskiej kulturze pod wpływem chrześcijaństwa – jako określenia postawy dobrowolnego przyjęcia niezawinionego cierpienia i śmierci dla dobra innych¹⁶², postawy, u której korzeni leży doświadczenie sacrum. Ta ostatnia koncepcja ofiary jest oczywiście wynikiem rozwinięcia dwóch pierwszych odnotowanych przez Sieroszewskiego idei, które się niejako w niej zawierają. Tak zapewne rozumie on ofiarę, gdy pisze¹⁶³:

Szaman z powołania, szaman co zgadza się na walkę przez litość dla bliźnich, szaman, co wierzy i w promieniach ofiary idzie dobrowolnie ku możebnej zgubie – zawsze wywiera wielkie na słuchaczach wrażenie. Kto raz lub dwa widział czary prawdziwych szamanów, ten rozumiał ich podział gminny na: wielkich i kłamliwych.

Termin: „czary” nie ma tu pejoratywnego znaczenia. Sieroszewski używa go nieprecyzyjne, intuicyjnie, nie znajdując stosownego odpowiednika w języku polskim na określenie poczynań szamana w czasie obrzędu (odpowiednika takiego nie ma; używany w literaturze przedmiotu oraz przez Sieroszewskiego w innych miejscach czasownik: „szamanić”¹⁶⁴ brzmi nieco niefortunnie).

Rozumienie przez Sieroszewskiego ofiary w znaczeniu trzecim potwierdza także zestawianie tego słowa ze słowem „odkupienie”¹⁶⁵:

Jak w życiu państwowym, co chwila potracamy o urzędzenia wyrosłe na głębokim podłożu rodowym, tak w życiu umysłowym, co chwila mamy do czynienia z pojęciami szamańskimi. Pojęcie o ofierze i odkupieniu jest pojęciem szamańskim.

Słów tych używa w identycznym kontekście, gdy pisze o szamanizmie koreańskim¹⁶⁶.

Bardzo znaczące jest także podkreślenie, że z tą samą szamańską ideą ofiary i odkupienia spotykamy się nieustannie w kulturze europejskiej. Wydaje się, że Sieroszewski chciał wyrazić w sposób nieco zawołowany przekonanie o genetycznych związkach szamanizmu i chrześcijaństwa. Jest to tym bardziej prawdopodobne, jeżeli weźmiemy pod uwagę jego poglądy ewolucjonistyczne. Dla ewolucjonistów teza, że stadium ostatnie musi wynikać w sposób konieczny z pierwszego była bezdyskusyjna. Jeżeli więc szamanizm miałby być stadium pierwszym, to chrześcijaństwo jako stadium ostatnie musiało by być jego „potomkiem”. Twierdzenie takie byłoby jak najbardziej oczywiste w religioznawstwie przełomu XIX i XX wieku. Wypowiedziane wprost mogło jednak zaszkodzić przeciętnego polskiego czy rosyjskiego czytelnika, czego, być może, Sieroszewski chciał uniknąć. Tezy o szamańskiej genezie klasycznej religii greckiej i szamańskich elementach słowiańskiego folkloru wypowiada on natomiast najzupełniej otwarcie, być może jako mniej drażliwe.

Obecnie nie uważa się idei odkupienia i ofiary za podstawową doktrynę związaną z szamanizmem. Rola szamana w ściśle pojętych rytuałach ofiarnych (drugie znaczenie terminu „ofiara” u Sieroszewskiego) jest bardzo ograniczona¹⁶⁷. Z drugiej jednak strony dają się zauważyć bardzo wyraźne „mesjańskie” rysy szamana w różnych kulturach¹⁶⁸ (trzecie znaczenie terminu „ofiara” u Sieroszewskiego). Rysy te dostrzega Sieroszewski podkreślając np. stałą gotowość szamana do ofiary z własnego życia dla ratowania współplemieńców oraz to, że szaman jest tym, który cierpi więcej niż pozostali przedstawiciele jego ludu¹⁶⁹. Na osobie szamana, jak dalej pisze, skupia się furia demonów, którym przeciwstawia się on dla dobra społeczności¹⁷⁰. Szaman jest także obrońcą uciśnionych, sprzymierzeńcem pokrzywdzonych¹⁷¹, jego dar jest dla niego brzemieniem¹⁷². Te właśnie „mesjańskie” rysy szamana ma zapewne na myśli Sieroszewski, pisząc o idei ofiary w szamanizmie.

Tak zinterpretowana teza W. Sieroszewskiego zachowuje wiele ze swojej aktualności. Doświadczenia ekstatyczne decydujące o powołaniu przyszłego szamana, w większości kultów centralnych, zawierają tradycyjny schemat ceremonii inicjacyjnej: cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie¹⁷³. Szaman może pomóc innym tylko w tym, czego sam doświadczył. Musi więc zaznać wszystkich cierpień, w których ma nieść pomoc¹⁷⁴. Fundamentalne znaczenie ma zazwyczaj także zstąpienie do Piekieł i wniebowstąpienie¹⁷⁵. Szaman, według tradycji wielu ludów, zostaje wysłany przez Boga (Istotę Najwyższą), aby bronić ludzi przed demonami, które szkodzą im na różne sposoby m.in. wywołując choroby¹⁷⁶. Ludzie są łatwym łupem dla demonów z powodu swojej grzeszności¹⁷⁷. Bóg/bogowie jednak okazuje ludziom litość, zsyłając szamana. Jako jednostka uprzywilejowana

szaman może odbywać podróże do Nieba oraz do Świata Podziemnego. Według mitologii dalekowschodnich pierwotnie podróże do Nieba były możliwe dla wszystkich ludzi¹⁷⁸. W pewnym momencie jednak łączność między światami została przerwana raz na zawsze na skutek jakiejś katastrofy bądź „grzechu”, dlatego też obecnie podróże takie są dostępne jedynie dla szamanów.

Obok idei szamana jako wysłannika Boga mamy również koncepcje postrzegające szamana jako przeciwnika Boga¹⁷⁹. Umownie daje się rozróżnić dwa typy inicjacji szamańskiej – „niebiańską” i „piekielną”, współistniejące ze sobą¹⁸⁰. Idea przerywania łączności między Niebem i Ziemią jest w dużym stopniu podobna do biblijnej koncepcji grzechu pierworodnego. Szaman jest tym, który w małym stopniu przywraca pierwotną jedność.

Figura szamana („niebiańskiego”) swymi niektórymi rysami przypomina figurę Chrystusa¹⁸¹. Podobieństw Chrystus – szaman odnajdujemy w *Ewangeliach* sporo. Przede wszystkim, jak to już zostało wspomniane, mamy w *Ewangeliach* typowo szamańską koncepcję chorób („opętanie” traktuję tu jako szczególny rodzaj choroby), które są leczone przez Jezusa w typowo szamański sposób – poprzez egzorcyzmy¹⁸². Wśród duchów odpowiedzialnych według Ewangelii za choroby znajduje się m.in. doskonale znany z mitologii syberyjskich duch niemy, głuchy i ślepy, o którym wspomina Sieroszewski¹⁸³ oraz duch wrzucający w ogień i wodę¹⁸⁴.

Elementy szamańskie odnajdujemy także w innych częściach *Nowego Testamentu*. Doświadczenie św. Pawła na drodze do Damaszku zostało określone przez I. M. Lewisa jako typowo szamańskie¹⁸⁵. Trzydniową ślepotę Pawła, jaka wówczas nastąpiła, można zinterpretować jako chorobę inicjacyjną. Powołaniem Pawła było leczenie z duchowej ślepoty i spełnianie roli duchowego przewodnika. Podobnie jak szaman, odczuwa Paweł najpierw bardzo konkretnie „na własnej skórze” ślepotę i konieczność powierzenia się przewodnictwu kogoś, „kto widzi”¹⁸⁶. Zdrowieje również w tym samym czasie, w jakim czasami zdrowieli szamani – po trzech dniach¹⁸⁷. Po tym doświadczeniu Paweł ma bardzo mocne odczucie obecności w nim Chrystusa¹⁸⁸. Zgodnie z dotychczas stosowaną w niniejszym artykule terminologią stan ten należałoby nazwać inkorporacją Ducha.

Inkorporacja Ducha Świętego¹⁸⁹ bądź Chrystusa¹⁹⁰ była fundamentalnym doświadczeniem chrześcijaństwa pierwszych wieków. Jej objawem były charyzmatyczne moce mające pod wieloma względami strukturę mocy szamańskich – moce: uzdrawiania¹⁹¹, wskrzeszania zmarłych¹⁹², egzorcyzmowania złych duchów¹⁹³, prorokowania¹⁹⁴, a także glosolalia¹⁹⁵, kolejny charakterystyczny fenomen towarzyszący doświadczeniom szamańskim¹⁹⁶. Czasami spotykamy także odporność na oparzenia¹⁹⁷, wniebowstępowanie¹⁹⁸ i chorobę inicjacyjną¹⁹⁹. Chrzest w chrześcijaństwie był i jest rytuałem inicjacyjnym, podczas którego wierny doświadcza (przynajmniej w założeniu) śmierci i zmartwychwstania²⁰⁰.

Analogie między niektórymi elementami chrześcijaństwa, a szamanizmem można mnożyć. Z drugiej jednak strony można mnożyć też różnice. Aby te porównania miały jakikolwiek sens, a nie były zbiorem mniej czy bardziej przypadkowych zbieżności bądź różnic, należy postawić pytanie, czy daje się wykazać istnienie pewnych stałych kompleksów szamańskich w kulturze Wschodu biblijnego, które w zrewaloryzowanej formie zachowały się w chrześcijaństwie. Tym samym należy zastanowić się nad słusznością tezy Sieroszewskiego o genetycznych związkach szamanizmu i chrześcijaństwa.

XX-wieczna nauka sugeruje istnienie takich związków. Bardzo interesujących danych na ten temat dostarcza nam archeologia i filologia Wschodu Starożytnego. Jak już wspominałem, wiemy, że w Mezopotamii obok lekarza asu, funkcjonował uzdrowiciel – egzorcysta *ašipu*. *Ašipu* doskonale spełnia wszystkie wymogi definicji szamana. Zachowane teksty mezopotamskich egzorcyzmów²⁰¹ potwierdzają stosowanie szamańskiego uzdrawiania oraz występowanie, obok innych, także szamańskiej koncepcji choroby. J. Jaritz zinterpretował zgodnie z szamańską ideologią niektóre fragmenty eposu o Gilgameszu²⁰² oraz zasygnalizował możliwość pełnienia typowo szamańskich funkcji przez różne kategorie kapłanów sumeryjskich i asyry-babilońskich²⁰³.

Najbardziej interesujący, z punktu widzenia związków szamanizmu z *Biblią*, zespół źródeł pochodzi z początków II tysiąclecia p.n.e. z miasta Mari nad Eufratem w dzisiejszej Syrii²⁰⁴. Część tekstów klinowych z tego ośrodka dostarcza bogatej dokumentacji dotyczącej zjawiska profetyzmu, pod wieloma względami podobnego do młodszego o tysiąc lat profetyzmu biblijnego²⁰⁵.

Cztery tysiące lat temu Mari było zasiedlone przez Amorytów, lud, z którego, według dość powszechnie dzisiaj przyjmowanej teorii, wywodził się Abraham oraz pozostali biblijni patriarchowie²⁰⁶. Amorycką proveniencję patriarchów wykazują zarówno ich imiona²⁰⁷ jak i Imię Boże – Jahwe, będące prawdopodobnie kauzatywną formą amoryckiego czasownika *byc*²⁰⁸. Wśród imion z Mari spotykamy między innymi zagadkowe – Jahwi –ʾII²⁰⁹. Jakkolwiek dzisiaj raczej nie interpretuje się znaczenia tego imienia jako: Jahwe jest Bogiem, co teoretycznie jest możliwe²¹⁰, to jednak bezsprzecznie imię to utwierdza nas w przekonaniu, że jakieś bóstwo czczone w Mari było określane epitetem Jahwe. Epitet ten był wówczas zapewne jedynie formą czasownika pospolitego²¹¹. W kontekście tego, co powiedziane zostało powyżej, niezwykle interesującym wydaje się fakt, że malowany fresk z pałacu w Mari przypomina opisy ogrodu Eden w *Księdze Rodzaju*²¹².

Wszystkie te dane wydają się wskazywać na dość duże prawdopodobieństwo istnienia jakiegoś genetycznego związku między „amoryckim szamanizmem”, zaświadczonego w tekstach z Mari, a młodszym o tysiąc lat profetyzmem biblijnym.

Sam biblijny profetyzm spełnia w dużym stopniu wymogi definicji szamanizmu²¹³, zaproponowanej przez I. M. Lewisa.

Według niego, jak już wspominałem, szamanizm jest to kontrolowana inkorporacja duchów/Ducha. Profetyzm izraelski będzie więc w tym ujęciu jedną z form klasycznego szamanizmu. Wiele ważnych przesłanek sugeruje, również, że kolejne „założycielskie” doświadczenia jahwizmu i pierwotnego chrześcijaństwa miały w dużym stopniu „szamański” charakter, związany z przeżyciem inkorporacji Ducha. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wykracza jednak znacznie poza ramy tematyczne niniejszego artykułu.

Reasumując dotychczasowe rozważania należy podkreślić znaczenie obserwacji W. Sieroszewskiego dla religioznawstwa porównawczego. Wyniki jego badań w wielu przypadkach obalają wiele XIX-wiecznych „dogmatów” naukowych, czego sam autor wydaje się sobie nie uświadamiać. 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 zasługuje sformułowana w nieco zawołowany sposób teza Sieroszewskiego o szamańskich korzeniach chrześcijaństwa. Zreinterpretowana, zachowuje ona aktualność i otwiera nowe możliwości w badaniach kultur Wschodu Starożytnego. Istotne miejsce we wkładzie tych kultur we wspólne dziedzictwo ludzkości zajmuje *Biblia*. Przyjęcie etnologicznego punktu widzenia pozwoli niewątpliwie dotrzeć do jej głębszych i w dużym stopniu zapomnianych warstw, przyczyniając się tym samym do lepszego zrozumienia całości. Możliwość zastosowania etnologicznej (antropologicznej, używając terminologii stosowanej w krajach anglosaskich) perspektywy w badaniach biblijnych została wyraźnie zauważona przez Sieroszewskiego. Możliwość ta została ponownie odkryta w nauce anglosaskiej przeszło osiemdziesiąt lat po ukazaniu się pierwszej wersji monografii o Jakutach²¹⁴. Pełne potwierdzenie znajduje w dzisiejszej nauce teza Sieroszewskiego o istnieniu szamańskich elementów w religii greckiej i europejskim folklorze.

Nie sposób przecenić znaczenia pracy Sieroszewskiego dla etnologii i jakutologii. Sieroszewski opisuje kulturę i religię jakucką w sposób pozbawiony charakterystycznego dla wielu europejskich autorów paternalizmu, co pozwala zachowywać mu ostrość widzenia. Z wielu jego twierdzeń wyraźnie przebija wielki szacunek do odmienności opisywanej kultury, religii i obrzędowości. Podejmuje on próbę ujrzenia jej niejako „od środka”, co jest szczególnie wyraźne w utworach beletrystycznych poświęconych Jakucji²¹⁵. W jego podejściu można wręcz dostrzec pewne zalety metodologii fenomenologicznej. Obszerność

zgromadzonego przez niego materiału nie pozwala ominąć jego dzieła w syntetycznych opracowaniach dotyczących ludów Syberii.

Faktem niezwykle istotnym jest również to, że Sieroszewskiemu udało się utrwalić ostatnie stadia życia tradycyjnej kultury jakuckiej. Kultura ta dziś wydaje się już w dużym stopniu martwa. Rozwijający się obecnie w Jakucji ruch rewitalistyczny²¹⁶ jest zmuszony korzystać z między innymi z wyników jego badań.

Wacław Sieroszewski wniósł niewątpliwie trwałą wkład do etnologii, jakutologii, religioznawstwa, a nawet, co nie zostało uwzględnione w niniejszym artykule ze względu na jego ramy tematyczne, psychologii²¹⁷. Mimo powstania wielu prac dotyczących jego osoby, wszystkie wyżej wymienione dokonania Sieroszewskiego nie zostały jeszcze dostatecznie mocno wyeksponowane.

PRZYPISY

- ¹ W. Armon, *Wacław Sieroszewski* [w:] A. Armon, *Polscy badacze kultury Jakutów*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1977 s. 82–90; A. Lam, *Wacław Sieroszewski*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku*, seria IV: *Literatura polska w okresie naturalizmu i realizmu*, t. 4, Warszawa 1971, s. 429–460; H. M. Małgowska, *Sieroszewski i Syberia*, Toruń 1976; A. Sieroszewski, *Słowo i czyn. Życie i twórczość Wacława Sieroszewskiego* [w:] [red:] A. Kuczyński, *Z kraju nad Leną. Związki polsko-jakuckie dawniej i dziś*, Wrocław 2001.
- ² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, wyd. 3, Kraków 1961, t.1, s.7.
- ³ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001 (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951), s. 81, 464–468; zob. także: tenże, *Kowale i alchemicy (Forgerons et alchimistes*, Flammarion, 1977), Warszawa 1993.; por. też.: A. Popow, *Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts*, „Journal of American Folklore”, XLVI, 181, 1933, s. 257–271.
- ⁴ M. Sieroszewski, *O jakuckich pieśniach i piewcach* (1893); *Jakutskij chleb i Jakutskaja swad'ba* (1894); *O bracznym sojuszu jakutów* (1895) (podają za: W. Armon, *op. cit.*)
- ⁵ M. Sieroszewski, *Jakuty. Opyt etnograficzeskogo issledowanija*, Petersburg 1896.
- ⁶ Sygn. Razr.64. op.1, No 65; mikrofilm dostępny w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie – sygn. Mf.A.161.
- ⁷ W. G. Sumner, *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski by...*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” vol 31, 1901 s. 65–101; osobno: London 1901.
- ⁸ W. Sieroszewski, *Korea. Klucz Dalekiego Wschodu*, Warszawa 1905.
- ⁹ Sung Eun Choi, *Obraz kultury koreańskiej w twórczości Wacława Sieroszewskiego*. Niepublikowana rozprawa doktorska. Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 2000.
- ¹⁰ N. Charuzin, „Etnograficzeskoe Obozrienije” R.8 4, 1896, s 170–172.
- ¹¹ L. Majewski, „Wisła” t. 15, 1901 s. 92–94.
- ¹² L. Krzywicki, „Książka”, R. 1, 1901, s. 8–9.
- ¹³ W. Ionow, *Obzor literatury po wierowaniam Jakutov*, „Živaja Starina” XXII, 1914, s. 317–372.
- ¹⁴ Por.: S. Kałużyński, *Polskie badania nad Jakutami i ich kulturą* [w:] S. Kałużyński, *Iacutica. Prace jakutoznawcze*, Warszawa 1995, s 374–375.
- ¹⁵ Por.: W. Armon, *op. cit.*, s 96 nn.

- ¹⁶ S. Kałużyński, *op. cit.* s. 375.
- ¹⁷ Por. np.: Gogolew, *Jakutija na rubieże XIX i XX wieków*, Nowosybirsk 1970, s. 14; G.U. Ergis, *Oczerki po jakutskomu folkloru*, Moskwa 1974, s. 43–46; zob. też.: S. Kałużyński, *op. cit.*, s. 375.
- ¹⁸ J. Aulak, „Dwanaście lat w kraju Jakutów” *Wacława Sieroszewskiego wersja polska i rosyjska* [w:] *Studia polono-slavico-orientalia*, Wrocław 1974, s. 238–253; W. Armon, *op. cit.*, s. 91–99; S. Kałużyński, *op. cit.*, s. 371–375; L. I. Rowniakowa, *Wacław Sieroszewskij – issledowatel Jakutii* [w:] *Polsko-russkije literaturnyje swazi*, Moskwa 1970, s. 333–344; H. Swenko, *Wacław Sieroszewskij i jego trudy o jakutach* [w:] „Lzwiestija Sibirskiego Otdielenija Akademii Nauk SSSR. Serija obszczestwiennych nauk”, 1969 nr 1, s. 74–78.
- ¹⁹ S. Kałużyński, *Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów*, „Euhemer”, R. 8, 1964, nr 3, s. 27–37 (o Sieroszewskim: s. 34–37).
- ²⁰ J. Sekulski, *Zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Wacława Sieroszewskiego*, „Studia Warمیńskié” t. 10, 1973, s. 217–258.
- ²¹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. I, s. 5; t. II, s. 272–274.
- ²² M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 27, 39, 41, 81, 90, 92, 100, 156, 157, 176, 178, 187, 190, 192, 193, 210, 232, 233, 235, 237, 261, 277, 464, 508.
- ²³ Por. np.: W. La Barre: *The Ghost Dance*, New York, Doubleday 1970.
- ²⁴ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 277–338.
- ²⁵ W. Sieroszewski, *Korea*, s. 32, 43–59.
- ²⁶ Termin „Piekło” użyty jest tu, oczywiście, umownie gdyż „Piekło” religii niechrześcijańskich różni się znaczeniowo od Piekła chrześcijańskiego. Jednak również duże różnice występują w poszczególnych religiach w przypadku znaczeń takich terminów jak „Bóg”, „Niebo”, „dusza” itd. Jeżeli uznamy za nieuprawnione stosowanie terminu „Piekło” w odniesieniu do systemów pojęciowych religii niechrześcijańskich wówczas konsekwentnie musielibyśmy zrezygnować z używania w tym przypadku również terminów takich jak: „Bóg”, „Niebo” i wielu innych. Ponieważ nie ma dwóch religii, w których rozumiano by identycznie wyżej wymienione terminy, przy opisie każdego systemu wierzeń musielibyśmy tworzyć 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. Terminem „Piekło” przy opisie szamańskiej kosmologii posługuje się wielokrotnie cytowany przeze mnie M. Eliade (*M. Eliade, Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001, rozdział VIII: *Szamanizm i kosmologia*, s. 260–287 *in passim*).
- ²⁷ W. Sieroszewski, *Korea*, s. 50.
- ²⁸ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 315–316; 330–331.
- ²⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319.
- ³⁰ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319.
- ³¹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319 n.
- ³² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311–318.
- ³³ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 312.
- ³⁴ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 331.
- ³⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 335 n.
- ³⁶ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 272.
- ³⁷ *Tamże*.
- ³⁸ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 273.
- ³⁹ W. Sieroszewski *Dwanaście lat...*, t. II, s. 274.
- ⁴⁰ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. I, s. 5.
- ⁴¹ Por.: Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej* [w:] [red:] M. Terlecka, *Historia etnografii polskiej*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1973, s. 127 nn.
- ⁴² Zob.: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 86 nn.

- ⁴³ K. P. Tiele, *Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte*, Tübingen-Leipzig 1904.
- ⁴⁴ E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London 1871; 1913; New York 1958 (*Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, Warszawa 1896).
- ⁴⁵ E. B. Tylor, *Primitive Culture* 5, t. 1, s. 426; t. 2, s. 92, 450.
- ⁴⁶ W. Wundt, *Mythus und Religion*, Leipzig 1909.
- ⁴⁷ W. Wundt, *Mythus...*, t. 3, s. 739 nn.
- ⁴⁸ Sieroszewski, *Dwanaście lat...* t. II, s. 338.
- ⁴⁹ K. T. Preuss, *Die Nayarit – Expedition*, Leipzig 1912.
- ⁵⁰ F. Ratzel, *Antropogeographie*, cz. I, Stuttgart 1882; cz. II, Stuttgart, 1891; *Etnographie und Ethnologie*, Stuttgart 1893; *Völkerkunde und Räume*, Berlin 1894; *Die geographische Methode in der Etnographie* „Geografische Zeitschrift”, 3, 1897, s. 268–278; *Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive*, „Historische Zeitschrift” 93, 1904, s. 1–46.
- ⁵¹ L. Frobenius, *Der Westafrikanische Kulturkreis*, „Petermanns geographische Mitteilungen” 43, 1897, s. 225–236; 262–267; 44, 1898, s. 193–204; 265–271.
- ⁵² Zob.: bibliografia prac W. Schmidta [w:] H. Zimoń SVD, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989, s. 241–245.
- ⁵³ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895; *Eléments de sociologie*, Paris 1889; *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- ⁵⁴ Por.: B. Malinowski, *The Scientific Theory of Culture and other Essays*, London 1944; A. R. Radcliffe-Brown, *Function and Structure in Primitive Society*, Oxford 1953.
- ⁵⁵ C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich 1940; H. H. Balmer, *Die Archetypentheorie von C.G. Jung*, Berlin 1972.
- ⁵⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii (Traité d'histoire des religions*, Paris 1949) Warszawa 1966.
- ⁵⁷ K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, München 1966.
- ⁵⁸ Zob.: W. Sieroszewski, *Listy z Syberii*, „Archiwum Literackie”, t. 8, 1964.
- ⁵⁹ L. H. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York 1877 (*Spoleczeństwo pierwotne, czyli badanie ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, Warszawa 1887, 1896).
- ⁶⁰ H. Spencer, *The Principles of Sociology*, London 1876.
- ⁶¹ T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, s. 94 n; krytyczna analiza poglądów Tylora – tamże, s. 84–102.
- ⁶² W. Armon, *op. cit.*, s. 94.
- ⁶³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- ⁶⁴ M. Eliade, *Traktat...*
- ⁶⁵ W. Sieroszewski *Dwanaście lat...*, t. II, s. 299; 305–309; por. też: M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 190–195.
- ⁶⁶ G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 182.
- ⁶⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976) t. I, s. 212–232, t. II, s. 201–216.
- ⁶⁸ *Tamże*; t. II, s. 264.
- ⁶⁹ Sieroszewski wydaje się nie do końca konsekwentny w swoich poglądach na to, które bóstwo stoi na szczycie jakuckiego panteonu. W różnych edycjach jego prac pojawia się imię Art-Tojon-Aga lub Ai-Tojon. Zob. analizę tego problemu – J. Sekulski, *op. cit.* Jako najwyższe bóstwo jakuckie wskazuje Sieroszewski Art-Tojon-Agę w ostatniej wersji swojej pracy (Sieroszewski, *Dwanaście lat...* t. II s. 303.).
- ⁷⁰ A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898, 1900, 1909.

- ⁷¹ A. W. Howitt, *On Some Australian Beliefs*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 13, 1884, s. 185–198; *On Some Australian Ceremonies of Initiation*, tamże, s. 432–459; *The Jeraeil, or Initiation of the Kurnai Tribe*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 14, 1885, s. 301–325.
- ⁷² H. Zimoń SVD, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989.
- ⁷³ Zob.: T. Margul, *op. cit.*, s. 152; H. Zimoń SVD, *op. cit.*, s. 55–84.
- ⁷⁴ G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 201–213; M. Eliade, *Traktat...*, t. 44–113.
- ⁷⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II. s. 303.
- ⁷⁶ T. Margul, *op. cit.*, s. 146–176; H. Zimoń SVD, *op. cit.*, s. 29–129.
- ⁷⁷ M. Eliade, *Traktat...*, s. 44–113; G. van der Leeuw, *op. cit.* S. 201–213; T. Margul, *op. cit.*, s. 146–176; H. Zimoń SVD, *op. cit.*, 131–237.
- ⁷⁸ G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 210–213.
- ⁷⁹ Sieroszewski, *Dwanaście lat...* t. II s. 303.
- ⁸⁰ R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891.
- ⁸¹ R. H. Codrington *The Melanesians*, s. 118.
- ⁸² G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 58 nn.
- ⁸³ T. Margul, *op. cit.* s. 185 n.
- ⁸⁴ John H King, *The Supernatural. Its Origin, Nature and Evolution*, London 1892.
- ⁸⁵ R. Marret, *Preanimistic religion*, „Folklore” 11, 1900, s. 162–182.
- ⁸⁶ K.T. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, „Globus”, 86/87, 1904/1905, s. 321–370.
- ⁸⁷ J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, „American Anthropology” IV, 1902; R. Lehmann, *Mana*, 1922; G. van der Leeuw, *op. cit.*, 57–62.
- ⁸⁸ Por.: N. Söderblom w *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1926; G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 63–71; H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, 1947; J. Needham, *Science and civilization in China*, Cambridge 1956, t. II, rozdział 10: *The 'Tao Chia' and Taoism*, s. 132–164.
- ⁸⁹ Por np.: H.G. Creel, *What is Taoism?*, University of Chicago Press, 1970; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass*, Delhi 1975; Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1983; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, „Harvard Oriental Series” XXXI, XXXII, 2 t. Cambridge Mass., London 1925; J. Needham, *op. cit.*; G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 63–70.
- ⁹⁰ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 9.
- ⁹¹ Zob.: W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, t II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, „Monumenta Serica” III, 2 Peking 1942, s. 315 nn; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1997 (*Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Payot, Paris 19541, 19722), s. 369 i *passim*. J. Needham, *op. cit.*
- ⁹² G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 60; 214 nn.
- ⁹³ H.G. Creel, *What is Taoism?*, University of Chicago Press, 1970; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass*, Delhi 1975; Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1983; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, „Harvard Oriental Series” XXXI, XXXII, 2 t. Cambridge Mass., London 1925; J. Needham, *op. cit.*; G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 63–70.
- ⁹⁴ Por.: G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 61 nn.
- ⁹⁵ H.G. Creel, *What is Taoism?*, University of Chicago Press, 1970; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass*, Delhi 1975; Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press 1983; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, „Harvard Oriental Series” XXXI, XXXII, 2 t. Cambridge Mass., London 1925; J. Needham, *op. cit.*; G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 63–70.

- ⁹⁶ T. Margul, *op. cit.*, s. 72, 97.
- ⁹⁷ N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*. s. 187 n; G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 205 nn; M. Eliade, *Traktat...*, s. 24–29.
- ⁹⁸ N. Söderblom, *op. cit. passim*; G. van der Leeuw, *op. cit., passim*.
- ⁹⁹ H. Zimoń SVD, *op. cit. passim*.
- ¹⁰⁰ E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991.
- ¹⁰¹ A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Warszawa 1986.
- ¹⁰² Por.: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii 2*, Warszawa 1997, s. 194–215; 313–320; 347–354.
- ¹⁰³ M. Eliade, *Traktat...*, *passim*.
- ¹⁰⁴ M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, Warszawa 2000 (*Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucaresti 1937), s. 19 n.
- ¹⁰⁵ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London, New York 20017 (Baltimore 19711), s. 155.
- ¹⁰⁶ G. van der Leeuw, *op. cit.*, s. 629.
- ¹⁰⁷ Por. I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 116–118, 155 n.
- ¹⁰⁸ Eliade, *Szamanizm...*, s. 16; 489 nn.
- ¹⁰⁹ Wzajemny stosunek magii i religii pozostaje nadal kwestią dyskusyjną. Stosuję tu termin używany przez M. Eliadego (*Szamanizm, passim*).
- ¹¹⁰ I. M. Lewis, *op. cit. passim*.
- ¹¹¹ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 493.
- ¹¹² E. Loeb, *Shaman and Seer*, „American Anthropologist” 31, s. 60–89.
- ¹¹³ C. G. Jung, *Psychologiczne podstawy wiary w duchy* [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 158–181.
- ¹¹⁴ I. M. Lewis, *op. cit., passim*.
- ¹¹⁵ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 40–43.
- ¹¹⁶ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 311–320, 325 *Korea*, s. 50.
- ¹¹⁷ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 42.
- ¹¹⁸ *Tamże*.
- ¹¹⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 277 n.
- ¹²⁰ Podają za: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii 2*, s. 513.
- ¹²¹ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 71–73; 502.
- ¹²² Wudu jest szamańskim kultem zgodnie z definicją I. M. Lewisa, zob. I.M. Lewis, *op. cit.* s. 51, 55, 60, 115, 232, 260.
- ¹²³ M. Deren, *Taniec Nieba i Ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Kraków 2000 (*Divine horseman. The living Gods of Haiti*, 1953) s 301 nn.
- ¹²⁴ Zob. np. M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 502.
- ¹²⁵ Szyjewski, *op. cit.*, s. 350 n.
- ¹²⁶ I. M. Lewis, *op. cit., passim*.
- ¹²⁷ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 314.
- ¹²⁸ M. M. Koško, *Wpływ chrześcijaństwa na światopogląd Jakutów (Sacha)* [w:] [red:] A. Kuczyński, *Z kraju nad Leną*, s. 191–204.
- ¹²⁹ Por.: J. Needham, *op. cit.*, s. 139.
- ¹³⁰ E. K. Ritter, *Magical – Expert (Ašipu) and Physician (Asu). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine*, „Assyriological Studies” t. 16, Chicago 1965.
- ¹³¹ Mt 7,22; 8,16, 10,5–15; 12,22–29; 9,32–35; 15,21–28; 17,14–21; Mk 1,23–27; 1,34–39; 3,20–30; 5,1–20; 6,6–13; 7,25–30; 9,14–29; 9,38; 15,40–41; 16,9; 16,17; Łk, 4,31–36; 6,18–19; 8,2; 8,26–39; 9,1–6; 9,37–43; 10,17–20; 11,14–23; 12,10; 13,10–17; Dz 8,7; 10,38; 19,11–17.
- ¹³² M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 24–35; 45–119.
- ¹³³ *Tamże*, s. 61–77.

- ¹³⁴ Tamże.
- ¹³⁵ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 45–77; I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 59–89.
- ¹³⁶ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 82–92, 416–422; I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 52–56.
- ¹³⁷ *Szamanizm...*, s. 82–92.
- ¹³⁸ Ef 5,22–32; II Kor 1,11–3.
- ¹³⁹ J. Jaritz, *Schamanistisches im Gilgames-Epos* [w:] *Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients*, Baden-Baden 1971, s.80.
- ¹⁴⁰ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 319.
- ¹⁴¹ Por np. M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 417, 83.
- ¹⁴² S.W. Szyrokorogor, *General Theory of Shamanism among the Tungus*, „Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society” t. 54, Shanghai 1923; *Northern Tungus Migration in the Far East*, Tamże, t. 57, 1926; *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai, London, 1935.
- ¹⁴³ M, Eliade, *Szamanizm...*, s. 423–436.
- ¹⁴⁴ A. Métraux, *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, „Acta Americana” II, 3–4, Mexico, 1944.
- ¹⁴⁵ M, Eliade, *Szamanizm...*, s. 423–436.
- ¹⁴⁶ H. Kirchner, *Ein archeologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, „Anthropos”, XLVII, 1952, s. 244–286.
- ¹⁴⁷ R.E. Ryan, *The Strong Eye of Shamanism; A Journey Into the Caves of Consciousness*, Rochester 1999, s. 159–161.
- ¹⁴⁸ A. Lommel, *Shamanism; The Beginning of Art*, New York 1970.
- ¹⁴⁹ W. E. Łariczew, *Mamont w isskustwie poselenija Malaja Syja i opyt rekonstrukcii predstavlenij werchnepaleolitczeskogo czeloweka Sibiri o wozniknowenii wselennoj* [w:] [red:] R. S. Wasilewskij, *Perwobytnoje iskusstwo: Zveri w katne*, Nowosybirsk 1980.
- ¹⁵⁰ [red:] T. A. Dowso, M. M. Koško, A. Rozwadowski, *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej*, Warszawa 1999.
- ¹⁵¹ Zob. np.: W. Muster, *Der Schamanismus bei den Etruskern*, „Fruhgeschichte und Sprachwissenschaft”, I, Wien 1948, s. 60–77; W. Burkert, (OH), *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.; J. Filliozat, *La Doctine 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, *Schmanismus 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 Pekin 1942; J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London 1955; M. Grant, *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*, Hamburg 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:] *Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients*, Baden-Baden 1971, s. 75–87.
- ¹⁵² Por.: M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 260–287.
- ¹⁵³ M. Eliade, *Historia wierzeń...* t. I, s. 192 n; *Szamanizm...*, s. 504–505.
- ¹⁵⁴ W. Burkert, (OH), *Zum griechischen „Schamanismus”*; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*; M. Eliade, *Szamanizm...* s. 383–390; *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, s. 192 n; J. Filiozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines à ses parallèles grecs*.
- ¹⁵⁵ W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London 1950, Boston 1954; M. Eliade, *Szamanizm...* s. 385 n.
- ¹⁵⁶ M. Eliade, *Szamanizm...* s. 387 n. Na temat mitu orfejskiego w kulturach pozaeuropejskich zob. np.: A. Hulkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm 1957.
- ¹⁵⁷ M. Eliade, *Szamanizm...* s. 388 n.
- ¹⁵⁸ M. Eliade, *Szamanizm...*, Rozdział XI: *Ideologie i techniki szamańskie u Indoeuropejczyków*, s. 372–422.
- ¹⁵⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 285, n; 311; 324; 332.
- ¹⁶⁰ Zob. przykład tego typu praktyki stosowanej w starożytnej Mezopotamii w: H. W. F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973 (*The Greatness That Was Babylon*, 1962) s. 273.
- ¹⁶¹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 335.
- ¹⁶² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 325–326.
- ¹⁶³ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 326.
- ¹⁶⁴ M. Eliade, *Szamanizm...*, *passim*; Sieroszewski *Dwanaście lat...*, t. II, s. 272–338.
- ¹⁶⁵ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 273.
- ¹⁶⁶ W. Sieroszewski, *Korea*, s. 30.
- ¹⁶⁷ Eliade, *Szamanizm...*, s. 187 nn.
- ¹⁶⁸ Por. np. wybitnie „mesjańskie” rysy legendarnego szamana Dto-mba Szi-lo, reformatora szamanizmu Na-khi (grupa etniczna należąca do tybeto-birmańskiej rodziny językowej, zamieszkująca teren dzisiejszej chińskiej prowincji Yunnan; religia Na-khi, według J. F. Rocka, jest prawdopodobnie najbliższą archaicznej, przedbuddyjskiej religii Tybetu): J. F. Rock, *Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dto-mba-Szi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts „Atributus Asiae” VII, 1–4*, Leipzig 1937, s. 5–85; *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland*, „Anthropos” LIV, 1959, s. 796–818; zob. też: M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 499.
- ¹⁶⁹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 312.
- ¹⁷⁰ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 325.
- ¹⁷¹ W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 325.
- ¹⁷² W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 315.
- ¹⁷³ Eliade, *Szamanizm...*, s. 45–77.
- ¹⁷⁴ Eliade, *Szamanizm...*, s. 49; 220
- ¹⁷⁵ Eliade, *Szamanizm...* *passim*.
- ¹⁷⁶ Eliade, *Szamanizm...* s. 9, 79–82, 498–500.
- ¹⁷⁷ Eliade, *Szamanizm...* s. 442.
- ¹⁷⁸ H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou king*, „Journal Asiatique” CCIV, 1924, s. 94; F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, s. 314 nn; L. Vannicelli, *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, s. 44.
- ¹⁷⁹ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 79; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, „Folklore Fellows Communications” LII, 125, Helsinki, 1938, s. 534–544; M. Michajłowski, *Shamanism in Siberia and European Russia*, „Journal of the Royal Anthropological Institute t. 24, 1894, s. 63; S. Szaszko, *Szamanstwo w Sibirii*, Saint-Petersburg 1864, s. 81; R. Pettazzoni, *Wszeczwiedza bogów*, Warszawa. 1967, s. 278 nn., 289 nn.

- ¹⁸⁰ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 190–195.
- ¹⁸¹ Zob.: M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 499.
- ¹⁸² Mt 7,22; 8,16, 10,5–15; 12,22–29; 9,32–35; 15,21–28; 17,14–21; Mk 1,23–27; 1,34–39; 3,20–30; 5,1–20; 6,6–13; 7,25–30; 9,14–29; 9,38; 15,40–41; 16,9; 16,17; Łk, 4,31–36; 6,18–19; 8,2; 8,26–39; 9,1–6; 9,37–43; 10,17–20; 11,14–23; 12,10; 13,10–17; Dz 8,7; 10,38; 19,11–17.
- ¹⁸³ Duch ten w Ewangeliach: Mk 9,17; Mt 9,32 n; 12,22; na temat jego „pojawiania się” w czasie jakuckich obrzędów szamańskich zob.: J. N. Romanowa, *K interpretacji symboliki jakuckiego szamańskiego obriada (putieszestwije za kut-duszoy bolnogo)*. *Szamanizm i rannije religioznye predstavlenija*, Moskwa 1995, s. 108–114; W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 316.
- ¹⁸⁴ Wzmianki o tym duchu w Ewangeliach: Mt 17,14–21; Mk 9,17–29; paralele syberyjskie: M. Michajłowski, *Shamanism in Siberia and European Russia*, s. 85.
- ¹⁸⁵ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 60.
- ¹⁸⁶ Dz 9, 1–9 nn.
- ¹⁸⁷ M. Eliade, *Szamanizm...*, s. 47 nn.
- ¹⁸⁸ Gal 2,20.
- ¹⁸⁹ Dz 1,8; 2,4–11; 2,17; 2,38; 3,26; 4,12n; 4,31n; 5,20; 5,32; 10,20; 10,43n; 13,52; 15,28; 16,6; Ef 4,3; I Kor 12,28n; 12,13; 12,31; 14,12; Rz 8,11.
- ¹⁹⁰ Dz 4,30; 16,7; Gal 2,20; 4,6; II Kor 3,17 n.
- ¹⁹¹ Dz 3,6–8; 4,15n; 9,32–34; 14,8–11; 19,12; 28,7–9; Mk 16,15.
- ¹⁹² Dz 9,40; 20,9–12; H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich*, Olsztyn, 1983, s. 406 (św Marcin z Tours).
- ¹⁹³ Dz 4,16; 16,16–18.
- ¹⁹⁴ Dz 11,27n; 21,10nn; I Kor 14,1–5; 14,29–32; 1 Tes 5,20.
- ¹⁹⁵ Dz 2,1–13, I Kor 14, 1–25.
- ¹⁹⁶ Eliade, *Szamanizm...*, s. 106–109; por. też: W. Sieroszewski, *Dwanaście lat...*, t. II, s. 316.
- ¹⁹⁷ H. Hoever, *op. cit.* s. 454n (św. Jan Ewangelista), zob. też *Tamże*, s. 80 (św. Kunegunda, cesarzowa).
- ¹⁹⁸ Ap 4 nn; II Kor 12,2 –5.
- ¹⁹⁹ Dz 9, 1–9 nn.
- ²⁰⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994, s. 298; Kol 3,3; Rz 6,3–11.
- ²⁰¹ Por.: H. W. F. Saggs, *op. cit.*, s. 275 nn.
- ²⁰² Por. np.: J. Jaritz, *Schamanistisches im Gilgames-Epos* [w:] *Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients*, Baden-Baden 1971, s. 75–87.
- ²⁰³ J. Jaritz, *op. cit.*, s 77–80.
- ²⁰⁴ A. Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Paris 1974; W. v. Soden, *Das altbabylonische Briefarchiv von Mari* „Die Welt des Orients” Wuppertal-Stuttgart-Göttingen, 1, 1948.
- ²⁰⁵ F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg am Harz 1968; J. G. Heintz, *Oracles prophétiques et „guerre sainte” selon les archives royales de Mari et l’Ancien Testament*, „Vetus Testamentum”, Suppl., t. 17, 1969, s. 112–138; A. Malamat, *Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible*, „Vetus Testamentum”, Suppl., t. 15, 1966, s. 207–277; W. L. Moran, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, „Biblica” 50, 1969, s. 15–56; J. F. Ross, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari*, „Harvard Theological Review” 63, 1970, s. 1–28.
- ²⁰⁶ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Garden City, New York, Doubleday, 1968, s. 57–61; W. G. Dever, *The „Middle Bronze I” Period in Syria and Palestine* [w:] [red:] J. A. Sanders *Near Eastern Archeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, Garden City, Doubleday 1970; C. H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzu Tablets* [w:] „Biblical Archeologist Reader” 2, 1964; E. Speiser, *Genesis*, Garden City, Doubleday 1964; V.H. Matthews, *Pastoral nomadism in the Mari Kingdom ca. 1830–1760 B. C.*, „American School of Oriental Research Dissertation Series”, Cambridge 1978; *Palestine in the Second Millenium BCE: The Archeological Picture* [w:] [red:] J. M. Hayes, J. Maxwell Miller, *Israelite and Judean*

- History*, Philadelphia, Westminster 1977, s. 70–120, 99–101; *The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestine* [w:] [red:] F. M. Cross, *Magnalia Dei; The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City: Doubleday 1976; M. B. Rowton, *Autonomy and Nomadism in Western Asia*, „*Orientalia*” 42, 1973, s. 247–258; *Urban Autonomy in a Nomadic Environment* „*Journal of Cuneiform Studies*” 32, 1973, s. 201–215; J. van Setters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale Univ. Press 1975; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” 133 Berlin 1974; R. de Vaux, *The Early History of Israel*, Philadelphia: Westminster 1978 s. 161–287; G. E. Wright, *Biblical Archeology*, Philadelphia, Westminster 1962, s. 50.
- ²⁰⁷ H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965.
- ²⁰⁸ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 146–149; F. M. Cross, *Canaanite Myth...* s. 44, 60.
- ²⁰⁹ H. B. Huffmon, *op. cit.*
- ²¹⁰ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 146–149; F. M. Cross, *Canaanite Myth...* s. 44, 60.
- ²¹¹ Jak wyżej.
- ²¹² A. Parrot, *Archeology and Old Testament Study*, Oxford 1967, s. 139; Na temat mezopotamskiego pochodzenia biblijnych wyobrażeń ogrodu Eden zob.: W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, s. 79–87; G. E. Wright, *Biblical Archeology*, s. 44 n; Opis ogrodu Eden w *Biblii*: Rdz 2,8–25.
- ²¹³ I. M. Lewis, *op. cit.* s. 48–50.
- ²¹⁴ R. C. Culley, T. W. Overholt, *Anthropological perspectives on Old Testament prophecy*, *Semia* 21, 1982; J. D. M. Derret, *Spirit – possession and the Gerasene Demoniac*, *Man*, 14, 2, 1979; M. Langley, *Spirit – possession, exorcism and social context: an anthropological perspective with theological implications*, *Churchman*, 84, 3, 1980; R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980.
- ²¹⁵ I. S. Jemielianow, *Folklor ludów Jakucji w utworach beletrystycznych Wacława Sieroszewskiego* [w:] *Z kraju nad Leną...*, s. 59–62.
- ²¹⁶ Por.: T. Trzcziński, *Odradzanie religijności wśród współczesnych Sacha* [w:] *Z kraju nad Leną*, s. 205–222.
- ²¹⁷ Oddzielny artykuł na ten temat w przygotowaniu.

Rec.: Robert Zaborowski

Shamans, prophets and Galileans.

The ideas of Wacław Sieroszewski (1858–1945) regarding the study of religion in the light of 19th- and 20th-century scholarship

SUMMARY

The first part of the article presents the life of Wacław Sieroszewski and his ethnological work. The second part deals with an analysis of the general theory of religion that Sieroszewski sketched out in quite a distinct manner while describing his field research on Yakut and Korean shamanism. Sieroszewski's theory of religion is presented against the background of 19th- and 20th-century scholarship. Another issue discussed in the present article has to do with the significance of Sie-

roszewski's field observations. In many cases his observations undermined a number of "dogmas" prevalent in 19th-century scholarship, but even Sieroszewski himself was not always aware of that. The most important and still valid aspect of sieroszewski's scholarly achievements, however, is that he postulated the application of an ethnological perspective in research on highly developed cultures and religions, including the European civilization at the turn of the 19th and 20th centuries, as well as Christianity. Similar views began to be expressed by Western scholars only several dozen years after the publication of Sieroszewski's major ethnological work, *Dwanaście lat w kraju Jakutów* (Twelve years in the land of the Yakuts), whose first, Russian-language edition appeared in 1896. A major thesis that seems to emerge from Sieroszewski's writings is that there is a genetic link between primitive Christianity and shamanism. This thesis, if applied within the strictest definitional framework for the terms used, is still relevant today and may open up new research perspectives. The scholarly research of the 20th century has provided a great deal of evidence to support its correctness.