

Wojciech Połec

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
e-mail: wpolec@wp.pl

Czy postsocjalizm wytworzy „postszamanizm”? O problemach badań współczesnego syberyjskiego szamanizmu

Abstract

Will Post-socialism Create “Post-shamanism”? On the Problems of Research on Modern Siberian Shamanism

The article describes the problem of mutual relations between the “post-Soviet” situation and the process of renaissance or the “rebirth” of shamanism. The author asks the question whether a sufficient explanation for the reappearance of shamanism in Siberia is the collapse of the communist system. The next question is whether contemporary shamanism is a completely different phenomenon than pre-revolutionary shamanism and may be considered as “neo-shamanism”. The author claims that in the case of Siberian shamanism, when asking about the continuity of shamanism, we also need to ask ourselves whether we mean the continuation of the whole system or only its chosen manifestations. We must take into account the changing cultural and social context of shamanism and relationships between shamanism and the cultures of indigenous peoples. Empirical base of this paper are four fieldworks in the south of Siberia in the years 2000, 2010, 2013 and 2014.

Keywords: shamanism, post-socialism, Siberia, Buryatia

Wprowadzenie

Nawet jeśli pojęcia w nauce są tworzone przez jednostki, ich los nie zależy od jednostki, ale od społeczności uczonych. Dotyczy to zarówno wprowadzania po-

jęć, jak i ich redefinicji czy też ich porzucenia. Historia badań nad szamanizmem (Eliade 1994; Hoppál 2009; Hutton 2007; Siikala, Hoppál 1998; Szyjewski 2005; Wasilewski 1985; Znamenski 2003, 2007) jest wspaniałym przykładem tego, jak trudno jest „wykorzystać” terminy i idące za nimi sposoby myślenia (Atkinson 1992). Nie sądzę więc, by udało mi się wpłynąć znacząco na sposób mówienia i myślenia o syberyjskim szamanizmie. Spróbuję jednak pokazać pewne konsekwencje naszego sposobu myślenia i definiowania przez nas badanych zjawisk.

Pisząc w tytułowym pytaniu o „postszamanizmie”, nie mam zamiaru wprowadzać kolejnego pojęcia, gdyż i tak jest ich wiele, ale chcę zwrócić uwagę na problem, jakim są analizy współczesnego syberyjskiego szamanizmu w kategoriach neoszamanizmu, a zarazem w kategoriach „postsocjalizmu”. O użyciu neologizmu, jakim jest „postszamanizm”, zdecydowały jedynie względy eufoniczne i retoryczne, ale takie sformułowanie zwraca również uwagę na problem wzajemnych relacji między szerszym procesem odchodzenia od socjalizmu, komunizmu i wynikłej z tego procesu „postsowieckiej”, poradzieckiej sytuacji (Humphrey, 2010) a procesem węższym, jakim jest renesans czy też „odrodzenie” szamanizmu (Głowacka-Grajper et al. 2013), który można interpretować jako część procesu „odradzania się” etnicznych kultur Syberii (Nowicka, Wyszyński 1996) (Zapaśnik, Morochojewa 2000).

Syberia uważana jest za *locus classicus* szamanizmu, za obszar, na którym bezsprzecznie szamanizm występował, bez względu na to, jak szamanizmu by nie definiować, a rozbieżności definicyjnych (w tym dotyczących geografii szamanizmu) jest niezmiernie dużo (Jones 2008; Clottes, Lewis-Williams 2009; Harvey, Wallis 2007; Hutton 2007; Wasilewski 1985). Wydawać by się mogło, że region ten jest idealnym miejscem do badań, zwłaszcza współcześnie, gdy nie ma już problemów polityczno-administracyjnych z dotarciem na teren badań, a przynajmniej znacząco się one zmniejszyły w stosunku do okresu komunistycznego (Hamayon 1990; Humphrey 1998). Rozkwit szamanizmu w wielu miejscach i w wielu grupach ludności rdzennej powinien jedynie ułatwiać zadania badawcze. Sytuacja nie jest jednak tak oczywista.

Tytułowe pytanie można ująć w dwóch postaciach. Zgodnie z pierwszą wystarczającym wyjaśnieniem ponownego pojawienia się szamanizmu na Syberii jest upadek ustroju komunistycznego, który walczył z szamanizmem, zgodnie zaś z drugą współczesny szamanizm jest zjawiskiem zupełnie odmiennym od dawnego przedrewolucyjnego szamanizmu i może być rozpatrywany jako „neoszamanizm”. Te dwa stwierdzenia brane łącznie wydają się ewidentnie sprzeczne.

W dalszych rozważaniach skupiam się na sytuacji jedynie szamanizmu buriackiego, który znam z badań terenowych¹. Z pewnością w innych grupach i innych

¹ Bazą empiryczną niniejszego opracowania są cztery pobyty badawcze na południu Syberii z lat 2000, 2010, 2013 i 2014. Wyjazd w roku 2000 został sfinansowany z subsydium profesorskiego FNP prof. Ewy Nowickiej, zaś wyjazd z roku 2010 – z grantu MNiSW N N116 300038, „Buriaci Zachodni – między polityką odradzania kultur a asymilacją”, którego kierownikiem była

regionach Syberii sytuacja może wyglądać odmiennie. Korzystam tutaj jednak z konwencji obecnej w dużej części literatury dotyczącej szamanizmu, która pozwala traktować syberyjski szamanizm jako pewną całość wraz z lokalnymi odmianami.

Postsocjalizm a postkolonializm u Buriatów

Współczesna sytuacja Buriatów może z pewnością być rozważana w kategoriach „postsocjalistycznych”, co nie jest tożsame z kategoriami postkolonialnymi. Jeśli do sytuacji Buriatów zastosowalibyśmy kategorię kolonializmu i uważalibyśmy ją za adekwatną, to, w przeciwieństwie do krajów powstałych na gruzach Związku Radzieckiego, trudno jest mówić o sytuacji postkolonialnej w przypadku terenów wchodzących także współcześnie w skład Federacji Rosyjskiej.

Należy oczywiście pamiętać o tym, że wraz z rozpadem Związku Radzieckiego i z powstaniem Federacji Rosyjskiej zmieniła się sytuacja ludności syberyjskiej zamieszkującej dotychczasowe radzieckie republiki autonomiczne (oraz, w pewnych wypadkach, obwody autonomiczne), które przekształciły się w republiki federacyjne. Przynajmniej na poziomie deklaracji i litery prawa podmioty te „weszły o poziom wyżej” (por. np. Smyrski 2012: 210). Ich sytuacja jednak nie jest sytuacją pełnej niezależności czy też autonomii. Można by pozwolić sobie na stwierdzenie, iż zajęły one miejsce zwolnione przez dawne republiki związkowe w obrębie Związku Radzieckiego. Możemy oczywiście rozważać sytuację narodów syberyjskich w perspektywie studiów postkolonialnych, niemniej jednak nawet badacze posługujący się tą perspektywą przyznają, że sytuacja ta jest raczej kolonialna niż postkolonialna. Znamienna jest tutaj opinia Łukasza Smyrskiego, który pisze:

Uważam, że przemiany „kulturowe”, jakie obserwujemy wśród rdzennych mieszkańców Syberii, wbrew twierdzeniom polityków czy naukowców rosyjskich, można analizować w kontekście globalnego procesu dekolonizacji. W Rosji wciąż jest widoczna znamienna dla układu kolonialnego postawa państwowego paternalizmu wobec członków społeczeństw „autochtonicznych” Syberii. Ich sytuacja polityczna jest relacją zależności charakterystyczną dla imperiów kolonialnych. W dyskursie publicznym i w sferze ekonomicznej głosy przedstawicieli społeczeństw syberyjskich są nadal marginalizowane, a kwestia rozwoju kultur etnicznych lekceważona, zarówno przez polityków rosyjskich, jak również urzędników państwowych (Smyrski 2012: 212).

Zastanawiam się, czy ma jeszcze sens mówienie o odrębnych społeczeństwach autochtonicznych w sytuacji demograficznej, politycznej i kulturowej dominacji rosyjskiej. Być może trafniejsze są tutaj kategorie mniejszości etnicznej czy narodowej. Twierdzenia dotyczące odrębności społeczeństw syberyjskich czasami są

przesycone jedynie kurtuazją i optymizmem antropologów. Społeczności syberyjskie wydają się wielokulturowe, jednak z dużym wskazaniem na kulturę rosyjską, a odrębność społeczeństwa „autochtonicznego” można uznać jedynie za postulat lub metodologiczne założenie antropologów. To, że współcześnie na terenach Syberii mamy do czynienia z sytuacją poradziecką, nie oznacza, że mamy tam do czynienia z sytuacją „porosyjską”.

Szamanizm w dobie postsocjalizmu

Cytowana przez Bartosza Jastrzębskiego Katherine Metzko pisze:

Postsowiecki szamanizm, choć odległy od swoich dziewiętnastowiecznych etnograficznie udokumentowanych form, nie jest zdekontekstualizowanym neoszamanizmem czy jakąś postacią duchowości New Age'u, mimo że Rosja zaludniła się różnorodnymi uzdrowicielami i guru, mającymi zapełnić duchową próżnię powstałą po upadku socjalizmu. Współczesny buriacki szamanizm jest bowiem zarówno produktem, jak i odtrutką na sowiecką i postsowiecką rzeczywistość (Jastrzębski 2014: 206).

W wypowiedzi tej wyraźnie widoczne są oba kluczowe dla nas wątki. Metzko stara się nas przekonać, że współczesny szamanizm buriacki nie jest tym samym co neoszamanizm obserwowany w różnych częściach świata, ale przede wszystkim w ramach cywilizacji euroamerykańskiej (Boekhoven 2011; Wallis 2003). Ze stwierdzeniem tym można się w pełni zgodzić. Zarazem jednak zwraca ona uwagę na wpływ okresu socjalizmu na obecny kształt buriackiego szamanizmu. Pisząc, że współczesny szamanizm buriacki jest zarazem produktem i odtrutką na sytuację sowiecką i postsowiecką, stara się ona jednocześnie odnieść do dyskusji dotyczącej tego, jaki wpływ miał okres komunizmu na szamanizm. W tym krótkim zdaniu zauważyć można echa przynajmniej trzech tez. Po pierwsze, okres sowiecki był czasem, w którym doszło nie tylko do „zamrożenia” szamanizmu, czyli uniemożliwienia działania szamanom i manifestowania religijności szamanistycznej, ale również do aktywnych prześladowań szamanów (łącznie z morderstwami nazywanymi eufemistycznie „represjami”) i wyznawców, co było połączone z równie aktywną i długotrwałą propagandą antyszamanistyczną prowadzoną z pozycji antyreligijnych, ale również modernistycznych (walka z zabobonami i „znachorstwem”). W okres „postsocjalistyczny” wchodzi więc buriacki szamanizm w formie wyniszczonej, często zubożonej i ze znaczącymi brakami kadrowymi. W przypadku buriackiego szamanizmu nie możemy więc mówić o „wyjęciu z komunistycznej zamrażarki” szamanizmu takiego, jakim był przed 1917 rokiem.

Po drugie, współczesny szamanizm buriacki może być rozpatrywany jako produkt „postsocjalistyczny” o tyle, o ile jest on tworzony przez ludzi i dla ludzi ukształtowanych w okresie radzieckim. Można przytoczyć wiele przykładów zdających się potwierdzać, że na samo wyobrażenie o buriackim – własnym sza-

manizmie wpływ ma radziecki sposób myślenia. Oddać można sprawiedliwość radzieckim badaczom, którzy szamanizm badali, ale radzieckie władze częściej stawiały szamana w jednym rzędzie z kułakiem i innymi wrogami ludu, niż widziały w nim reprezentanta kultury miejscowej nawet w folklorystycznej formie. Dzisiejszy obraz własny szamanizmu Buriatów wynika nie tylko z powtarzanej przez dziesięciolecia propagandy, ale także z przemian w życiu Buriatów związanych z okresem radzieckim, w tym z przejścia z buriackiego na język rosyjski jako główny język komunikacji (Połec 2012). Język buriacki używany współcześnie w obrzędowości szamanistycznej nie jest już (w przeciwieństwie do okresu przedradzieckiego czy jeszcze wcześniej przedrosyjskiego) „zwykłym” językiem komunikacji. W niektórych przypadkach bliżej mu współcześnie do pozycji starocerkiewnosłowiańskiego czy łaciny jako języków specyficznych dla obrzędowości religijnej. Obrzędowość szamanistyczna wymaga języka buriackiego, język buriacki ma kolosalne znaczenie tożsamościowe, ale wśród współczesnych Buriatów więcej jest takich, dla których jest to język drugi po rosyjskim, niż tych, dla których jest językiem pierwszym. Znaczenie języka buriackiego można ująć tak: nawet jeśli szamanizm buriacki nie zmieniłby się ani o jotę na przestrzeni wieków, to przemiany życia społecznego Buriatów sprawiłyby, że nie byłby on dla nich tym samym, czym był na przykład w XIX wieku. Osobną kwestią jest to, jak powinien wyglądać współczesny szamanizm, by, choćby w perspektywie funkcjonalnej, być tym samym co kiedyś. Pytanie o „neoszamaństwo” współczesnego szamanizmu należałoby być może zadawać nie tylko w formie etnograficznej zgodności rytuałów, atrybutów i wierzeń, ale również w formie pytań o funkcje i odniesienie do społecznego kontekstu, w jakim szamanizm obecnie działa.

Po trzecie, współczesny szamanizm buriacki coraz częściej jest interpretowany jako odtrutka na pustkę duchową i szerzej: egzystencjalną, okresu postsocjalistycznego. Podkreślmy tutaj to, że większość badaczy uważa, iż po upadku komunizmu pustka duchowa (przynajmniej w okresie przejściowym) powiększyła się, gdyż do braku „standardowych religii” dołączył brak ideologii komunistycznej, która przynajmniej w pewnym zakresie mogła (czy też głosiła, że może) te religie zastąpić. W ramach tego nurtu rozważań szamanizm interpretowany bywa nie tylko jako jedna z religii, które próbują zapełnić duchową pustkę, ale również jako coś więcej czy też „coś innego”. Szamanizm bowiem jest zarazem rodzajem medycyny, ale jest też sposobem na radzenie sobie na sposób „magiczny” z problemami związanymi ze sferą profanum, w tym sferą pracy i biznesu (Buyandelgeriyn 2007, 2013; Hell 1999).

Sowiecka „zamrażarka”

Problemem, z jakim przychodzi nam się zmierzyć, jest teza o „śmierci szamanizmu”, głosząca, że szamanizm syberyjski przestał istnieć zupełnie wyrugowany przez komunizm. Jeśli zaś został wyrugowany całkowicie, to, co nazywamy współcześnie szamanizmem, jest zjawiskiem nowym, które łatwo nazwać neoszamanizmem. Problem z tym zaś terminem polega na tym, że jest on już zarezerwowany dla zjawisk w obrębie cywilizacji zachodniej, wiąże się z nim opinia o sztuczności, braku ciągłości między neoszamanizmem a tymi wierzeniami, do których się on odwołuje. Zwolennicy współczesnego szamanizmu będą więc przekonywać o ciągłości wierzeń i praktyk, co ma świadczyć o autentyczności współczesnych wierzeń.

Teza o „śmierci szamanizmu” była oficjalną wykładnią ideologiczną za czasów komunizmu (Wasilewski 1985), co nie znaczy, że prześladowany szamanizm zupełnie zanikł. Odnośnie do szamanizmu buriackiego jest to dość dobrze poświadczane w literaturze przedmiotu. Veronika Belyaeva twierdzi w swojej monografii *Szamani i lamowie w sercu Sajanów*, że szamanizm istniał przynajmniej w pewnych miejscach również w epoce Związku Radzieckiego, tyle że w bardziej ukrytej formie. Autorka ta posługuje się rozróżnieniem na szamanów wiejskich i szamanów miejskich (por. również Humphrey 2010). O ile ci ostatni pojawiają się już po rozpadzie Związku Radzieckiego, o tyle szamani wiejscy byli obecni również w czasach wcześniejszych. Pisze ona o nich w następujący sposób:

Natomiast rzadko zwraca się uwagę na to, że szamani wiejscy w większości zostali szamanami jeszcze w czasach radzieckich i nawet wtedy odprawiali swoje obrzędy. Działo się to wtedy w ukryciu, ponieważ szamani bali się represji władz. Naukowcom przyjeżdżającym na badania terenowe również nie zdradzano prawdy o szamanach – naukowiec, tym bardziej jeśli nie był pochodzenia buriackiego, dla ludności miejscowej był współpracownikiem rządu lub człowiekiem z zewnątrz, któremu nie można całkowicie zaufać. Takie zachowanie ludzi nie oznaczało jednak, że szamanów nie było i że pojawili się dopiero po rozpadzie ZSRR (Belyaeva 2009: 138).

Autorka ta przytacza wiele świadectw mówiących o istnieniu szamanizmu w tym okresie. Zarazem w jej pracy dość widoczne jest odmienne traktowanie szamanów wiejskich i szamanów miejskich. W jej więc rozumieniu mielibyśmy współcześnie wśród Buriatów do czynienia z dwoma różnymi, choć splecionymi zjawiskami. Z jednej strony mielibyśmy zjawisko nowe, zbliżone do „neoszamanizmu”, w przypadku szamanów miejskich, z drugiej obserwowalibyśmy przejawy ciągłości szamanizmu „klasycznego” w przypadku szamanów wiejskich. Ambiwalentność stosunku do miejskich szamanów jest widoczna również w przypadku prac innych „zachodnich” naukowców, takich jak Caroline Humphrey (2010). Nawet jednak uznając „nowość” miejskiego szamanizmu, zauważyć można znaczny stopień nawiązywania do rodzimych buriackich tradycji u tychże szamanów, co ostatnio ciekawie opisuje w swoich pracach Bartosz Jastrzębski skupiający się na

szamanach miejskich (Jastrzębski 2014). Nawiązania do rodzimej tradycji, traktowanie szamanizmu jako części buriackiego dziedzictwa kulturowego, które należy podtrzymywać, chronić i propagować wśród tych Buriatów, którzy go utracili, stanowią cechę różniącą znacznie współczesny szamanizm buriacki od zachodnich poszukiwań duchowości indywidualnej. W tym już miejscu trzeba może podkreślić, że pojawianie się nowych form w obrębie buriackiego szamanizmu nie musi oznaczać pojawiania się zupełnie nowego, odrębnego zjawiska.

Z punktu widzenia ciągłości szamanizmu interesują nas przede wszystkim „szamani wiejscy”, gdyż to ich ciągła działalność pokazuje, iż teza o całkowitej śmierci szamanizmu może być traktowana jedynie jako błąd faktograficzny czy też zanieczyszczenie ideologiczne właściwe dla epoki komunistycznej. Poświadczenie „występowania szamanizmu” w czasach radzieckich nie jest jednak równoznaczne z odpowiedzią na pytanie, na ile szeroko on występował, co z klasycznego szamanizmu zostało zachowane, a gdzie jednak doszło do zerwania ciągłości. Nie mamy wreszcie możliwości wnioskowania o związku tych przejawów szamanizmu z okresu radzieckiego z ich odpowiednikami współczesnymi.

O ile twierdzenia na temat „śmierci szamanizmu” dotyczyły Syberii jako całości obszaru kulturowego i geograficznego, o tyle możemy tutaj pozwolić sobie na przywołanie sytuacji pochodzącej z innej części tego terenu. Jest rzeczą ciekawą, iż poszczególni, wywodzący się z różnych krajów badacze są przedstawiani jako „pierwsi”, którym udało się „dotrzeć na Syberię” po rozpadzie Związku Radzieckiego. Tak przedstawiana jest (na okładce swojej książki) amerykańska badaczka Marjorie Mandelstam Balzer, o której Julie Cruikshank, emerytowana profesor antropologii z University of British Columbia, pisze, iż była ona „the first Western-trained scholars to undertake ethnographic fieldwork in Siberia” (Balzer 2011). Nie wchodząc w dyskusję na temat palmy pierwszeństwa w tym zakresie, warto jest zwrócić uwagę na sytuację przywoływaną przez Balzer, a odnoszącą się do jej pierwszych doświadczeń z Jakucji, kiedy to w 1992 roku w rozmowie z ministrem kultury Jakucji miała zapytać: „Where have all the shamans gone?”; Minister zaś miał odpowiedzieć: „I am sitting here”. Ta anegdota dobrze obrazuje zderzenie między „zachodnimi” wyobrażeniami na temat szamanizmu a rozumieniem „drugiej strony”. Szamanizm nie zawsze musi przejawiać się wprost, nie zawsze tak, jak to opisywano w XIX wieku czy wcześniej. A i wtedy nie było tak łatwo spotkać szamana. Grażyna Kubica opisuje, z jakimi trudnościami spotkała się Maria Czaplicka (prawda, że w jeszcze innej części regionu) w poszukiwaniach szamanów (por. Kubica 2015). Opisywana zaś przez Belyaevą nieufność nie musiała ustąpić z dnia na dzień po upadku komunizmu.

Przynajmniej w przypadku buriackiego szamanizmu powstaje głębszy problem polegający na tym, że pytając o ciągłość szamanizmu, musimy zarazem zadać sobie pytanie o to, czy chodzi nam o kontynuację całości systemu czy jedynie wybranych jego przejawów. Gdy zastanawiamy się nad współczesnym szamanizmem buriackim, może się okazać, że poszczególne jego elementy miały i mają mniej

czy bardziej dogodne warunki do trwania i/lub rozwoju. Okres komunistyczny nie potraktował „sprawiedliwie” całości wierzeń Buriatów. Wydaje się, że łatwiej było przetrwać tej części wierzeń, która była mniej spektakularna, bardziej prywatna, a zarazem bliższa zachodnim wyobrażeniom na temat magii czy medycyny ludowej. Gorzej wyglądała sprawa przetrwania tej części wierzeń, która związana była z przestrzenią publiczną, ze świętami wspólnotowymi, wymagającymi jawnej i zbiorowej manifestacji. Łatwiej było ukradkiem rzucić ofiarę gospodarzowi świętego miejsca, by zapewnić sobie szczęśliwą podróż, co robili również przedstawiciele „ludów słowiańskich”, w tym miejscowi Polacy (Nowicka, Głowacka-Grajper 2003), znacznie trudniej zaś było (czy też, mówiąc otwarcie, nie było to możliwe) przeprowadzać obrzędy wymagające wspólnotowych ofiar z konia czy też obrzędy takie jak Igrzyska Jordyńskie, które wymagają obecności przynajmniej siedmiuset osób w jednym miejscu (Głowacka-Grajper et al. 2016).

Sytuacja zmieniała się w zależności od miejsca, ale także od czasu, do którego bliżej chcielibyśmy się odnieść w ramach epoki sowieckiej. Roberte Hamayon pokazuje, że stosunek do szamanizmu zmieniał się już w okresie komunistycznym. Wtedy to pojawiały się w literaturze rosyjskojęzycznej znaczące prace dotyczące szamanizmu nie tylko w wymiarze historycznym. Badaczka zwraca uwagę, że obrzędy związane z myślistwem stanowiły w okresie komunistycznym lukę w ideologii, która otwierała furtkę do badań nad szamanizmem na zasadzie: myślistwo odeszło w przeszłość jako forma gospodarki, wiążemy z nim szamanizm, dzięki temu nie mamy problemów z badaniem szamanizmu „jako przeżytku”. Jerzy Wasilewski ponad 30 lat temu cytował „radzieckiego etnografa” (nie wymieniając jego nazwiska), który pisał:

Szamanizm w tej postaci, w jakiej bytował jeszcze w pierwszej ćwierci naszego wieku, dawno odszedł w sferę wspomnień. Pamięta o nim tylko starsze pokolenie. Co prawda poszczególne jego elementy można spotkać wśród starszej części ludności Syberii i Północy, można napotkać i byłych szamanów, ich atrybuty, przedmioty kultu. I tylko to pozostaje w sferze bezpośredniej obserwacji współczesnego badacza (Wasilewski 1985: 18).

Z jednej strony mamy tutaj traktowanie szamanizmu jako czegoś, co już odeszło, z drugiej jednak widzimy zawołowane stwierdzenia o istnieniu szamanizmu, o „byłych szamanach”, którzy zaprzestali swojej działalności. Jak zauważamy dziś – jedynie czasowo.

Współcześnie mamy do czynienia z rozkwitem badań nad szamanizmem buriackim „na miejscu”, to znaczy badań prowadzonych przez uczonych z Federacji Rosyjskiej (por. np. Харитонов 2006), w tym samych Buriatów, spośród których zaś część to aktywnie działający szamani (por. np. Абаев 2014; Гарри, Цыденов 2013; Гомбоев 2006; Гомбоев 2010; Дарханова 2010; Дугаров 1991; Хагдаев 1998). Większość z nich zakłada ciągłość buriackiego szamanizmu na przestrzeni wieków. Niektórzy co najwyżej zastanawiają się nad tym, czy kategoria „szamanizm” nie jest kategorią „kolonialną” i nie należałoby jej zastąpić na przykład

przez „tengriaństwo” jako własną nazwę na określenie tej religii (Абаев 2014; Женис 2009).

Religia etniczna czy uniwersalistyczna?

Nie twierdzę tutaj, że rozbieżności między współczesnym a klasycznym szamanizmem są jedynie wynikiem wyniszczenia z okresu komunistycznego oraz błędów „zachodniej wyobraźni”. Ta ostatnia ma duży wpływ zarówno po stronie zewnętrznych badaczy, jak i samych Buriatów wychowanych w radzieckiej rzeczywistości (Głowacka-Grajper et al. 2013). Poza tym jednak szamanizm buriacki rzeczywiście się zmienia. Zmiany są może bardziej widoczne w mieście, gdzie powstają organizacje szamanistyczne (Jastrzębski 2014; Гарри, Цыденов 2013), gdzie w organizacji szamanistycznej Tengeri (szczegółowo analizowanej przez Jastrzębskiego) pod wodzą charyzmatycznego przywódcy wykuła się idea zbudowania „pierwszej na świecie szamanistycznej świątyni”. Według mnie idea budowy świątyni w postaci budynku w przestrzeni miejskiej, na wzór świątyń religii uniwersalistycznych, jest najdobitniejszym dowodem zmian we współczesnym szamanizmie buriackim, a przynajmniej w jego części. Tradycyjną odpowiedzią szamanistów na istnienie świątyń innych religii było wykazanie opozycji: inne religie muszą budować świątynie, naszą zaś świątynią jest sama przyroda. Nowość, jaką jest „kościół z kamieni i złota”, może być traktowana wręcz jako pewne zerwanie z dotychczasową tradycją i ideologią szamanistyczną głoszącą, że prawdziwymi świątyniami szamanizmu są miejsca przyrodnicze, „naturalne” (Томбоев 2010). Jest to jednak zerwanie świadome. Szamani z tej organizacji wyjaśniali nam, że szamanizm musi przystosować się do zmieniającego się trybu życia Buriatów, musi uwzględnić to, że coraz więcej Buriatów żyje w miastach. Równie ważnym kontekstem wydają się relacje z grupą większościową, jaką są Rosjanie, a właściwie relacje z władzą i administracją Federacji Rosyjskiej. By być akceptowany przez władze, by móc działać, szamanizm potrzebuje jawnych, oficjalnych struktur, które mogą być stroną w relacjach z władzami. Administracja państwowa chętnie też widziałaby struktury, które kanalizowałyby, kontrolowały działalność szamanów, zajmujących się przecież między innymi tradycyjną medycyną.

Zupełnie inną kwestią w przypadku organizacji Tengeri, która bynajmniej nie reprezentuje całości buriackiego szamanizmu, choć do tego aspiruje, jest pytanie, czy nie obserwujemy właśnie wyłaniania się nowej jakości w obrębie czy też na bazie szamanizmu. Patrząc przez pryzmat własnych obserwacji terenowych, byłbym skłonny przyznać, że w przypadku tej organizacji można próbować ukuć taki termin jak „postszamanizm”, czyli religia twórczo nawiązująca do szamanizmu, ale będąca zarazem czymś innym niż szamanizm klasyczny nawet we współczesnej, odrodzonej formie i oczywiście czymś innym niż neoszamanizm obserwowany w innych miejscach świata. Inna rzecz, że termin „postszamanizm” z pew-

nością nie jest tutaj na miejscu i może lepiej byłoby mówić o „tengrianstwie” lub „tengrianizmie”. Korzystając z klasycznych rozróżnień zaproponowanych przez Joachima Wacha (1961), można by powiedzieć, że szamanizm buriacki przestaje pełnić funkcję jedynie religii etnicznej. Próby budowy „pierwszej na świecie” świątyni szamanistycznej, coraz częstsze, choć krytykowane przez bardziej tradycyjne środowiska, przypadki wyświęcania na szamanów osób, które nie mają buriackich korzeni, a przynajmniej mają korzenie mieszane, mogą świadczyć o tym, że część szamanów buriackich próbuje przedstawiać swoją religię jako religię uniwersalistyczną, to znaczy taką, w której przynależność religijna nie jest powiązana wprost z przynależnością etniczną.

Być może z czasem zaczniemy mówić o tengrianizmie czy też tengriaństwie Buriatów, które to określenie, jak widzieliśmy powyżej, jest preferowane przez część miejscowych badaczy i część samych zainteresowanych. Jeśli tak będzie, to prawdopodobnie nie będzie to jedynie „dekolonizacja” naszego języka na zasadzie odejścia od obraźliwych, obcych etnonimów, takich jak Cyganie czy Eskimosi, czy odrzucenie określania islamu jako mahometanizmu, ale nowe zjawisko w obrębie tej kultury. Szamanizm jest pojęciem na tyle nośnym i zrozumiałym, że posługują się nim również szamani buriaccy, choć często podkreślają, że jest ono obce, nie pochodzące z języka buriackiego. Równocześnie jednak nawet tradycyjnie nastawieni szamani przekonują, że szamanizm to pierwotna religia ludzkości, od której „my”, wyznawcy innych religii, odeszliśmy, a której Buriaci pozostali wierni. Argument ten odwołuje się bezsprzecznie do szamanizmu jako zjawiska uniwersalnego, właściwego całości ludzkości, nie zaś do szamanizmu rozumianego jako lokalne, buriackie dziedzictwo.

Podsumowanie

Na początku tego opracowania uznałem, że sprzeczne wydają się twierdzenia głoszące, że wystarczającym wyjaśnieniem ponownego pojawienia się szamanizmu na Syberii jest upadek ustroju komunistycznego, który walczył z szamanizmem, oraz że współczesny szamanizm jest zjawiskiem zupełnie odmiennym od przedrewolucyjnego szamanizmu i rozpatrywany może być jako „neoszamanizm”.

Niebezpieczeństwo założenia, zgodnie z którym odrodzenie szamanizmu buriackiego wynika wprost z upadku systemu sowieckiego, który to tłamsił szamanizm, polega na tym, że odwraca uwagę badaczy od przyczyn „odrodzenia szamanizmu”, od zmienionego kontekstu społecznego i kulturowego, w jakim on przebiega. Pytanie o przebieg tego procesu, o jego przyczyny wymaga zawieszenia pewności co do naszej wiedzy na temat szamanizmu. Wymaga powtórnego zadania pytań dotyczących związków szamanizmu z określonym trybem życia, kulturą, językiem. Wymaga zadania pytań dotyczących tego, kto, dla kogo i w jaki sposób „odradza szamanizm” oraz jak go rozumie. Sytuacja po upadku Związku

Radzieckiego mogła dawać nadzieję na znaczące uzupełnienie naszej wiedzy o syberyjskim szamanizmie. Mogło się wydawać, że poznamy lepiej to, co znaliśmy dotychczas jedynie z dawnych relacji. Różnice między tymi relacjami a tym, co można dziś zaobserwować, są jednak tak duże, że można zapytać, czy to dawne relacje były tak błędne czy też to, co obserwujemy dziś, nosi jedynie to samo miano co dawny szamanizm.

To, że współczesny szamanizm różni się od klasycznego, że funkcjonuje w znacząco odmiennym kontekście, nie upoważnia jednak do stwierdzenia, że jest rodzajem neoszamanizmu, jeśli przez ten termin będziemy rozumieć synkretyczne poszukiwania „pierwotnej duchowości” czy też poszukiwania „archaicznych technik ekstazy” inspirowanych dziełami Eliadego. Termin „neoszamanizm” jest o tyle niefortunny, o ile etymologicznie oznaczać mógłby jedynie nowy, współczesny szamanizm, ale ze względu na jego wcześniejsze użycia (niepobawione często wartościowania) w innych kontekstach wydaje się, że sugeruje sztuczność, nieautentyczność zjawisk, jakie widzimy dziś. Czasami może on oznaczać rozczarowanie osoby używającej tego pojęcia – rozczarowanie wynikające z nieprzystawalności zewnętrznych wyobrażeń szamanizmu z jego rozumieniem emicznym.

W propagandzie ery komunistycznej szamanizm był synonimem wstecznicstwa, zabobonów, szarlatanerii, a czasami nawet wyzysku klasowego. Upadek Związku Radzieckiego nie wykorzenił z dnia na dzień tego typu myślenia. W zachodniej wyobraźni szamanizm kojarzy się przede wszystkim z pierwotnością, z transami, cudownością i ezoteryką. Staje się jedną z atrakcji turystycznych, wyobrażeniem, które może przyciągnąć turystów z dalekich, odległych krajów. Nie zawsze jednak będzie potraktowany poważnie.

Gdy na szamanizm buriacki spojrzeć w kontekście prób podtrzymywania, odrodzenia kultury buriackiej w nie zawsze sprzyjających warunkach, okaże się, że jest on między innymi próbą ekspresji własnej odrębności kulturowej. Próbą wreszcie pokazania własnej podmiotowości.

Jeśli mówimy o odrodzeniu szamanizmu, o jego renesansie, to często zakładamy, że będzie on polegał jedynie na powrocie do dawnych jego form i w zestawieniu z jego dawnymi formami jesteśmy gotowi go oceniać. Jest w tym być może doza myślenia kolonialnego. Dlaczego Buriaci (czy inne narody Syberii) nie mieliby twórczo rozwijać swojego dziedzictwa? Dlaczego nie mogą oceniać go, dokonywać własnych wyborów i go zmieniać? Dlaczego nie mieliby wreszcie tworzyć na jego podstawie nowych form i jakości? Głównym niebezpieczeństwem wydaje się tutaj, że zbytnio szukając współcześnie tego, co zostało z przeszłości, a co wyrażamy przez różnego rodzaju „postterminy”, nie zauważymy dynamiki tego, co dzieje się teraz. Nie zamierzam wprowadzać nowego terminu, jakim byłby „postszamanizm”. Chciałem jedynie pokazać, jakie są, nie zawsze wyraźnie widoczne i w pełni uświadomione, konsekwencje naszego myślenia o zjawiskach takich jak „postsocjalizm”, „epoka poradziecka”, „odrodzenie kultur” czy „neoszamanizm”.

Bibliografia

- Atkinson J.M.
1992 *Shamanisms Today*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 21, s. 307–330.
- Balzer M.M.
2011 *Shamans, Spirituality, and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond*, New York.
- Belyaeva V.
2009 *Szamani i lamowie w sercu Sajanów: współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Wrocław–Poznań.
- Boekhoven J.W.
2011 *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*, Groningen.
- Buyandelgeriyn M.
2007 *Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia*, „American Ethnologist”, vol. 34(1), s. 127–147.
2013 *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*, Chicago–London.
- Clottes J., Lewis-Williams D.
2009 *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, przeł. A. Gronowska, Warszawa.
- Eliade M.
1994 *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa.
- Głowacka-Grajper M., Nowicka E., Połec W.
2013 *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*, Warszawa.
2016 *Performing Ethnicity, Celebrating Multiculturalism. The Ethno-Cultural Festival Yord Games in the Conflict Between „Indigenous Buryat Traditions” and „Eurasian Unity”*, „Etnografia Polska”, vol. LX(1–2), s. 191–207.
- Hamayon R.N.
1990 *La Chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre.
- Harvey G., Wallis R.J.
2007 *Historical Dictionary of Shamanism*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth.
- Hell B.
1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris.
- Hoppál M.
2009 *Szamani euroazjatyccy*, przeł. A. Barczewska, Warszawa.
- Humphrey C.
1998 *Marx Went Away – but Karl Stayed Behind*, Ann Arbor.
2010 *Koniec radzieckiego życia. Ekonomie życia codziennego po socjalizmie*, przeł. A. Hałemba, Kęty.
- Hutton R.
2007 *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London–New York.
- Jastrzębski B.
2014 *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ulan Ude*, Wrocław.
- Jones P.N.
2008 *Shamanism: An Inquiry into the History of the Scholarly Use of the Term in English-Speaking North America*, „Anthropology of Consciousness”, vol. 17(2), s. 4–32.

- Kubica G.
2015 *Maria Czaplicka: Płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Kraków.
- Nowicka E., Głowacka-Grajper M.
2003 *Wierszyna z bliska i z oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii*, Kraków.
- Nowicka E., Wyszyński R.
1996 *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*, Warszawa.
- Pędracki M.
2013 *Szamańska geneza idei odkupienia i ofiary. Wkład Wacława Sieroszewskiego (1858–1945) do antropologii religii*, Opole.
- Połeć W.
2012 *Współczesny szamanizm buriacki: między religią a tożsamością*, w: M. Głowacka-Grajper, R. Wyszyński (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzenie socjologiczne*, Warszawa, p. 273–295.
- Siikala A.-L., Hoppál M.
1998 *Studies on Shamanism*, Helsinki, Budapest.
- Smyrski Ł.
2012 *„Tradycja wynaleziona” w dyskursie etnicznym i postkolonialnym na Syberii*, w: M. Głowacka-Grajper, R. Wyszyński (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzenie socjologiczne*, Warszawa, s. 207–221.
- Szyjewski A.
2005 *Szamanizm*, Kraków.
- Wach J.
1961 *Socjologia religii*, Warszawa.
- Wallis R.J.
2003 *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London–New York.
- Wasilewski J.S.
1985 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.
- Zapaśnik S., Morochojewa Z.
2000 *Problemy odrodzenia buriackiej kultury a osobliwości historii Buriatów*, w: E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia Małych Narodów*, Kraków, s. 21–40.
- Znamenski, A.A.
2003 *Shamanism in Siberia. Russian Records of Indigenous Spirituality*, Dordrecht.
2007 *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, New York.
- Абаев Н.В.
2014 *Культ священных гор и тэнгрианский эпос бурят-монголов*, Иркутск.
- Гарри И.Р., Цыденов, Э.М.
2013 *Религиозные организации шаманов г. Улан-Удэ*, „Вестник Бурятского Научного Центра Сибирского Отделения Российской Академии Наук”, 1(9), s. 125–135.
- Гомбоев Б.Ц.
2006 *Культовые места Баргузинской долины*, Москва–Улан-Удэ.
- Гомбоев С.Ж.
2010 *Под вечным синим небом. Святая неугасимая вера. Шаманизм*, Улан-Удэ.
- Дарханова А.И.
2010 *Классификационная характеристика современных шаманов западных бурят*, „Вестник Бурятского государственного университета”, 7, s. 118–121.

Дугаров Д.С.

1991 *Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят*, „Наука”.

Женис Ж.Ж.

2009 *Тенгрианство или шаманизм?*, „Молодой учёный”, Декабрь, 12, с. 414–415.

Хагдаев В.В.

1998 *Шаманизм и мировые религии*, Иркутск.

Харитоновна В.И.

2006 *Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий*, Москва.