

Zbigniew Kopec

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0003-4351-1137

Szamanizm i szamani w polskim reportażu XX i XXI wieku

Syberyjski szamanizm długo pojawiał się jedynie na marginesie zainteresowań osób podróżujących do ZSRR i (po roku 1991) Rosji. Spośród licznych autorów odwiedzających kraj wschodniego sąsiada w latach 30. [zob. Mackiewicz 1931; Słonimski 1932; Janta-Półczyński 1933; Kragen 1934; Lepecki 1934; Nowakowski 1934; Wańkowicz 1934; Lenczewska-Bormanowa 1936], po ociepleniu stosunków między Polską a ZSRR¹, tylko niektórzy dostrzegali w Moskwie czy Petersburgu przedstawicieli rdzennych ludów północy Rosji [Wańkowicz 1934: 61; Mackiewicz 1990: 25–26] lub zauważali obecność ludności tubylczej na Syberii [Kragen 1934: 186–187; Lepecki 2012: 44]. Odwiedzający ZSRR stawiali bowiem w centrum swoich zainteresowań przede wszystkim problematykę polityczną, społeczną, gospodarczą i ekonomiczną. Stan ten znajduje odzwierciedlenie w literaturoznawczych opracowaniach reportażowych relacji z ZSRR z lat 30., spośród których najszerzej zakrojoną pozostaje monografia Ewy Pogonowskiej zatytułowana *Czytanie nowej Rosji. Polskie spotkania ze Związkiem Sowieckim lat trzydziestych XX wieku*

1 Przyczyną było podpisanie dokumentu zwanego protokołem Litwinowa w roku 1929 oraz paktu o nieagresji między Polską a ZSRR w roku 1932 [zob. Życki 2022].



[Pogonowska 2012]. Obok niej wymienić trzeba także szereg innych prac [zob. np. Kochanowski 2002; Adamczyk 2004; Chomiuk 2004; Pogonowska 2004; Wróbel 2004; Niewiadomski 2014; Wiszniowska 2017; Kopeć 2018; Głuszkowski 2025].

Szamanizm nie był również przedmiotem refleksji w relacjach polskich intelektualistów odwiedzających ZSRR po II wojnie światowej, wśród których znaleźli się m.in. Wanda Melcer [1947], Stanisław Wygodzki [1950], Jerzy Andrzejewski [1951], Tadeusz Konwicki [1953], Maria Dąbrowska [1953]. Nie pojawiał się też w relacjach z wycieczek polskich chłopów, których obwożono po kolchozach, by przekonali się do kolektywnej formy gospodarki rolnej [Jarochowska 1951]. Powody tej nieobecności są oczywiste. W czasie tych wizyt szamanizm nie był już obecny w przestrzeni publicznej ZSRR. Związana z nim problematyka nie jest zatem omawiana w pracach poświęconych tym podróżom [Kopeć 2018: 148–172].

Szamanizm wspominany jest natomiast w reportażach z lat 50., 60. i 70. przy okazji opowieści o tworzeniu kolchozów i tematów związanych z rozwojem przemysłu na Syberii. Szamani pojawiają się w tych tekstach jako relikty starego, pokonanego przez rewolucję świata [Kopeć 2024: 294–298]. Prawdziwa erupcja refleksji nad szamanizmem oraz innymi formami odrodzenia życia religijnego nastąpiła jednak dopiero w reportażach pisanych po rozpadzie ZSRR, które sytuują się w centrum zainteresowania tej pracy: *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach* Bartosza Jastrzębskiego i Jędrzeja Morawieckiego [2014], *Szamańska choroba* Jacka Hugo-Badera [2020] oraz *Las duchów* Andrzeja Dybczaka [2024].

Problematykę tę podejmują również twórcy monografii poświęconych zagadnieniom z zakresu socjologii turystyki, m.in. Agata Bachórz (*Rosja w tekście i w doświadczeniu. Analiza współczesnych polskich relacji z podróży* [Bachórz 2013]) czy Anna Horolets (*Konformizm, bunt, nostalgia. Turystyka niszowa z Polski do krajów byłego ZSRR* [Horolets 2013]), a także autorzy monografii literaturoznawczych, przede wszystkim Monika Wiszniowska (*Zobaczyć – opisać – zrozumieć. Polskie reportaże literackie o rosyjskim imperium* [Wiszniowska 2017]), oraz tekstów komentujących poszczególne utwory reportażowe, np. Anna Mikołajko i jej *Podróż do szamańskich światów* [Mikołajko 2015], będąca recenzją *Czterech zachodnich staruch*, czy

Izabella Adamczewska-Baranowska – *Magiczny ironista. O „Szamańskiej chorobie” Jacka Hugo-Badera* [Adamczewska-Baranowska 2021].

1. Kult demoniczny, czyli szamaństwo

W pierwszych latach wolnej Polski za największego znawcę problematyki rosyjskiej i syberyjskiej uchodził Antoni Ferdynand Ossendowski. Rozgłos przyniosła mu opublikowana w USA reportersko-przygodowa książka *Beasts, Men and Gods* [Ossendowski 1922], opisująca jego ucieczkę z ogarniętej rewolucją Syberii. Utwór doznał się licznych tłumaczeń i wydań. Kolejne publikacje Ossendowskiego, m.in. *W ludzkiej i leśnej kniei* [Ossendowski 1923], miały ugruntować jego pozycję eksperta.

W *Cieniu ponurego Wschodu* pisarz przedstawił Rosję jako kraj, w którym zarówno lud, jak i elity wierzą w liczne zabobony, czary i gusła [Pogonowska 2011]. Warto podkreślić, że Ossendowski ukończył gimnazjum w Petersburgu, a następnie zdobył wykształcenie uniwersyteckie na wydziale matematyczno-przyrodniczym. W swojej książce, wskazując na „szereg rysów i cieniów” [Ossendowski 1923: 3] rosyjskiego narodu, krytykował w gruncie rzeczy dokładnie to samo, co penalizowało rosyjskie prawo traktujące czarowników i uzdrowicieli jako oszustów. Regulacje te nie obejmowały jednak szamanizmu – jak zauważa Marina Hakkarainen [Хаккарайнен 2007: 186]. Szamanizm sytuowano bowiem daleko od centrum, za Uralem, uznając go nie za oszustwo, ale za przejaw zacofania [Хаккарайнен 2007: 186].

Ossendowski w pewniej mierze podąża zatem za rosyjską myślą prawną zrekonstruowaną przez współczesną badaczkę. Szamanizm przedstawia jako zespół przekonań powiązanych z określoną przestrzenią, warunkami przyrodniczo-geograficznymi, a przede wszystkim zamieszkującymi ją ludami, których los uważa za przesądzony (byli skazani na wyginięcie), oraz, co nowe i ciekawe – a przez pisarza niewyjaśnione – z nagromadzonym w tych krainach cierpieniem politycznych zesłańców:

Kult demoniczny, czyli szamaństwo, jest całkiem zrozumiały na strasznej pustyni północy, gdzie natura włada całymi chórami

różnych, a straszliwych głosów, gdzie wichry, dmące od Lodowatego Oceanu, łakną śmierci, gdzie trzęsawiska zieją zarazą, gdzie dziki zwierz i zdziczały człowiek noszą w swych jarzących się z głodu i rozpaczyc oczach – śmierć, gdzie wreszcie, ziemia i powietrze są przesycone krwią, łzami, jękami i przekleństwami tych, których carowie rosyjscy i ich inteligentna biurokracja rzuciła na pastwę samotnych mąk i śmierci za jedno tylko dążenie do wolności... dając im wolność bezgranicznej pustyni śnieżnej, na której jak kamienie w otchłani oceanu zginęły bez śladu setki i tysiące mogił tych męczenników. Dla tych przekleństw przez Boga i ludzi miejscowości odpowiedniem wydaje się ponure szamaństwo, rozpowszechnione wśród wymierających, dzikich plemion koczowniczych. [Ossendowski 1923: 17]

Tak przedstawiony szamanizm odbiega od wizerunku kreowanego przez badaczy związanych z imperium, choćby Wacława Sieroszewskiego w pracy *12 lat w kraju Jakutów* [1900]. Ossendowski ukazuje szamana raczej jako zręcznego manipulanta, sprawnego tancerza i choreografa, a nawet znachora o wątpliwych umiejętnościach niż kapłana obcującego z innym wymiarem rzeczywistości. Z jednej strony takie ujęcie wpisuje się w obecny w Imperium Rosyjskim dyskurs, zgodnie z którym szaman był przedstawiany w literaturze właśnie w taki sposób – jak miało to bodaj po raz pierwszy miejsce w dramacie Katarzyny II pt. *Szaman syberyjski* [Voigt 2008: 116]. Z drugiej strony negatywny obraz tej postaci współbrzmi z kultem rozumu, wiarą w postępek i naukę, które ufundowały XX-wieczny modernizm oraz związaną z nim nowoczesność. Własny racjonalny światopogląd z obserwacjami praktyk szamańskich konfrontował przed Ossendowskim już Michał Jan Gruszecki, który przebywał na syberyjskim zesłaniu [Osiński 2019: 115]. W tym miejscu warto przywołać jego refleksję dotyczącą szamanizmu: „My w XIX wieku tak jesteście wychowani i tak postępem nauk przyrodzonych usposobieni, że podobnym rzeczom wierzyć nie możemy, chociażbyśmy je sami widzieli” [Gruszecki 1873: 8].

Informacje przedstawiane przez Ossendowskiego na temat syberyjskiej przyrody, geografii, a także historii spotkały się

z licznymi głosami krytyki [Kopeć 2021: 241–248] płynącymi ze środowisk naukowych i podróżniczych [Domaniewski 1924; Hedín 2014;]. Stanowi to argument przemawiający za tym, by nie traktować jego opinii jako naukowych wniosków z badań terenowych. Istotne jest natomiast to, że reportażysta łączy szamanizm z określonym miejscem – daleką północą – a przy tym z etnosem, ujmowanym bardzo ogólnie jako dzikie plemiona koczownicze, oraz konkretnym czasem. Plemiona, o których pisze, właśnie wymierają. Należą do innego, kończącego się już czasu.

2. Szamana my odprawili w komandirówku

Co ciekawe, Wanda Kragen, tłumaczka, oraz Mieczysław Bohdan Lepecki, obieżyświat i adiutant Józefa Piłsudskiego, którzy podróżowali po Syberii niewiele później niż Ossendowski, bo na początku lat 30., patrzą na rdzenne ludy syberyjskie z perspektywy zarazem europejskiej – jak Ossendowski – jak i sowieckiej. Kragen, zwiedzając syberyjski Stalinsk (Nowokuźnieck), postrzega autochtoniczne ludy Azji – podobnie jak Ossendowski – jako skazane na odejście w niebyt. Ich przedstawicieli opisuje jako biednych, porosłych skorupą brudu, mających twarze małpoludów, skośne oczy i podarte, zatłuszczone czapy [Kragen 1934: 186–187]. Azja, do której należą – jak pisze – jest „na **wymarcu** [wyróż. – Z.K.]”. Nowe kształty prastarej Azji wykują się w fabrykach i elektrowniach – wraz z industrializacją Syberii realizowana jest sowiecka misja cywilizacyjna.

Lepecki z kolei, wspominając w 1934 roku widok „szamańskiej skały” wystającej z nurtu Angary wypływającej z Bajkału, pisał:

Dowiedziałem się później, że skała ta była dawniej uważana przez Buriatów za świętą. Szamani oddawali jej cześć i składali dla niej ofiary. Kto wie, czy może jeszcze dzisiaj, **pomimo innych czasów** [wyróż. – Z.K.], nie zbierają się nocą żółtolicy poganie i nie święcą swoich starych obrzędów. [Lepecki 2012: 36]²

- 2 Miejsce, w którym Lepecki stał i rozmyślał o „żółtolicznych poganach”, odwiedzali później inni reporterzy. Dionizy Sidorski widział szamańską skałę, o której pisał Lepecki, gdy przykrywały ją już wody Angary. W 1973 roku pisał z ironią:

Podróżnik kres syberyjskich plemion postrzega nie tyle, albo raczej nie tylko, jako skutek industrializacji Azji, ale także jako rezultat świadomej i konsekwentnie realizowanej antyreligijnej polityki państwa. Zauważa: „Ongiś panowały w Sybirze trzy religie: mahometanizm, lamizm [...] i szamanizm, czyli pogaństwo. [...] Dzisiaj religie zostały urzędowo zniesione i są jednakowo tępione” [Lepecki 1934: 29].

Osobnym problemem pozostaje kwestia, w jakim stopniu cytowana dwójka reporterów, opisując syberyjskie doświadczenie, korzystała z materiałów dostarczanych przez sowieckich gospodarzy. W oficjalnych przekazach prasowych, a także w literaturze i filmie lat 30. [Головнёв, Головнёва 2020: 197–206], propagowano obraz szamanów jako wrogów ZSRR, kułaków, spekulantów i wyzyskiwaczy, zainteresowanych utrzymywaniem własnego ludu w niewiedzy. Szamanów spotykały liczne represje. Jak wspomina polski badacz: „Odbierano im atrybuty szamańskiego rzemiosła – stroje i bębny, zmuszano do publicznej samokrytyki, zamykano w więzieniach” [Lipiński 2019: 64].

Opisany przez etnografów i historyków propagandowy stereotyp z lat 30. powielają autorzy polskich reportaży podróżujący po Syberii już po 1956 roku. Jeden z bohaterów reportażu myśliwskiego Romana Bratnego [1959], napisanego podczas wyprawy do Kraju Chabarowskiego, Grigorij Iwanowicz Kuźmin opowiada, jak w latach 30., a więc w czasie, z którego pochodzą wypowiedzi Kragen i Lepeckiego, musiał walczyć z posługującym się podstępными sztuczkami szamanem o serca i umysły Udehejców. Stawką tej walki było m.in założenie myśliwskiego kołchozu. Oczywiście kołchoz powstał.

„Zanim – kilkadziesiąt kilometrów od ujścia – przegrodziła Angarę zaporą irkuckiej elektrowni [...] Kamień szamana wystawał [...] dwa metry nad wodę i był miejscem kultu Buriatów, którzy wierzyli, że tutaj właśnie na tej skale, sterczącej pośrodku bystrego nurtu, mieszkają wszechpotężne duchy” [Sidorski 1973: 9]. W roku 2014 siedemdziesięcioletnia mieszkanka Listwianki w taki sposób rekomenduje odwiedzenie tego miejsca: „Powinieneś pójść zobaczyć Szamański Kamień. Nie mam sił, by iść z tobą, ale bardzo łatwo tam trafisz. Matka opowiadała mi, że zanim wybudowali zaporę na Angarze, skalę zawsze było widać. Teraz w pogodny dzień, jak dziś, sponad wody wystaje tylko wierzchołek. Szybko go wypatrzysz” [Milewski 2014: 197].

Andrzej Strumiłło, uczestnik tej samej wyprawy co autor *Kolumbów*, zaznaczał: „W Gwasiugach widząc szalas szamana i jego rytualny bęben na płocie spytałem o samego szamana. Felczer odpowiedział: «szamana my odprawili w kamandirowku»” [Strumiłło 2017: 8]. W tym zdaniu pobrzmiewa nuta gorzkiej ironii, jednak Strumiłło mógł sobie na nią pozwolić – swoje wspomnienia opublikował dopiero w 2017 roku, kiedy nie ograniczała go już cenzura, a projekt nowoczesności, do którego syberyjski szamanizm nie przystawał, zdążył się już się wyczerpać.

Z tych samych klisz co Kragen, Lepecki i Bratny korzysta później jeszcze Józef Lenart w wydanym w roku 1966 reportażu pt. *Portret z diamentów*, którego głównym tematem jest Syberia widziana jako kraina o ogromnym potencjale gospodarczym. Lenart, wspominając twórczość buriackiego autora, z którym jako literat z bratniego narodu polskiego się „zaprzyjaźnił”, również postrzega szamanizm jako zjawisko, które musiało ostatecznie zniknąć po zwycięskim pochodzie rewolucji. A tak pisze o powieści Afrikana Bałburowa:

Jego *Śpiewające strzały* – książka bardzo wysoko ceniona – zaczyna się od kompromitacji bardzo ważnego elementu buriackiej kultury, jakim był szamanizm. Dojrzewanie narodu do rewolucji – akcja książki rozgrywa się właśnie w przedrewolucyjnym okresie – postawiło ten problem na porządku dziennym. Bałburow maluje z epickim rozmachem sceny wypędzania złych duchów choroby z „pięknej Magriny z ułusu Chasanga”. [Lenart 1966: 154]

Z dystansem i ironią o ateizacji Syberii pisze natomiast Hanna Krall. Odnotowuje m.in., że w mięsno-konserwowym kombinacie w Ułan Ude zorganizowano Radę Ateistów, której działalność doprowadziła do spadku liczby „modlitw o 40 procent w porównaniu z rokiem 1960” [Krall 1972: 120–121].

3. Zwycięstwo nad sceptykami

Sytuacja zmienia się diametralnie po upadku ZSRR, kiedy w ponowoczesnej Azji następuje odrodzenie „jednakowo tępiionych

religii”. Michał Książek, obserwując rozkwit szamanizmu z perspektywy Jakucka – miasta, w którym mieszkał i doświadczał codziennego, „normalnego” życia – widzi w tym zjawisku jeden z symptomów przebudzenia religijnego i etnicznego narodu jakuckiego po upadku ZSRR. Owo przebudzenie dostrzegalne jest równocześnie niemal we wszystkich sferach życia społecznego:

Po upadku Sojuza w 1991 roku w szkołach nagle zaczęto nauczać szamanizmu, religii bóstw słonecznych i specyficznego konglomeratu wierzeń i zwyczajów, żywcem przepisanego z prac etnograficznych albo wziętego z sufitu. [...] Młodym w rozterkach nie pomagają strzelający bioprądami miejscy szamani, którzy, by nie marznąć, uciekli z tajgi do bloków. Ziola do kamłania biorą z homeopatycznych herbatek, a zamiast żywego ognia używają elektrycznych grzałek. [...] Zupełnie niedawno w panteonie jakuckich bóstw pojawił się niejaki Czischaan, ponoć bóg zimna, o którym nie słyszeli najstarsi Sacha, a rozpisują się reporterzy z Europy i Japonii. Wymyślił go, podobnie jak Dżyl Ehee, czyli jakuckiego Dziadka Mroza, profesor Gawrił Ugarow. [Książek 2013: 149–150]

Trudno nie usłyszeć w tej relacji, prezentującej groteskowy wymiar odradzających się praktyk religijnych, sceptycznego tonu oraz nuty sarkazmu. Podobnymi środkami posługuje się Adam Wicher, by ukazać turystów poszukujących na Syberii „metafizyczności”. Pisarz, wspominając swój pobyt nad Bajkałem, w kontekście wzmianki o polu namiotowym na Olchonie, wyspie uznawanej za centrum szamanizmu, zanotował: „Pewną ciekawostką [...] jest stojący pośrodku szamański totem, składający się z krowiej czaszki, zęba niedźwiedzia, króliczej łapki i paciorka” [Wicher 2011: 44]. Następnie przedstawił grupę turystek z Polski, które pod duchowym i turystycznym przewodnictwem dwóch Kazachów zwiedzały „magiczne miejsca” Buriacji i Bajkału. Polki były przekonane m.in., że w Skale Szamanka znajduje się portal umożliwiający przemieszczanie się do innych miejsc mocy, a najwięksi szamani „mogą się z niego teleportować, dokąd chcą” [Wicher 2011: 46].

Tłem tej relacji są ofiary składane duchom: „[...] najczęściej drobne monety, papierosy, cukierki, orzeszki itp.” [Wicher 2011: 47] oraz „wszędzie [...] przywiązywane [...] różnokolorowe wstążeczki”. Najpewniej z tego powodu reporter wspomina, że jaskinia na Szamance „przypomina dziki śmietnik” [Wicher 2011: 48]. Jego stosunek do opisywanych praktyk dobrze oddaje konkluzja, która odbiera ofiarniczym rytuałom wszelką wagę: „Sądzę, że te jedzeniowe podarki mogą być źródłem konfliktu między duchami a sąsłami” [Wicher 2011: 47–48].

W podobnym tonie o podróżnych przyjeżdżających nad Bajkał wypowiadał się Maciej Jastrzębski:

Od wieków Święte Morze przyciągało mistyków, poszukujących kontaktu z krainą bogów. Obecnie stało się rajem dla badaczy zjawisk paranormalnych. Jedni poszukują tu wrót do równoległych wymiarów, inni portalu do przemieszczania się w czasie. Są i tacy, którzy wierzą, że nad Bajkałem istnieje korytarz łączący galaktyki. Uznano nawet, że jezioro jest żywym organizmem pozaziemskiego pochodzenia. [Jastrzębski 2013: 204.]

Obecność w reportażu Wichra polskich turystek poszukujących nad Bajkałem nadprzyrodzonych zjawisk związanych z szamanizmem oraz duchowych przeżyć zaspokajających ich turystyczne apetyty [Wieczorkiewicz 2012] dowodzi, że odradzający się szamanizm przekroczył granice Syberii. Tak widzą to również rosyjscy badacze:

[...] szamanizm, na ile można zaryzykować takie stwierdzenie, świętuje dzisiaj swoje zwycięstwo w walce ze sceptykami, prezentując się wyraziście i barwnie zarówno na konferencjach, jak i na ludowych uroczystościach, a nawet w działalności oficjalnych instytucji i organizacji politycznych. [Хаккарайнен 2007: 157–158]

Walentina Iwanowna Charitonowa próbuje ukazać przyczyny tego zwycięstwa w szerszym kontekście:

[...] [neo]szamanizm i inne odmiany praktyk [...] wraz z niektórymi fundamentalnymi zasadami kojarzącymi się z szamanizmem wkrótce weszły w ogólny proces oparty na poglądach New Age w naszym szybko globalizującym się świecie [...]. [Neo]szamanizm, wraz ze wszystkimi nowymi odmianami szamanizmu, przekształcił się w to, co można określić konwencjonalnym terminem: globalny szamanizm

– pisze badaczka, wspominając filie ośrodków szamanistycznych powstające w Rosji, Niemczech oraz we Włoszech [Харитоновa 2016: 113].

Warto zauważyć, że o globalnym zasięgu swoich mocy przekonani są również szamani przywołani przez Charitonową i polskich reportażyistów. K.T. Dopczun-ool, nazywający się najwyższym szamanem Rosji i Tuwy, zarządza modły, które mają uchronić Rosję przed skutkami pandemii:

Niech każdy szaman zanosí próśby do Ojca Nieba, Matki Ziemi, Duchów Gór, Wód, Drzew, a przede wszystkim do Duchów Przodków, by pomogły odwieść od nas i obronić nas, mieszkańców Rosji, przed czarnym diablem *Kara-Burusem*, czyli koronawirusem. Pryskajcie mleko na cztery strony świata i mistycznymi słowami zaklęć chronicie nasze i wasze dzieci, młodzież oraz rodaków w podeszłych latach i starców³. [Харитоновa 2020: 264–265]

Z kolei Elwira Sawienkowa, wysłuchana przez Jastrzębskiego i Morawieckiego w szamańskim ośrodku Tengeri w Ułan Ude, tak tłumaczy swojemu klientowi przyczynę awarii elektrowni jądrowej Fukushima oraz tsunami z roku 2011:

Nie byłoby tego wszystkiego, gdybyśmy upadli wszyscy przed podziemnym światem na kolana, gdybyśmy się ukończyli przed jego gospodarzem, gdybyśmy złożyli mu potężną

3 Cytaty z języka rosyjskiego zostały przetłumaczone przez autora niniejszego artykułu. Przejrzeni je Svetlana Pavlenko i Dariusz Klechowski.

ofiare, zarznąli niezliczone zastępy baranów. Należałoby również ofiarować coś żywiołowi wodnemu, lepić z ciasta ławice ryb, stada kaczek, kłęby żmij. No i oczywiście żółwie, to się rozumie samo przez się. [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 51]

4. Nie jest łatwo opowiadać

Nic zatem dziwnego, że szamanizm zaczął pojawiać się w bardzo różnych reportażach polskich autorów jako centralny problem i główny cel syberyjskich wypraw, chociażby w pracy Bartosza Jastrzębskiego i Jędrzeja Morawieckiego pt. *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach* (2014), *Szamańskiej chorobie* (2020) Jacka Hugo-Badera oraz *Lesie duchów* (2024) Andrzeja Dybczaka. Wcześniej, jako rozbudowany wątek albo pojedynczy motyw, podejmowany był w wielu reportażach o Syberii, które ukazały się w ostatnich kilkunastu latach. Warto przy tym zauważyć, że problematyka związana z szamanizmem u przywołanych autorów nie występuje po raz pierwszy i nie jest przypadkowa. Wynika z ich długoletniego i wieloaspektowego zainteresowania tematyką syberyjską – nie tylko reporterskiego, co znalazło uznanie w oczach jury licznych konkursów literackich, ale również naukowego, jak w przypadku Morawieckiego, Jastrzębskiego i Dybczaka.

Lektura *Jakucka* Michała Książka, *Wsjo wypito* Adama Wichra czy prac przywołanych tu rosyjskich badaczek pozwala postawić tezę, że dla wspomnianych autorów problemem nie było to, gdzie i w jaki sposób dostrzec na Syberii współczesne praktyki szamanistyczne – trudno je było bowiem przeoczyć – ale to, jak je „pokazać”, by zachęcić do sięgnięcia po reporterską opowieść, której są one tematem.

Autorzy *Czterech zachodnich staruch* kuszą otwarciem perspektyw, które dla polskiego czytelnika, zwłaszcza młodego, muszą być nowe. Nie udają się już na „kresy lasów” ani na „straszną ciemną północ”. Zapowiadają, że jadą do Ułan Ude, „do szamanów miejskich, tych zanurzonych wśród składów i fabryk. Kamlających wśród bloków, karmiących ciasteczkami biurowe duszki i modlących się do strzegących miasta trzech zachodnich staruch” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 12–13]. Hugo-Bader natomiast wyrusza

na Syberię, by dowiedzieć się, dlaczego magiczny artefakt – „śliczna, drewniana laleczka z kamykiem w środku” – otrzymany od Ajczurek, szamanki z Tuwy, przestał wydawać dźwięki. Po przybyciu na miejsce dowiaduje się, że Ajczurek „została zabita. Zamordowana. [...] Ajczurek zginęła na wojnie. Bardzo niezwyklej wojnie” [Hugo-Bader 2020: 9–10] – pisze Hugo-Bader. I rzeczywiście brzmi to jak początek opowieści fantasy.

Dybczak podejmuje syberyjską wyprawę z podobnego powodu. Chce dociec, jakie było przeznaczenie trzech niewielkich figurek – jednej z oksfordzkiego Pitt Rivers Museum i dwóch z kolekcji syberyjskiej Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Autor-bohater od początku prowadzi grę z czytelnikiem, sugerując, że laleczki z syberyjskiej kolekcji ożywają pod wpływem jego dotyku i wzroku [Dybczak 2024: 11–12]. Wojciech Albiński, pisząc o *Lesie duchów*, przywołuje film *Poszukiwacze zaginionej Arki* [Albiński 2025]. Ożywające pod wpływem kontaktu z człowiekiem laleczki z utworu Dybczaka oraz szamańska walka, w której zginęła „wielka szamanka Ajczurek”, wpisują się w ten sam obszar kultury co wspomniany przez Albińskiego film Stevena Spielberga.

Odwoływanie się do kodu opartego na globalnej kulturze masowej jest jednym ze sposobów mówienia o świecie, a zarazem próbą przebicia się z relacją przez gąszcz innych opowieści poświęconych szamanizmowi. Autorzy analizowanych tu reportaży doskonale zdają sobie z tego sprawę:

Buriacja okazała się krainą wymarzoną dla tych, którzy wychowali się na Lemie, Tolkienie, Strugackich, Le Guin i nagle [...] trafili w świat, który sam o sobie opowiada na modłę literackich narracji z dzieciństwa [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 217]

– piszą Jastrzębski i Morawiecki. Hugo-Bader, prezentując pasterzy mieszkających w tajdze, odwoła się do powieści Kena Keseya czy też nakręconego na jej podstawie filmu: „Normalnie jakby Randle McMurphy z całą bandą dali nogę z kukulczego gniazda” [Hugo-Bader 2020: 290].

Mimo to niełatwo opowiadać o świecie, w którym małe duszki mieszkają w biurze lub wchodzą przez uchyloną szybę samochodu,

domagając się ciasteczek czy garści pszenicy; jasnowidze zajmują się poszukiwaniem zaginionych krów w przestrzeni astralnej; szamani, kontaktując się z duchami, pomagają rozwiązywać różne życiowe problemy, np. sądowe, oraz leczą ludzi z chorób, wobec których lekarze pozostają już bezradni; a fotografia niewielkiej drewnianej figurki z oksfordzkiego muzeum etnograficznego budzi przerażenie.

Jastrzębski i Morawiecki twierdzą, że warunkiem zaistnienia takiej reporterskiej opowieści jest akceptacja „ułanudejskiej meta-narracji, rządzącej się innymi regułami niż podział na racjonalne i nieracjonalne” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 219]. W myśl podobnej zasady swoją książkę konstruuje Hugo-Bader, opowiadając nie tylko o świecie takim, jakim go sam widzi, ale również o takim, jakim przedstawiają go jego rozmówcy. Strategię tę Adamczewska-Baranowska określiła mianem „reporterskiego realizmu magicznego” [Adamczewska-Baranowska 2021].

Autorom *Czterech zachodnich staruch i Szamańskiej choroby* trudno jednak zmieścić się w ramach narracyjnych, jakie próbują narzucić swoim opowieściom, dlatego od czasu do czasu dają wyraz frustracji: „Szamani zrzeszeni i współpracujący z władzą odsyłają nas z kolei do namiętnych jasnowidzek, przedstawielek nowej duchowości, biegających za krowami po astralu i flirtujących z aniołem śmierci” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 109] – piszą Jastrzębski i Morawiecki. Jacek Hugo-Bader przedstawia podobną sytuację jeszcze dosadniej:

[...] co ja, „kurwa”, robię? Nie przyjechałem do Rosji, żeby zajmować się gwiazdami YouTube’a, zbieram materiały do poważnej książki, a tego bredzącego o smokach i demonach oberwanego menela w gimnastiorce z Che Guevarą [...] wyciągnęli pewnie ze śmietnika albo z jakiejś zasikanej klatki schodowej, spod ławki na dworcu [...] – powie o jakuckim szamanie Aleksandrze Gabyszewie. [Hugo-Bader 2020: 220]

Dybczak przyjmuje odmienną strategię. Jego podróżujący po Syberii autobiograficzny bohater-narrator przedstawia się jako etnolog, choć ponosi z tego powodu negatywne konsekwencje – budzi

niechęć „tubylców”. Równocześnie jednak jako etnolog właśnie wchodzi w świat, który sam współtworzył [Hastrup 2008: 27], i zaczyna uczestniczyć w syberyjskiej rzeczywistości niczym tubylec, co początkowo może pozostawać dla czytelnika niemal niezauważalne. Karmi duchy, wrzucając pokarm do ognia, odczuwa strach w domostwie nieżyjącego szamana, sprawdza, czy ostrze siekiery mające chronić go przed duchami leży na progu chaty. [Dybczak 2024: 133]

5. Strategie pisania

Zdaniem Wojciecha Szota *Szamańska choroba* jest książką „przegadaną”:

Reporter spotyka dziesiątki szamanów, czarowników, postaci ciekawych, dziwnych, szemranych, irytujących i nie wiem, czy za każdym razem wartych opisanie. Sto twarzy rosyjskiego szamanizmu tworzy kolaż tak gęsty, że czytelnik z trudem zapamiętuje kolejne postaci, a wszystko zlewa się w jedno. [Szot 2020]

Autorzy *Czterech zachodnich staruch* sami mówią o mnogości zbieranych przez siebie materiałów: „W głowie tymczasem miesza się opowieści, trzeszczą sensory, mózg woła o oddech” – wyznają [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 90]. Tyle że taka obfitość prezentowanego materiału stanowi jedną ze strategii przyjmowanych w pracach antropologicznych [Geertz 2000: 12]. Ma przekonać czytelnika, że przedstawiany w reportażu świat istnieje naprawdę, choć trudno w niego uwierzyć.

Ważną częścią *Czterech zachodnich staruch* i *Szamańskiej choroby* jest prezentacja historii kolejnych szamanów. Przebiegają one według tego samego schematu (np. choroba psychiczna, śmierć członków rodziny, wizyta u innego szamana, przyjęcie szamańskich obowiązków) i można by je wręcz uznać za osobny gatunek literacki (jakim są np. żywoty świętych). Postaci, do których życiorysy te się odnoszą, m.in. Bair Żambałowicz Cyriendorżjew, Wiktor Szono, Aleksandr Gabyszew, są często osobami publicznymi,

aktywnie udzielającymi się w mediach społecznościowych. Prowadzą własne kanały na YouTube, na których zamieszczają m.in. materiały z odprawianych przez siebie rytuałów, a równocześnie oni sami i ich działalność stanowią przedmiot analiz naukowych. Siłą rzeczy są także bohaterami licznych wypowiedzi publicystycznych poświęconych szamanizmowi, które mają zasięg ogólnorosyjski i lokalny.

Autorzy *Czterech zachodnich staruch* wiedzą, w jak kłopotliwej sytuacji ich to stawia. Pisząc o szamanizmie, chcieliby „zejść z szerokich gościńców, wyślizganych bruków dziennikarskich i popularyzatorskich opowieści o Rosji i Azji” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 110], ale mają świadomość, że zdobycie przynajmniej części informacji jest dla nich trudniejsze niż dla reporterów rosyjskich. Swoją rolę na Syberii postrzegają podwójnie. Deklarują: „[...] jako narratorzy-dziennikarze, jako naukowcy, zobowiązani jesteśmy do dbania nie tylko o trafność, głębokość, ale i o rzetelność obserwacji” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 219]. Konsekwencją występowania „autorów” *Czterech zachodnich staruch* w podwójnej „narratorskiej roli” jest w tym utworze obecność chwytów *stricte* literackich. Wśród licznych lektur dziennikarzy-naukowców znajduje się monografia *Podróże do piekieł* Jerzego Wasilewskiego, a ich pobyt w Ułan Ude wiąże się z częstym schodzeniem do podziemnego świata rozumianego dosłownie (podziemne przejścia, bary) i metaforycznie (robotniczy Hotel Odon). Podejmują także działania reporterskie – podróżują po Ułan Ude, Buriacji i Mongolii, by dowiedzieć się czegoś o miejskim szamanizmie, a potem przekazać te informacje swoim czytelnikom.

Cztery zachodnie staruchy można zaklasyfikować jako reportaż literacki, ale mając na uwadze gatunkową niejednorodność tego utworu – a trzeba tu jeszcze wspomnieć o obecnych w nim elementach narracji podróżniczej i autobiograficznej – książka ta może zostać uznana również za przykład geertzowskiego gatunku zmaconego [Geertz 2005b: 29–44]. Ta uwaga odnosi się także do *Lasu duchów*.

Korzyści wynikające z zastosowania tej hybrydycznej formy widać wyraźnie, gdy zestawia się *Cztery zachodnie staruchy* z pracą *stricte* naukową, napisaną już wyłącznie przez Bartosza

Jastrzębskiego, ale opartą na tym samym materiale badawczym [Jastrzębski 2014]. Monografia Jastrzębskiego przedstawia problematykę miejskiego szamanizmu w Buriacji w sposób uporządkowany i logiczny, zgodny ze standardami prac naukowych. Zawiera również bogatą bibliografię⁴ i z pewnością stanowi lekturą obowiązkową dla każdego, kto zajmuje się współczesnym szamanizmem. Obowiązujące w niej rygory naukowości paradoksalnie nie pozwalają jednak autorowi na takie „zagęszczenie” [Geertz 2005a: 17–47] opisu rzeczywistości, jakie umożliwia wypowiedź „reportersko-naukowa”. Chodzi o formę, w której narrator, w zależności od potrzeb, jest naukowcem bądź reporterem – albo jednym i drugim naraz, dzięki czemu może pisać nie tylko o weryfikowalnych faktach, ale także o własnych wrażeniach i przypuszczeniach.

Autorzy *Czterech zachodnich staruch* pokazują Ułan Ude m.in. jako stolicę kraju postsowieckiego, pozostającego jednak pod wpływem imperium. Opisując swoje odbywające się o różnych porach dnia i nocy wędrowki po mieście, nieustannie zwracają uwagę na stojący w centrum posąg przedstawiający głowę Lenina – największy na świecie tego rodzaju pomnik [Pogonowska 2022: 389]. Dzięki temu budują irracjonalne przekonanie, że wódz rewolucji nadal jest wszechobecny i wszechwidzący, a dziedzictwo sowieckie wciąż żywe. Mogą również konfrontować twarde dane statystyczne z własnymi obserwacjami. Najważniejsze jest jednak to, że na działalność szamanów oraz ich postaci spoglądają nie tylko chłodnym okiem naukowca, skrzętnie notującego przeprowadzane rozmowy i dbającego o to, by nic nie zakłóciło obiektywizmu relacji, lecz także z perspektywy reportera, którego przywilejem i obowiązkiem jest patrzenie na świat i opisywanie go zarówno od strony widowni, jak i od kulis, prezentowanie jego ewentualnej teatralności i komercji czy fałszu lub tajemnic.

Podobnie wygląda sytuacja w przypadku Andrzeja Dybca, autora dwóch równoległych relacji o syberyjskich wyprawach.

4 Z prac, które ukazały się po publikacji książki Jastrzębskiego, warto odnotować publikacje Ewy Nowickiej *Korzenie altargany sięgają głęboko. Buriaci między Rosją, Mongolią i Chinami* [Nowicka 2016] oraz Małgorzaty Głowackiej-Grajper, Ewy Nowickiej i Wojciecha Polcia, *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich* [Głowacka-Grajper, Nowicka, Poleć 2013].

Swoją działalność naukową przedstawił na stronie internetowej Muzeum Etnograficznego w Krakowie [*Kolekcja syberyjska...* 2026], które instytucjonalnie odpowiadało za grant badawczy finansujący jego wyprawy [Zych 2021: 151–171]. Można tam znaleźć również podstawowe informacje z życia Marii Antoniny Czaplckiej, postaci dla *Lasu duchów* bardzo ważnej, oraz fakty, których ujawnienie nie byłoby możliwe w samej książce ze względu na *licentia poetica* reportażu – mówi o tym Dybczak w jednym z wywiadów [Wróbel 2024]. Na stronie nie ma natomiast tego wszystkiego, co w *Lesie duchów* pojawia się niejako mimochodem (np. wzmianki o kubku z podobizną kandydata na prezydenta Dmitrija Miedwiediewa, z którego herbatę pije mieszkaniec samotnej, położonej gdzieś w głębi tajgi miejscowości, opijanej szampanem decyzji Wielkiej Brytanii o opuszczeniu Unii Europejskiej, szpiegomanii, (post)imperialnej dumie), i tego, co pozostaje nieuchwytnie i niedopowiedziane, budujące nastrój oniryzmu oraz aurę tajemnicy i lęku. Dzięki przyjęciu podwójnej perspektywy narracyjnej *Cztery zachodnie staruchy* i *Las duchów* można określić mianem prozy etnograficznej [Prokop-Janiec 2019: 39–57].

Miejsce, w którym, w różnym czasie, krzyżują się drogi autorów *Czterech zachodnich staruch* i *Szamańskiej choroby*, jest znajdujący się w Ułan Ude szamański ośrodek Tengeri. Jastrzębski i Morawiecki odwiedzają go w roku 2011, a Hugo-Bader kilka lat później, w roku 2019. Warto zwrócić uwagę, że ani autorzy *Czterech zachodnich staruch*, ani twórca *Szamańskiej choroby* nie pokazują szamanizmu „z punktu widzenia tubylca” – by przywołać formułę Geertza; nie opisują więc roli, jaką pełni on w życiu mieszkańca Ułan Ude (a także Buriacji, Jakucji czy Tuwy), lecz przedstawiają go właśnie z perspektywy samych szamanów (w tym wypadku zrzeszonych w ośrodku), którzy w dobrej wierze opowiadają swoje życiorysy (autorzy zauważają, że są one ustandaryzowane) i mówią o praktyce szamańskiej. Reporterzy udzielają szamanom głosu i cytują ich wypowiedzi, ale jednocześnie dyskredytują ich na różne sposoby, przedstawiając jako postaci, o których trudno pisać z szacunkiem i powagą. By to ujawnić, warto przytoczyć kilka przykładów. Pisząc np. o szamanie Borysie Daszynimajewiczu Daszytcyrienowie, autorzy *Czterech zachodnich staruch* podkreślają,

że starał się ukryć (a może wręcz wstydził się?), iż nie pochodzi z miasta Agińsk, lecz z niewielkiej pobliskiej miejscowości [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 53]. Przedstawiając postać szamanek Elwiry Sawinkowej, wspominają, że była działaczką partyjną. Szamanek Walentynę Bołowotą, tłumaczącą, że jej nazwisko nie pochodzi od rosyjskiego słowa „błoto”, ale od buriackiego określenia żelaza, nazywają „żelazną Walą”. Z kolei Baira Żambałowicza Cyriendorżjewa, założyciela i prezesa „największego szamańskiego stowarzyszenia Buriacji”, określają mianem „ojca dyrektora” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 70]. Hugo-Bader, cytując Żambałowicza, przywołuje również jego słowa należące do zupełnie innego idiolektu niż szamański: „pycha tego towarzysza nie ma granic” [Hugo-Bader 2020: 212].

W narracji Jastrzębskiego i Morawieckiego o szamanach z Tengeri doszukać się można – mimo wszystko – dobrotliwej ironii, której nie ma zupełnie w relacji Hugo-Badera. Jego słowa przedstawiają tych szamanów w sposób jednoznaczny:

Wielu z nich to byli wojskowi i milicjanci, pięćdziesięcioparoletni ludzie, którzy poodchodzili na wczesne mundurowe emerytury i w ich życiu zaczęło ziać nudą, pustką, pojawiło się cierpienie, a nawet choroby, i tak zostawali szamanami. Sporo jest też ludzi z bogatą kryminalną przeszłością, a jest nawet takich dwóch, którzy spotkali się przed wielu laty, kiedy jeden z nich, jako oficer wydziału śledczego miejscowej milicji, wpakował drugiego na piętnaście lat do obozu o zaostrowym rygorze za zabójstwo, a teraz obaj są szamanami i kolegami w jednej organizacji i na zmianę przyjmują klientów w jednym pokoiku. [Hugo-Bader 2020: 213]

Biografistka wspominanej już Marii Antoniny Czaplickiej pisze, że podczas syberyjskiej wyprawy, którą badaczka kierowała w latach 1914–1915, wcale nie tak łatwo było spotkać szamanów, a obserwacja odprawianych przez nich rytuałów okazywała się bardzo trudna.

W końcu jednak udało się Czaplickiej i Hallowi bezpośrednio obserwować praktyki szamanistyczne i uczestniczyć w seansie, ale nie w roli darzonych zaufaniem badaczy, lecz klientów.

Antropologowie bowiem zamówili usługę u pewnego profesjonalisty. [Kubica 2015: 214]

Był to, jak się zdaje, jedyny sposób, by móc obserwować szamana podczas obrzędu.

Problemów z oglądaniem szamańskich rytuałów nie mają już autorzy relacji z Tengeri. Jastrzębski i Morawiecki obserwują obrzędy w niedzielę, w „dzień święty” (sic), kiedy „klienci zjeżdżają się na modlitwy, na kamłanie. Powiewają kolorowe flagi, trzaskają drzwiczki kolejnych samochodów” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 69]. Relacjonują rytuały szamanów tonem niemal sprawozdawczym, pozbawionym emocji, nie zapominając o plastikowej misce, do której po obrzędach mogą wymiotować. Bader, opisując nie zwykły „dzień świąteczny”, lecz uroczystości święceń szamańskich, również zwraca uwagę na masowość zjawiska, ale koncentruje się na urodzonej niedaleko Soczi obywatelce Włoch, która „studiowała w Moskiewskim Instytucie Psychoanalizy”. Reporter nie wspomina o motywach, które skłaniają szamanów z Tengeri do szamańskich święceń i inicjacji na masową skalę, ani o wysokich kosztach, jakie muszą ponieść kandydaci na szamanów. Zamiast tego tworzy reporterskie studium przypadku. Opisuje liczne nieudane próby wejścia dziewczyny w trans i zauważa, że forma rytuału święcenia odbiega od dawnych wzorów, stając się własną karykaturą: „Lola nie zna języka buriackiego, więc tylko wali w bęben, a modlitwy wygłasza za nią i wyśpiewuje inny szaman, ale on też nie zna tekstów, więc korzysta z kartek” [Hugo-Bader 2020: 214–215].

6. Strategie niedopowiedzeń

Autorzy omawianych reportaży unikają zarówno dosłowności w charakteryzowaniu praktyk szamańskich, jak i pokazywania tego, co mogłoby przedstawiać je jako zręczne iluzje. Nie czynią tego jednak konsekwentnie. Ossendowski opisywał szamana w działaniu: podczas leczenia, wróżenia czy rozmowy z duchami. Ta ostatnia czynność wywołuje wyraźne objawy fizjologiczne – krwawienie z ust, drgawki itd. – nie zostaje jednak nazwana

transem. Być może autor nie był nieświadomy tego, co zaobserwował, podobnie jak wcześniej Ewa Felińska nie wiedziała, że uczestniczy w „misterium szamańskim” [Cwenk 2012: 105]. Możliwe jednak również, że Ossendowski otwierał czytelnikowi furtkę do pozaracjonalnego rozumienia tej sytuacji, sam pozostając po stronie rozumu.

Podobne „chwyt”, znane z popularnych gatunków grozy, polegające na „niedomyślanu się” przez bohatera tego, czego domyśla się czytelnik, stosuje także Dybczak. Na jednej z wykonanych przez niego fotografii „mogilnego lasu” „[m]niej więcej przez środek kadru pełzła jakaś mleczna plama”, na kolejnej zaś plama „zasłaniała więcej niż połowę kadru, jakby w czasie fotografowania powiększała się albo przybliżała”. Bohater przypuszcza, że mógł to być „jakiś paproch, płatek śniegu albo rozbłysk”. Gdy po ponownym włączeniu aparatu zdjęć już nie było, wyjaśnił to w racjonalny sposób: „Musiałem wykasować” [Dybczak 2024: 76]. Nawiasem mówiąc, podobne figle płała sprzęt podczas kontaktu z szamanami bohaterowi *Szamańskiej choroby*. Hugo-Bader pisze:

[...] mój aparat, który miał filmować to spotkanie szamana z dziewczynami, nic nie nagrał. A w zasadzie nagrał nic, ciemność, jakby niczego nie zobaczył, jakby ktoś zasłonił obiektyw ręką. Albo chmurą, czarną mgłą. [Hugo-Bader 2020: 122]

Jastrzębski z Morawieckim są natomiast świadkami wydarzenia w Tengri, gdzie kamlają kolejni szamani, nie ukazują jednak tych praktyk jako formy archaicznej ekstazy, mimo że odwiedzający szamański ośrodek obcokrajowcy noszą „w głowach” Mirceę Eliadego [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 78]. Nie przedstawiają również w kategoriach nadprzyrodzonych rozmowy z buddystą Matwiejem Rabdanowiczem Czojbonowem, choć wykazuje się on ogromną wiedzą dotyczącą m.in. ich intymnych spraw. Piszą:

[...] oprócz błogosławieństwa i przesłania dla Polski, które winno do niej dotrzeć niebawem w postaci białego łabędzia, zapytał jednak o takie rzeczy, wypowiedział takie zdania, które sprawiły, że po audycji długo jeszcze kręciliśmy się po

pobliskich uliczkach, bezradni i skonfundowani, nie pojmując, co się właściwie w środku stało. [...] okazało się bowiem, że Matwiej Rabdanowicz wiedział o nas bardzo dużo. [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 215]

Nie zdradzają jednak, co było przedmiotem tego spotkania („Rzecz w tym, że pisać o audiencji nie wolno”), ale podają liczne informacje o związkach Czobjonowa z Kremlm i FSB. Czy tam czytelnik miałby szukać źródeł jego wiedzy – to pozostaje zagadką.

7. W poszukiwaniu szamanów

Marina Hakkarainen pisze, że Piotr I Wielki w 1702 roku polecił sprowadzić do Moskwy „trzech lub czterech samojedzkich szamanów, którzy potrafią doskonale szamanic [czyli odprawiać szamańskie obrzędy – Z.K.]” [Hakkarainen 2007: 178]. W kolejnych dokumentach dotyczących tej sprawy doprecyzowano, jakich szamańskich umiejętności oczekiwano. Jak zauważa Hakkarainen, syberyjscy urzędnicy mieli kłopot ze wskazaniem szamanów, którzy mogliby spełnić te oczekiwania. Sytuacja polskich reporterów po ponad trzystu latach okazuje się podobna. Wyruszają na Syberię, by odnaleźć „prawdziwych szamanów”, a nie „plastikowych”. Prezes i założyciel stowarzyszenia Tengeri Bair Żambałowicz przestrzega ich przed szarlatanami i samozwańcami, którzy tylko udają szamanów, nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób odróżnić ich od prawdziwych [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 74].

Autorzy *Czterech zachodnich staruch i Szamańskiej choroby* przyjmują postawę, która nie neguje istnienia szamanizmu rozumianego jako zespół przekonań religijnych. Spełniają również zapowiedzi dotyczące swoich reporterskich książek, sugerujące nie-realny czy wręcz fantastyczny charakter związanego z nim świata. Przytaczają historie, których bohaterowie – szamani – chodzą po wodzie, wstrzymują deszcz, odnajdują krowy w przestrzeni astralnej, dokonują bezkrwawych operacji chirurgicznych, popełniają inne niespodziewane i niewytłumaczalne z racjonalnego punktu widzenia czyny. Wydarzeń, o których mówią te historie, reporterzy jednak nie widzieli na własne oczy. Poznają je z relacji. Są to

opowieści zasłyszane – czasem z drugiej, niekiedy nawet z „trzeciej ręki” – albo udostępnione w mediach.

Opowieści wspomnianych autorów, bezskutecznie poszukujących na Syberii „prawdziwych”, a nie „plastikowych” szamanów – albo przynajmniej dowodów na ich istnienie – są zanurzone w terażniejszości ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dzięki medialności i globalnemu charakterowi współczesnego szamanizmu (czy też neoszamanizmu) czytelnik tych reportaży może sprawdzić, czy bohaterowie opisywanych historii naprawdę istnieją (czy też istnieli). Niewykluczone, że właśnie od badania zasobów internetowych reportażyści rozpoczęli pracę nad syberyjskim szamanizmem, który – jak twierdzi Charitonowa – jest zjawiskiem globalnym. Notabene Charitonowa występuje „personalnie” jako konsultantka zarówno w *Czterech zachodnich staruchach*, jak i w *Szamańskiej chorobie*, a o współczesnym szamanizmie mówiła podczas wykładu w Instytucie im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu.

Z całą pewnością jednak nie w Internecie rozpoczął swoje poszukiwania Dybczak. Przestrzenią pełniącą w jego prozie funkcję szczególną jest muzeum etnograficzne – instytucja w wyjątkowy sposób poświadczająca historię kolonializmu. Zgromadzone są tam rzeczy – artefakty kupione od tubylców lub im zagrabione – których muzealna ekspozycja nie mówi nic o ich kulturowym i etnicznym kontekście [Clifford 2000: 223–256]. Jak pisze Dybczak, przedmioty te „miały opowiadać o człowieku, a teraz nie umiały opowiedzieć nawet o samych sobie, bo z czasem zapomniano ich sensory, nazwy, imiona właścicieli” [Dybczak 2024: 10]. Reporter przedstawia bogów i duchy kryjące się w zgromadzonych w muzeach kultowych figurkach jako istoty wydziedziczone ze swoich wiernych. Po pobycie w Rosyjskim Muzeum Etnograficznym w Petersburgu, gdzie odwiedził piwniczny magazyn „pełen sierot po ludziach”, zanotował:

Wielki płacz bił w tej piwnicy [...]. Z półek regałów i stojaków wyglądały drewniane twarze wycięte w patykach i pniach, drewniane ptaki, drewniane zwierzęta, drewniane duchy chorób [...]. W długich rzędach leżały poczerniałe bóstwa lasu

i ich pomocnicy, niemogący już pomóc ani im, ani sobie, ani nikomu. Gdziekolwiek spojrzeć, do którejkolwiek szuflady zajrzeć, napotykało się te zastygłe twarze, pytające oczy i spragnione usta. [...] Chociaż było cicho, wydawało mi się, że słyszę raniący, wysoki skowyt. [Dybczak 2024: 19]

Bohater *Lasu duchów* postanawia odwrócić porządek, według którego gromadzono eksponaty etnograficzne. Wyrusza na Syberię, mając przy sobie fotografie trzech artefaktów wywiezionych stamtąd ponad sto lat wcześniej. Dwa z nich zabrał do Krakowa polski zesłaniec Jan Żurakowski. Jeden trafił do Londynu za sprawą Marii Czaplickiej, która prawdopodobnie wzięła go z rozkopanego przez siebie grobu rdzennego mieszkańca Syberii. Bohater Dybczaka próbuje odkryć historię tych przedmiotów, opowiedzieć ich biografię, przywrócić je pierwotnemu kontekstowi. Zamiar ten zostaje zrealizowany. Figurki z krakowskiej kolekcji syberyjskiej okazują się amuletami – obrońcami. Być może nie zostały zgrabione, lecz ofiarowane Żurakowskiemu na Syberii, a następnie przekazane przez niego w 1905 roku do krakowskiego Muzeum Narodowego („chciałoby się, żeby ta historia właśnie tak wyglądała, prawda? – pyta retorycznie Dybczak”) [*Kolekcja syberyjska...* 2026]. Natomiast figurka z Pitt Rivers Museum, którą Czaplicka wykopała z grobu – jak sugeruje Dybczak – budzi grozę wśród Selkupów jako przedmiot silnie związany ze zmarłym szamanem. Dotyczy to przynajmniej tych osób, dla których oczywista wydaje się informacja, że kobieta, która zabrała figurkę z grobu do muzeum, kilka lat po powrocie z Syberii popełniła samobójstwo, a mężczyzna towarzyszący jej podczas badań został „pijakiem”.

Dybczak pokazuje Syberię jako świat, w którym bogowie i duchy zostali opuszczeni przez ludzi, a ludzie – przez bogów i duchy. Wciąż obecna pozostaje świadomość istnienia świata reprezentowanego niegdyś przez szamanów oraz lęk związany z przekroczeniem obowiązujących w nim tabu. Równocześnie jednak pojawia się wiedza, że świat ten okazał się bezsilny wobec tego wszystkiego, co przyniosła sowiecka nowoczesność, a wszyscy szamani musieli zginąć – jak mówi Matriona, a potem konkluduje, zmieniając „głos na pionierski”: „[...] bo stali na drodze postępu ludzkości”

[Dybczak 2024:124]. Z gorzką ironią opowiada o śmierci swojego dziadka, nieśmiertelnego szamana:

Jego zabójcy musieli nie wiedzieć, że nie miała się go stać. Że przebił się nożem i wychodził z tego bez szwanku. A może on sam zapomniał, że w każdej chwili potrafi zamienić się w ptaka i uciec prześladowcom. Leżał martwy w kałuży zwykłej krwi [...]. [Dybczak 2024: 124]

8. Zakończenie

Jurij Łotman zwraca uwagę, że dla interpretacji utworu literackiego szczególne znaczenie mają jego początek i zakończenie [Łotman 1975: 374–379]. Jacek Hugo-Bader rozpoczyna swoją opowieść od przypomnienia szamanki Ajczurek, którą nazywa „najpotężniejszą szamanką w Republice Tuwy”, a kończy historią Sawieja, którego tytułuje „najpotężniejszym szamanem końca XX i XXI wieku”. Ale Sawiej, tak jak Ajczurek, już nie żyje, a o ich wielkości zaświadcza przede wszystkim to, co po nich pozostało: legenda. Jastrzębski i Morawiecki rozpoczynają i kończą swój reportaż opowieścią o Wiktorze Szono, który chciał rzec się szamańskich mocy. Szono zginął w wodach Bajkału podczas odprawiania obrzędów, od których duchy nie chciały go zwolnić.

Można by uznać, że reportażysty w ten sposób pragnęli wyróżnić te postaci spośród całej rzeszy mniej lub bardziej szczegółowo prezentowanych szamanów. Ta sprawa jest jednak nieco bardziej skomplikowana. Hugo-Bader zawozi do Moskwy spinkę należącą niegdyś do Sawieja. Profesor Charitonowa na jej widok obojętnie wzrusza ramionami, lecz Aja, doktorantka z Jakucji, klęka przed reporterem, bierze spinkę do rąk i mdleje. Wcale nie jest pewne, która z nich ma rację. Jastrzębski i Morawiecki o śmierci Wiktora Szono piszą następująco: „Usłyszeliśmy, że Szono zmarł w trakcie odprawiania obrzędów. Że duchy nie zwolniły go z posługi. Że z fantastycznej opowieści wypłynęła całkowicie realna, czarna śmierć” [Jastrzębski, Morawiecki 2014: 262]. Opowieść Dybczaka rozpoczyna się w krakowskim Muzeum Etnograficznym i tam też się kończy. Bohater, już po powrocie do Krakowa, trafia we śnie

pod bramy muzeum. Towarzyszą mu postać odziana w futro i renifer [Dybczak 2024: 17–18].

Taka kompozycja jest, jak sądzę, celowa. Dzięki niej autorzy wskazują na poznawczą bezradność wobec interesującej ich problematyki, a zarazem ujawniają pisarską uczciwość. *Cztery zachodnie staruchy*, *Szamańska choroba* oraz *Las duchów* należą do nielicznych współczesnych pozycji reportażowych, których głównym tematem jest syberyjski szamanizm. Dotychczas pojawiał się on w literaturze reportażowej XX i XXI wieku niejako przy okazji realizowania innych tematów i prezentowania odmiennych problemów.

Różnie definiowana problematyka związana z szamanizmem stanowi główny cel reporterskich czy też reportersko-naukowych wypraw interesujących nas tu autorów do azjatyckiej części Rosji. Przypomnę – Jastrzębski i Morawiecki chcą odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób funkcjonuje w Ułan Ude miejski szamanizm, Hugo-Bader deklaruje z kolei, że jedzie na Syberię, by dowiedzieć się, co stało się z szamanką Ajczurek z Tuwy. Bohater *Lasu duchów* wyrusza zaś na wyprawę, by poznać pierwotne przeznaczenie figurek znajdujących się w krakowskim Muzeum Etnograficznym i w Pitt Rivers Museum. Odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze autorom oraz bohaterom tych utworów podróżniczych udało się osiągnąć wyznaczone cele, nie jest tu chyba najistotniejsza.

Ważniejsze w moim przekonaniu jest to, że główny przedmiot ich reporterskich badań – szamanizm – trudno przedstawić w sposób jednoznaczny. Wymyka się empirii, ma wymiar medialny i polityczny, ale o jego realności zaświadczaą mieszkańcy Syberii, którzy potrzebują pomocy szamanów. Związane z nimi atrybuty i obrzędy wciąż pozostają jednak w sferze tabu.

Bibliografia

- Adamczewska-Baranowska Izabella (2021), *Magiczny ironista. O „Szamańskiej chorobie” Jacka Hugo-Badera*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 3, <https://doi.org/10.4467/22996362PZ.21.020.13885>.
- Adamczyk Kazimierz (2004), *Antoniego Słonimskiego podróż po Rosji*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin.

- Albiński Wojciech (2025), *Nagroda Nagród. O książce „Las duchów”* Andrzeja Dybczaka, „Kultura Liberalna”, nr 864, <https://tinyurl.com/fvvvbjpf> [dostęp: 20.04.2025].
- Andrzejewski Jerzy (1951), *O człowieku radzieckim*, „Książka i Wiedza”, Warszawa.
- Bachórz Agata (2013), *Rosja w tekście i w doświadczeniu. Analiza współczesnych polskich relacji z podróży*, „Nomos”, Kraków.
- Bratny Roman (1959), *Niespokojne tropy*, „Iskry”, Warszawa.
- Bzowiecki Alfred (1924), *Sven Hedin contra. Korespondencja własna „Wiadomości Literackich”*, „Wiadomości Literackie”, nr 44.
- Chomiuk Aleksandra (2004), *Wobec Rosji Sowieckiej. Obraz społeczeństwa totalitarnego w reportażach Stanisława Mackiewicza i Melchiora Wańkowicza*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Clifford James (2000), *O kolekcjonowaniu sztuki i kultury*, w: tegoż, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. Joanna Iracka i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cwenk Małgorzata (2012), *Felińska*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Dąbrowska Maria (1953), *Po powrocie z podróży*, „Nowa Kultura”, nr 45.
- Domaniewski Janusz (1924), *Dzieło „naukowe” prof. dr. Ossendowskiego*, „Wiadomości Literackie”, nr 22.
- Dybczak Andrzej (2024), *Las Duchów*, Nisza, Warszawa.
- Eliade Mircea (1994), *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. i wstęp Krzysztof Kocjan, oprac. nauk. Jerzy Tulisow, PWN, Warszawa.
- Geertz Clifford (2000), *Być tam. Antropologia i scena pisarska*, w: tegoż, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz Clifford (2005a), *Opis gesty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geertz Clifford (2005b), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Głowacka-Grajper Małgorzata, Nowicka Ewa, Poleć Wojciech (2013), *Szamani i nauczyciele. Przemiany kultury Buriatów zachodnich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323513513>.

- Głuszkowski Piotr (2025), „Opierzona rewolucja” – rzeczywistość i fikcja w reportażu Melchiora Wańkowicza o Związku Sowieckim, „Porównania”, t. 37, nr 1, <https://doi.org/10.14746/por.2025.1.3>.
- Gruszecki Michał (1873), *Z podróży po wschodniej Syberii*, „Tygodnik Mód i Powieści”, nr 32.
- Hastrup Kirsten (2008), *Etnograficzny czas teraźniejszy*, w: tejże, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hedin Sven (2014), *Ossendowski a prawda*, przeł. Agnieszka Polończyk, ElSet, Olsztyn.
- Horolets Anna (2013), *Konformizm, bunt, nostalgia. Turystyka niszowa z Polski do krajów byłego ZSRR*, Universitas, Kraków.
- Hugo-Bader Jacek (2009), *Biała gorączka*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Hugo-Bader Jacek (2020), *Szamańska choroba*, HBM Hugo-Bader Media, Warszawa.
- Janta-Polczyński Aleksander (1933), *Patrzę na Moskwę*, „Dziennik Poznański”, Poznań.
- Jarochowska Maria (1951), *Chleb i sól. Z chłopami polskimi u kołchoźników radzieckich*, „Książka i Wiedza”, Warszawa.
- Jastrzębski Bartosz, Morawiecki Jędrzej (2014), *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok.
- Jastrzębski Bartosz (2014), *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ulan Ude*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Jastrzębski Maciej (2013), *Matrioszka Rosja i Jastrzęb*, Helion, Gliwice.
- Kochanowski Jerzy (2002), *Podróż do innego świata. Polskie reportaże z Rosji Radzieckiej 1922–1936*, w: *Polacy i Rosjanie. 100 kluczowych pojęć*, red. Agnieszka Magdziak-Miszewska, Monika Zuchniak, Paweł Kowal, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Kolekcja syberyjska – nowe spojrzenie (2026), <https://etnomuzeum.eu/syberia/opowiesc/las-duchow-1> [dostęp: 25.05.2026].
- Konwicky Tadeusz (1953), *Pierwszy wieczór w Moskwie*, w: *Wśród przyjaciół. Wspomnienia pisarzy z pobytu w ZSRR*, Tadeusz Breza i in., Czytelnik, Warszawa.
- Kopeć Zbigniew (2018a), *Na początku była klisza. O „reportażowych” relacjach z wyjazdów do ZSRR z końca lat czterdziestych i początku pięćdziesiątych*, w: tegoż, *W cieniu historii. Dwudziestowieczne doświadczenia i narracje*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kopeć Zbigniew (2018b), *Słowo o Moskwie i pewnej metaforze*, w: tegoż, *W cieniu historii. Dwudziestowieczne doświadczenia i narracje*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

- Kopeć Zbigniew (2021), *Ferdynanda Ossendowskiego (niektóre) przypadki*, w: *Zapisane. Reportaż międzywojenny interpretowany przez pisarzy i historyków literatury*, red. Urszula Glensk, Irek Grin, EMG, Kraków.
- Kopeć Zbigniew (2024), *Po co na Syberię? Syberia w polskim reportażu 1934–2022*, w: *Syberia i Polska. Miejsca wspólne w literaturze i historii*, red. Magdalena Dąbrowska, Piotr Głuszkowski, Maciej Wyrwa i in., Muzeum Pamięci Sybiru, Białystok.
- Kragen Wanda (1934), *Dymy nad Azją*, Rój, Warszawa.
- Krał Hanna (1972), *Na wschód od Arbatu*, Iskry, Warszawa.
- Książek Michał (2013), *Jakuck. Słownik miejsca*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Kubica Grażyna (2015), *Maria Czaplicka – pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Lenart Józef (1966), *Portret z diamentów*, Iskry, Warszawa.
- Lenczewska-Bormanowa Halina (1936), *ZSRR w oczach kobiety*, Rój, Warszawa.
- Lepecki Mieczysław (1934), *Sybir bez przekleństw*, Rój, Warszawa.
- Lepecki Mieczysław (2013), *Sybir bez przekleństw. Podróż do miejsc zesłania Marszałka Piłsudskiego*, w: tegoż, *Sybir bez przekleństw. Podróż do miejsc zesłania Marszałka Piłsudskiego. Sybir wspomnień*, LTW, Łomianki.
- Lipiński Wojciech (2019), *Wybory religijne i dyskusje o tożsamości w Republice Sacha*, „Etnografia Polska”, t. 63, z. 1–2, <https://doi.org/10.23858/EP63.2019.004>.
- Łotman Jurij (1975), *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych. (Tezy)*, w: tegoż, *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, przedm. Stefan Żółkiewski, PIW, Warszawa.
- Mackiewicz Stanisław (1931), *Mysł w obcęgach. Studia nad psychologią społeczeństwa Sowietów*, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa.
- Mackiewicz Stanisław (1990), *Mysł w obcęgach. Studia nad psychologią społeczeństwa Sowietów*, Wydawnictwo im. Lecha Zondka, Poznań.
- Melcer Wanda (1947), *6 tygodni w ZSRR*, „Książka”, Warszawa.
- Mikolejko Anna (2015), *Podróż do szamańskich światów*, „Nowe Książki”, nr 2.
- Milewski Piotr (2014), *Transsyberyjska. Droga żelazną przez Rosję i dalej*, Znak, Kraków.
- Niewiadomski Krzysztof (2014), *Podróże do kraju „wielkiego przełomu”. Refleksja nad alternatywną drogą rozwoju cywilizacyjnego w polskich relacjach z podróży do Związku Sowieckiego z lat 30. XX wieku*, w: *Drogi*

- odrębne, drogi wspólne. Problem specyfiki rozwoju historycznego Europy Środkowo-Wschodniej w XIX–XX wieku*, red. Maciej Janowski, Wydawnictwo Instytutu Historii PAN, Warszawa.
- Nowakowski Zygmunt (1934), *W pogoni za formą. Wrażenia z pobytu w Moskwie*, nakładem K.S. Jakubowskiego, Lwów.
- Nowicka Ewa (2016), *Korzenie altargany sięgają głęboko. Buriaci między Rosją, Mongolią i Chinami*, Nomos, Kraków.
- Osiński Dawid Maria (2019), *W stronę diaspory syberyjskiej, czyli „sceny z życia koczującego” w latach 60 XIX wieku*, w: *Literatura i kultura lat 60. XIX wieku między polityką a prywatnością. Dyslokacje*, red. Urszula Kowalczyk, Damian Włodzimierz Makuch, Dawid Maria Osiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, <https://doi.org/10.31338/uw.9788323539353.pp.104-124>.
- Ossendowski Ferdinand (1922), *Beasts, Men and Gods*, E.P. Dutton & company, New York.
- Ossendowski Ferdynand (1923), *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów (konno przez Azję Centralną)*, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- Pogonowska Ewa (2004), „Entuzjazm jest uczuciem bardzo męczącym”. „Moja Podróż do Rosji” Antoniego Słonimskiego, w: *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Pogonowska Ewa (2011), *Kraj „niemożliwych możliwości”, czyli o Rosji F.A. Ossendowskiego – „Cień ponurego Wschodu (za kulisami życia rosyjskiego)”*, w: *Sensacja w dwudziestoleciu międzywojennym (prasa, literatura, radio, film)*, red. Krzysztof Stępnik, Monika Gabryś, Wydawnictwo WSPiA, Lublin.
- Pogonowska Ewa (2012), *Czytanie nowej Rosji. Polskie spotkania ze Związkiem Sowieckim lat trzydziestych XX wieku*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Pogonowska Ewa (2022), „Leniny” w czasoprzestrzeni Rosji. Oczami polskich podróżników, „Porównania”, t. 31, nr 1, <https://doi.org/10.14746/por.2022.1.21>.
- Prokop-Janiec Eugenia (2019), *Literatura & etnologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Sidorski Dionizy (1973), *Zielony ocean*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Sieroszewski Wacław (1900), *12 lat w kraju Jakutów*, Drukarnia Fr. Karpińskiego, Warszawa.
- Słonimski Antoni (1932), *Moja podróż do Rosji*, Rój, Warszawa.
- Strumiłło Andrzej (2017), *Tajga. Niedźwiedzim tropem. Refleksje i fotografie*, Fundacja Sąsiedzi, Białystok.

- Szot Wojciech (2020), *Jacek Hugo-Bader, „Szamańska choroba”* [recenzja], <https://tinyurl.com/szota> [dostęp: 20.04.2025].
- Szyjewski Andrzej (2005), *Szamanizm*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Voigt Vilmos (2008), *Amban-Lai, a Siberian Shaman? The First Theatrical Representation of a Shaman. A Play by Empress Catherine II of Russia*, „Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research”, vol. 16, nr 1.
- Wańkowicz Melchior (1934), *Opierzona rewolucja*, Rój, Warszawa.
- Wicher Adam (2011), *Wsjo wypito, czyli Syberia dla początkujących*, My Book, Szczecin.
- Wieczorkiewicz Anna (2012), *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków.
- Wiszniewska Monika (2017), *Zobaczyć – opisać – zrozumieć. Polskie reportaże literackie o rosyjskim imperium*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Wróbel Elżbieta (2004), *Aleksandry Janty-Polczyńskiego reporterskie odkrywanie świata*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. Krzysztof Stępnik, Magdalena Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Wróbel Olga (2026), *To nie lalki. Rozmowa z Andrzejem Dybczakiem*, <https://tinyurl.com/4enrs8w6> [dostęp: 25.02.2026].
- Wygodzki Stanisław (1950), *Newa wiecznie nowa*, „Prasa Wojskowa”, Warszawa.
- Ziątek Zygmunt (1993), *Autentyzm rozpoznai społecznych*, w: *Literatura polska 1918–1975*, t. 2: 1932–1944, red. Alina Brodzka, Stefan Żółkiewski, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Zych Magdalena (2021), *Four Perspectives. The Story about the Research Project on the Siberian Collection of the Ethnographic Museum in Kraków*, współpr. Jacek Kukuczka, Grażyna Kubica-Heller, Andrzej Dybczak, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej”, nr 8.
- Życki Artur (2022), *Polska dyplomacja wobec związku radzieckiego po przewrocie majowym*, „Wschód Europy. Studia humanistyczno-społeczne”, t. 8, nr 2, <https://doi.org/10.17951/we.2022.8.2.47-64>.
- Головнёв Иван Андреевич, Головнёва Елена Валентиновна (2020), *Шаманизм в советском антирелигиозном кинематографе 1920–1930-х гг. (на примере фильма «Игденбу» (1930) Амо Бек-Назарова)*, «Этнография», т. 3, № 17, [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-3\(17\)-197-219](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-3(17)-197-219).
- Хаккарайнен Марина (2007), *Шаманизм как колониальный проект*, «Антропологический форум», № 7.

- Харитоновна Валентина Ивановна (2016), «А у нас все шаманы – православные...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности, «Сибирские исторические исследования», № 1, <https://doi.org/10.17223/2312461X/11/8>.
- Харитоновна Валентина Ивановна (2020), Трансформации шаманизма в современной России, или Куда идем мы с чудачком?, «Сибирские исторические исследования», № 2, <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/15>.
- [Golovněv Ivan Andreevič, Golovněva Elena Valer'evna (2020), *Šamanizm v sovetском antireligioznom kinematografe 1920–1930-h gg. (na primere fil'ma «Igdenbu» (1930) Amo Bek-Nazarova)*, «Ėtnografiâ», t. 3, № 17, [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-3\(17\)-197-219](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-3(17)-197-219).
- Hakkarajnen Marina (2007), *Šamanizm kak kolonial'nyj projekt*, «Antropologičeskij forum», № 7.
- Haritonova Valentina Ivanovna (2016), «А у нас все шаманы – православные...»: sovremennyy (neo)šamanizm i problema kul'turnoj identičnosti, «Sibirskie istoričeskie issledovaniâ», № 1, <https://doi.org/10.17223/2312461X/11/8>.
- Haritonova Valentina Ivanovna (2020), *Transformacii šamanizma v sovremennoj Rossii, ili Kuda idem my s čudačkom?*, «Sibirskie istoričeskie issledovaniâ», № 2, <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/15>.]

Zbigniew Kopeć

Shamanism and Shamans in Polish Journalism of the Twentieth and Twenty-first Centuries

The subject of this article is the presentation of Siberian shamanism and shamans in Polish journalism over the last hundred years. In most of the discussed texts, the topic accompanies the following themes: fleeing the civil war in Siberia – *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów* (*Konno przez Azję Centralną*) (Over the land of people, animals and gods [On horseback over Central Asia]) from 1923 by Ferdynand Antoni Ossendowski; reporting a journey through post-revolution Asia when the Russians initiated the industrialisation processes – *Dymy nad Azją* (*Smoke over Asia*) from 1934 by Wanda Kragen and *Sybir bez przekleństw* (*Exile in Siberia without swear words*) from 1934 by Mieczysław Lepecki; hunting – *Niespokojne tropy* (*Restless trails*) from 1959 by Roman Bratny, *Niedźwiedzim tropem. Refleksje i fotografie* (*On a bear's trail. Reflections and photographs*) from 2017 by Andrzej Strumiłło; a reporter's laudation on Siberia's economic development – *Portret z diamentów* (*A portrait made out of diamonds*) from

1966 by Józef Lenart. The core part of the article is the analysis of three texts from the first quarter of the twenty-first century, whose authors focus on the resurgence of Siberian shamanism in modern, post-Soviet Asia: *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach* (Four western old women. A reportage on ghosts and shamans) from 2014 by Bartosz Jastrzębski and Jędrzej Morawiecki, *Szamańska choroba* (The shaman illness) from 2020 by Jacek Hugo-Bader and *Las duchów* (The forests of ghosts) from 2024 by Andrzej Dybczak.

Keywords: shamanism; Siberia; reportage; *Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach*; *Szamańska choroba*; *Las duchów*.

Zbigniew Kopeć – prof. dr hab., zatrudniony w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: historia literatury polskiej XX i XXI wieku, wątki rosyjskie i syberyjskie w literaturze polskiej. Autor monografii: *Jerzy Andrzejewski* (1999), *Niepokorni, brudni, źli. Ludzie marginesu w prozie polskiej XX wieku* (2010) oraz *W cieniu historii. Dwudziestowieczne doświadczenia i narracje* (2018); artykułów opublikowanych w czasopismach i tomach zbiorowych; współredaktor monografii: *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata* (2011), *Obraz Rosji w literaturze polskiej XX wieku* (2014), *Прозылки по современной польской литературе. Сборник статей* (2015), *Zabójstwo dziecka w literaturze i kulturze europejskiej* (2015), *Tolkien – mit, historia, literatura. Eseje i studia* (2016), *Poznań pisarek i pisarzy* (2016), *Pokolenie „Współczesności”. Twórcy, dzieła, znaczenie* (2016).