

Prof. dr hab. Jerzy Wasilewski
Uniwersytet Warszawski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Opinia na temat rozprawy doktorskiej Jakuba Szczęśniaka
Rola odmiennych stanów świadomości w procesie symbolizacji religijnej.
Analiza zjawiska na przykładzie postaci ducha opiekuńczego
w religiach Indian Ameryki Północnej.

Dokonanie wyważonej oceny przedłożonej mi rozprawy doktorskiej pana mgr Jakuba Szczęśniaka nie jest dla mnie zadaniem łatwym, choćby ze względu na fakt, że jestem etnografem/etnologiem (z UW), a nie religioznawcą (z UJ), dziedzicząc więc i środowiskowo przejmując inne nastawienia teoretyczne, umiejscowienie w odmiennych praktykach badawczych itd. Wspominam o tej oczywistej (i wcale niekoniecznie negatywnej) okoliczności tylko dlatego, że w/w rozprawa wydaje mi się być mocno osadzona w nastawieniu badawczym, czy nawet w dorobku ośrodka, w którym powstawała, co szczególnie komplikuje sytuację zewnętrznego recenzenta. Mogę tylko z satysfakcją odnotować, że zarówno w podejściu samego doktoranta, jak i jego naukowych patronów czy „drogowskazów” (takich jak promotor oraz Tomasz Sikora), odnajduję inspirację, promieniującą z osoby także i mojego – chociaż tylko po części – Mistrza, Andrzeja Wiercińskiego.

Wypada rozpocząć od oceny formalnej strony pracy. Pod względem czysto ilościowym wykracza ona poza niezbędne minimum objętościowe – 280 stron gęstego druku przy nieco większej czcionce przełożyłoby się na naprawdę gruby tom; wprawdzie pewne obawy może budzić fakt, że tekst części 4.2–4.4, liczący sto stron merytorycznie ważnych, bo omawiających doświadczenia opisane w raportach z wizji halucynacyjnych, składa się w dużej mierze z przypisów, będących *in extenso* przywołaniem owych raportów (do kwestii tej powrócę poniżej). Należycie przedstawia się bibliografia, podzielona na literaturę źródłową – amerykańistyczną i problemową (w ujęciu Autora „przedmiotową”). Starannie jest też sporządzony wykaz przytaczanych tekstów źródłowych – spis adresów internetowych opisów wizji, zaczerpniętych ze specjalistycznych portali.

Patrząc na organizację i układ rozprawy widać od razu, że jest to praca precyzyjna, a nie – na szczęście – wizyjna. Nie ma tu takich rozdziałów i paragrafów, które pozostawałyby do siebie w nieprzejrzystym czy nieuporządkowanym stosunku. Materiał jest rozdzielony na kolejne punkty, a ich numeracja przebiega dwustopniowo (1.0, 1.1...), a więc logicznie, choć bez nadmiernej szczegółowości. W całym tekście zdania autora (acz oczywiście nie samych „wizjonerów”) formułowane są w należycie akademickim języku, tzn. precyzyjnie,

klarownie, bez popadania w jakoweś „nawiedzenie” czy inne mętne sformułowania, które może byłyby nawet wy tłumaczalne przy tej problematyce. Słowa i wyrażenia osobliwe, żargonowe, są zawsze precyzyjnie objaśnione. Od razu też stwierdzę, że nie ma w pracy żadnej subiektywnej „autoetnografii”: autor przytacza dziesiątki relacji z wizji halucynacyjnych, wywołanych przez narkotyki, grzyby halucynogenne, zioła itp., ale ani słowem nie wspomina o ewentualnych swoich doświadczeniach na tym polu i nigdzie nie powołuje się na własne doznania. (Wobec powyższego także i piszący te słowa powstrzymam się od tego typu przywołań dawnych czasów).

Tytuł rozprawy... Nie chcę brzmieć jak wyłącznie językowy pedant, ale jego sformułowanie, zanim się z nim pogodziłem (czy raczej zanim zrozumiałem je zgodnie z intencją Autora, nieco wbrew gramatyce zdania), wydało mi się niepoprawne i nadal uznaję je za mylące. *Rola odmiennych stanów świadomości w procesie symbolizacji religijnej* – to brzmi prawidłowo. Ale już podtytułowa *Analiza zjawiska na przykładzie...* musi przecież odnosić się logicznie do tego *zjawiska*, które wskazane zostało w pierwszej części tytułu, a tym są *odmienne stany świadomości*; tymczasem nie można o nich powiedzieć, że są przedstawione czy były badane *na przykładzie ducha opiekuńczego w religiach Indian* (jak głosi dalej podtytuł), bo badane były na materiale zupełnie innych źródeł – współczesnych polskich (i nie tylko) *trip raportów* czyli zapisów wizji halucynacyjnych. Po niewczasie zrozumiałem, że zgodnie z intencją Autora będzie takie odczytanie tytułu, w którym słowo *zjawisko... na przykładzie postaci ducha...* odnosi nie do *odmiennych stanów świadomości*, ale do ich *roli*. Tu właśnie będę pedantem i powiem, że przecież „rola” nie może być „zjawiskiem”; jednakże rozumiem autorski zamiar – chodzi o stwierdzenie determinującego wpływu wizji halucynogennych w procesie powstawania symbolu, ich udziału w jego narodzinach czy kreowaniu.

Cały powyższy wywód przedstawiam z tą intencją, by zasugerować korektę tytułu w razie ewentualnych działań wydawniczych. Niech jednak ta konstatacja będzie także punktem wyjścia do refleksji merytorycznych, a tu muszę już dzielić się swoimi wątpliwościami etnografa. Zestawienie obu części tytułu rozprawy (głównego i podtytułu), a potem tytułu z jej treścią, daje mi dobrą okazję, by zwrócić uwagę na istotne jego niedopowiedzenie, czy nawet niepełną adekwatność wobec zawartości, a idąc jeszcze dalej – nasuwa spostrzeżenie o zasadniczej ryzykowności metodologicznej czy wręcz epistemologicznej całej pracy. Oto bowiem najważniejszą część rozprawy, zarówno materiałowo (pod względem objętości zgromadzonej faktografii), jak też ze względu na dokonany wysiłek analityczny i systematyzujący, stanowią tytułowe „odmienne stany świadomości”; wgląd w nie dały Autorowi setki *trip raportów*, sporządzanych przez współczesnych polskich i zachodnich poszukiwaczy wizji (którzy sami siebie nazywają *triperami*, *podróżnikami*, *psychonautami*, lub autoironicznie *ćpunami* czy *kwasiarzami*). Natomiast przedstawienie i opracowanie postaci ducha opiekuńczego następuje w oparciu o stuletnie i wcześniejsze doniesienia amerykańskiej etnografii na temat wierzeń różnych grup Indian Ameryki Północnej. Jest to materiał znacznie skromniejszy ilościowo, nie tak bogaty w szczegóły, a do tego bardzo odległy kulturowo, geograficznie, historycznie, i wreszcie wysoce zapośredniczony w przekazie.

Tego zaskakującego przeskoku autor nie ujawni tak prędko w swoim tekście. W pierwszym jej zdaniu deklaruje bowiem ogólnie, że „celem pracy jest weryfikacja[,] czy i w jakim zakresie odmienne stany świadomości uczestniczą w procesie symbolizacji religijnej Indian Ameryki Północnej” i jeszcze bardziej to konkretyzuje/precyzuje w dalszej deklaracji: „Interesuje mnie w jaki sposób odmienny stan świadomości i treści, które w nim są przetwarzane odbijają się w cechach ducha opiekuńczego i wiążanego z nim systemu znaczeń” (s. 4). Można zatem przypuszczać, że przedmiotem badania będą zarówno odmienne stany świadomości (OSŚ czyli ang. ASC), jakie były udziałem indiańskich wizjonerów, jak i indiańskie obrazy i symbole mitologiczno-wierzeniowe. Takie przypuszczenie rodzi się naturalnie, albowiem zastosowany w tym zdaniu i w kolejnych czas teraźniejszy, w jakim zasugerowany zostaje wpływ tych pierwszych na drugie, wzmacnia sugestię bezpośredniego związku, współzależności. Co więcej, w tym przekonaniu utwierdzą recenzenta (i zwodniczo go uspokoją) kolejne, szczegółowe pytania badawcze, sformułowane zaraz potem: „Jaka jest relacja między indywidualnym a społecznym rozumieniem symbolu? W jaki sposób zachodzi proces budowy religijnego systemu symbolicznego? Czy odmienne stany świadomości uczestniczą w tym procesie?” itd., s. 4 – zdawałoby się, że odpowiedź na takie akurat pytania możliwa jest tylko pod warunkiem, że badacz pozostaje w obszarze jednego zdefiniowanego społeczeństwa, bo jak inaczej ustalić w/w „relację między indywidualnym a społecznym”.

Tymczasem okazuje się wkrótce, że z indiańskim materiałem wierzeniowym, głównie mitologicznym i folklorystycznym (legendsy i in.), zapisanym w swoim czasie przez klasyków północnoamerykańskiej etnologii, zostają zestawione zgoła współczesne polskie/ europejskie/ zachodnie relacje z narkotycznych eksperymentów. Autor uzasadnia wprowadzenie takie zestawienie odległych od siebie obszarów i treści tezą o jednakowym fizjologicznym podłożu wizji oraz ich jednakowości, przyjmując że „wizje podczas odmiennego stanu świadomości przebiegają jednorodnie, niezależnie od metody wzbudzenia”, s. 28; jednak dla niżej podpisanego jako etnografa teza taka sama w sobie nie jest wystarczającym uzasadnieniem międzykulturowego przeskoku w skali międzykontynentalnej. Autor odwołuje się też – dość zdawkowo, powołując się raczej ogólnikowo na literaturoznawców – do zasadniczej prawidłowości, którą można odnieść do różnych przekazów, zgodnie z którą plan wyrażania może być zmienny, podczas gdy plan treści pozostaje stabilny. Mój komentarz brzmi tu następująco: zgoda, tak może przebiegać odczytywanie tekstów literackich jednego gatunku (jak choćby u Władimira Proppa w jego analizie bajki magicznej), ale grozi to symplifikacją przy przeniesieniu do obszernego, niejednorodnego materiału wizyjnego. Ostatnią wreszcie wymówką, uzasadniającą dokonanie takiego przeskoku jest argument o braku bezpośrednich (niezmytyzowanych) indiańskich przekazów na temat takich doświadczeń czy doznań; jest to więc argumentacja li-tylko – przepraszam za kolokwializmy – „z braku laku...” albo „jak się nie ma, co się lubi...”.

Od razu zadeklaruję, że nie odmawiam takim uzasadnieniom i takiemu postępowaniu prawomocności na potrzeby rozprawy doktorskiej jako pewnego sprawdzianu intelektualnego. Jednakże odmiennosć tych dwóch zbiorów jest na tyle duża, że czyni z całej pracy raczej eksperyment myślowy – próbę odpowiedzi na pytanie, co wyniknie z zestawienia

ze sobą takich dwóch typów relacji/przekazów/tekstów – aniżeli studium związków, zależności czy dającej się ustalić genezy.

Jak więc przebiega – i jak w końcu wypada – ów eksperyment? Rozpoczyna się on w sposób stosownie akademicki, od zdefiniowania pojęć, w pierwszym rzędzie tych użytych w tytule (łącznie z definicją *ducha*, ale dopiero na s. 199). Mamy więc najpierw przegląd różnych rozumień symbolu i wypowiedzi na jego temat: przywołani są Arystoteles, Augustyn *et tutti quanti*, ale dokładniej relacjonowani są ci klasyczni acz dwudziestowieczni badacze duchowości, którzy szukali źródeł symboli w obszarze *sacrum* (Eliade, Tillich, Ricoeur) albo w ludzkiej pod- czy nie-świadomości (Jung i za nim Wierciński).

Oceniając taki a nie inny wybór autorów wyjściowych zwrócę uwagę, że praktycznie żaden z nich nie zostaje przywołany przy późniejszym analizowaniu materiału. To, że wstęp pisany jest „sobie”, a konkretne analizy – „sobie”, to nierzadka przywara prac dyplomowych, kiedy trzeba wykazać się znajomością klasyki, otwarciem na ogólniejszą problematykę i refleksyjnością, ale niełatwo znaleźć przełożenie tego na dane faktograficzne i zastosować bardzo generalne tezy do analizy i interpretacji konkretnych przypadków materiałowych. Przyznam też, że nie zaskakuje mnie taki a nie inny wybór postaci, albowiem rozumiem, że dołączenie do nich na równych prawach np. reprezentantów podejścia semiotycznego (którzy są wzmiankowani, ale jedynie „technicznie”, a więc marginalnie) nie pozostawałoby w zgodzie z taką oto myślą naczelną, do której – jak mi się zdaje – doktorant chce nas przekonać w dalszym ciągu pracy: obrazy, które legną u podstaw przedstawień symbolicznych, są przebiciami z pod- /nie-świadomości, ich źródła biją poza świadomą produkcją kulturową (jeśli nie w ogóle „gdzieś indziej”, ale Autor nie podejmuje tu wątków fideistycznych). Można by pomyśleć, że w ten sposób zamierza on przygotować czytelnika na przyjęcie sugerowanego przezeń stwierdzenia (założenia czy ustalenia? – dobre pytanie), że również w jego ujęciu (przy wszystkich różnicach) symbole biorą się spoza kultury – bo z pobudzanej halucynogenami kory mózgowej.

Pewnie to z mojej strony etnograficzna przyziemność, ale tu kończy się moja aprobata dla Autora: nie mogę zgodzić się na traktowanie takiego – owszem, biologicznego, cielesnego – mechanizmu jako działania spoza obszaru kultury. Nie przekonuje mnie sugestia „naturalnego”, tzn. przed- (czy poza-) kulturowego charakteru symbolu. Wystarczy, jeśli wspomnę, że samo wykorzystywanie substancji halucynogennych, a więc wiedza o nich, ich gromadzenie, techniki używania, przekaz tych kompetencji, nie mówiąc o werbalnym przekazywaniu samych wizji – wszystko to musi być osadzone w kulturze, tradycji, świadomości. Dla jasności: nie twierdzę, że właśnie taką „pozakulturową” etiologię symbolu nasz kandydat w pełni formułuje i świadomie przyjmuje – np. na s. 35 pisze o tym w trybie warunkowym: „... tezy o naturalnym pochodzeniu zjawiska symbolizacji. Jeśli tak jest, to...” ale też czasem, jak na s. 47, bardziej jednoznacznie: „wyszukane zostaną świadectwa biologicznych podstaw symbolizacji”. Jakby nie było, przywołuje jako swych wiodących patronów takie i tylko takie autorytety, które mieszczą się w tym nurcie.

Pora też odnotować, że w tej partii opracowania (czyli w rozdz. 2) Autor ustawicznie korzysta z jednego, gotowego opracowania myśli niektórych w/w autorów, jakim jest

całościowe, kanoniczne opracowanie Tomasza Sikory *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji* (Kraków 2003). Doktorant wielokrotnie wymienia tę pozycję w przypisach, często też wystawia odpowiednie „pokwitowania” za inspiracje, czerpane z wykładów tego autora na UJ. Podobnie, w rozdz. 2 referuje za Sikorą nawet dobrze znaną koncepcję religii i symbolu autorstwa Clifforda Geertza. Nie będąc plagiatem, jest takie działanie chyba jednak świadectwem pewnego, przepraszam, wygodnictwa myślowego. Natomiast na obronę Autora powiem, że samodzielnie wprowadza do swego kanonu postać Paula Tillich’a – tak jakby chciał zminimalizować wrażenie wtórności; tyle że ten akurat autor w jeszcze mniejszym stopniu niż pozostali klasycy przydaje mu się później w konkretnej analizie: Tillichowska idea *ultimate concern*, która wyraźnie go uwiiodła, nie znajduje zastosowania w przyborniku narzędziowym w dalszej części pracy. Natomiast dzieło innego dobrze znanego giganta, Mircei Eliadego, jest omówione w zasadzie samodzielnie, ale też z wykorzystaniem pracy A. Regi. Tyle że znów propozycje tego wielkiego religioznawcy nie znajdują zastosowania w konkretnych analizach materiału – ani tego wizyjnego, ani wierzeniowego.

Kandydat na innym miejscu (poza tekstem rozprawy) wyjaśnia, że raczej kroczył śladem Sikory, niż go kopiował – sam kupował nawet przywoływane przezeń książki; przyjmuję, że tak mają się rzeczy np. w tych partiach pracy, które dotyczą fizjologicznego podłoża symbolizacji – par. 2.5. Akceptuję ten argument w zupełności, tym bardziej, że o ostatecznej ocenie zadecyduje kwestia stosunku do siebie obu opracowań jako całości: czy doktorat w dalszej części nie jest aby aż nazbyt wiernym (mało samodzielnym? wtórnym?) powtórzeniem tamtych ustaleń, li-tylko świadectwem ich przyswojenia, w zakresie zawężonym i sprowadzonym do wymogów procedury?

Po lekturze całości jestem jak najdalej od podobnych obaw. Sam choćby zakres wszechstronnego dzieła Sikory wykluczał możliwość skopiowania, sprawiając że nasz autor mógł i musiał korzystać z tamtego wzorca jedynie wybiórczo; tam gdzie kandydat to czyni – brzmi własnym głosem i nie dostrzegłem tu znamion plagiaryzacji. Tym bardziej w zasadniczej, materiałowej części pracy nie było miejsca na takie przepisywanie.

W owo meritum wprowadza rozdział trzeci, zatytułowany nieco kryptycznie „Kwestie metodologiczne”, ale w gruncie rzeczy wykładający przekonania autora co do odmiennych stanów świadomości i sposobów ich manifestacji. Doktorant przedstawia w nim przyjęte w piśmiennictwie na temat owych OSS modelowe ujęcia tych stanów. Sięga tu do autorów, chciałoby się powiedzieć, mainstreamowych jak na ten niekonwencjonalny obszar poszukiwań, w każdym razie stosunkowo niekontrowersyjnych (nazwiska poniżej). Nie unika całkiem kwestii drażliwych: wspomina o ataku (zaiste, wściekłym, wybitnej badaczki szamanizmu Roberte Hamayon – autor omija to nazwisko) na jednego z eksponentów tezy o halucynacyjnej genezie szamańskich symboli, J. D. Lewis-Williamsa, który to atak zresztą – przynajmniej w moim przekonaniu – nie dyskredytuje ani tez przyjętych przez doktoranta ani samego Lewis-Williamsa (nie „Lewisa-Williamsa”, bo to jedna osoba, a nie dwie!). Tak więc przyjmuje bez rozterek „model standardowy”, zespalając ujęcie pioniera problematyki (i jej klasyka zarazem) Stanisława Grofa, a także etnologa-amerykanisty Gerarda Reichel-Dolmatoffa i innych autorów. Zauważę tylko marginalnie, że choć przedstawienie jest

klarowne, to zasadniczo nie pochwalam zabiegu odsyłania czytelnika do własnej wcześniejszej publikacji na ten temat, by tam szukał on dokładniejszego niż w doktoracie przedstawienia zasad budowy owego schematu – zwłaszcza że chodzi tu o ważną dla całości pracy kwestię modelowania.

Teraz w pracy musi nastąpić moment konfrontacji modelu z faktyczną rzeczywistością – tyle że nie chodzi tu o weryfikację tego pierwszego, ale o modelowe uporządkowanie samego materiału i jego interpretację w świetle owego modelu. Ta zasadnicza część rozprawy obejmuje, jak się rzekło, dwa zupełnie różne od siebie pola. Pierwsze z nich, omówione w rozdz. 4, to doświadczenia współczesnych eksploratorów odmiennych stanów świadomości, tak jak opisują je ich *trip raporty* – relacje z doświadczeń z substancjami halucynogennymi, którymi są nie tylko LSD, szaławia wieszczą, muchomor czerwony, grzyby halucynogenne, peyotl i *ayahuasca*, ale i wiele pomniejszych (na s. 58 Autor wymienia ich imponującą ilość i kompetentnie, na ile mogę sądzić, komentuje ich efektywność).

Źródłem owych relacji jest Internet: dwa poświęcone specjalnie ich zbieraniu serwisy internetowe, jeden krajowy i jeden międzynarodowy (anglojęzyczny). Autor wybiera z nich do analizy 180 takich relacji, w których pojawia się postać ducha – tak by miały one odniesienie do indiańskich tekstów (w Bibliografii umieszcza adresy tych, które są cytowane). Jak sam podaje, ten drugi, światowy zbiór liczy ich sto tysięcy, z czego zweryfikowanych trzydzieści tysięcy, aż nie chce się zatem wierzyć, że miał szansę, by jego wybór był reprezentatywny; jednakże ma najwyraźniej świadomość ważności kwestii reprezentatywności, skoro parokrotnie odwołuje się do tej okoliczności, że w obrębie samych serwisów dokonywana jest podwójna weryfikacja i selekcja raportów.

Ponadto Autor zadał sobie trud przeprowadzania osobiście wywiadów czy rozmów z polskimi *triperami*. Zebrał ich 60, co uznaję – nie znając wprawdzie ich wielkości – za ilość zupełnie przyzwoitą; wywiady te nie tylko dawały opis *tripu*, ale też relacjonowały przebieg całego doświadczenia, co jak rozumiem pozwoliło Autorowi poznać realny kontekst owych wizji. Jako etnograf muszę powiedzieć, że nasz kandydat ukazuje się w relacjonowaniu tego niebanalnego materiału, w którym *triperzy* relacjonują swoje głębokie, mistyczne doznania (odczuwaną z dojmującą prawdziwością spotkania z „bytem inteligentnym”) jako badacz nadzwyczaj uważny, wnikliwy i dociekliwy. Jest przy tym pomysłowy w jego przedstawianiu, charakterystyce i analizowaniu. Co wręcz imponuje, to fakt, że nad nim panuje, nie dając mu się przytłoczyć. Stanać w obliczu owych tysięcy raportów – chętnie przyznaję za to autorowi epitet „nieustraszonego”. Obficie cytuje owe relacje, zapewniając tym długie przypisy na stu stronach, ale w efekcie wszystkie one układają się pod jego ręką w uporządkowaną konstrukcję. Albowiem z cytatów tych wyłania się kompleks odmiennego stanu świadomości, tak jak to zadeklarował jako cel tej części pracy. W swych charakterystykach jest uważny, trafny i skrupulatny; nie wrywa danych z kontekstu (pisze np. wnikliwie o motywacjach utajniania wizji, co przecież nie wiąże się wprost z tematem samych wizji); jest też świadom ograniczeń, wynikających ze specyfiki materiału źródłowego (np. nie wyklucza elementu indywidualnej kreacji literackiej w raportach, ale zdaje się na weryfikację kontrolerów).

Drugie, zgoła odmienne pole materiałowe rozprawy (rozdz. 5-7) to indiańskie przekazy, zawierające wyobrażenia ducha opiekuńczego i szczegóły na temat sposobów pozyskiwania go. Na wstępie autor charakteryzuje – w oparciu o dawną literaturę przedmiotu – indiański system wierzeń (nie tylko tych związanych z wizjami), zwracając dalej uwagę na kompleks *vision quest* jako „system źródłowy”, wspólny dla praktycznie wszystkich tamtejszych „Pierwszych Narodów”. W tym syntetycznym opisie doktorant dowodzi umiejętności syntetycznej rekapitulacji, udacie wykorzystując klasyczne piśmiennictwo etnograficzne.

W tej części pieczołowicie wyławia on czy też identyfikuje wszystkie takie motywy indiańskich przekazów wierzeniowych, które zdają mu się zbieżne z obrazami i motywami, pojawiającymi się w omawianych wcześniej halucynacjach. Przytaczane tu materiały indiańskie to głównie teksty mityczne, albowiem relacje „z pierwszej ręki”, z autentycznych wizji, są absolutną rzadkością (jak wizje słynnego Czarnego Łosia, s. 212 i dalej). Ta część pracy robi niekiedy wrażenie zestawienia wprawdzie bardzo sumiennego, ale dotyczącego elementów drobnych, bagateli i szczegółów – takie bowiem wrywkowe są te przekazy. Siłą rzeczy jest to postępowanie mało efektowne, a też – w mojej przynajmniej recepcji – niespecjalnie efektywne poznawczo; można by mu wręcz stawiać zarzut, że „kojarzy, a nie dowodzi”. Dodam też, że warto byłoby przynajmniej spróbować przedstawić przykłady alternatywnego, „niepsychodelicznego” odczytywania tych mitów – może znalazło by się coś pomocnego w interpretacjach prawie tysiąca indiańskich mitów z czterech tomów *Mythologiques* Claude’a Lévi-Straussa, których zresztą *Bibliografia* nie wymienia; byłbym bardzo ciekaw efektów takiego poszukiwania; wymagałoby ono z pewnością znów samozaparcia i skupionej uważności, ale akurat obiema tymi cechami kandydat z całą pewnością dysponuje.

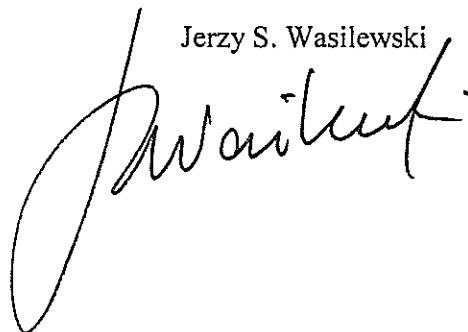
Podsumowując, pozwolę sobie jeszcze raz uznać pracę za pewien eksperyment. Na pytanie, czy był on udany czy też nie, odpowiem w ten umiarkowany sposób: nie całkiem – ale tylko w tym sensie, że hipoteza o biologii jako podstawie religii (w tym zakresie, jaki był przedmiotem pracy, czyli ewentualnie wizyjnych składowych mitologii), nie została udowodniona (przynajmniej w mojej ocenie – zgodzę się, że stronniczo powściągliwej), jeśli w ogóle możliwa była do udowodnienia; w efekcie znajdujemy się nadal w świecie, gdzie wszystko jest możliwe, ale nic nie jest pewne. Logiczną konsekwencją tej sytuacji jest ta okoliczność, którą można również uznać – zwłaszcza przy odrobinie złej woli – za mankament pracy, iż nie wynikają z niej konkretne perspektywy czy wnioski dla dalszych badań. A z drugiej strony: TAK – eksperyment był udany, a to w tym sensie, że eksperymentator dowiódł swej pełnej sprawności (czasem naprawdę imponującej) w ciągu całego postępowania badawczego, od mozolnego przedstawienia materiału z próby badawczej przez jego uważną analizę aż po interpretację i zrelacjonowanie przebiegu tych prac na piśmie językiem precyzyjnym i prawdziwie fachowym, akademickim – z należycie powściągliwym, nienaciągającym przedstawieniem wyników. Dodam do tego, że wykazał się kompetencją zarówno w obszarze badań odmiennych stanów świadomości, jak i indiańskiej duchowości. Zademonstrował w stopniu wyróżniającym umiejętność operowania ogromną ilością danych opisowych i konstruowania na ich podstawie modelowych ujęć takich treści i zjawisk, a także

prawidłowo przedstawiał podstawowe pojęcia (i debaty nad nimi w humanistyce), których rozumienie było niezbędne przy badaniu podejmowanej problematyki.

To wszystko daje mi pełne prawo stwierdzić, że praca mgr Jakuba Szczęśniaka *Rola odmiennych stanów świadomości w procesie symbolizacji religijnej. Analiza zjawiska na przykładzie postaci ducha opiekuńczego w religiach Indian Ameryki Północnej* spełnia wszelkie warunki stawiane wobec rozprawy doktorskiej. Wnoszę zatem o dopuszczenie doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Warszawa, 18.01.2020 r.

Jerzy S. Wasilewski

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Wasilewski', written in a cursive style.