

MAGICZNY IRONISTA.

O „SZAMAŃSKIEJ CHOROBY” JACKA HUGO-BADERA¹

Izabella Adamczewska-Baranowska

 orcid.org/0000-0002-2775-6209

Instytut Kultury Współczesnej, Uniwersytet Łódzki

ABSTRACT

The Magical Ironist. On “Shamanic Disease” by Jacek Hugo-Bader

The purpose of this paper is to analyze Jacek Hugo-Bader’s novel reportage “Shamanic Disease” (“Szamańska choroba”) understood as a blend of reportage and the conventions of magical realism. By utilizing ironic self-creation of the narrator in the reportage, Hugo-Bader’s discussion of belief in terms of problematization and thematization rather than as a fact-finding process through research does not violate the referential pact. The case study is a part of the discussion on both the literary reportage, which boldly combines the elements of journalism with *licentia poetica*, and on Melchior Wańkowicz’s “extension of the convention” of the reportage genre in Poland. In addition to the categories of realistic fiction and fantastic fiction – understood in the context of non-fiction – this paper will discuss a third element: magical fiction, which will be related to contemporary theories of performative ethnography.

Keywords: nonfiction, Jacek Hugo-Bader, Polish journalism, magical realism, shamanism, irony, referential pact

W 2020 roku Dom Spotkań z Historią zorganizował wystawę reporterskich fotografii z *itd* – studenckiego magazynu wydawanego w latach 1960–1990. Z powodu pandemii koronawirusa ekspozycję „Ostrzej widzieć” można było oglądać wyłącznie *online*. Żeby ją rozpropagować, warszawska instytucja poprosiła o wirtualne oprowadzanie po wystawie znanych reporterów. Między innymi Jacka Hugo-Badera,

¹ Esej analityczno-interpretacyjny jest rozwinięciem wątków wprowadzonych przez autorkę w książce „Łże-reportaże i prawdziwe fikcje. Powieść dziennikarska i reportaż w czasie postprawdy i zwrotu performatywnego” (Adamczewska-Baranowska 2020).

który na dłużej przystanął przy grupie fotografii zatytułowanej (bardzo celnie) „Harrisma”.

Związani z *itd* fotoreporterzy Krzysztof Paweł i Adam Polec udokumentowali jedną z PRL-owskich wizyt angielskiego uzdrowiciela Clive’a Harrisa. Na zdjęciach widać tłum spragniony leczącej ręki. Fotograf wykadrował też parę, którą przyniesiono na spotkanie z cudotwórcą na noszach. Kobieta w paradnej chustce i płaszczu z futrzanymi wyłogami (najwyraźniej uznała, na spotkanie z Harrisem trzeba się ubrać porządnie) rozmawia z mężczyzną w garniturze. Wyglądają na szczęśliwych. W opisie fotografii odnotowano: „Uzdrowiciel Clive Harris przyjął w Polsce do kwietnia 1981 roku 1,5 miliona chorych. W tym czasie organizował spotkania w kościołach. «Leczył» przez krótki dotyk rąk”². Do głowy, serca, nadgarstków, wątroby – w internecie można obejrzeć uwieczniający ten proces filmowy reportaż Marcela Łozińskiego „Dotknięcie”³. Do wygnania angielskiego uzdrowiciela z kościołów przyczynił się dopiero Robert Tekieli, oskarżając go o sekciarstwo. SB przyglądało się pilnie bioenergoterapeucie, nie ingerując jednak w ten wariant „opium dla ludu”, o czym informuje Marcin Wałdoch w artykule o wiele mówiącym (i interpretującym zjawisko) tytule „Psychoza tłumy: «uzdrowiciel» Clive Harris jako fenomen społeczny PRL” (Wałdoch 2017). Jak donosił jeden z agentów, wpływy „figuranta” sięgały aż do Edwarda Gierka.

W 1960 roku, kiedy stopa Harrisa po raz pierwszy stanęła na polskiej ziemi, Jacek Hugo-Bader miał trzy lata. Kiedy powstawał filmowy reportaż „Dotknięcie” (1978), w USA mógłby się napić alkoholu. A na świecie (i w Polsce) dogasał boom przesyconej cudownością prozy latynoamerykańskiej, o której dopiero niedawno zaczęto pisać „narkonoweł”.

„Harrisma” – spotkanie z metafizycznym liderem – była Polaków codziennością cudowną. To od Clive’a Harrisa w latach 70. rozpoczęła się w PRL-u moda na zbiorowe seanse terapeutyczno-uzdrowieniowe i – będący konsekwencją popytu na tego typu usługi – napływ już nie celebrytów z Zachodu, lecz znachorów z Rosji, Ukrainy i Białorusi. Kulminacją, a zarazem początkiem wygaszania tej mody na cuda ze Wschodu, była medialna kariera Anatolija Kaszpirowskiego, uprawiającego teleleczenie. „Polska, jesień 1990. Kaszpirowski w telewizji; Kaszpirowski w Sali Kongresowej; Kaszpirowski w katowickim Spodku... Liczy z telewizora: adin, dwa, tri... Co liczy, po co liczy, do ilu doliczy? Kto wie? Dwie trzecie Polski siedzi przed odbiornikami” – rekonstruuje barwnie Gabriel Michalik w książce reporterskiej o bioenergoterapeucie (Michalik 2019, loc. 233–236).

Różdżkarstwu, irydologii, oczyszczaniu aury i czakr sprzyjała przebijająca się do siermiężnego PRL-u moda na New Age. Po 1989 roku znachorstwo profesjonalizowano i poddano normalizacji, o czym pisze w reporterskiej książce „Ja nie leczę, ja uzdrawiam. Prawdziwa twarz polskich bioenergoterapeutów” Katarzyna Janiszewska. To już książka pisana z perspektywy XXI wieku. Część pierwszą autorka zatytułowała bardzo dosadnie: „Bo to, co nas podnieca, to się nazywa

2 <https://dsh.waw.pl/3491-ostrzej-widziec-fotoreportaze-itd-19601990,wys#&gid=1&pid=6>; 7.12.2020.

3 <https://vimeo.com/14897235>; 7.12.2020.

kaś” (Janiszewska 2019). Również Tomasz Kwaśniewski w „śledztwie reporterskim” „W co wierzą Polacy?” sceptycznie i humorystycznie pochodzi do klientów szeptuch, wrózek i jasnowidzów (Kwaśniewski 2019). Jak widać, łatwiej wykipić cudowności na własnym podwórku, bo krytyk nie naraża się wówczas na zarzut eksponowania kulturowej wyższości. Kiedy Elżbieta Dzikowska pojechała z Tonym Halikiem do Ameryki Łacińskiej szukać „Czarowników”, miała poczucie wkraczania na cudze terytorium. Wprawdzie wydawnictwo Iskry opublikowało książkę w serii zatytułowanej „Łowcy sensacji” (1984), ale w dyplomatycznym odautorskim komentarzu przeczytać można: „Znachorzy, czarownicy... Pierwsi leczą, drudzy mogą uczynić krzywdę – czasem wyłącznie po to się do nich przychodzi. Jednych i drugich łączy szczególne, duchowe narzędzie: magia. I to mnie zafascynowało, choć – jak się okazało – na mnie ta siła nie działała. Magia to bowiem wiara, ja zaś skłaniałam się ku wiedzy”⁴.

Dzikowska nie uwierzyła.

Jak ma się wiara do reportażu? Czy myślenie magiczne może przesłonić weryfikowalną faktografię? Takie pytania stawiałam, przyglądając się opowieściom Jacka Hugo-Badera o szamanach. W każdej jego książce sprawozdającej z byłego Związku Radzieckiego pojawiają się paktujący z duchami uzdrowiciele, wróżbici i przeprowadzający ofiarne obrzędy. „Dzienniki kołymskie” otwiera jakucka Starsza Siostra, która projektuje za autora wygląd okładki książki (ciemnozielony kolor, złote litery) i radzi: jeśli będzie mu się źle pisać, ma przekupić duchy chlebem, mięsem, mlekiem i masłem. W „Białej gorączce” Hugo-Bader konwersuje z „szamanką od pijaków”, która kompetencje narkologa i psychiatry łączy z sączoną do ucha wiedzą przodków, lecząc Ewenków z uzależnienia od alkoholu. W 2007 roku, w drodze do Władywostoku, Hugo-Bader spotkał Ajczurek, a rytuał oczyszczenia, któremu się poddał, opisał następująco:

Na koniec nabrała w usta tyle mleka, ile tylko jej się zmieściło. Miseczkę wsadziła mi w rękę, żeby jej nie przeszkadzała, zamachnęła się dobrze głową, niemal wzięła rozbieg i wypluła mi wszystko prosto w gębę. Od razu poczułem się lepiej. A kiedy wytarłem oczy, zobaczyłem najprawdziwszą fakturę VAT-owską na 800 rubli (80 złotych) za „rytuał oczyszczenia”. Kiedy rozliczałem w redakcji delegację, wpisałem ją jako „wydatek na ochronę zdrowia” (Hugo-Bader 2009).

Od Ajczurek – najpotężniejszej szamanki w Tuwie, przywódczyni Religijnej Wspólnoty „Tos Deer” (Dziewięć Niebios) – reporter dostał eren – „śliczną, drewnianą laleczkę z kamykiem w środku”. Oraz instrukcję – w złych chwilach należy zagrzechotać.

„Szamańska choroba” – opublikowany w 2020 roku długometrażowy reportaż poświęcony wyłącznie szamanom – zaczyna się właśnie od historii związanej z tą laleczką, która przestała wydawać dźwięki. Dlaczego? W celu zebrania dokumentacji Jacek Hugo-Bader przejechał 9700 km – pociągami, autobusami

4 <https://magazynkontynenty.pl/produkt/czarownicy-elzbieta-dzikowska/>; 7.12.2020.

i autostopem. Wylądował na lotnisku w Kyzyle w Republice Tuwy. Przez Abakan, Nowosybirsk i Krasnojarsk dotarł do Irkucka. Stamtąd, przez Czytę i Ałdan, trafił do Jakucka. Impulsem miał być właściwie reportaż śledczy, ale próba odkrycia, co się stało z „małą szamanką”, doprowadziła reportera do informacji, że Ajczurek została zamordowana w szamańskiej walce. Jak to się stało – tego Hugo-Bader się nie dowie. Wątek pozostanie w zawieszaniu, ale „Szamańska choroba” stanie się portretem zbiorowym syberyjskich uzdrowicieli i czarnych szamanów, a nawet człowieka postradzieckiego (np. orszak „radzieckiego Forresta” zinterpretowany został przez reportera jako prowincjonalna „Rosja w pigułce”). Jako próba zanużnienia w animistyczny światopogląd, książka reporterska staje się też katalogiem zdarzeń niemożliwych – na przykład opowieścią o człowieku, którego szaman zamienił na serca z reniferem, pozbawiając kardiologicznych problemów (dopowiem: renifer dożył zwierzęcej starości).

Zasada prawdopodobieństwa działa w dziennikarstwie inaczej niż w literaturze. W beletrystyce konwencja realistyczna służy tworzeniu takiego świata przedstawionego, który jest w miarę wiernym modelem rzeczywistości doświadczanej przez czytelnika. W „Pięciu przechadzkach po lesie fikcji” Umberto Eco pisał o „zawieszeniu niewiary” – powieściopisarz udaje, że pisze prawdę, a odbiorca udaje, że mu wierzy (Eco 2007, s. 95). Na tym polega specyfika „paktu powieściowego”. Zupełnie inną umowę zawiera z reporterem czytelnik gazety czy książki *non-fiction*. Konsekwencją zaakceptowania paktu, który nazywa się faktograficznym lub referencjalnym, jest czytelnicza gotowość do uznawania przedstawianych danych jako „prawdziwych” (lub „fałszywych” – jeśli reportażysta się z umowy nie wywiąże). To, co w beletrystyce jest fantazją i kreacją, w tekście dziennikarskim bywa kłamstwem – popełnianym w złej wierze lub mitomańskim. W czasie postprawdy i zwrotu performatywnego bezpieczniej mówić o pakcie dyskursywnej labilności (Adamczewska-Baranowska 2020).

Paradoksem komunikacji dziennikarskiej jest to, że im mniej prawdopodobne jest zdarzenie, tym bardziej zyskuje ono na atrakcyjności. Dominującą w literackiej konwencji realistycznej zasadę prawdopodobieństwa zastępuje jej lustrzane odbicie – reguła nieprawdopodobieństwa. Według teorii wartości informacyjnych objaśniających mechanizm selekcjonowania i pozycjonowania tematów w serwisie informacyjnym (Galtung, Ruge 1981) im mniej prawdopodobne wydaje się zdarzenie, tym wyższa będzie pozycja newsa w agendzie dnia – co może stać w sprzeczności z podstawą zawierania paktu faktograficznego (jeśli to, co mało prawdopodobne, nie znajduje w dodatku racjonalnego uzasadnienia). Przedmowę do zbioru rosyjskich reportaży Hugo-Badera „W rajskiej dolinie wśród zielska” napisała Małgorzata Szejnert i zaczęła ją właśnie od tematów nieprawdopodobnych.

Wiem, że w dniu, kiedy otwieram gazetę z reportażem Jacka Hugo-Badera, a jeszcze lepiej jego książkę reporterską, nie będę się nudzić. Ale gdy zaczynał dopiero świetną karierę w dziale reportaży „Gazety Wyborczej”, który wtedy prowadziłam, i przynosił nowy brawurowy tekst, czułam od czasu do czasu lekki niepokój.

Za mało wtedy znałam Jacka, nie wiedziałam jeszcze, z jaką pasją tropi życie, aby je opisać.

Tak było przy pierwszej stronie reportażu z rajskiej doliny, gdzie Jacek podgląda nagie dziewczęta oblepione pyłkiem anaszy. Zaniepokoiłam się.

Reporter może czasem podkolorować opis swoją emocją, jeśli rzeczywistość grozi nudą. Może zagęścić jakieś sytuacje, przyspieszyć rytm wydarzeń. Może z paru postaci zrobić jedną albo losami jednej obdzielić parę – jeśli to konieczne, by chronić bohaterów lub siebie. Ale wszystkie te zabiegi nie mogą dotyczyć istotnej treści tekstu. Jednym słowem, reporter musi znać miarę. Utrata miary jest groźna dla reportażu (Szejnert 2010, s. 5).

– napisała [podkr. I.A.-B.]. Szejnert zwątpiła i – jak każdy dobry redaktor – powiedziała: „sprawdzam”. Poczytała o Kirgizji w encyklopedii, co nie doprowadziło jej do rozwiązania zagadki, więc sięgnęła do „Golgoty” Czingisa Ajtmatowa. Znalazła w nim ten sam motyw, co w „podejrzanym” reportażu Hugo-Badera, który oznajmił, że „Golgoty” nie czytał. Szejnert kończy swój tekst przeprosinami: „Jacku, wybac, że podejrzewałam cię o nadmiar fantazji” (Szejnert 2010, s. 6).

Hugo-Badera często podejrzewa się o „zmyślanie”. W kontekście tych reputacyjnych kłopotów pisanie o szamanach to oczywiste wystawianie się na powtórkę z rozrywki. Wyśmiesz – oskarżają, że się wywyższasz. Opiszesz z sympatią i wiarą – uznają, że to nieprawda, że bajdurzysz. Hugo-Bader jako reporter z wieloletnim doświadczeniem był tych konsekwencji świadomy. Pokazuje to zresztą dialog przytoczony w „Szamańskiej chorobie”. „– Mam nadzieję, że tych szamańskich sekretów nie będzie w twojej książce” – mówi jeden z rozmówców, a kiedy reporter odpowiada: „Właśnie, że będą”, słyszy: „To cię wygwizdzą. DLA EUROPEJSKIEGO CZYTELNIKA TO BĘDZIE FANTASTYKA NIE DO PRZETRAWIENIA” (Hugo-Bader 2020, s. 41) [podkr. I.A.-B.]. Słowo „szamanic” oznacza dziś w potocznym rosyjskim „zmyślać”, „oszukiwać”, „bajdurzyć” – co zresztą Hugo-Bader skrupulatnie odnotowuje.

Jednym z pierwszych badaczy jakuckich szamanów był Wacław Sieroszewski, który poznał na Syberii Bronisława Piłsudskiego. Zesłanie starszego o trzynaście miesięcy brata marszałka, które przerodziło się w etnograficzną przygodę, sfabularyzował w powieści biograficznej „Akan” Paweł Goźliński, redakcyjny kolega Hugo-Badera. Etnograficzny tandem Sieroszewski-Piłsudski przypomina nieco Malinowskiego i Witkacego, wyprawiających się jednak w nieco inne rejony. Zachwycony szamanizmem, w monumentalnej księdze „Dwanaście lat w kraju Jakutów” Sieroszewski notował:

Pojęcie o ofierze i odkupieniu jest pojęciem szamańskim. Pierwsza organizacja publicznych, uroczystych obrządków religijnych była podjęta przez szamanów, kapłanów rodowych, na rodowych uroczystościach. Bogowie Olimpu są to też tylko przekształceni, rodowi bogowie szamańscy. Szamanizm jest pierwszym pojęciem przyczynowości w przyrodzie, ujętym w system i siłącym się objąć w swych uogólnieniach – wszechświat (Sieroszewski 1900, s. 307).

Chęć zrozumienia i zwerbalizowania jednego z pierwotnych systemów mistycznych sprowadziła Sieroszewskiego na manowce. W pewnym momencie zmuszony był do kapitulacji, przyznając, że

[p]róby określenia w kilku wyrazach, co to jest szamanizm, nie powiodły się. Najprawdopodobniej, że jest to odbicie w przyrodzie poglądów rodowych. Krwawa zemsta, okup, wyprawy do odległych krain duchów, hierarchia tych ostatnich i ich rozsiadanie się we wszechświecie, wszystko nosi cechy głęboko rodowe: choroba, śmierć sama, objaśnia się jako zabójstwo dokonane przez duchów lub czarowników obcego rodu (Sieroszewski 1900, s. 4).

Czyli – sprawa dla reportera. To, co według teorii wartości informacyjnych winduje newsa. Odlot.

Hugo-Baderowskie ujęcie szamanizmu jest bliskie szkole Sieroszewskiego, etnograficzne. Nie mistyczne, jak u Mircei Eliadego, który postrzega szamanizm jako „jedną z archaicznych technik ekstazy, zarazem mistyk[ę], magię jak i «religię»” (Eliade 2001, s. 10). Dla historyka religii, inaczej niż dla psychologa, socjologa czy etnologa, przedmiotem refleksji jest nie tyle człowiek w sytuacjach granicznych, co samo doświadczenie metafizyczne *homo religiosus, sacrum*, np. opuszczanie duszy przez ciało – wniebowstąpienie czy zejście do piekieł (choć i Eliade dodaje dystansujące „jak się uważa” [Eliade 2001, s. 17]). Rumuński badacz rozpoczyna „Szamanizm” od opisanego właśnie choroby szamańskiej, przypisując jej cechy rytuału inicjacyjnego (śmierć rytualna, pokawałkowanie i scalenie ciała, wysiadanie przez Ptaka w gałęziach Drzewa Świata). Niektóre ze spisanych przez Eliadego czy Szyjewskiego (Szyjewski 2005, s. 36 i nast.) doświadczeń i znaków powracają w „Szamańskiej chorobie” Jacka Hugo-Badera – np. opowieść o kontemplacji własnego szkieletu współbrzmii z historią archeolożki Tatiany, która wykopała „swój” szkielet z kurhanu Scytów i w tym momencie stała się szamanką. Modelowym przykładem realizacji szamańskiego *modus operandi* są też wspomniana już bezkrwawa transplantacja serca renifera do ludzkiej klatki piersiowej oraz przetrwanie przez niespełna czterolatkę dwunastu dni w tajdze⁵ („Ktoś, kto chociaż raz w życiu tam był, wie, że to po prostu jest niemożliwe. Niemożliwe, do jasnej cholery” – notuje reporter [Hugo-Bader 2020, s. 320]). Takie cudowne zdarzenia w książce Hugo-Badera nie mają statusu fikcji fantastycznej, jak zaprowadzenie praskiej prostytutki na Sąd Ostateczny w słynnym reportażu Egon Erwin Kisch, na którym wzorował się (mniej udatnie) Jerzy Lovell, czy obecność złośliwego duszka w „Na tropach smętka” Melchiora Wańkowicza. To fikcja magiczna, a „Szamańską chorobę” można nazwać REPORTERSKIM REALIZMEM MAGICZNYM⁶.

5 Było już mroźnie, dziewczynka poszła w tajgę boso. Ratownicy ze śmigłowców widzieli niedźwiedzia (opiekuńczego ducha?), który podążył tropem dziecka.

6 To skojarzenie nasunęło się również interpretatorom reportażu Ryszarda Kapuścińskiego (zapewne także dlatego, że autor „Cesarza” znał Marqueza), przez których było stosowane po prostu jako synonim literackości (tu: posługiwanie się alegorią, symbolem itd.). W anali-

Jak wiemy, pojęcie realizmu magicznego rozkwitło na gruncie literatury iberoamerykańskiej, choć z początku stosowane było w odniesieniu do malarstwa postekspresjonistycznego, a jego korzenie są awangardowe (Gazda 2000, s. 544). W przedmowie do „Królestwa z tego świata” Alejo Carpentier przedstawiał *lo real maravilloso americana* jako zapis amerykańskiej rzeczywistości cudownej, podszycanej magicznym sensem i rytuałem, niedającej się pojąć z europejskiej, racjonalistycznej perspektywy (Carpentier 2000). Miguel Ángel Asturias objaśniał realizm magiczny jako „literacki zapis «prymitywnej» percepcji świata” (Pindel 2014, loc. 202), którego „magiczność” może zasadać się w nierealistycznej motywacji zdarzeń, np. „to nie kobieta wpadła do dołu, ale dół ją wezwał. A jeździec nie upadł na skałę, tylko skała go wezwała”. To spostrzeżenie jest szczególnie istotne w odniesieniu do „Szamańskiej choroby”, w której opisywane przez reportera odmienne stany świadomości nie są wywoływane substancjami halucynogennymi (a przynajmniej nie są w ten sposób objaśniane).

Według Tomasza Pindla realizm magiczny charakteryzują: konwencja realistyczna (czyli opisywanie znanej, namacalnej rzeczywistości, a nie światów wymyślonych, jak w literaturze fantastycznej), obecność elementów magicznych, cudów i niesamowitości (czemu zamieszkujący świat przedstawiony bohaterowie się nie dziwią, bo dla nich jest to codzienność) oraz konfuzja czytelnika. Odbiorca nie jest pewny, jak interpretować zdarzenia nadprzyrodzone – czy są one metaforą, urojeniem, plotką? Jak wyjaśnia Pindel, w tekstach magicznych realistów destabilizowane są kategorie „powszechnie przyjęte” (czas, przestrzeń, tożsamość); można by dodać, że to modelowa realizacja formalistycznego chwytu „udziwnienia”. Ostatnią ze wzmiankowanych przez Pindla cech jest zakorzenienie realistycznomagicznych fabuł w kulturze ludowej i nasycenie ich folklorem. To, co z naszej perspektywy najważniejsze, to – powtórzmy za Pindlem:

Cudowność zawarta w świecie przedstawionym bierze się z pewnego „prymitywnego”, magicznego, odległego od racjonalizmu sposobu rozumienia rzeczywistości i nawiązuje do mitu jako pewnej struktury służącej wyjaśnianiu mechanizmów świata (Pindel 2014, loc. 477–479).

Istotna jest również konstrukcja narratora. Mediator nie jest racjonalistą, lecz cechuje go „myślenie magiczne”. To on jest nośnikiem tekstowej mentalności „pierwotnej”. W przypadku „Szamańskiej choroby” taka sytuacja narracyjna byłaby nieautentyczna, bo reportaż jest realizacją modelu „swój o tym, co inne do swoich” („Autor mówi o świecie innym, by przedstawić go czytelnikom z własnej wspólnoty, którzy nie mieli okazji poznać odmiennego kręgu kulturowego”) (Czermińska 2003, s. 12). Powyższa uwaga dotyczy bohaterów, których przeżycia reporter relacjonuje. Biorąc za punkt wyjścia perspektywę narratora, Pindel wprowadza rozróżnienie

zowanej przeze mnie książce Hugo-Badera „reporterski realizm magiczny” ma zdecydowanie więcej punktów stykowych z tą powieściową konwencją, niż etykieta wymyślona przez krytyków prozy Kapuścińskiego.

na realizm magiczny i *lo real maravilloso americana*. W nurcie promowanym przez Carpentiera „cudowność” miałyby być konsekwencją narratorskiej perspektywy – jako osoba pochodząca z innego kręgu kulturowego narrator nie odczytuje egzotycznych realiów. Strategia Jacka Hugo-Badera jest inna, nie da się zamknąć również w narracyjnym modelu „świadka”, omawianym przez Małgorzatę Czermińską na przykładzie reportaży Ryszarda Kapuścińskiego. Autor „Szamańskiej choroby” nie kreuje się ani na klerka, ani na poważnego pisarza, ani – tym bardziej – na uczonego. Jest włóczęgą⁷. Ten modus egzystencji kształtuje zarówno sposób postrzegania przez niego świata, jak i pisanie o nim. Dlatego konieczne będzie wprowadzenie dodatkowego elementu: ironii.

Zanim przyjrzymy się „Szamańskiej chorobie” i dowiedzimy obecności elementów realistycznomagicznych w tym reportażu, doprecyzujmy jeszcze, że badacze wiążą konwencję realizmu magicznego z dyskursem postkolonialnym – odzyskiwaniem innej, niż dominująca, rzeczywistości (tak problem postrzegał np. Homi Bhabha). Ten kontekst wydaje się istotny, bo opisywani przez Hugo-Badera szamani to przecież przedstawiciele rdzennych ludów Syberii – Ewenkowie, Jakuci, Buriaci, Czukczowie, Jukagirzy, prześladowani w carskiej Rosji, siłą wcieleni do ZSRR i „normalizowani”. Śladem takiego podejścia do szamanizmu, a w szerszej perspektywie – ludowego folkloru i „prymitywizmu” – jest stanowisko jednej z rozmówczyń reportera, racjonalnej szefowej Centrum Antropologii Medycznej Rosyjskiej Akademii Nauk, której stalinowska doktryna wybiła z głowy wszelkie cudowności. W kończącej książkę Hugo-Badera „Suplemencie” jej agnostyczna perspektywa zostaje zderzona z pełną atencją wobec duchów postawą asystentki pani profesor, która przyjechała do Jakucji pisać doktorat. Szamańska tradycja autochtonicznych ludów Syberii wpisuje się w spopularyzowane przez Geralda Vizenora pojęcie *survivance*. Jacques Derrida odnosił je do archiwum symbolicznego, rozumianego jako „zdolność przeżycia”. Vizenor przełożył francuskie słowo na angielski neologizm (*survival* – przetrwanie i *resistance* – opór), by za jego pomocą opowiadać o aktywnym oporze rdzennych ludów Ameryki, których orężem są natywne opowieści (Vizenor 2008, s. 11). W takim ujęciu jest też „Szamańska choroba” „historią palimpsestową”, pomostem pomiędzy przeszłością (i jej kulturą duchową) a przyszłością. To określenie Christine Brooke-Rose zastosowała do alternatywnych wersji historii, których autorom udaje się „rozciągnąć nasze horyzonty intelektualne, duchowe i imaginacyjne do granic wytrzymałości [...] łącząc realizm ze zjawiskami nadprzyrodzonymi i historię z jej reinterpretacją duchową i filozoficzną [...]” (Brooke-Rose 2008, s. 155).

Sygnalem, jak odczytywać książkę Hugo-Badera, jest już sposób zaproszenia czytelnika do lektury. Ponieważ „Szamańska choroba” opublikowana została przez

7 W jednym z artykułów wpisałam reportażowe piarstwo Hugo-Badera w wypromowany przez Huntera S. Thompsona nurt gonzo, wskazując, że – w przeciwieństwie do świadomych zapożyczeń Ziemowita Szczerka, który do autora „Lęku i odrazy” wprost nawiązywał – tu związek ufundowany jest na zbieżności temperamentu i sposobu doświadczania świata. Hugo-Bader chętnie angażuje się cielesnie (nie tylko w swoich wcieleniach, również jako dziennikarz „wypowiadający wojnę oprychowi spod bloku”), a w trakcie wschodnich podróży nie stroni od alkoholu, czego bynajmniej nie ukrywa w reporterskich sprawozdaniach.

autora (a konkretnie – wydawnictwo rodzinne, powstałe specjalnie w tym celu), reportażysta miał całościowy wpływ na wygląd książki. Zdecydował się na przykład na wyklejkę – wewnętrzną część okładki, rozkładana dzięki skrzydełkom, otwiera mapę, ale nie taką, jaką zwykle się widywać w poważnych publikacjach podróżniczych. W sposób wysoce umowny prezentuje drogę, jaką przebył reporter (widać autobus i pociąg z ciuchcią), a czytelnik dostrzeże na niej m.in. mamuta, panią z pieskiem, jelenia, czaszkę, a nawet baletnicę (która okaże się „nowym wcieleniem najpotężniejszego szamana XXI wieku”). Te schematyczne wyobrażenia postaci i przedmiotów to pastisz rysunków naskalnych – odnajdywane na Syberii petroglify pomagały badaczom ustalić, że w Eurazji szamani pojawili się już w epoce kamienia. Ta rycina przypomina raczej dziecięcą mapę skarbów czy ilustrację z młodzieżowej książki przygodowej. Legenda do niej tworzy alternatywny spis treści, kojarzący się z popularnymi w literaturze dawnej streszczeniami rozdziałów, zwanymi argumentami. I tak w rozdziale pierwszym „[b]ierzemy udział w narodzinach wielkiego tuwińskiego szamana Antoniego Ondara”, w dziesiątym „[r]uszamy w drogę z jakuckim szamanem, który piechotą chce dojść do Moskwy”, a w dwunastym dowiadujemy się, że „[w] zagubionej w tajdze wiosce szaman Andriej trzyma serce w zamrażarce”. „My” – Jacek Hugo-Bader i jego czytelnicy, bo to, przypomnijmy, opowieść o Innym do swoich (Czermińska 2003).

Baśń i klechda – takie skojarzenia niesie pierwszy kontakt z „Szamańską chorobą”. Ukazująca się po rozłożeniu skrzydełka mapa sugeruje, że w książce odbiorca znajdzie skrupulatnie spisane podania i magiczne opowieści. Nie jest to jednak szeptanie legend do poduszki. Jacek Hugo-Bader nie byłby sobą, gdyby nie nasycił narracji (auto)ironią i groteską, nieustannie destabilizując czytelnika, wytrącając go z konwencji. Podkreśla performatywność, teatralność szamańskich obrzędów („stand-up”, „kabaret”, „monolog magiczny [...] szołmena” to niektóre z określeń), a zarazem obnaża własny warsztat pisarsko-reporterski, sugerując, że performerem jest również Jacek Hugo-Bader jako autor i bohater „Szamańskiej choroby”. W opisach szamanów i ich atrybutów uderza ostentacyjny brak poprawności politycznej. Określenia takie, jak „szamańskie badziewie” (Hugo-Bader 2020, s. 31), „łachy” i „przebieraniec” (Hugo-Bader 2020, s. 35), „prowincjonalny wodzirej” (Hugo-Bader 2020, s. 270), „oberwany menel” (Hugo-Bader 2020, s. 220), „groteskowy Disneyland z plastiku w chińskim stylu” (Hugo-Bader 2020, s. 211) sypią się jak z rękawa. Oto opis „etnograficzno-historyczno-artystycznego parku” (w domyśle: rozrywki) szamana Antioma:

To szczyt ruskiego kiczu, pełnego jeleni, mamutów, reniferów i tygrysów szablonych z gipsu i korzeni, rozmieszczonych wśród sadzawek, skalniaków i tandetnych chatynek z zamkowymi wieżyczkami w stylu domku Gargamela. Do tego panteon słowiańskich bogów wyciosanych z ogromnych pni i posąg „złotej baby”, do którego jak nic pozować musiała Darlene Cartes, grająca matkę głównego bohatera filmu *Co gryzie Gilberta Grape’a* Lassego Hallstroma [matka Gilberta była chorobliwie otyła – przyp. I.A.-B.]. Baba wygląda, jakby odłali

ją z mosiądzu, ale jest z betonu pociągniętego złotą farbą (Hugo-Bader 2020, s. 149).

Bezpardonowe literackie portrety szamanów mogłyby rywalizować o palmę najdobitniejszych z uosabiającego Polaka na emigracji Grzeszczeszynem opisanym przez Zbigniewa Uniłowskiego w „Życie w dżungli”. Próbką? Proszę bardzo:

Wygląda, jakby go wycięli z radzieckiej kreskówki o Kozakach. Albo z propagandowego plakatu piętnującego społecznego pasożyta, ruskiego wałkonia notorycznie uchylającego się od zaszczytnego obowiązku pracy. Chłopaczysko wielkie jak niedźwiedź, powolne, brzuchate i niezgrabne, z twarzą smutnego, obrażonego na kolegów dzieciaka, który zaraz się rozplącze. Na czole grzywka do samych brwi – rosyjskie wydanie Obelixa (Hugo-Bader 2020, s. 69).

Z kolei Aleksander Gabyszew, który postanowił pieszo pomaszerować na Kreml, by obalić Putina, nazwany został „ruskim Forrestem”. Hugo-Bader wątpi w skuteczność jego działań: „Na pewno nie w tych dziurkowanych półbucikach, obciachowych laczkach, w których nawet fakir nie doszedłby do Moskwy” (Hugo-Bader 2020, s. 227). Śmiech wywołuje przetestowany już przez reportera zabieg doprowadzania do absurdu, na przykład w kwestii podniosłych tytułów, do których na Syberii mają predylekcję. Dla „wybitnego etnografa i znawcy szamanizmu” reporter wymyślił kolejne: „Wielkiego Sceptyka, Pochmurnego Szydery, Gniewnego Buntownika i Króla Kapryśów” (Hugo-Bader 2020, s. 31).

Zamierzony efekt komiczny tworzy często zderzenie myślenia magicznego z realiami rynkowymi. W opowieści Hugo-Badera duch przynosi z zaświatów wiedzę, z jakiej kości zrobić klientowi amulet, niektórzy działają „w pełnym wymiarze godzin” (jak na etacie). Poczucie obcowania z ironią sytuacyjną pobudza koncentrowanie się na dysonansach wynikających z połączenia tradycji z nowoczesnością, jak w opisie egzotycznego kaftana Złotej Szamanki, zapinanego „na zamek błyskawiczny. Gruby i plastikowy” (Hugo-Bader 2020, s. 89). Reporter przyznaje nawet, że o „czarodziejach” chciał napisać, bo go „korcił jak diabli bardzo urodziwy i brawurowy” tytuł: „Usługi magiczne” (Hugo-Bader 2020, s. 59). Od uogólniającej kpiny uchronił go jednak pomysł, by ziarno oddzielić od plew – to, co zdaje się autentyczne, od przykładów szalberstwa. Nie ma w „Szamańskiej chorobie” takich konstatacji, na które Gabriel Michalik pozwala sobie w książce o Kaszpirowskim, pisząc: „Z wysokiego poziomu wiary w magię, jaki zaznaczał się u kresu ZSRR, zabobon skoczył w postsowieckiej Rosji do poziomu arcywysokiego” (Michalik 2019, loc. 2736–2737). Bo opowieść o szamańskiej chorobie, czyli powołaniu do obcowania z duchami, nie jest monologiem racjonalisty. To opowieść o próbie wtajemniczenia Jacka Hugo-Badera i jego własnej psychomachii: uwierzyć czy nie?

Ironia „Szamańskiej choroby” nie jest figurą retoryczną, to źródłowe *eironia* – sposób bycia: „lisia chytryść” i „piętno plebejskości” (Muecke 2002, s. 53). Rekonstruując dzieje pojęcia, Douglas S. Muecke pokusił się o zbudowanie mostu pomiędzy różnymi odmianami ironii, za zbieżne uznając dwoistość i „niewinność”

(prawdziwą lub udawaną). Wybijanie z rytmu, zwodzenie czytelnika, nieustanne manewrowanie: prawda czy fałsz? – to narracyjne wyznaczniki postawy ironicznej, którą cechuje – tu znów Muecke – „kontrast pomiędzy powierzchownością a rzeczywistością”, a także pomiędzy dystansem i zaangażowaniem. Negacja jest sposobem na reporterskie poszukiwanie „prawdy”. Czytając „Szamańską chorobę”, ma się wrażenie, że ostrze ironii najczęściej wymierzone jest w autora, który wielokrotnie wpada w zastawioną na siebie pułapkę – sceptykowi zaczynają się przytrafiać sytuacje magiczne.

Wewnętrznie rozdarty podmiot reporterski, „niewierny Tomasz” mówi sobie na przykład:

Czasem mam wrażenie, że współczesny szamanizm w Rosji to grubsze oszustwo, pic na drążku, że ktoś robi mnie w konia, bo po upadku Kraju Rad zrodziła się potrzeba powrotu do narodowych korzeni, odnalezienia sacrum, wokół którego po latach komunizmu będzie można odbudować identyfikację niesłowiańskich ludów Syberii. Więc szamańskim darem duchy sypnęły obficie, ale bardzo powierzchowne to, błahe niebywale, cepeliowskie, dla urody zrobione. Komuś podoba się szamański kostium, bierze go transowy rytm bębna, nie ma innego pomysłu na życie, ale za to ma problemy psychiczne, więc ogłasza, że dopadła go szamańska choroba. I już jest szamanem (Hugo-Bader 2020, s. 34).

Innym razem ironicznie notuje: „boję się, że [jeden z szamanów] usłyszysz z mojej głowy słowa «brednie», «urojenia», «świr», «szajbus», «freak», bo przecież czyta w moich myślach jak chce” (Hugo-Bader 2020, s. 233). Ale kiedy jedzie z ekstrasensami do „miejsca siły w dolinie”, które opisuje jako „biznes tartaczno-turystyczny” (Hugo-Bader 2020, s. 108), pokpiwa z biznesmena wykonującego „usługi magiczne”, dopóki sam nie stanie przed kamienną ścianą.

Po kilku minutach czuję pulsowanie, czuję, a nawet słyszę, jakby bicie serca, nogi się pode mną uginają, tchu mi braknie, w głowie zaczyna się kręcić, dłonie jakby przygwoździli mi do skały... Nie mogę oderwać! Gierman bierze mnie za ramię i odprowadza na bok [...] (Hugo-Bader 2020, s. 112).

Cud? Niejedyny, bo co zrobić z następującym opisem?

[Szaman] rzuca ostatnią gałązkę artyszu do paleniska, chłapie na wszystkie strony resztką mleka [...]. Więc chłapie i nuci pod nosem, popatruje na mnie z dziwnym uśmiechem, a w kolumnie światła wpadającego do czumy przez otwór w dachu pojawia się zniecka chmara jasnych duchów. Jak wielki rój owadów zawisają nad naszymi głowami, a potem pikują po wariacku parami, pojedynczo i całymi kluczami, chwytają w locie po mlecznej kropelce, wyhamowują i zadowolone z siebie przysiadają gdzieś i razem uczują. Jedzą, piją, rozkoszują się dymem z ogniska.

Wyglądają na bardzo szczęśliwe (Hugo-Bader 2020, s. 122–123).

To moment, w którym czytelnik doświadcza konfuzji – takiej samej, jak odbiorca powieści realizmu magicznego, a nawet większej, bo przecież duchy na bankiecie pojawiają się w książce reporterskiej, nie w fikcji literackiej. A reporter – jak „cudownie” myślący narrator powieści realizmu magicznego – w to wierzy. Hugo-Bader jeszcze ten efekt dyskursywnej labilności podbija, bo do „widzenia” powraca w dalszej partii tekstu, gdzie już zupełnie inaczej jest ono interpretowane. Gdy inny szaman przywołuje tamtą scenę, reporter oponuje:

- Wyobraziłem je sobie! – krzyczę i ściskam szamana Jakuta za rękę.
- To literatura...
- Nie bądź głupi – on na to. – Przecież wiesz, że właśnie tak widzi się duchy (Hugo-Bader 2020, s. 255).

W takiej sytuacji czytelnik musi skapitulować. Bo jak to rozumieć? *Licentia poetica* reportera, który twierdzi, że w reportażu książkowym „można pójść w literaturę”? A może po prostu kolejny przykład konfrontacyjnego podejścia do tematu, stosowanie ironii sokratejskiej? Niewątpliwie celem ukazania reporterskiej psychomachii jest zatrzymanie czytelnika w zawieszaniu. „Bajka? No i co z tego. Wszystko jest tu bajką” – pisze Hugo-Bader (Hugo-Bader 2020, s. 271), co brzmi jak echo kończącej przedmowę Carpentiera do „Królestwa z tego świata”: „Ale czymże jest historia całej Ameryki, jeśli nie kroniką rzeczywistości cudownej?” (Carpentier 2000).

Reporterski podmiot „Szamańskiej choroby” jest rozdarty pomiędzy perspektywą Marsjanina i konwertyty, jak to ujął Fred Davis (Davis 1973). Spojrzenie obcego, przyglądającego się zdarzeniom z dystansu i dziwiącego się temu, co słyszy i dostrzega, nieustannie przechodzi w aktywność uczestnika, bawiącego się, zanurzającego w świat, podejmującego reguły gry autochtonów. To reporterska odmiana antropologii cielesnie zaangażowanej, o której Kirsten Hastrup pisała następująco (porównując badanie terenowe do obrzędu przejścia):

[...] praktyka badań terenowych eliminuje zarówno subiektywizm, jak i obiektywizm i przyjmuje, że prawda jest tworem intersubiektywnym. W tym znaczeniu badania terenowe są niemal jak opętanie, które nie jest wszak niczym innym, jak załamaniem się relacji podmiot–przedmiot [...] (Hastrup 2008, s. 28).

Żeby podkreślić tę wynikającą z przebywania w dwóch światach na raz schizofrenię reportera-realisty i reportera-magika, Hugo-Bader manipuluje rozmówcami, dostosowując strategię do założonego efektu. Zabawia się tak z autorytetami naukowymi, których obecność w typowej narracji reporterskiej ma pełnić funkcję uprawdopodobniającą i autoryzującą. I tak kiedy lekarka specjalizująca się w intensywnej terapii opowiada Hugo-Baderowi o „rozkudłonej starusze w pióropuszu na głowie” (to opis odautorski), która wybudzała dziecko ze śpiączki, dając mu do polizania rozżarzony nóż, czemu przyglądał się stojący w drzwiach rogaty byk, reporter pozostawia tę opowieść bez komentarza. Zdarza się jednak, że protestuje, podkreślając w ten sposób swoją sceptyczną, dziennikarską postawę. „– Jezu,

co ty chrzaniisz, kobieto?! Jaka aura? Jaka energia? Jesteś lekarzem!” (Hugo-Bader 2020, s. 63), by za chwilę zmienić się w adwokata diabła. Sceptycznej agnostycze, antropolożce z Rosyjskiej Akademii Nauk, tłumaczy:

A wiesz, Walentino Iwanowna, co daleko na wschodzie mówią o nas, Europejczykach? Że nie potrafimy wyjść poza ciasną klatkę czasoprzestrzeni, więc rzeczywistość niejawna, której nie zobaczysz nawet pod mikroskopem, jest dla nas niedostępna. Nie wierzymy w równoległe światy, w duchy, czary, cuda, Boga, piekło, przeznaczenie... Grzęźniemy w miernocie [...] (Hugo-Bader 2020, s. 162–163).

Jeśli można tu w ogóle mówić o jakimkolwiek wypośrodkowaniu, to na zasadzie znoszących się plusa i minusa. Z jednej strony – kpina, autoironia i niesmak niedowiarka, z drugiej – czekanie na cud (i doświadczenie kilku). W obu tych wcieleniach-rolach (bo postawa podmiotu doświadczającego też jest performatyczna) Hugo-Bader zachowuje postawę naiwniaka – albo wierzy za bardzo, albo niedostatecznie. Jak refren powraca motyw szamańskiego snu, przedstawiającego podążającego na Syberię ślepego na jedno oko mężczyzny w czerwonych spodniach. „To jakby ja!” (Hugo-Bader 2020, s. 43, 255) – komentuje za każdym razem reporter, który – jako bohater tekstu o szamanach – stał się również elementem szamańskiej opowieści.

Reporter występuje we własnym tekście nie tylko jako postać z szamańskich wizji i sprawdzający na własnej skórze magiczne rytuały niedowiarek. Jest też kreatorem tekstu, jego absolutnym właścicielem, ostatecznym twórcą świata przedstawionego. Tę szamańską rolę tekstową skrupulatnie podkreśla, m.in. we fragmentach dotyczących czasu, niekoniecznie linearnego (jak wiemy z definicji Tomasza Pindla, manipulowanie nim jest jedną z cech charakterystycznych konwencji realizmu magicznego). Majstrowanie przy czasie w „Szamańskiej chorobie” dotyczy nie tylko zaburzenia chronologii („Spotkamy w tej książce kogoś takiego, jeśli czytelnicy razem ze mną dotrą nad Bajkał – chuliganię na temat czasu” [Hugo-Bader 2020, s. 65]). Dzięki niej narracja również sprawia wrażenie „cudownej”, opartej na przepowiadaniu rzeczywistości. Oto przykład: „– Za tydzień na Ałtaju sam przeżyję taką historię! – zdradzam Aleksandrowi, o czym będę pisał w następnej części książki, bo to jest reportaż o szamanach, do tego mój, więc z czasem mogę robić, co mi się podoba” (Hugo-Bader 2020, s. 96). Konsekwencją takiej strategii bywają anachronizmy, np. „– AIDS, afrykański pomór świń, COVID-19... – wymieniam trochę na zapas, ale w szamańskiej książce mi wolno” (Hugo-Bader 2020, s. 311) („na zapas”, bo przytaczana rozmowa odbyła się przed wybuchem pandemii, a więc o koronawirusie nikt jeszcze wtedy nie słyszał).

Pindel słusznie zauważa, że realizm magiczny przeszedł w „romans magiczny”. Został skomercjalizowany poprzez boom latynoamerykański, uładzony, znormalizowany – jak każda „odmieńcza rewolucja”, by nawiązać do tytułu znakomitej książki Joanny Krakowskiej o estetyce queerowej, przetrawionej przez *mainstream*. W takim oswojonym ujęciu „cudowność” pełni funkcję ornamentacyjną, sprzyja zbudowaniu atmosfery nostalgicznej i „korzennej”. Sprzeciwiając się wersji pop,

Hugo-Bader – tradycyjnie już – odwołuje się do estetycznej mocy opisu abiektalnego, z wyczuwalną przyjemnością opisując wypluwanie „wielkich glutów” (Hugo-Bader 2020, s. 130), wykastywanie „zielonego gila” (Hugo-Bader 2020, s. 122), „rzyganie”, wydawanie w trakcie ekstazy „diabelskich dźwięków” – „rżęący[ch], chrapiący[ch] czy też charczący[ch]”, czy opisując smród palonych zwierząt w ofercie zwierzęcych ciał. Wywołujący obrzydzenie i wstręt bachtinowski „dół materialno-cielesny” zderzony z duchowością to kolejny paradoks szamańskiej opowieści Hugo-Badera.

Wskazywane tu narracyjne niespójności prowadzą nas do pojęcia „ironii magicznej”, którego w kontekście „Stu lat samotności” Marqueza użył Adam Elbanowski, sugerując, że zabiegi parodystyczne i operowanie paradoksami zaburzają konwencję, przyczyniając się do świadomości obcowania z antyrealizmem magicznym (Elbanowski 1983). W reportażu, w którym realistycznomagiczna konwencja i tak jest uwypuklona i sproblematyzowana, obecność podmiotu ironizującego nie powoduje takich konsekwencji. Postawa magicznego ironisty, którą na potrzeby „Szamańskiej choroby” przyjął Jacek Hugo-Bader, wypływa z mediowania pomiędzy dwoma światami – racjonalnym, w którym żyją jego czytelnicy, i magicznym, w którym żyją bohaterowie jego książki. To z tego rozdarcia wynika zderzenie podejrzliwości i sceptycyzmu Marsjanina z gotowością do przyjęcia „daru” konwertyty. Hastrup poświęciła tematowi referencji jeden z rozdziałów „Drogi do antropologii”. Pisze w nim o kryzysie wiary w obiektywizm, konieczności fabularyzacji i o tym, że dowodów należy szukać nie w referencji, tylko w rezonansie. Oparta na empatii „zasada życzliwości” ufundowana jest na paradoksie: „antropolog staje się jednością z obcymi i próbuje zarazem uczynić ich świat zrozumiałym w kategoriach, które go przekraczają” (Hastrup 2008, s. 182). Taką strategię balansowania pomiędzy Jacek Hugo-Bader stosuje również w praktyce pisarskiej. Jego reportaż jest zarazem próbą tekstowego odtworzenia rzeczywistości (subiektywnego, ale obiektywizowanego przez wplatanie wypowiedzi i komentarze autorytetów), jak i ostentacyjnie podkreślaną autorską kreacją (zaburzenia chronologii, wprowadzanie elementów autotematycznych, brulionowość – sprawozdawanie z procesu pisania). Nieprzypadkowo książkę rozpoczyna szamańska laleczka, a kończy wysuflana z kieszeni nieżyjącego szamana klamerka, która staje się klamrą reportażu. W „Szamańskiej chorobie” to Jacek Hugo-Bader, autor-reporter jest psychopompozem, przewodnikiem czytelnicznych dusz. Aż chce się przywołać w tym miejscu zdanie, które dawno temu napisał w reportażu o Piotrze Tymochowiczu, charyzmatycznym kreatorze wizerunku m.in. Andrzeja Leppera. Poddawszy się szkoleniu, reporter żartobliwie konstatuje:

Musisz, Czytelniku, być bardzo ostrożny – po przejściu całego kursu teorii wywierania wpływu mam nieodpartą potrzebę manipulowania ludźmi. Jesteś w moich rękach. Będę się Tobą bawił, żonglował, manipulowałem... (Hugo-Bader 2001, s. 6).

I szamanił. Tym razem jeden z szamańskich rozmówców reportera namówił go na dotknięcie wypchanego niedźwiedzia ludojada. „Połóż ręce na jego łbie, żeby twoja książka się udała” – zachęcał (Hugo-Bader 2020, s. 32). W „Szamańskiej

chorobie” reporter o tym nie wspomina, ale z jednego z wywiadów wiemy, że dłoń położył.

Bibliografia

- Adamczewska-Baranowska I. (2020). Łże-reportaże i prawdziwe fikcje. Powieść dziennikarska i reportaż w czasie postprawdy i zwrotu performatywnego. Łódź.
- Brooke-Rose Ch. (2008). Historia palimpsestowa. W: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose. Interpretacja i nadinterpretacja, tłum. T. Bieroń. Kraków.
- Carpentier A. (2000). Przedmowa. W: tegoż. Królestwo z tego świata, tłum. K. Wojciechowska. Warszawa.
- Czermińska M. (2003). „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej. *Teksty Drugie*, nr 2–3, s. 11–27.
- Davis F. (1973). The Martian and the Convert: Ontological Polarities in Social Research. *Urban Life and Culture*, no 2, p. 333–343.
- Eco U. (2007). Sześć przechadzek po lesie fikcji, tłum. J. Jarniewicz. Kraków.
- Elbanowski A. (1983). Marquez: od realizmu magicznego do ironii magicznej. *Literatura na Świecie*, nr 9, s. 10–23.
- Eliade M. (2001). Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy, tłum. K. Kocjan. Warszawa.
- Galtung J., Ruge M. (1981). Structuring and Selecting News. W: S. Cohen, J. Young (ed.). *The Manufacture of News. Social Problems, Deviance and the Mass Media* (p. 62–72). Constable–London.
- Gazda G. (2000). Realizm magiczny. W: tegoż. Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku (s. 544–550). Warszawa.
- Hastrup K. (2008). Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią, tłum. E. Klekot. Kraków.
- Hugo-Bader J. (2011). Biała gorączka. Wołowiec.
- Hugo-Bader J. (2009). Mój anioł jest kobietą [https://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,6488213,Moj_anioł_jest_kobieta.html; 6.12.2020].
- Hugo-Bader J. (2020). Szamańska choroba. Warszawa.
- Hugo-Bader J. (2010). W rajskiej dolinie wśród zielska. Wołowiec.
- Hugo-Bader J. (2001). Zakręcę was jak słoiki na zimę. *Magazyn* (dod. do *Gazety Wyborczej*), 20.12, s. 6. *Online*: Tymochowicz tworzy nowego człowieka na sprzedaż [<https://wyborcza.pl/7,160795,24485450,tymochowicz-tworzy-nowego-czlowieka-na-sprzedaz.html>; 7.12.2021].
- Janiszewska K. (2019). Ja nie leczę, ja uzdrawiam. Prawdziwa twarz polskich bioenergoterapeutów. Kraków.
- Kwaśniewski T. (2019). W co wierzą Polacy? Śledztwo w sprawie wróżek, jasnowidzów, szep-tuch... Kraków.
- Michalik G. (2019). Kaszpirowski. Sen o wszechmocy. Warszawa [e-book].
- Muecke D.S. (2002). Ironia: podstawowe klasyfikacje, tłum. G. Cendrowska. W: M. Głowiński (red.). *Ironia* (s. 43–74). Gdańsk.
- Pindel T. (2014). Magiczny realizm. Przewodnik (praktyczny). Kraków [e-book].
- Szejnert M. (2010). Wstęp. W: J. Hugo-Bader. *W rajskiej dolinie wśród zielska* (s. 5–6). Wołowiec.
- Sieroszewski W. (1900). Dwanaście lat w kraju Jakutów. Warszawa.
- Szyjewski A. (2005). Szamanizm. Kraków.

- Waldoch M. (2017). Psychoza tłum: „uzdrowiciel” Clive Harris jako fenomen społeczny PRL. *Zeszyty Chojnickie*, nr 33, s. 148–155.
- Vizenor G. (2008). *Aesthetics of Survivance. Literary Theory and Practice*. W: G. Vizenor (ed.). *Survivance. Narratives on Native Presence* (p. 1–24). Lincoln–London.

Źródła internetowe

- <https://dsh.waw.pl/3491-ostrzej-widzic-fotoreportaze-itd-19601990,wys#&gid=1&pid=6>; 7.12.2020.
- <https://magazynkontynenty.pl/produkt/czarownicy-elzbieta-dzikowska/>; 7.12.2020.
- <https://vimeo.com/14897235>; 7.12.2020.

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest analiza „Szamańskiej choroby” Jacka Hugo-Badera, rozpatrywanej jako reportażowa realizacja konwencji realizmu magicznego. Problematyzowanie i tematyzowanie wiary (a nie faktów i prowadzącego do ich poznania *researchu*) nie powoduje zerwania paktu referencjalnego dzięki ironicznej autokreacji podmiotu reporterskiego. Studium przypadku wpisuje się w dyskusje na temat literackiego reportażu, śmiało łączącego dziennikarskość z *licentia poetica*, oraz postulowanego przez Melchiora Wańkowicza „poszerzenia konwencji” tego gatunku. Uruchamiane w kontekście literatury faktu kategorie fikcji realistycznej i fikcji fantastycznej uzupełniam o element trzeci: fikcję magiczną, odnosząc się m.in. do współczesnych teorii etnografii performatywnej.

Słowa kluczowe: reportaż, Jacek Hugo-Bader, realizm magiczny, szamanizm, ironia, pakt referencjalny