

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Instytut Religioznawstwa

Jakub Bohuszewicz

*Trans posesyjny w kultach wodun i katolicyzmie
w perspektywie biologiczno-kognitywnej*

Praca doktorska z religioznawstwa
napisana pod kierunkiem
dr. hab. Andrzeja Szyjewskiego, prof. UJ

Kraków 2014

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział 1 Religia — rytuał — ucieleśnienie. Specyfika podejścia biologiczno-kognitywnego.....	7
1.1. Rytuał a system religijny.....	7
1.2. Reprezentacje poznawcze.....	13
1.3. Umysły w działaniu. Teorie Ulrica Neissera i Patricii Churchland.....	16
1.4. Rytualna konstrukcja niszy kulturowej.....	22
1.5. Od symulacji do ucieleśnienia.....	26
1.6. Stan badań nad transem posesyjnym.....	30
Rozdział 2 Trans jako wytwór działań zbiorowych.....	43
2.1. Rytuał szamański a gra.....	45
2.2. Teoria pozornej mentalnej przyczynowości.....	49
2.3. Psychologia wolnej woli.....	54
2.4. Rytuał transowy jako zniewolenie.....	60
2.5. Trans, dobór grupowy i neurony lustrzane.....	65
Rozdział 3 Stan posesyjny w szamanizmie.....	82
3.1. Szamanizm i posesja w teoriach Gilberta Rougeta i Luca de Heuscha.....	84
3.2. Trans a przystosowanie inicjacyjne według Andrzeja Wiercińskiego.....	92
3.3. Od gry do autentyczności — Anna Leena-Siikala i poziomy transu.....	102
Rozdział 4 Poskromiony bóg — posesja przez <i>loa</i> w kultach <i>vodun</i>	128
4.1. Nawiedzenie Hyppolite'a.....	130
4.2. Patogeneza transu według Rogera Bastide'a i Enrique'a Carrazany.....	135
4.3. Teatr transowy.....	141
4.4. Trans posesyjny w tworzeniu wspólnoty.....	146
4.5. „Nie pozwól, aby złe duchy zniszczyły rytuał” — mesjanizm kultu z Plaisance.....	154

Rozdział 5 Demoniczne opętanie i przemoc rytuału.....	166
5.1. Rytuał performatywny i transformatywny.....	171
5.2. Reakcje na przemoc rytuału.....	175
5.3. Transformacja w rytuale katolickim.....	177
5.3.1. Rola spontaniczności w imaginacji.....	184
5.4. Opętanie.....	189
Zakończenie.....	200
Bibliografia.....	204

Wstęp

Porównując umysły ludzi i zwierząt, Charles Darwin pisał o wierzeniach religijnych, które „objają się o nasze uszy zwykle w latach dziecięcych lub w zaraniu młodości, kiedy mózg jest najbardziej wrażliwy i baśń [w oryg. *belief* — J.B.] taka wpaja się tak przemożnie, że nabiera prawie siły instynktów. Zasadniczą zaś cechą instynktu jest właśnie to, że słuchamy go niezależnie od władz rozumowych”¹. Fragment ten można podzielić na dwie części, z których druga dotyczy przemożnej siły oddziaływania reprezentacji religijnych, a pierwsza — jej możliwych przyczyn. Tak rozumiane słowa Darwina skupiają niczym w soczewce główne zagadnienia poruszane w tej pracy. Oprócz tego zdecydowałem się je zamieścić we Wstępie z powodów osobistych — *O pochodzeniu człowieka* czytałem jeszcze przed wyborem tematu doktoratu i książka ta jest w dużej mierze odpowiedzialna za ukształtowanie moich zainteresowań badawczych. Piszę „w dużej mierze”, ponieważ nie jest to jedyny czynnik. Drugą przyczyną były studia teologiczne ukończone w 2006 r. W jednej z dyskusji, które wówczas prowadziłem z kręgiem znajomych, pojawiło się zagadnienie — jak nazwał je jeden z uczestników — „opętania diabelskiego”.

Już sam ten zwrot jest znamieny, blokuje bowiem zachowanie odpowiedniego dystansu wobec zjawisk, których dotyczy. W dodatku większość dyskutantów była przekonana o nadprzyrodzonej proveniencji „opętań”. Widać więc, że — z punktu widzenia metodologii naukowej — dyskusja nieuchronnie prowadziła w ślepy zaułek, zakładała bowiem to, co powinno dopiero stać się przedmiotem wyjaśnienia. W istocie jedno z interesujących mnie pytań dotyczy powodów, dla których ludzie tak łatwo przypisują określone zjawiska — wytrzeszczone oczy, drgawki, długotrwały bezruch, brak kontroli nad ciałem — czynnikom nadprzyrodzonym.

Pamiętam także, jak podczas wspomnianej dyskusji ktoś zaproponował, aby — stosując myślowy eksperyment — na chwilę wykluczyć działanie owych czynników i podać jakiegokolwiek wyjaśnienie odwołujące się do czynników naturalnych. Jedną z reakcji pamiętam do dziś: „wykluczone” — nie ukrywając wzburzenia, odpowiedział znajomy.

Zjawisko „opętania” budzi silne emocje. Aby ograniczyć ich wpływ na prowadzone badania, zastosowałem podwójną strategię: zrezygnowałem z terminu, który owe emocje pomaga wytworzyć i skierowałem uwagę na występowanie „opętań” w systemach religijnych inaczej zbudowanych niż chrześcijaństwo.

Przyczyną, dla której wspomniany termin budzi takie emocje, jest postawa, którą implikuje.

¹ K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Warszawa 2009, s. 146.

Według Vincenta Crapanzano cechuje ona zwłaszcza zachodni krąg kulturowy, być może sięgając korzeniami aż do V w. p.n.e., kiedy Eurypides pisał *Bachantki*. Główną postacią sztuki jest król Penteusz będący antagonistą kultu „nowego boga”, którego wyznawcy powoli, ale nieubłaganie zdążają do Teb:

Słodko jest temu, kto w górach, znużony tańcem
w kręgu, padnie na ziemię odziany
w świętą nebrydę, złowionego
kozła krew pijąc i gryząc surowe mięso,
gdy rusza w góry Frygii i Lidii Bromios, nasz wódz,
*euoi!*²

Podważanie autentyczności doświadczenia bachantek („Te kultury menad są tylko pozorem,/bo one Kypris czczą raczej niż Bakcha”³.) przypomina Frazerowską teorię impostury i, zdaniem Crapanzano, świadczy o wyparciu istoty transu, którą wcale nie jest oszustwo, lecz — przerażająca i pociągająca zarazem — możliwość zatracenia się w „czymś całkowicie innym”⁴. Operując kategoriami Sigmunda Freuda można powiedzieć, że trans jest czymś od dawna człowiekowi znanym, a jednocześnie czymś, co wyobcowało się z niego (za sprawą działania procesu wyparcia)⁵ — zderzenie obu postaw skutkuje postrzeganiem transu jako tego, co niesamowite. Odwracając to rozumowanie można powiedzieć, że drastyczne opisy transu i naukowy obiektywizm w równym stopniu świadczą o stłumieniu fascynacji wzbudzanej przez owładnięte osoby⁶.

Zachodnią fascynację można przeciwstawić podejściu dominującemu w kultach *vodun*, gdzie wspomniany lęk występuje, ale w mniejszym stopniu. Perspektywa rozmycia granic międzyosobowych budzi tam, owszem, obawy o zachowanie psychicznej integralności, ale obawy te prawie nigdy nie przeradzają się w lęk. Jak sądzę, powodem takiego stanu rzeczy jest brak ideologii religijnej podkreślającej jedność podmiotu odrębnego od otoczenia. Przeciwnie, ideałem jest tu — charakterystyczna w ogóle dla rytualnego transu — przyczynowość skierowana ku dołowi, w której wspomniane granice zostają zniesione, a działania nie podlegają intencjom jednostek, będąc wytworem emergentnej całości, w której zanurzają się uczestnicy obrzędu (por.

2 Eurypides, *Bachantki*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 2007, s. 24.

3 Tamże, s. 28.

4 R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 30. Por. V. Crapanzano, *Introduction*, s. 3 [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 1-40.

5 Por. S. Freud, *Niesamowite*, s. 253 [w:] Tegoż, *Pisma psychologiczne*, t. 3, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 235-262.

6 Por. V. Crapanzano, *Introduction*, dz. cyt., s. 5.

Rozdział 1). Postawę charakterystyczną dla *vodun* ukazuje sytuacja zaobserwowana przez A. Métraux. Zważywszy, że podczas transu jaźń ulega wymianie na osobowość ducha, owładnięty bez skrępowania wyraża pragnienia i myśli, które w zwykłych okolicznościach zatrzymałby dla siebie. Z tego powodu szczerść niektórych mediów wywołuje czasem konsternację do tego stopnia, że „uczestnicy otwarcie wyrażają dezaprobatę i nakazują bogu, żeby się zamknął”⁷. Na pewno takie podejście jest rzadkie w katolicyzmie i *Bachantkach*.

Biorąc pod uwagę wskazane przyczyny, zależało mi na tym, aby „opętanie” zastąpić neutralnym terminem. Precedensu dostarczyły prace Andrzeja Wiercińskiego, który — znane od lat w zachodnim słownictwie antropologicznym — terminy *possession* i *possession trance* spolszczył jako, odpowiednio, posesja i stan/trans posesyjny. Wczesne zastosowanie angielskich terminów obecne jest w tłumaczeniu pracy T. K. Oesterreicha. Jej tłumacz odróżnia posesję przez ducha od posesji demonicznej, co uważam za dodatkowy argument, zważywszy na dominujące w polszczyźnie „opętanie”, niewątpliwie nacechowane wspomnianą ambiwalencją.

Można w takim razie zapytać, czy praca nie zbliża się do drugiego z biegunów. Frazerowska teoria oszustwa jest mi bliska — z powodów, o których piszę w Rozdziale 1, ale trzeba dodać, że proponowane przeze mnie ujęcie interpretuje ją w kategoriach nauk biologicznych i kognitywnych. Tym samym zostaje ona całkowicie pozbawiona ujemnej waloryzacji, której w *Złotej gałęzi* stale podlega „dziki filozof”, włączam je natomiast w model inspirowany przez Daniela Wegnera i wybrane współczesne nurty badań nad imitacją i symulacją, co wyraża zwięzłe formuła: „nie można imitować bezkarnie”. Inaczej mówiąc, staram się obronić stanowisko, według którego początkowe etapy indukcji transu mogą i często polegają na nieszczerości i udawaniu, ale specyfika rytuałów kultów posesyjnych nieuchronnie prowadzi do zakłóceń relacji między elementami procesu semiotycznego: znakiem i znaczeniem, aktorem i odgrywaną rolą, rzeczywistością i scenariuszem rytuału.

7A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, tłum. H. Charteris, New York 1972, s. 132-133.

Rozdział 1

Religia — rytuał — ucieleśnienie. Specyfika podejścia biologiczno-kognitywnego

1.1. Rytuał a system religijny

Celem pracy jest porównanie funkcji transu posesyjnego w dwóch systemach religijnych: haitańskich kultach *vodun* i katolicyzmie. Dlaczego zdecydowałem się na te systemy religijne? Część odpowiedzi zawiera terminologia użyta w pytaniu. Pisząc w nim nie o religiach lub tradycjach religijnych, ale o systemach, chcę podkreślić sprzężenie między religią a innymi podsystemami kultury. Inaczej mówiąc, religia pozostaje w relacji do całości kultury, sankcjonuje zachowywanie jej ciągłości i reguluje wymianę informacji z otoczeniem przyrodniczym. Religia stanowi kognitywny system wprowadzany przez kulturę⁸.

Procesy, o których mowa w powyższych uszczegółowieniach (relacji religii z kulturą), są wzbudzane i kierowane przez rytuał — tak brzmi kluczowe, ogólne założenie tej pracy. W dalszych rozdziałach pojawią się nawiązania do rytuału jako skondensowanej formy życia społecznego. To rozumienie nawiązuje wprost do myśli Émile'a Durkheima uznającego rytuał za fundamentalny mechanizm społeczny⁹. Durkheim, jak każdy wybitny badacz, miał wielu komentatorów różniących się w sposobie recepcji jego dzieła. Dla jednych *Elementarne formy życia religijnego* są manifestem konstruktywizmu, inni podkreślali rolę tej i innych prac Durkheima w powstaniu teoretycznie dojrzałej refleksji nad religią, a jeszcze inni — socjologicznej teorii związków jednostki ze społeczeństwem¹⁰. Różnorodność ta jest odbiciem wielowątkowej struktury *Elementarnych form...*. Gdyby jednak — chcąc ocenić główne dzieło badacza — pominąć własne zainteresowania naukowe, a skupić się na odczytaniu intencji jego twórcy, powinno być jasne, że jest ono traktatem o rytuale generującym — poprzez tworzenie wierzeń religijnych — specyficznie ludzki, oparty na uspołecznieniu tryb życia. Rytuał poprzedza wszelkie formy interpretacji doświadczenia, z ideologiczną, doświadczeniową i symboliczną włącznie, jako ich przyczyna sprawcza: „Znaczenie nie jest interpretacją, ale wyłania się z totalności [rytuału]”¹¹.

8 Por. A. Szyjewski, *Antropologia religii* (hasło) [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001.

9 Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadroznyńska, Warszawa 2010.

10 Por. W. S. F. Pickering, *Introduction*, s. 2 [w:] N. J. Allen, W. S. F. Pickering i W. Watts Miller (red.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London 1998, s. 1-12.

11 R. N. Bellah, *Durkheim and Ritual*, s. 152 [w:] R. N. Bellah, S. M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, London 2006, s. 150-180. Wszystkie cytaty z literatury obcojęzycznej podaję, o ile nie zaznaczono inaczej, we własnym

Centralność kwestii rytuału wynika z problemu, który musi zostać rozwiązany, aby społeczeństwo było możliwe. Odpowiadając na pytanie otwierające podrozdział: niniejsza praca podkreśla wagę różnic w zakresie roli transu w kultach *vodun*, gdzie jest ona kluczowa i katolicyzmie, gdzie trans ulega marginalizacji, przy czym w obu systemach mechanizm transu pozostaje ten sam. To ostatnie stwierdzenie może zabrzmieć dziwnie zważywszy na fakt, że w sytuacjach tych mamy do czynienia z systemem rozumianym jako pewna uporządkowana całość. Według teorii systemów zmiana działania jednego elementu zmieni sposób funkcjonowania pozostałych elementów, dziwi zatem, że — mimo modyfikacji obu układów religijnych — mechanizm transu miałby pozostać ten sam.

Wystarczy jeden rzut oka, aby dostrzec, że chrześcijaństwo i religia Haiti są systemami różnego typu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z separacją od pozareligijnych sfer życia społecznego, czego oznaką jest stopniowe zanikanie treści religijnych w filozofii, sztuce, państwie, i nauce, a także — na poziomie subiektywnym — w świadomości jednostek¹². Mam tu na myśli nie tyle historyczny proces analizowany przez teoretyków sekularyzacji, ile źródłową samoświadomość chrześcijaństwa wyrażoną w Janowym: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36)¹³. Idea podziału życia społecznego na autonomiczne podsystemy przewija się przez historię katolicyzmu, a jednym z jej odgałęzień są prace hiszpańskich scholastyków z epoki Złotego Wieku, trwającej od panowania Karola V w XVI w. do połowy XVII w. Zdaniem części ekonomistów — z J. Schumpeterem i F. Von Hayekiem na czele — hiszpańscy jezuici, na długo przed kalwinami, zapoczątkowali gospodarczy liberalizm, głosząc subiektywną teorię wartości¹⁴, krytykując korupcjogenne relacje między bankami a rządem i podkreślając wagę stuprocentowej rezerwy złota¹⁵. Idąc tym tokiem rozumowania, J. Huerta de Soto stwierdza, że „reformacja w rzeczywistości spowołniła rozwój idei wolnego rynku. **Kościół przez długi czas pozostawał bowiem przeciwwagą dla państwa.** Wraz z utratą władzy, Kościół stracił swoich największych teoretyków ekonomii. Tymczasem państwo zyskało na sile, co zwiększyło wpływ jego zwolenników [podkr. — J.B.]”¹⁶.

W kultach *vodun* dominuje tendencja odwrotna, precyzyjnie wyrażona w *Dziejach* tłumaczeniu.

12 Por. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 150.

13 Wszystkie cytaty z Biblii podaję według tłumaczenia *Biblii Poznańskiej*.

14 Jak pisał jeden z nich, Diego de Covarrubias y Leiva: „Wartość dóbr nie zależy od ich wewnętrznych własności, lecz tylko od ludzkiej opinii, nawet jeśli jest to opinia głupia. To sprawia, że pszenica jest droższa w Azji Południowo-Wschodniej niż w Hiszpanii — ludzie cenią ją tam bardziej, chociaż natura pszenicy pozostaje w obu miejscach ta sama”. Cyt. za: M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, t. 1, *Economic Thought Before Adam Smith*, Auburn 1995, s.110.

15 Por. J. Tucker, *Wywiad z Jesusem Huertą de Soto: Hiszpańskie korzenie szkoły austriackiej*, <http://mises.pl/blog/2011/09/22/wywiad-z-jesusem-huerta-de-soto-hiszpańskie-korzenie-szkoly-austriackiej/> (stan z dnia: 9.05.14).

16 Tamże.

Apostolskich: „Wszyscy wierzący stanowili jedną duszę i jedno serce, i nikt nie mówił, że cokolwiek jest jego własnością, wszystko bowiem mieli wspólne” (Dz 4, 32)¹⁷, czemu wtóruje Paweł: „[...] bądźcie jednomyślni i miejcie te same pragnienia, tę samą miłość, wspólnotę ducha, wspólne dążenia” (Flp 2, 2). Praktyczną realizacją tej zasady jest wspólnota z Plaisance, analizowana w Rozdziale 4. Chce ona — poprzez praktykę zbiorowych transów — zaprowadzić na Ziemi porządek bogów, traktując tym samym religię jako nieodłączny element życia społecznego; również świadomość jednostek — dzięki transowi rytualnemu — zostaje nią przeniknięta w sposób możliwie pełny.

W przypadku *vodun* i katolicyzmu mamy do czynienia z — odpowiednio — całościowym i zróżnicowanym systemem religijnym, przy czym o różnicy decyduje sposób powiązania elementów tworzących system. W idealnej wspólnoty religijnej będącej celem *vodun*, wszystkie elementy pełnią jednakowe funkcje, co powoduje ich funkcjonalną wymiennność: gdy brakuje jednego elementu, zastępuje go inny bez szkody dla efektywności systemu. Katolicyzm, przeciwnie, wychodząc od stanu idealnej wspólnoty opisanej w powyższym fragmencie Dziejów Apostolskich, zmierza do fragmentacji systemu społecznego, którego podsystemy są coraz bardziej wyspecjalizowane. Oznacza to — jak powiedzieliby Fiałkowski i Bielicki — utratę dostosowawczości, ponieważ specjalizacja zwiększa niezastępowalność elementów, powodując groźbę załamania się całego systemu. I odwrotnie, system pozostający jednolitą całością sam siebie reguluje, to znaczy po zakłóceniu szybko odzyskuje stabilność w wyniku współdziałania wewnątrz systemu¹⁸. Ceną za to drugie rozwiązanie jest stagnacja, ponieważ postęp „jest możliwy jedynie poprzez podzielenie początkowo jednolitych działań na działania specjalizowanych części. To, jednakże, równocześnie znaczy zubożenie, stratę dyspozycyjności możliwą jeszcze w stanie nieokreśloności”¹⁹.

Powstanie systemów społecznych o postępującej segregacji, musiało być poprzedzone marginalizacją rytuałów transowych zatapiających w grupie ja poszczególnych jej członków i

17 Por. także Dz 2, 44-45 i 4, 34-35.

18 Różnicując działanie obu systemów opieram się na omówieniu teorii L. von Bertalanffy'ego w: K. Fiałkowski i T. Bielicki, *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009, s. 247-248. Podobnym rozróżnieniem operuje Gabriel Tarde w swych dociekaniach nad oscylacją systemów społecznych między biegunem typowego dla nowożytnej Europy i Ameryki Płn. odróżnorodnienia, w którym zanikają specjalizacje zawodowe, podział pracy według płci i podziały klasowe (Por. G. Tarde, *The Laws of Imitation*, tłum. E. C. Parsons, New York 1903, s. 67) a końcowym ujednostkowieniem postulowanym, według Tarde'a, przez myślicieli liberalnych: „Społeczeństwo jest w większym stopniu systemem umów i porozumień, praw i obowiązków niż systemem wzajemnie świadczonych usług. Dlatego powstaje wśród istot podobnych sobie lub różnych od siebie tylko w nieznacznym stopniu. Natomiast ekonomiczny typ produkcji wymusza specjalizację uzdolnień i gdyby specjalizacja przebiegała w zgodzie z logicznie nieuchronnym, chociaż nieartykułowanym życzeniem ekonomistów, górnicy, rolnicy, prawnicy, tkacze, lekarze itd. stanowiliby osobne gatunki ludzkie”. Tamże, s. 61.

19 L. von Bertalanffy, *General System Theory*, New York 1984, s. 70. Cyt. za: K. Fiałkowski i T. Bielicki, *Homo przypadkiem sapiens*, s. 248.

kreujących postrzeganie grupy jako organizmu²⁰. Wracam do tego zagadnienia w podrozdziale 2.5., polemizując z teorią cywilizującej roli neuronów lustrzanych formułowaną przez V. S. Ramachandrana: rytuały transowe, wykorzystując wspomniany mechanizm neuronalny, blokowały powstanie specjalizacji grupowej, bez której postęp technologiczny jest niemożliwy.

Podsumowując, tezę o identyczności zjawiska transu w obu systemach uzasadniam następująco. Funkcjonując na marginesie katolicyzmu, trans nadal posiada strukturę inicjacyjną typową dla szamanizmu i kultów posesyjnych. Jak pokazuję w Rozdziale 5., rytuały ruchu Odnowy w Duchu Świętym przetwarzają doświadczenie utraty sprawczości w kontakt z Bogiem. W ten sposób doświadczenie zyskuje strukturę inicjacyjną, której brak przyczynia się do opętania. Dane uzyskane przez badaczy szamanizmu pozwalają sądzić, że analogiczne doświadczenie następuje po nieudanej inicjacji szamańskiej. Jest ono również obserwowane wśród starych szamanów, którzy utracili siły potrzebne do kontrolowania mocy duchowych i zostali przez nie opętani²¹. Po drugie, rytuał generuje religię, nie będąc jej częścią. Według Durkheima doświadczenie świętości i wierzenia religijne wyłaniają się z rytuału transowego, a nie odwrotnie. Rytuał jest zewnętrzny wobec systemu religijnego, a to oznacza, że zmiana jakiegokolwiek elementu wewnątrz systemu nie powoduje zmiany fundamentalnych cech rytuału. Ponadto, kiedy już religia wyłoni się z rytuału, nie jest przez niego w prosty sposób determinowana. Teoretycznie jest więc możliwa religia, w której rytuał z kluczowym dla niego doświadczeniem transu ulega tabuizacji. Dobrym przykładem jest tutaj katolicyzm. Jak pokażę w Rozdziale 5., teoria woli będąca podstawą Augustyńskiej antropologii, pozostaje w relacji dysonansu z doświadczeniem utraty sprawczości w rytuale.

W świetle powyższych uwag można pokusić się o wstępną definicję rytuału, którą operuję w dalszych częściach pracy. Definicja ta podkreśla aspekt utraty sprawczości, tym samym porzucając rozróżnienie na nudę powtarzalnych rytuałów, oddalających od świętych agensów i emocjonalne obrzędy przejścia, oparte na bezpośredniej komunikacji z *sacrum*²². Jak pokazuje Frits Staal, *Agnicayana* budzi niepokój, chociaż jest rytuałem powtarzalnym i, w zasadzie, nudnym. Zakładam, że źródłem tego niepokoju jest rozluźnienie związku myślenia z działaniem i powstanie sytuacji, w której poszczególnych działań nie poprzedzają odnośne, świadome procesy myślowe. Zaistniały stan rzeczy celnie opisuje definicja Roya Rappaporta, do której wrócę później: uczestnik rytuału wykonuje **cudze**, „niezakodowane przez siebie” akty i wypowiedzi. Wspomniana więź ulega całkowitemu zerwaniu w rytuale transowym, którego oddziaływanie Durkheim opisuje następująco:

Poszczególne jednostkowe świadomości są w istocie z natury rzeczy dla siebie zamknięte. Mogą

20 Por. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Sopot 2012, s. 353.

21 Por. słowa W. Sieroszewskiego otwierające Rozdział 3.

22 Por. R. N. McCauley, E. Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002, s. 134-135.

się ze sobą komunikować tylko za pomocą znaków, w których się wyrażają ich stany wewnętrzne. Ale powstały między nimi kontakt może przerodzić się we wspólnotę, to znaczy w jedno wspólne uczucie zrodzone z połączenia poszczególnych uczuć jednostkowych, tylko wówczas, gdy ze stopienia się wyrażających je znaków powstanie niepowtarzalna wypadkowa. I właśnie pojawienie się takiej wypadkowej staje się informacją dla jednostek o ich współbrzmieniu, a to daje im świadomość moralnej jedności. Czują łączącą ich harmonię, gdy wydają ten sam okrzyk, wypowiadają to samo słowo, wykonują ten sam gest związany z tym samym przedmiotem. [...] Spotkanie i połączenie poszczególnych umysłów może się dokonać tylko wówczas, gdy wykrócą poza siebie, lecz **wyłącznie ruch umożliwia tę eksterioryzację**. I właśnie ta zgodność ruchu daje samoświadomość grupie i w konsekwencji powołuje ją do istnienia [podkr. — J.B.]²³.

Według Eriki Bourguignon, 437 (90%) spośród 488 społeczności tradycyjnych całego świata przejawia jakiś rodzaj zinstytucjonalizowanych, kulturowo interpretowanych stanów zmienionej świadomości²⁴. Jakie są przyczyny tej powszechności? Moim zdaniem kluczowy jest fakt, że — ujmując problem w kategoriach Durkheima — rytuał transowy, „otwierając” świadomości jednostek, usuwa granice dzielące je w normalnych warunkach. Nie do końca jest prawdą, że poza sytuacją analizowaną przez Durkheima ludzie komunikują się tylko za pomocą znaków (w domyśle: językowych)²⁵, pewne jest natomiast, że specyficznie ludzkie operowanie symbolami otworzyło drogę do kłamstwa, będącego „umyślnym przekazem informacji, którą przekazujący uważa za nieprawdziwą”²⁶. Tak rozumiane kłamstwo wykorzystuje umiejętność mentalizowania, polegającą na tworzeniu reprezentacji świata wewnętrznego osoby oszukiwanej²⁷. Zakładając przy tym, że oszustwo — na równi z kłamstwem — jest formą podstępu, druga osoba nie może wiedzieć, że jest oszukiwana, a zatem świat wewnętrzny nadawcy pozostaje „zamknięty”, nieprzejrzysty dla odbiorców²⁸. Zbiorowy trans, zmuszając do transformacji w odgrywaną rolę, blokuje czynność mentalizowania. Transformacja ta jest jednym z dwóch rodzajów koordynacji społecznej, które omawiam w swojej pracy — ten sam efekt można uzyskać, uczestnicząc w rytuale opartym na wzajemnym dostrojeniu i niestosującym posesji. W obu przypadkach dochodzi do

23 É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, dz. cyt., s. 200.

24 Por. E. Bourguignon, *Introduction*, s. 9-11 [w:] E. Bourguignon (red.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio 1973, s. 3-35.

25 Por. J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008, s. 15: „Także bez słów, a czasami nawet wbrew temu, co zostało powiedziane, rozpoznajemy aż za dobrze zamiary lub życzenia innych. [...] Ludzie [...] żyją we wspólnym, międzyludzkim obszarze znaczeniowym, umożliwiającym intuicyjne rozumienie uczuć, zachowań i zamiarów innych”. Ów obszar Vittorio Gallese nazywa „wspólną różnorodnością”. Por. Tegoż, *The „Shared Manifold” Hypothesis. From Mirror Neurons To Empathy*, „Journal of Consciousness Studies”, 8, nr 5-7 (2001), s. 33-50.

26 R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 31.

27 Por. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 150.

28 Por. Tamże, s. 156-157: „Jeżeli potencjalna ofiara potrafi odczytać zamiary oszusta, to może przedsięwziąć działania zapobiegawcze, ale jeśli z kolei oszust zrozumie, że ofiara podjęła takie działania, to może wybrać bardziej wyrafinowaną strategię i tak dalej”.

usunięcia zakulisowego sprawcy i dostosowania stanów mentalnych osoby do roli społecznej, co skutkuje zwiększoną koordynacją wewnątrz grupy.

Rytuał stanowi podzbiór zachowań sformalizowanych, tj. w pierwszym rzędzie niespontanicznych, takich, w których działająca jednostka dostosowuje się do z góry ustalonego scenariusza. Zdaniem Laughlina, McManusa i d'Aquilego, rytuał to w pierwszym rzędzie system komunikacji, definiowany przez trzy właściwości: 1) strukturę, 2) stereotypię i repetycję oraz 3) zwiększanie koordynacji wśród osobników tego samego gatunku. Kryterium trzecie ma istotne znaczenie dla metodologii używanej w pracy. Precyzując je, wspomniani autorzy piszą o „zasadniczej, biologicznej funkcji rytuału, mającej ułatwiać, **poprzez cybernetyczny przepływ informacji**, synchronizację pojedynczego działania z działaniem zbiorowym [...] [podkr. — J.B.]”²⁹. Nawiasem mówiąc, kosztem tak rozumianej synchronizacji musi być zmniejszenie lub wręcz utrata osobistej wolności, o ile osobnik ludzki — po Ingardenowsku — zostanie zdefiniowany jako względnie izolowany system. Dzięki owej izolacji, zapewniającej niezależność sprawcy od czynników zewnętrznych, „człowiek może być wolny, a wolne jest to działanie, które posiada swoją przyczynę w człowieku [a nie w otoczeniu — J.B.]”³⁰. Ujęcie to jest mi bliskie, ilekroć piszę o zakulisowym agensie, ujawnianym — za cenę utraty wolności — przez rytuał.

Można argumentować, że nie wszystkie rytuały spełniają podane kryteria. Na przykład, symbolika mlecznego drzewa w afrykańskim obrzędzie *Nkang'a* wywołuje konflikty między matką nowicjuszek a grupą dorosłych kobiet, między matką a córką i między matrylineażami jednej grupy plemiennej³¹. Nacisk na trans nie neguje istnienia konfliktów w społecznościach tego typu. Trzeba natomiast pamiętać, że nie każdy system społeczny jest targany wewnętrznymi sprzecznościami w tym samym stopniu, co Ndembu. Trobriandczycy wypracowali kompromis likwidujący przyczynę częstych u Ndembu konfliktów między mężem kobiety a jej braćmi i wujami³². Można również argumentować, że Turner zaciera różnice między społeczeństwem tradycyjnym i nowoczesnym. Są one oczywiste, gdy uwzględnimy omawiane w Rozdziale 5. typy transakcji przeważające w obu grupach, w pierwszej: dzielenia się we wspólnocie, w drugiej — wyceny rynkowej. Dominacja grupy jest szczególnie widoczna w rytualnym udostępnianiu informacji prywatnej ogółowi grupy. W ujęciu Turnera mamy tu do czynienia z kluczowym aspektem rytualnej symbolizacji,

29 Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus, E. G. d'Aquili, *Introduction*, s. 28-29 [w:] E. G. d'Aquili, Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus (red.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York 1979, s. 1-50.

30 J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013, s. 87.

31 Por. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 32-34. Powodem koncentracji Turnera na jednostce jest to, że skupia się w niej „wiele różnych systemów. Grupa może w danym czasie odgrywać jedną konkretną rolę, tymczasem jednostka zawsze ucieleśnia wiele sprzecznych ról: zarazem ojca i syna, przywódcy i stronnika, wojownika i rozjemcy. Jednostka zatem wyraża sprzeczności, które mogą być niewidoczne w badaniach grup”. T. C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2010, s. 123.

32V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 51

zmierzającej do przekodowania wyobrażeń, nastrojów i dyspozycji psychicznych w informację sensoryczną. Wiąże się z tym:

proces upubliczniania tego, co prywatne, czy czynienia społecznym tego, co jednostkowe. Wszystko, co mogłoby być niezgodne z normami bądź wartościami społeczności Ndembu, jest potencjalnie groźne dla jej spójności i trwania. Stąd bierze się waga publicznych wyznań w obrzędzie *Ihamba*³³.

Rytualna eksplikacja informacji prywatnej może przybrać dwie formy: wyznania — tu na szczególną uwagę zasługuje łowiecki obrzęd cierpienia Ndembu oraz transu, w którym ukryty agens ulega wymianie na ja konstruowane społecznie, tzn. będące rolą, której geneza wykracza poza umysł jednostki.

1.2. Reprezentacje poznawcze

W dalszej części rozdziału spróbuję zaproponować rozwiązanie sformułowanego przez Luciena Lévy-Bruhla problemu relacji między rytuałem a sposobem przetwarzania informacji przez umysł tradycyjny. Propozycja ta zakłada krytycyzm wobec głównych tez religioznawstwa kognitywnego, inspirowanego recepcją wybranych modeli rozwijanych w ramach kognitywizmu głównego nurtu³⁴. Szczególnie mam tu na myśli modularną teorię umysłu i, mniej lub bardziej z nim powiązany, model systemu wyspecjalizowanego w reprezentacji stanów mentalnych, zwanego teorią umysłu [*theory of mind* — ToM]³⁵. Ów system generuje hipotezy na temat ludzkich zachowań, analogicznie do teorii fizycznych, dzięki którym obserwowalne zjawiska stają się zrozumiałe w kategoriach elektronów i kwarków³⁶. Celem obecnego podrozdziału jest eksplikacja tych założeń religioznawstwa kognitywnego, od których dystansuje się wspomniana propozycja.

Chcąc wyjaśnić zjawisko religii, Scott Atran wskazuje na podstawowe niedociągnięcie

33 V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 63.

34 Por. T. Sikora, *Zagadnienia kognitywizmu religioznawczego*, s. XV [w:] S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013, s. IX - XXIV.

35 Nie wszyscy teoretycy teorii wychodzą od modularnej koncepcji umysłu. Przykładowo, A. Gopnik i A. N. Meltzoff uznają ToM za produkt końcowy żmudnego procesu rozwojowego, w którym dziecko z werwą naukowca testuje różne hipotezy na temat siebie, świata i zamieszkujących go bytów. Tychże, *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge 1997. Pojęcia ToM używam w znaczeniu ustalonym przez D. Premacka i G. Woodruffa: „Mówiąc, że ktoś posiada teorię umysłu, mamy *de facto* na myśli, że przypisuje on stany umysłowe sobie i innym (osobnikom należącym tak do własnego, jak i do innych gatunków biologicznych)”. D. Premack, G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, s. 515, „The Behavioral and Brain Sciences” 4/1978, s. 515-526.

36 Por. V. Gallese i A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, s. 496 [w:] „Trends in Cognitive Sciences”, t. 2, nr 12 (1998), s. 493-501. Chcąc uniknąć nieporozumień Uta Frith rezygnuje z terminu „teoria umysłu”, która działa zbyt szybko i pochopnie jak na teorię naukową, na rzecz „mentalizowania [*mentalizing*]” rozumianego jako automatyczne zaprogramowanie na myślenie o stanach umysłu. Por. Tejże, *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Warszawa 2008, s. 107.

tradycyjnych ujęć religioznawczych, z góry zakładających funkcjonalność badanego zjawiska. Co więcej: „Większość z tych stwierdzeń [autorstwa krytykowanych religioznawców — J.B.] może być prawdziwa w tych czy innych okolicznościach, zależnie od kontekstu kulturowego. Wszystkie z nich mogłyby też — pozostając w większości prawdziwymi — odnosić się do innych zjawisk kulturowych niż religia”³⁷. Analogiczny zarzut formułuje Pascal Boyer — nadmiar generalizacji pozwala sfalsyfikować praktycznie każdą z religioznawczych tez: Religia dostarcza prymitywnej teorii zjawisk naturalnych? Wartość eksplanacyjna jej twierdzeń jest znikoma, w najgorszym razie operując zasadą *ignotum per ignotum*, czyli mnożąc kolejne zagadki; Uśmierza niepokój? Możliwe, lecz bez wątpienia także go wzmacna: mściwe duchy, groźne byty i agresywni bogowie są przynajmniej tak samo powszechni, jak bóstwa opiekuńcze; itd.³⁸.

Jako remedium, Boyer proponuje podejście empiryczne, sumujące wyniki odkryć dokonywanych na polu psychologii, antropologii i neuronauki i zakładającego przekierowanie uwagi na umysłową maszynę wykorzystywaną w nabywaniu i przetwarzaniu pojęć religijnych. Jest to przy tym empiryzm szczególnego typu. Znaczna część pracy umysłu przebiega poza sferą świadomości, dlatego dogmaty i teologie dostarczają znikomej ilości informacji o generujących je procesach poznawczych. Efektem jest wielokrotnie stwierdzana niespójność „Boga intuicyjnego” z „Bogiem teologicznym”, antropomorfizmu dominującego w narracji potocznej z deklarowaną wiarą teologiczną³⁹. A zatem: „Eksperymenty pokazują, że pojęcia religijne stosowane w praktyce często różnią się od tego, w co ludzie *wierzą*, że wierzą”⁴⁰.

Propozycje Atrana i Boyera nawiązują do, zapoczątkowanej przez Jerry'ego Fodora, Nowej Syntezy łączącej funkcjonalizm i modułarną teorię percepcji z biologią ewolucyjną. Kluczowe jest tu komputacyjne rozumienie umysłu zaadaptowanego do rozwiązywania określonych problemów, co sprawia, że dokładna rekonstrukcja warunków życia hominidów powinna dostarczyć trafny model umysłu⁴¹. Warto odnotować specjalistyczny charakter teorii Fodora, odnoszącego pojęcie modularności nie do umysłu jako takiego, lecz do percepcji, której rola polega na formowaniu przekonań o świecie zewnętrznym prowadzących z kolei do określonych zachowań wyjściowych⁴². Przykładowo, „na percepcję językową składają się nie poparte wynikaniem logicznym

37 S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013, s. 15.

38 Por. P. Boyer, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, s. 120, „Trends in Cognitive Sciences”, t. 7, nr 3 (2003), s. 119-124.

39 Por. J. L. Barrett i F. C. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology”, 31 (1996), s. 219-247. Por. także E. Cohen, *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, Oxford 2007, s. 143-144, gdzie autorka omawia krążące wśród wyznawców *candomblè* dwie sprzeczne wykładnie interakcji bóstwa z podmiotem podczas transu: teologiczną i potoczną.

40 P. Boyer, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, dz. cyt., s. 119.

41 Por. L. Cosmides, J. Tooby, *Cognitive Adaptations for Social Exchange*, s. 221 [w:] J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford 1992, s. 163-228.

42 Por. J. A. Fodor, *Co przemawia za modułarną strukturą umysłu*, tłum. J. Szafranski, s. 164-168 [w:] K. Rosner (red.), *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, t. 2, Warszawa 1996, s. 163-192.

wnioskowania prowadzące od reprezentacji pewnych skutków zachowania mówiącego (wydawanych przez niego dźwięków, pisanych znaków) do reprezentacji pewnych jego stanów emocjonalnych⁴³.

Moduły pośredniczą między przetwornikami [*transducers*] a systemami centralnymi, co zostaje ujęte w formie twierdzenia, że zadaniem tych pierwszych jest dostarczanie świata tym ostatnim⁴⁴. Mechanizmy realizujące tę funkcję są wyspecjalizowane i izolowane; cechuje je zależność od dziedziny [*domain specificity*], tzn. przetwarzanie jednego, określonego rodzaju bodźca⁴⁵ i ograniczony dostęp do zasobów systemu poznawczego⁴⁶. Tak rozumiane moduły działają automatycznie, ponieważ: „jeśli percepcja ma przebiegać szybko, musi możliwie jak najbardziej przypominać odruch⁴⁷”. Ta część teorii była krytykowana m.in. przez Stevena Pinkera, którego zdaniem nie tylko percepcja, lecz cały umysł składa się z wyspecjalizowanych organów obliczeniowych. Dowodzi tego postrzeganie figur dwuznacznych, takich jak schody Schrödera lub sześciąt Neckera, które przy odrobinie wysiłku mogą być widziane od dołu lub z góry, co podważa tezę Fodora o izolacji percepcji⁴⁸. Również badania prowadzone na gruncie neuronauki poznawczej pokazują, że moduły nie wykonują swoich zadań w oderwaniu od pozostałych, lecz nieustannie na siebie oddziałują⁴⁹.

Pojęcie modularności w psychologii ewolucyjnej różni się od tego, którym operują kognitywiści. Z ewolucyjnego punktu widzenia — twierdzą psychologowie — istotne jest, aby poszczególne moduły wchodziły ze sobą w interakcje, co zwiększa moc obliczeniową systemu; kwestionuje się również automatyzm ich działania, tak istotny dla Fodora⁵⁰. Jednocześnie akcentuje się aspekt funkcjonalnej specjalizacji. Reguły procesu ewolucyjnego dotyczą umysłu w nie mniejszym stopniu niż organów i narządów ciała, dlatego biologiczne prawo dopasowania budowy i funkcji odnosi się również do procesów poznawczych, aczkolwiek tutaj, pisząc o budowie, badacze mają na myśli mechanizmy wyspecjalizowane w przetwarzaniu dziedzinowo specyficznej informacji⁵¹. Jednocześnie ciągła i specyficzna aktywacja modułu uruchamia proces tworzenia

43 Tamże, s. 169.

44 Parafrazując obrazowe określenie funkcji modułów, które „dostarczają świata myślom”. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2013, s. 52.

45 Por. Tamże.

46 Por. J. Fodor, *Co przemawia za modularną strukturą umysłu*, dz. cyt., s. 174.

47 Tamże, s. 178.

48 Por. S. Pinker, *So How Does the Mind Works?*, „Mind & Language”, t. 20, nr 1 (2005), s. 1-24.

49 Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, tłum. A. i M. Binderowie i E. Józefowicz, Warszawa 2012, s. 59: „Zmiany w działaniu jednego modułu — powstałe na przykład w wyniku uszkodzenia, procesów wzrostu czy uczenia się i zbierania życiowych doświadczeń — mogą prowadzić do znaczących zmian w działaniu innych połączonych z nim modułów. [...] Sieć połączeń w mózgu nie jest skonstruowana według sztywnego, prenatalnego projektu genetycznego, przeciwnie, jest bardzo plastyczna [...]”.

50 Por. H. Clark Barrett, *Evolved Cognitive Mechanisms and Human Behavior*, s. 174 [w:] Ch. Crawford, D. Krebs (red.), *Foundations of Evolutionary Psychology*, New York 2008, s. 173-190.

51 Por. Tamże.

kategorii⁵², co psychologowie tłumaczą ekonomią działania poznawczego: wielokrotne wykonywanie tych samych operacji skutkuje wytworzeniem struktur poznawczych, które w przeciwieństwie do procesów poznawczych są względnie trwałymi elementami umysłu, wykorzystywanymi w różnych warunkach i okolicznościach⁵³.

W myśl omawianego ujęcia systemy religijne wyłaniają się jako uboczny efekt interakcji modułów, która nie tylko zwiększa moc obliczeniową systemu, lecz także powoduje możliwość tworzenia sądów i pojęć kontrintuicyjnych, czyli niepasujących w pełni do żadnej kategorii. Przykładowo, opisany w Dz 12, 5-17 anioł aktywuje w umyśle wyznawcy moduł potocznej psychologii. Niezwykłe w tej postaci jest to, że posiadając zdolność mówienia, jednocześnie — wbrew potocznej mechanice — przenika przez mury strzeżonego więzienia. Co więcej, jest ona nieśmiertelna, co kwestionuje ogólną tezę potocznej biologii, mówiącą, że agensy, należąc do kategorii istot żywych, muszą umrzeć. Duch w tym znaczeniu jest kontrfaktyczny i kontrintuicyjny, a zarazem nie odbiega **zbyt mocno** od nastawień myśli potocznej, co czyni go potencjalnie dobrym, wyposażonym w odpowiedni potencjał siły mnemonicznej, kandydatem do transmisji kulturowej⁵⁴. Tego ostatniego nie można powiedzieć o pojęciach maksymalnie kontrintuicyjnych. Na przykład, teksty buddyjskiej jogaczary zawierają ideę ducha rozumianego jako światło. Ta metafora pojawia się także w „Tybetańskiej Księdze Umarłych”, ale tu, co ciekawe, jest stopniowo wypierana przez pojęcie agensa rozumianego antropomorficznie, jako tęskniąca za bliskimi i ziemskim życia „istota w *bar-do*”⁵⁵.

1.3. Umysły w działaniu. Teorie Ulrica Neissera i Patricii Churchland

Artykuł Fodora jest wkładem w dyskusję nad funkcjami percepcji, a wyrażone w nim stanowisko można wydedukować z powyższego streszczenia: funkcje te polegają na formowaniu przekonań prowadzących do określonych zachowań wyjściowych. Biorąc pod uwagę programowy tekst tego autora⁵⁶, powyższe stwierdzenie zakłada następujący ciąg przyczynowo-skutkowy: przychodzimy na świat z gotowym oprzyrządowaniem, którego aktywacja następuje w wyniku kontaktu z odpowiednimi bodźcami dostarczanymi przez otoczenie; tuż potem zaczynamy

52 Por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 119.

53 Por. E. Nęcka, B. Orzechowski, J. Szymura, *Psychologia poznawcza*, dz. cyt., s. 25—26.

54 Por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 122-130.

55 Por. I. Kania, *Tybetańska Księga Umarłych* — sensy i konteksty, s. 20-21 [w:] *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 7-49. Określenie „istota w *bar-do*”: Tamże, s. 13.

56 Por. J. A. Fodor, *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty of Mind*, Cambridge 1983, s. 43, gdzie autor spekuluje, jak mógł wyglądać scenariusz uwalniania się części umysłu spod ograniczeń właściwych dla zautomatyzowanych analizatorów percepcyjnych, co skutkowałoby powstaniem świadomych systemów poznawczych.

postrzegać świat w kategoriach — by użyć pojęcia Tooby'ego i Cosmides — „przeszłości przodków [ancestral past]”⁵⁷. Jako przykład, można podać sytuację zaobserwowaną przez Andrew Meltzoffa, który udowodnił istnienie wdrukowanych programów behawioralnych dla takich elementarnych czynności jak wysuwanie języka przez niemowlę kilka godzin po narodzinach. Jego spontaniczny uśmiech także nie może być kwestią nauki, dziecko bowiem nie widzi jeszcze własnej twarzy⁵⁸. Z kolei klasyczne dane uzyskane przez Maurera i Barrerę, świadczące o istnieniu u ludzkich niemowląt preferencji dla twarzy w przeciwieństwie do innych bodźców wzrokowych, to mocny argument za istnieniem wrodzonego modułu twarzy⁵⁹.

Swoje dociekania Fodor przeciwstawia ujęciu, według którego rola percepcja polega na kierowaniu działaniem, reprezentowanemu przez takich myślicieli, jak Lew Wygotski, James Gibson i Ulric Neisser⁶⁰. Ten ostatni w późniejszym okresie twórczości pozostawał pod wpływem idei Gibsona, co widać zwłaszcza w teorii cyklu percepcyjnego, rewidującej pomysły zawarte w jego wcześniejszych pracach⁶¹. Mam tu na myśli ogólną charakterystykę poznania, utrwalającego dane w formie śladów pamięciowych i przetwarzającego je poprzez dopasowanie do pytań stawianych przez pamięć roboczą⁶². Istotny jest również styl argumentacji opartej na schematach blokowych pokazujących jak, w wyniku stymulacji powierzchni sensorycznej, tworzy się percept, który pod koniec zostaje udostępniony świadomości⁶³. Styl ten byłby nie do przyjęcia dla badacza chcącego ukazać zachowanie jako wynik interakcji wielu, częściowo niezależnych systemów, „których działanie jest regulowane nie przez ośrodek centralny, ale przez ciało i środowisko oraz związki między nimi zachodzące”⁶⁴.

Począwszy od *Cognition and Reality* (1976) Neisser coraz bardziej skłania się ku ujęciom postrzegania jako procesu uwikłanego w aktywność motoryczną podmiotu: przypadki, gdy — zgodnie z klasyczną teorią kognitywną — zapoczątkowuje je bierna recepcja informacji, występują tu naprzemiennie z inicjowaniem postrzeżeń przez schematy⁶⁵. Książka, którą przeglądam w księgarni, jest innym obiektem niż ta sama książka, którą kupiłem i przeczytałem. W tym drugim przypadku dochodzi do zmian percepcyjnych wynikłych z zainicjowanej przeze mnie aktywności

57 Por. P. Ekman, *Wszystkie emocje są podstawowe*, s. 22 [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji: podstawowe zagadnienia*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1999, s. 20-25.

58 Por. A. N. Meltzoff, *Elements of a developmental theory of imitation*, s. 22 [w:] A. N. Meltzoff, W. Prinz (red.), *The Imitative Mind. Development, Evolution and Brain Bases*, New York 2002, s. 19-41.

59 Por. M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa 2013, s. 63.

60 Por. J. Fodor, *Co przemawia za modularną strukturą umysłu*, dz. cyt., s. 164.

61 Omawiając idee Neissera korzystam z: T. Maruszewski, *Psychologia poznania. Sposoby rozumienia siebie i świata*, Gdańsk 2001.

62 Por. Tamże, s. 123.

63 Por. U. Neisser, *Perceiving, Anticipating, and Imagining*, s. 89-90, „Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology” 9/1975, s. 89-105.

64 U. Neisser, *Systemy polimorficzne. Nowe podejście do teorii poznania*, tłum. K. Krysińska, s. 180 [w:] Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu. Zbiór tekstów*, Warszawa 1999, s. 178-196.

65 Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 64.

motoryczno-poznawczej, kiedy to okazało się, na przykład, że autor nie odpowiedział na pytania badawcze zawarte we wstępie, książka referuje problemy w większości już znane, w środku zaś jest pełno moich podkreśleń i notatek na marginesach. Neutralny wcześniej obiekt traci aurę nowości i zaczyna być częścią mojego świata, czymś doskonale mi znanym i własnym. Zostaje utworzony nowy schemat znajdujący się poza kontrolą moich wyższych ośrodków poznawczych: ponownie sięgając po tę książkę, będę już oczekiwał innych informacji niż przedtem i nie mogę tego zmienić.

Zakładając, że podmiot kształtuje swoje otoczenie i współtworzy sytuację, z którymi później ma do czynienia, percepcję można przyrównać do cyklu rozpoczynającego się wyszukiwaniem konkretnych danych, po którym następuje ich porównanie ze schematami oraz, na koniec, wzmocnienie lub modyfikacja tych ostatnich⁶⁶. Cytując Neissera: „obserwator nieustannie tworzy oczekiwania dotyczące konkretnych informacji; oczekiwania te umożliwiają przyjęcie nowych informacji, kiedy te pojawią się w otoczeniu”⁶⁷. Można zapytać: czy stanowisko to nie grozi powrotem do relatywistycznej teorii umysłu, która przyznawała uczeniu się nieograniczoną rolę, pomijając czynniki wrodzone? Według tej teorii mechanizm uczenia się pozostaje ten sam niezależnie od zastosowanego bodźca lub wzmocnienia: „odpowiednio manipulując wzmocnieniami, można człowieka nauczyć każdego dowolnego zachowania”⁶⁸. Genetyka behawioralna natomiast, przeciwnie, podaje liczne przykłady, w których uszkodzenie określonego genu zakłóca konkretną funkcję umysłu, co według Pinkera znaczy, że człowiek musi posiadać standardowe wersje genów typowych dla swojego gatunku, aby jego umysł działał prawidłowo⁶⁹.

Odpowiedź na powyższe pytanie składa się z dwóch części. Po pierwsze, nie wszystkie etapy cyklu percepcyjnego podlegają uczeniu się, wrodzone są na przykład schematy eksploracyjne. Jak pisze Maruszewski w kontekście teorii Neissera, „nasze narządy zmysłowe zostały tak ukształtowane w toku ewolucji, że dostarczają nam informacji umożliwiających sprawną orientację i adaptację”⁷⁰. Twierdzenie to można doprecyzować, cytując wywody Stefana Szumana, który za najważniejsze w aktywności poznawczej dziecka uznaje kontaktoreceptory. Umożliwiają one tworzenie wielomodalnych reprezentacji świata oraz weryfikację mniej wiarygodnych danych, pozyskiwanych przez telereceptory (wzrok i słuch), za pomocą danych bardziej wiarygodnych. Na przykład obraz rzucany na siatkówkę jest odwrócony o 180 stopni, a mimo to widzimy przedmiot w normalnym położeniu. Jest to możliwe dzięki wiarygodniejszym danym kinestetycznym i

66 Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 63.

67 U. Neisser, *Cognition and reality: Principles and implications of cognitive psychology*, San Francisco 1976, s. 20.
Cyt. za: T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 63.

68 D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka? Najnowsze koncepcje*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001, s. 47.

69 Por. S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 80.

70 Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 69.

dotykowym, na podstawie których we wczesnym dzieciństwie mózg uczy się odwracać obraz obecny na siatkówce⁷¹. Przemawia to za słuszością poglądu Neissera, który pisze, że iluzje percepcyjne są względnie rzadkie, a „ludzie postrzegają dokładnie takie parametry obiektów jak kształt, wielkość, kolor, położenie i poręczność [*manipulability*]. Fundamentalny problem teorii percepcji polega na wyjaśnieniu, jak to się dzieje, zważywszy na nieadekwatność obrazów rzucanych na siatkówkę”⁷².

Od razu trzeba jednak zaznaczyć, że w sytuacji braku odpowiednich bodźców — Gibson powiedziałby: afordancji [*affordances*]⁷³ — organizm znalazłby się w środowisku, którego nie sposób przewidzieć na podstawie dostępnych schematów. Gdyby więc rola percepcji sprowadzała się do formułowania przewidywań, wtedy organizm postrzegałby tylko to, co spodziewa się zobaczyć, a odróżnienie percepcji od halucynacji byłoby niemożliwe⁷⁴. Problem ten doprowadził do stworzenia pojęcia afordancji będących obiektami od razu ujmowanymi przez umysł jako umożliwiające pewne działanie⁷⁵. Jak pisze Neisser, afordancje otaczają człowieka i są „wyrazem określonych umiejętności obserwatora/aktora i określonych właściwości przedmiotu”⁷⁶.

Po drugie, Neisser zdaje się sądzić, że rosnącej złożoności układu poznawczego odpowiada malejąca rola zachowań sterowanych genetycznie. Widać to w tych fragmentach jego wywodu, gdzie porównuje schematy do genotypu, określającego podstawowe współrzędne rozwoju organizmu, po czym dodaje, że szczegółowy charakter tego rozwoju zależy od interakcji osobnika (w tym jego genów) z otoczeniem⁷⁷. Model autora *Cognition and Reality* jest przekonującą propozycją w momencie, gdy coraz więcej autorów porzuca genetyczny redukcjonizm, głoszony przez socjobiologów. Idea cyklu percepcyjnego wyklucza ekwipotencjalność. Należałoby jednak zapytać, które dokładnie cechy ludzkiego behawioru są wrodzone? Odpowiedź jest trudna (jeżeli nie niemożliwa), ponieważ chcąc stwierdzić, czy dane zachowanie jest wrodzone, należałoby

71 Por. S. Szuman, *Geneza przedmiotu*, „Kwartalnik Psychologiczny” III (1932), s. 363-394. Omawiając koncepcję Szumana, opieram się ściśle na tekście T. Maruszewskiego. Por. Tegoż, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 64.

72 U. Neisser, *Perceiving, Anticipating, and Imagining*, dz. cyt., s. 91.

73 Por. Tamże, s. 71.

74 Por. U. Neisser, *Perceiving, Anticipating, and Imagining*, dz. cyt., s. 97.

75 Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 71.

76 U. Neisser, *Systemy polimorficzne*, dz. cyt., s. 185.

77 Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, dz. cyt., s. 98. Przypuszczam, że Neisser zgodziłby się z podejściem Pankseppa, mówiącym, że „geny nie są [...] biernymi przekąźnikami wiedzy przodków, lecz wrażliwymi na bieżącą sytuację magazynami informacji. Bardziej niż kiedykolwiek przedtem zaczynamy rozumieć złożoność epigenetycznego mieszania potencjałów wrodzonych i środowiskowych”. J. Panksepp, *Podstawy emocji podstawowych*, s. 25-26 [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji*, dz. cyt., s. 25-30. Równocześnie warto pamiętać o przestrodze udzielonej przez twórcę afektywnej neuronauki: „Zadziwiające, jak szeroko geneza właściwości zachowania upatrywana jest w oddziaływaniach środowiska, nie zaś w niewiarygodnie wyrafinowanych, genetycznie zakodowanych neuromechanizmach [...]. Złudzenie to jest oczywiście łatwe do zrozumienia. Znacznie trudniej bowiem dostrzec ukryte oddziaływanie genów i funkcjonowanie obwodów komórkowych, które geny pomogły wytworzyć, niż opisać narzucające się uwadze zdarzenia sytuacyjne, którymi jesteśmy bombardowani w każdym momencie czuwania”. Tamże, s. 26.

zidentyfikować konkretne geny, opisać, jak wspierają układ obwodów w mózgu oraz ustalić związek między sieciami neuronalnymi a określonym zachowaniem⁷⁸.

Wykrycie genetycznej podstawy większości znanych zachowań natrafia na poważne przeszkody, nie mówiąc już o łącznym spełnieniu wszystkich podanych warunków. Genetyczne wyciszenie serotoniny przez H. A. Diericka i R. J. Greenspana redukowało agresję u myszy i muszek owocowych, podczas gdy zwiększanie ilości tego neuroprzekaźnika powodowało efekt odwrotny. Analogicznie, podniesienie poziomu neuropeptydu-F zmniejszało agresję, w przeciwieństwie do jego wyciszenia, które osłabiało zapal do walki⁷⁹. Wniosek z badań wydaje się jasny: gen regulujący poziom serotoniny, ewentualnie także neuropeptydu-F, jest „genem agresji”. Mniej więcej w tym czasie wspomniani badacze otrzymali, drogą doboru sztucznego obliczonego na ok. 21 pokoleń, szczep muszki owocowej trzydzieści razy agresywniejszej od osobników w środowisku naturalnym. Pytanie dotyczyło genetycznych różnic między tymi grupami owadów, przy czym biorąc pod uwagę drugi eksperyment, można przewidywać, że będą one związane z ekspresją genu kodującego ilość serotoniny i/lub neuropeptydu-F⁸⁰. Ku zdumieniu biologów, przewidywanie nie sprawdziło się: stwierdzone różnice dotyczyły niewielkich zmian w ekspresji aż 80 genów, z których, co ważne, ani jedna nie dotyczyła metabolizmu serotoniny⁸¹.

Dierick i Greenspan udowodnili, że dwa odmienne mechanizmy genetyczne mogą powodować ten sam efekt fenotypowy, co sugeruje, że „[...] nie istnieje jeden wielki efekt genowy, leżący u podstaw agresywnych zachowań muszek owocowych”⁸². Z pewnością geny mają ogromny wpływ na zachowanie⁸³, ale poszukiwanie genetycznych replikatorów agresji, nonkonformizmu, czy — jak chce James McClenon, którego tezy omawiam w Rozdziale 2. — podatności na hipnozę wydaje się drogą na manowce. Zaistniały stan rzeczy podsumowuje Patricia S. Churchland: trudno powiedzieć coś sensownego o genetyce natury ludzkiej w sytuacji, gdy „im dalsi jesteśmy od *faktycznego* badania genów, tym większa [...] pokusa poszukiwania źródeł wyjaśnienia różnych aspektów [...] zachowania, odwołując się do genów, wrodzoności i adaptacji”⁸⁴. Stwierdzenie to można odwrócić: im bliżej faktycznego badania genów, tym wspomniana pokusa jest mniejsza.

Opisane działanie serotoniny polega na plejotropii, w której jeden gen wpływa na funkcjonalnie oddzielne cechy fenotypowe (relacja *jeden-do-wielu*⁸⁵). W dodatku jeden gen

78 Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013, s. 176-177.

79 Por. tamże, s. 167.

80 Por. tamże, s. 168.

81 Por. H. A. Dierick, R. J. Greenspan, *Molecular analysis of flies selected for aggressive behavior*, s. 1027, „Nature genetics”, t. 38, nr 9 (2006), s. 1023-1031.

82 P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 169.

83 Por. Tamże, s. 174.

84 Tamże, s. 174.

85 Tamże, s. 163-164. Serotonina, jako bardzo stary związek chemiczny, pełni wiele funkcji: uczestniczy w

oddziałuje zwykle nie tylko na białko tworzące struktury komórek różnych części ciała, lecz także na inne geny. Współdziałanie obu relacji skutkuje emergentnym wyłanianiem się cech organizmu⁸⁶. Parafrazując wypowiedź Churchland, geny oddziałują na siebie w sposób właściwy dla nieliniowych układów dynamicznych, bardziej przypominających zachowanie stada wron niż mechanizm zegara⁸⁷.

Według tej samej autorki dobór sztuczny przyczynił się do agresywnych zachowań muszek „w jakiś sposób”⁸⁸. To sformułowanie jest znamienne, ściśle bowiem rzecz biorąc, nie wiemy, jak konfiguracje genów w ramach sieci genowych przekładają się na konkretne zachowania. Jasne natomiast jest, że rozumienie ich w kategoriach sieci zamiast dyskretnych jednostek czyni problem oddziaływań między genotypem a środowiskiem kwestią centralną: przystosowanie do określonej niszy rekonfiguruje system, a nie tylko zmienia poszczególne geny, co, jak się wydaje, czyni organizm bardziej podatnym na przekształcenia niż w tym drugim przypadku. Podatność ta jest jeszcze większa u ludzi, których geny nie tylko adaptują się do zastanych nisz, lecz także — za pośrednictwem wysoce złożonych układów nerwowych — kreują nowe, co R. Boyd i P. Richerson ujmują w postaci reguły: „Ponieważ kultura tworzy trwałe zmiany w ludzkim zachowaniu, ludzkie geny ewoluują w kulturowo ukształtowanym środowisku”⁸⁹. Podsumowując, cechy organizmu bez wątplenia dziedziczne, takie jak temperament, alkoholizm czy podatność na psychozy są w równym stopniu zależne od genów, co od środowiska, ponieważ ekspresja tych pierwszych jest silnie zależna od struktury tego drugiego. Zmiana warunków środowiska może prowadzić do ewolucji genetycznej i odwrotnie, co jasno pokazuje, że sformułowany przez Galtona problem „natura vs. kultura” w gruncie rzeczy pozbawiony jest sensu⁹⁰.

Doniosłość ustaleń neurofilozofki widać na przykładzie polemiki z modularyzmem, którego

neurotransmisji, kieruje indukcją proliferacji komórek mięśni gładkich płuc w okresie płodowym, reguluje rytmy cyrkadialne, stres, perystaltykę żołądka i jelit, funkcje pęcherza moczowego i układu krążenia oraz reakcje na niski poziom tlenu. Por. Tamże, s. 169-170. Por. także: B. Korzeniewski, *Powstanie i ewolucja życia*, Kraków 1996, s. 87: „[...] wpływ wielu genów na fenotyp jest plejotropowy, to znaczy że geny te warunkują wiele różnych cech organizmu. Przykład takiego plejotropowego efektu stanowi mutacja w jednym z genów odpowiedzialnych za wytwarzanie barwnika melaniny, powodująca powstawanie osobników albinotycznych. Albinosi cechują się bladą różową barwą skóry, białymi włosami, czerwonymi tęczówkami oczu, większą wrażliwością na promieniowanie słoneczne, ale także nietypowym przebiegiem dróg nerwowych w mózgu. [...] Pojedyncze geny mogą zatem wpływać na rozmaite, pozornie nie związane ze sobą cechy organizmu. Sugeruje to, że zmiana stosunkowo dużej ilości cech fenotypowych, między innymi tych związanych z planem budowy, może być wynikiem stosunkowo niewielkich zmian w zapisie genetycznym [oryginalne podkreślenia autora usunąłem — J.B.]”.

86 Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 168-169: „Żaden pojedynczy gen nie był kluczowy, jednak łączne zmiany w 80 genach w jakiś sposób przyczyniły się do stworzenia agresywnych muszek owocowych. Nie wszystkie z tych zmian łączą się koniecznie z agresywnym fenotypem — niektóre z nich zostają bez wątpienia >>podwiezione<< (*genetic hitchhiking*)”.

87 Por. Tamże, s. 170.

88 Tamże, s. 169.

89 R. Boyd, P. J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford 2005, s. 4.

90 Por. R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej przemocy*, tłum. M. Auriga, Warszawa 1999, s. 118-119.

rzecznikiem w jej książce jest Marc Hauser, postulujący istnienie uniwersalnej wiedzy o tym, co dobre, a co złe. Jest ona zapisana w formie abstrakcyjnych reguł przechowywanych w organie moralnym — analogicznie do zawartych w organie językowym, abstrakcyjnych reguł składniowych, które — w myśl teorii Chomsky'ego — ulegają konkretyzacji drogą ekspozycji na dany język⁹¹. Obecnie nie potrafimy jednak opisać genetycznej podstawy większości znanych zachowań, a nie wiedząc, które geny je powodują, nie potrafimy również określić, czy są wrodzone, czy nabyte⁹². Jedynym, potencjalnie możliwym do zastosowania kryterium wrodzoności pozostaje uniwersalność. Problem w tym, że uniwersalne zachowanie, które wydaje się wrodzone, może być równie dobrze efektem występowania bardzo popularnych problemów. By podać przykład, pod niemal każdą szerokością geograficzną ludzie budują łodzie z drewna. Czy mamy stąd wnioskować o istnieniu wrodzonego modułu skutnictwa? — pyta retorycznie badaczka⁹³. Rozumowanie to można zastosować do norm moralnych, takich jak prawdomówność, której uniwersalność wynika, być może, nie tyle z działania genów, ile z praktyki społecznej, nakazującej cenić poprawne predykcje⁹⁴. Wreszcie, należy pamiętać o cechach wrodzonych, ale nie uniwersalnych, takich jak kolor skóry, będący lokalną adaptacją do życia w równikowych strefach geograficznych⁹⁵.

1.4. Rytualna konstrukcja niszy kulturowej⁹⁶

Pomimo istnienia różnic indywidualnych, mózgi zorganizowane w podobny sposób prawdopodobnie dojdą do podobnego rozwiązania danego problemu. Drewno jest dobre do budowania łodzi, zabawa sprzyja zmniejszaniu napięć społecznych [...]. Języki mogły powstać w wyniku ścierania się podobnych sił, bez udziału wyselekcjonowanego przez dobór naturalny „genu języka”⁹⁷.

Próbując wyjaśnić genezę moralności, Churchland zakłada stopniowe przechodzenie od (kierowanej instynktem samozachowawczym) troski o samego siebie — przez opiekę matki nad potomstwem i allorodzicielstwo — do kreacji związków przyjacielskich oraz troski o osobniki niespokrewnione. Przejście między drugim i trzecim etapem wygląda następująco:

91 Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 175-176.

92 Por. Tamże, s. 177.

93 Por. Tamże, s. 179. Przy czym: „Dla kontrastu zaznaczmy, że na przykład mruganie, w reakcji na podmuch powietrza skierowany na oko, jest odruchem. Wydaje się to być bezpośrednim następstwem działania zbadanego dobrze obwodu pnia mózgu, a środowisko oraz uczenie się wywiera minimalny wpływ. Jeśli ktoś czuje się zmuszony do używania pojęcia >>wrodzony<< w odniesieniu do zachowania człowieka, to lepszej okazji ku temu może już nie być”. Tamże.

94 Gwoli ścisłości trzeba dodać, że zdaniem Hausera wrodzone są nie tyle konkretne normy moralne (typu: „uczciwość i pomaganie innym, w przeciwieństwie do kradzieży i cudółóstwa, są dobre”), co abstrakcyjne reguły generujące moralność. Por. M. S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak, Sopot 2011, s. 136.

95 Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 182.

96 Tytuł nawiązuje do książki: F. J. Odlin-Smee, K. N. Laland i M. W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton 2003.

97 P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 173-174.

Gdy system [...] jest już wyposażony w moduł odpowiedzialny za troskę i opiekę nad potomstwem, może ulegać on niewielkim modyfikacjom, które sprawiają, że troska rozszerzana jest na tych, którzy potomstwem *nie* są, ale których dobrostan istotny jest dla własnego dobrostanu jednostki. W zależności od gatunku i presji selekcyjnej zawarte mogą zostać różne porozumienia społeczne, a wiele różnych mechanizmów mózgowych zostać może włączonych do gry⁹⁸.

Stwierdzenie zamykające cytat współbrzmi z treścią poprzedniego podrozdziału, aczkolwiek trzeba tu uwzględnić logiczną konsekwencję tej ostatniej: źródłem presji selekcyjnej może być zarówno środowisko naturalne, jak i kulturowe. Przykładem pierwszego wariantu jest wpływ ekologii obszarów na północ i na południe od rzeki Kongo na strukturę społeczną, odpowiednio, szympansov i bonobo⁹⁹. Zamieszkując środowiska całkowicie różne pod względem dostępności owoców i ziół o wysokiej wartości odżywczej (wysoka na południu, niska na północy), oba gatunki wytworzyły odmienne struktury społeczne. I tak szympansy rywalizują o skąpe zasoby, formując grupy ze sztywną organizacją, dominacją samców i brakiem przepływu między poziomami hierarchii. U bonobo, przeciwnie, to samice odgrywają kluczową rolę w grupowych procesach decyzyjnych, a osobniki kooperują bez względu na pozycję w hierarchii. W podsumowaniu Churchland podkreśla, że oba gatunki są wystarczająco inteligentne, aby zrozumieć wartość kooperacji, problem natomiast tkwi w ich systemie społecznym ograniczającym współpracę oraz w bogatym pod względem zasobów środowisku bonobo, które sprzyja zachowaniom towarzyskim¹⁰⁰. A więc u tych ostatnich — dodaje Churchland — „stosunkowo wysoki poziom kooperatywności gatunku może być **aktywowany przez system społeczny**, który z kolei wspierany jest wyposażeniem [podkr. — J.B.]”¹⁰¹.

Rozumowanie to można odnieść do ludzi, których systemy społeczne przez większość ewolucji kształtowały się pod presją szamańskich rytuałów transowych, wytwarzających — na czas trwania obrzędu — maksimum możliwej koordynacji społecznej. Efektem ich praktyki w kulturach tradycyjnych jest przewaga dzielenia się we wspólnocie (CS) nad pozostałymi rodzajami transakcji wyróżnionych przez Fiske'a¹⁰². Przewadze tej towarzyszy redukcja granic międzyosobniczych,

98 Tamże, s. 64.

99 Wyniki badań Hare'a przytaczam za: Tamże, s. 148-150.

100Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 150. Ściśle rzecz biorąc, bezwzględna ilość pokarmu w obu środowiskach jest taka sama, różnice dotyczą zagęszczenia biomasy. Szympansy rywalizują o pożywienie z gorylami, które nie występują na południu: „Gdyby usunąć goryle z tego lasu, a szympansy były skłonne do wyszukiwania ich pożywienia, odkryłyby nagle, że jest go mnóstwo. [...] Bonobo mogą sobie pozwolić na życie w większych, bardziej stabilnych grupach niż szympansy, ponieważ żyją w świecie, w którym nie ma goryli”. R. Wrangham, D. Peterson, *Demoniczne samce*, dz. cyt., s. 271-272.

101P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 150.

102Omawiam je w Rozdziale 4.

udokumentowana między innymi u rdzennych mieszkańców Madagaskaru. Jak twierdzi Maurice Bloch, są oni przekonani o transmitancji między ciałami osób z tej samej grupy krewniczej. Idea ta tłumaczy dynamikę snów, rozumianych dosłownie jako umysły innych ludzi — zwłaszcza przodków i członków starszyny — wkraczający do ciała osoby śpiącej¹⁰³. Uzasadnia ona także moralność Malgaszy, konceptualizowaną nie jako wolny wybór, lecz jako „uległość i uznanie obecności innych, penetrujących cię ludzi”¹⁰⁴.

Trans rytualny jest wyjątkowo skuteczny w zatapianiu jaźni poszczególnych członków w grupie. Czy jego uniwersalność wynika z adaptacji spowodowanej doбором odpowiednich genów? Jak pisałem, nie sposób ustalić genetycznej podstawy większości zachowań — podatność na trans nie jest tu żadnym wyjątkiem. Twierdzą natomiast, że jego uniwersalne rozpowszechnienie wynika z wielokrotnego stosowania podobnego rozwiązania, którym są rytuały oparte na kolektywnym wrzeniu. Równocześnie uważam, że jego zastosowanie napotkało na potężne wzmocnienie w postaci ludzkiej skłonności do imitacji. Tak rozumiany trans rozpowszechnił się w drodze koewolucji genetyczno-kulturowej, w której po stronie kultury główna rola przypadła obrzędom zbiorowym, po stronie biologii zaś — podatność na imitację. W ten sposób, za pośrednictwem rytuałów transowych, stworzono niszę sprzyjającą rozwojowi systemów społecznych opartych na transakcji CS.

Charakterystyczne dla społeczności tradycyjnych bliskie związki międzyosobnicze skutkują eliminacją sceptycyzmu i uzależnieniem świadomości jednostki od świadomości grupowej. Ta Durkheimowska teza została rozwinięta przez Lévy-Bruhla, wskazującego ścisłą zależność między strukturą reprezentacji poznawczych a rytuałem: „Ludzie pierwotni mają takie same oczy jak my, ale nie postrzegają takim samym umysłem. Można by rzec, że ich spostrzeżenia składają się z jądra otoczonego bardziej lub mniej grubą warstwą pochodzenia społecznego”¹⁰⁵. Nie wchodząc w spór na temat różnic między tradycyjnym i nowoczesnym modelem świata, warto podkreślić, że ten pierwszy rozwija się pod wpływem rytuału transowego zmierzającego do „ożywienia i podtrzymania, poprzez podniecenie nerwowe i upojenie motoryczne [...] wspólnoty esencjalnej, w której pomieszane są: jednostka żyjąca aktualnie, przodek, który w niej żyje na nowo i gatunek zwierzęcia lub rośliny, który jest jej totemem”¹⁰⁶.

W kolejnych rozdziałach podam przykłady sytuacji, których cechą jest efekt transu, zakłócający relację między elementami procesu semiotycznego: znakiem i znaczeniem, aktorem i

103 Por. M. Bloch, *Durkheimian Anthropology and Religion: Going in and out of Each Other's Bodies*, s. 74 [w:] H. Whitehouse, J. Laidlaw (red.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham 2007, s. 63-80.

104 Tamże.

105 L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 66.

106 Tamże, s. 120-121.

odgrywaną rolę, rzeczywistością i scenariuszem rytuału. Dzieje się tak dlatego, że powyższe sytuacje odbywają się w warunkach rytuału, który z zasady — i w przeciwieństwie do normalnej komunikacji — wymusza podporządkowanie się generowanym komunikatom. Skrajną formą podporządkowania jest trans, w którym — jak pisze cytowany dalej de Martino — utrata autonomii wytwarza w jednostce podatność na wszelkie możliwe sugestie ze strony grupy. Sugerowane przeze mnie neurobiologiczne wyjaśnienie tego stanu rzeczy, opiera się na teorii działania neuronów lustrzanych odkrytych w 1992 r. przez Giacomo Rizzolattiego i jego zespół z Parmy.

W odróżnieniu od innych form komunikacji, w każdym — nawet pustym i nudnym — rytuale dominują działania odtwórcze, wykorzystujące naśladowanie i imitację¹⁰⁷. Aspekt ten celnie ujmuje Bloch: „Rytuały z zasady nie mogą być spontaniczne. Są one konwencjonalnymi działaniami, w których intencja kształtowania czynów lub wypowiedzi jest niemożliwa z uwagi na fakt, że zostały one ukształtowane dawno temu przez bliżej nieznaną osobę lub osoby”¹⁰⁸. Rytuał w ogólnym rozumieniu wykracza przeciw głównej zasadzie regulującej działanie neuronów lustrzanych: jego uczestnik nie tylko obserwuje, tudzież wyobraża sobie¹⁰⁹ akty zakodowane w scenariuszu rytualnym, lecz także je naśladuje. Główna zasada dotyczy podziału między obserwatorem a obserwowanym, a jej specyfikę być może najlepiej ukazuje przykład echopraksji, stwierdzanej u niektórych osób z zaburzeniami ze spektrum autyzmu (*Autistic Spectrum Disorder* — ASD).

Zjawisko echopraksji zaobserwowano podczas badania interferencji między obserwowanym na ekranie ruchem ręki unoszącej palec wskazujący a ekspozycją — na tym samym ekranie — liczby „2” oznaczającej palec środkowy, przy czym badany miał reagować tylko na liczbę¹¹⁰. Do testu zaproszono 18 osób ze zdiagnozowanym ASD oraz grupę kontrolną złożoną z 18 osobników

107Piszę „przynajmniej”, ponieważ na etapie formalnych rytuałów, które wymagają jedynie akceptacji, dopuszczalna jest rozbieżność między motoryką ciała wyznawcy, wskazującą akceptację kanonu (w sensie nadawanym temu pojęciu przez R. Rappaporta; por. Tegoż, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 176-181) a stanami jego umysłu. Wyznawca może tu, przykładowo, gardzić porządkiem liturgicznym, który ucieleśnia. Opisywany stan rzeczy zmienia się w rytuale transowym, gdzie przedmiotem imitacji są nie tylko ruchy, lecz także stany mentalne innych uczestników lub postaci reprezentowanej w mimie. W rytuałach konwencjonalnych mamy więc do czynienia z prostym naśladowaniem, w rytuale transowym natomiast — z imitacją (rozdzielenie na imitację i mimikrę omawiam w Rozdziale 2.). Po drugie, oba typy rytuału inaczej łamią zasadę regulującą działanie neuronów lustrzanych: rytualne naśladowanie uniemożliwia bezstronną obserwację, rytualna imitacja natomiast blokuje mentalizowanie, ponieważ o władnięty wyznawca nie tylko przypisuje stany umysłu duchowi, lecz staje się nim, czego oznaką jest zniesienie granicy między ja wyznawcy a duchem.

108M. Bloch, *Are Religious Beliefs Counter-Intuitive?*, s. 142 [w:] N. K. Frankenberry (red.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge 2004, s. 129-146.

109Por. M. S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi — ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, tłum. A. Nowak, Sopot 2012, s. 138: „U małp działanie neuronów lustrzanych ogranicza się do ruchów dłoni i ust, przy czym neurony te aktywizują się wyłącznie w reakcji na czynności zorientowane na cel, co może wyjaśniać, dlaczego małpy mają ograniczone zdolności naśladowcze. **U ludzi natomiast istnieją neurony lustrzane odpowiadające ruchom całego ciała, które aktywizują się nawet wtedy, gdy spostrzegane działanie nie ma żadnego celu. De facto te same neurony są aktywne, kiedy tylko wyobrażamy sobie daną czynność** [podkr. — J.B.]”.

110Por. S. Spengler, G. Bird i M. Brass, *Hyperimitation of Actions Is Related to Reduced Understanding of Others' Minds in Autism Spectrum Conditions*, s. 1149 [w:] „Biol Psychiatry” 68/2010, s. 1148-1155.

zdrowych. Jak oczekiwano, interferencja okazała się wyższa u chorych, podczas gdy osoby z drugiej grupy łatwiej kontrolowały automatyczną imitację ręki widocznej na ekranie. Co więcej, stwierdzono dodatnią korelację między wynikiem otrzymanym w teście a wynikami w teście mierzącym teorię umysłu. Dzięki umieszczeniu w skanerze fMRI wiadomo również, że u osób z grupy eksperymentalnej neurony przyśrodkowej kory przedczołowej i złącza ciemieniowo-skroniowego wykazywały podczas wykonywania zadań obniżoną aktywność. Oba obszary pełnią ważną rolę w teorii umysłu, co można skomentować słowami badaczy: „[...] mechanizmy niezbędne w kontroli [...] automatycznej imitacji uruchamianej przez nieintencjonalne odzwierciedlanie obserwowanych zachowań, opierają się na specyficznych procesach zaangażowanych w odróżnianie własnego działania od działań innych osób [...]”¹¹¹. Stąd wniosek, że „system lustrzany u osób z ASD być może działa poprawnie, lecz znajduje się poza kontrolą obszarów odróżniających ja od innych agensów”¹¹².

Od strony filozoficznej tekst Spengler, Birda i Brassa korzysta z tradycyjnego, Jamesowskiego rozumienia woli jako wtórnej — nabudowanej na aparacie instynktowo-emocyjnym — funkcji organizmu¹¹³. Neurony lustrzane „znają” wyłącznie logikę imitacji, z ich perspektywy nie istnieje coś takiego jak rozróżnienie między ja a inną osobą. Rozróżnienie to tworzy się dzięki woli mającej za zadanie tłumić impulsy i niechciane akty: „Lewy dolny płat ciemieniowy stale wywołuje żywe obrazy różnych opcji działania dostępnych w danym kontekście, a kora czołowa tłumie je wszystkie z wyjątkiem jednego. Dlatego padała propozycja, aby określenie >>wolna wola<< zastąpić >>wolnym weto<< (po ang. odpowiednio: *free will* i *free won't*)”¹¹⁴.

1.5. Od symulacji do ucieleśnienia

W związku z ciałem, nie zaś bez tego związku pojawia się [myśl]: „ja jestem” [...]”¹¹⁵.

Rytuał odsłania mechanizm neuronów lustrzanych, który w normalnych warunkach — z uwagi na obecność mechanizmów hamujących — pozostaje niewidoczny. Kolejne rozdziały łączy przeświadczenie o nieużyteczności narzędzi religioznawstwa kognitywnego w modelowaniu danych etnograficznych. Jednocześnie zakładam, że trans rytualny pozostaje niezrozumiały z pominięciem zjawisk naśladowania i imitacji. Stąd zamiast koncepcji stosowanych przez religioznawców kognitywnych — z „teorią teorii” i modularyzmem na czele — posługuję się

111Tamże.

112Tamże, s. 1152.

113Por. W. James, *The Principles of Psychology*, t. 2, New York 1918, s. 487. Por. R. Doyle, *Jamesian Free Will — The Two-Stage Model of Free Will*, „William James Studies”, t. 5, zeszyt 1., s. 1-28.

114Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 145.

115I. Kania, *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999, s. 168.

ujęciem sformułowanym przez Gallesego i Goldmana i rozwijanym przez późniejszych badaczy. Przeciwstawiają oni teorię teorii modelowi symulacji cudzych stanów mentalnych przez obserwatora, który dopiero na tej podstawie — a nie dzięki intuicyjnym prawom przyczynowym — przypisuje je innym. Autorzy podają przykład meczu szachowego, w którym próbujemy określić następny ruch White'a. Według ich teorii odbywa się to dwuetapowo. Najpierw tworzymy w sobie sztuczne [*pretend*] stany mentalne (pragnienia, przekonania i/lub preferencje), co do których istnieje przypuszczenie, że mógłby posiadać je White (np. wybór rozgrywki szachowej). Następnie wprowadzamy je do własnego systemu rozumowania praktycznego, który na ich podstawie podejmuje sztuczną [*pretend*] decyzję co do możliwych zachowań White'a. Decyzja ta jest „sztuczna” w sensie użycia jej *off-line* — nie kieruje ona naszym zachowaniem, lecz zostaje użyta w celu wyjaśniania zachowań innych osób¹¹⁶. Procedura *off-line* jest kluczowa w odróżnieniu aktywacji neuronów lustrzanych poprzedzającej działanie podmiotu od tej samej aktywacji spowodowanej obserwacją, jak działanie wykonuje inny osobnik. W tym drugim przypadku — z zastrzeżeniem, o którym za chwilę — dochodzi do hamowania realizacji planów generowanych przez obserwację drugiego agensa¹¹⁷.

Teoria symulacji pozwala wyrazić w języku psychologii i filozofii umysłu sedno dokonanych odkryć: lustrzane obwody nerwowe kreują w obserwatorze stan analogiczny do obserwowanego agensa¹¹⁸. Zjawisko to wykazano m.in. stosując pomiar motorycznych potencjałów wywołanych indukowanych za pomocą przezczaszkowej stymulacji magnetycznej (*transcranial magnetic stimulation* — TMS) podczas obserwacji chwytania trójwymiarowych obiektów przez eksperymentatora¹¹⁹. Stwierdzono wzrost motorycznych potencjałów konkretnych grup mięśni obserwatora¹²⁰, **mianowicie tylko tych, które były zaangażowane w wykonanie obserwowanej czynności**. A zatem rola układu motorycznego polega nie tylko na wykonywaniu ruchów, lecz także, być może, na ich rozpoznawaniu¹²¹. Potwierdzono w ten sposób intuicje formułowane przez niektórych filozofów. Jak pisał Maurice Merleau-Ponty: „Wiadomo od dawna, że istnieje >>motoryczny akompaniament<< wrażeń, że bodźce wywołują >>zależkowe ruchy<<, które

116Por. V. Gallese i A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, dz. cyt., s. 496-497.

117Por. Tamże, s. 497. Por. J. Bauer, *Empatia*, dz. cyt., s. 17, przyp. 1.: „Neurony bezpośrednio kontrolujące reakcje mięśni (*neurony ruchowe, motoneurony*) znajdują się w tak zwanej korze ruchowej. Neurony kodujące całe programy ruchowe (*neurony planujące działania*) umiejscowione są w korze przedruchowej, znajdującej się bezpośrednio przed korą ruchową [u człowieka obszary A44 i A45 Brodmanna — J.B.] [...]”.

118Por. V. Gallese i A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, dz. cyt., s. 498.

119Por. L. Fadiga, L. Fogassi, G. Pavesi i G. Rizzolatti, *Motor Facilitation During Action Observation: A Magnetic Stimulation Study*, „Journal of Neurophysiology”, t. 73, nr 6 (1995), s. 2608-2611. Dla porównania badany obserwował również: same te obiekty; rękę eksperymentatora kreślącą (w powietrzu) niewidzialne figury geometryczne oraz efekty świetlne na ekranie komputera.

120Mój opis procedury TMS bazuje na: P. Winkelman, P. M. Niedenthal i L. M. Oberman, *Embodied Perspective on Emotion-Cognition Interactions*, s. 244-245 [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, New York 2009, s. 235-260.

121Por. L. Fadiga i in., *Motor Facilitation During Action Observation*, dz. cyt., s. 2610.

dołączają się do wrażenia czy też jakości i tworzą wokół niej swoiste halo, że >>strona percepcyjna<< i >>strona motoryczna<< zachowań wiążą się ze sobą”¹²².

Pomijając wątpliwości wzbudzone przez symulacjonizm¹²³, warto podkreślić jego doniosłe konsekwencje teoretyczne. Charakteryzując działanie komórek lustrzanych pisałem o hamulcach uruchamianych podczas codziennej praktyki społecznej, wspomniałem również o pracy w trybie *off-line* zapobiegającej automatycznemu kopiowaniu, a jednocześnie pozwalającej oddzielić obserwatora od obserwowanego, myśl od ciała, mnie i drugiego człowieka oraz podmiot i przedmiot poznania. Eksperyment Fadigi pokazuje, że podział ten nie jest ścisły, a neurony nigdy nie pracują do końca *off-line*¹²⁴. Tylko dzięki wspomnianym ośrodkom hamującym potrafimy nie naśladować, wyrażając poprzez ów akt sprzeciwu swoją odrębność od otoczenia. Ośrodki te mieszczą się głównie w ewolucyjnie najmłodszej części mózgu¹²⁵, co potwierdzałoby tezę Jamesa o woli jako onto- i filogenetycznie wtórnej funkcji organizmu.

Rzecznicy obu stanowisk różnią się co do poglądów na istotę mentalizowania ujmowanego przez teoretyków teorii jako „całkowicie oderwana aktywność teoretyczna, podczas gdy według teorii symulacji, czytając umysły innych ludzi próbujemy powielać, naśladować lub odgrywać [*impersonate*] ich świat umysłowy”¹²⁶. Różnica ta przekłada się na odmienne metodologie. Jak pisze Raymond W. Gibbs:

Większość eksperymentalnych badań percepcji i poznania przebiega w warunkach laboratoryjnych, gdzie osoba biernie obserwuje napływające bodźce i odpowiednio reaguje na to, co jej zaprezentowano. Bywa, że ma fizycznie ograniczoną możliwość ruchu (np. zagłówki stosowane w eksperymentach psychofizycznych). W sytuacji, gdy reakcja na bodziec wymaga, aby badany poruszył się (nacisnął guzik lub coś powiedział), psychologowie ciężko pracują, aby ów ruch wyeliminować ze swojego rozumienia badanych procesów. Zwłaszcza poznanie postrzega się jako

122M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 229-230.

123Por. P. S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., s. 229: „W jaki sposób na podstawie symulacji ruchu mózg decyduje, jakie zamiary ma obserwowana osoba? [...] Przypuśćmy, że widzę osobę wykonującą ruch kamieniem. Czy macha do mnie, czy do swoich kolegów? Czy po prostu się przeciąga, czy chce zadać jakieś pytanie? Czy próbuje mnie zmylić? Czy w ogóle mnie widzi?”. Prawdopodobnie więc, konkluduje badaczka, aby zrozumieć złożone zamiary innych, potrzebujemy teorii umysłu. O ile mi jednak wiadomo, nikt nie twierdzi, że symulacja wystarcza do zrozumienia cudzych zachowań. Niewykluczone na przykład, że neurony lustrzane współpracują ze strukturami wyższego rzędu, które w procesie doświadczenia społecznego uczą się interpretować złożone zamiary innych. Takie rozwiązanie wydaje się proponować Gazzaniga: „[...] systemy [lustrzane — J.B.] poprzez nieświadome, wewnętrzne powielanie działań i emocji mogą stanowić **podstawę** mechanizmu, który zapewnia nam utajoną wiedzę na temat tego, co i w jaki sposób czują lub robią inni ludzie, oraz **dostarczają informacji, których potrzebuje nasz interpretator, aby tworzyć teorie na temat przyczyn (dlaczego?) działań i emocji innych** [podkr. moje; usunąłem oryginalne podkreślenia autora — J.B.]”. M. S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi — ja czy mój mózg?*, dz. cyt., s. 138.

124Por. V. Gallese i A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, dz. cyt., s. 498-499.

125Dokładniej w brzuszno-przyśrodkowej powierzchni kory przedczołowej.

126V. Gallese i A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, dz. cyt., s. 497.

zjawisko ściśle mentalne, pozostające bez związku z ucieleśnionym doświadczeniem. Ciało jest naczyniem dla mózgu i umysłu, nieodgrywającym większej roli w opisie stanów mentalnych¹²⁷.

Symulacjonizm prowadzi do zmiany kierunku poszukiwań, ponieważ głosi, że poznanie angażuje nie tylko procesy poznawcze, ale całego osobnika, razem z ciałem, emocjami i światem społecznym. Na uwagę zasługuje zwłaszcza ostatni czynnik, notorycznie pomijany w klasycznych teoriach ucieleśnienia, podkreślających wagę sprzężeń między umysłem a ciałem, ale tylko na poziomie jednostkowym¹²⁸. Każe on podkreślić rolę imitacji rozumianej przez pryzmat działań zbiorowych, z pominięciem praktycznego uczenia się, którą to funkcję przypisywano jej najczęściej¹²⁹. Imitacja odpowiada za specyfikę rytuałów transowych, a więc zarówno obrzędów posesyjnych, jak i intensywnych działań zbiorowych, kończących się zbiorowym wrzeniem. Scenariusz tych pierwszych zakłada wprost ovladnięcie przez konkretnego ducha lub duchy. Nieco inaczej jest w grupowych obrzędach transowych, na których skupił się Durkheim, pisząc *Elementarne formy życia religijnego* — można tu odnieść wrażenie, że uczestnicy naśladują swoje ruchy, a nie stany umysłu. Jednak takie rozróżnienie nie może być ściśle, ponieważ kulminacją obrzędów transowych jest zawsze ovladnięcie wynikające z niwelowania granic międzyosobowych. Zjawisko to ukazuje Sebastian Schüler podkreślając zignorowany przez religioznawców kognitywnych wymiar związku religii z ciałem:

[Rytuwały transowe odbywają się w — J.B.] [...] ściśniętych, naenergetyzowanych grupach, w których ludzie [...] wchodzi z sobą w intensywne interakcje. W takich społecznie napiętych kontekstach ciała innych osób nie reprezentują już świadomie postrzeganej informacji poznawczej odnośnie ilości ciał lub składu grupy. Ciała innych są tu źródłem ucieleśnionego doświadczenia, wywierającego nieświadomy wpływ na sposób wchodzenia w interakcje i na wzajemną synchronizację poprzez współdzielone stany pobudzenia ciała i emocji¹³⁰.

Środowisko rytuału blokuje działanie neuronów lustrzanych, które w normalnych warunkach umożliwia obserwację i rozumienie zachowań innych osób:

Sytuacja, gdy jedna osoba staje się bodźcem dla działań drugiej osoby, sprzyja powstawaniu synchronizacji na poziomie cielesnym i poznawczym. Tak jak w niemej koordynacji ruchów pary

127R. W. Gibbs, Jr., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge 2005, s. 6-7.

128Por. S. Schüler, *Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment*, s. 94-95 [w:] D. Cave, R. Sachs Norris (red.), *Religion and the Body. Modern Science and the Construction of Religious Meaning*, Leiden 2012, s. 81-101.

129Na szczególną uwagę zasługuje tu interpretacja V. S. Ramachandrana, której przyglądam się w Rozdziale 2.

130S. Schüler, *Synchronized Ritual Behavior*, dz. cyt., s. 93.

tancerzy, synchroniczność rytualnej interakcji polega na nieustannych pętlach motoryczno-percepcyjnych, które kierują interakcją i kształtują ucieleśnione doświadczenie uczestników rytuału¹³¹.

Pojęcie pętli motoryczno-percepcyjnej dotyczy analizowanego wcześniej zjawiska, w którym obserwacja jest równoznaczna z tworzeniem neuronalnej kopii cudzych zachowań, nadzorowanej przez mechanizmy hamujące. Rytuał owo tłumienie znosi, prowadząc ostatecznie do transu będącego konsekwencją cielesnej synchronizacji, również charakterystycznej dla rytuału¹³². W rezultacie Schüler jest przekonany, że efekt transu w rytuałach opartych na zbiorowym wrzeniu wynika stąd, że ruchy poszczególnych osób przestają podlegać ich intencjom, stają się natomiast zależne od emergentnej całości, którą badacz nazywa „kolektywnym schematem ciała”, ucieleśnianym przez wszystkich uczestników¹³³.

1.6. Stan badań nad transem posesyjnym¹³⁴

Pierwsze próby stworzenia antropologicznej teorii transu pojawiły się jeszcze w drugiej połowie XIX w. Mam tu na myśli tezę Edwarda Burnetta Tylora uznającego posesję za naturalną konsekwencję rozróżnienia między duszą i ciałem:

Jak w normalnych warunkach dusza zamieszkująca ciało ożywia je, wyposażając w mowę, myślenie i zdolność działania, tak symptomy nienormalnego funkcjonowania umysłu lub ciała tłumaczy się działaniem podobnego do duszy, ale obcego jej ducha¹³⁵.

Biorąc pod uwagę ten fragment, Tylorowi można przypisać autorstwo tezy o przypadkowej genezie

131 Tamże.

132 Por. Tamże, s. 84.

133 Por. tamże, s. 97-98. Por. tamże, s. 98: „Dlatego twierdzą, że to emergentna dynamika synchronizujących się ciał [a nie intencja pojedynczej jednostki — J.B.] kontroluje ciało”.

134 Celem podrozdziału nie jest omówienie **wszystkich** ważnych prac oraz kierunków badań nad transem posesyjnym. Chcę jedynie wskazać te ujęcia, które z różnych względów uznałem za ważne dla kształtowania się moich poglądów na omawiane zjawisko — większość autorów i stanowisk, które sygnalizuję w tym podrozdziale, jest *implicite* lub *explicite* obecna w kolejnych rozdziałach pracy. Wyczerpujący opis byłby również jałowy z tego powodu, że Czytelnik ma już do dyspozycji znakomite, a zarazem wciąż aktualne, zbiorcze zestawienia głównych paradygmatów badawczych: M. Klass, *Mind over Mind. The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*, Oxford 2003, s. 1-78; V. Crapanzano, *Introduction* [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 1-40 oraz: E. Bourguignon, *Possession*, San Francisco 1976. Dostępne jest wreszcie psychologiczne studium T. K. Oesterreicha (*Possession Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, tłum. D. Ibberson, New York 1930). Jego podstawową zaletą jest spójność narracji orientującej czytelnika w morzu danych etnograficznych i historycznych według klucza, który później zastosuje I. M. Lewis: trans dobrowolny (kontrolowany) vs. przymusowy (poza kontrolą).

135 E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, t. 2, Oxford 1871, s. 113.

religii, będącej pochodną działania ludzkiego umysłu ukształtowanego przez dobór naturalny¹³⁶. Píše on o tym wprost w dalszej części cytowanego dzieła: pierwowzorem tubylczych teorii posesji jest potoczny model duszy zamieszkującej ciało człowieka¹³⁷. W związku z tym etnograf nie zawsze będzie wiedział, czy ma do czynienia z duszą właściwą, czy z intruzem; duchem, czy demonem; zewnętrznym nękanie (*obsession*), czy wewnętrznym owładnięciem, a wreszcie: „dręczonym przez demona pacjentem czy kierowanym przez demona lekarzem, prorokiem czy kapłanem”¹³⁸. Jeżeli moja interpretacja jest poprawna, Tylor twierdzi tu, że z perspektywy kognitywnej pogląd głoszący odrębność nawiedzenia przez ducha i transu szamańskiego jest nie do obrony. Trudno przecenić znaczenie jego wywodów, zwłaszcza w kontekście Rozdziału 3., w którym polemizuję ze zwolennikami wspomnianego podziału¹³⁹.

Koncepcyjny rdzeń wywodów Tylora odnajdujemy u Jamesa George'a Frazera, który w rozdziale 7. swojego *opus magnum*, zatytułowanym „Ludzkie wcielenia bogów”, pisze:

Wiara w inkarnację tymczasową, czyli w natchnienie, jest rozpowszechniona na całym świecie. Niektóre osoby od czasu do czasu bywają opętane przez ducha lub bóstwo, a w tym czasie, gdy trwa opętanie, ich własna osobowość jest jakby w zawieszeniu. Obecność ducha objawia się w konwulsyjnych dreszczach i drzeniu całego ciała, w dzikich ruchach, gestach i podnieconych spojrzeniach, nie przypisywanych samemu człowiekowi, lecz duchowi zamieszkującemu w nim i przemawiającemu jego ustami¹⁴⁰.

Wywody te wpisują się w ogólny, historiozoficzny schemat ukazujący drogę ludzkości od magii, przez religię do nauki. W myśl tego schematu kultury posesyjne rozwijają się dość późno, mianowicie z chwilą powstania idei nierówności bogów i ludzi, których wcześniej pojmowano jako współlistotnych¹⁴¹. Upadek tej idei prowadzi do przekonania, że, owszem, ludzie jako tacy nie są zamieszkiwani przez bogów, nie oznacza to jednak, że ci ostatni nie mogą się okresowo wcielać w tych pierwszych, co pozwala wyjaśnić ich nadprzyrodzoną wiedzę i moc¹⁴². Posesja może być przy tym okresowa lub stała, przy czym ta druga możliwość jest już obecna w postaci załączkowej w tej pierwszej.

O przenikliwości autora *Złotej gałęzi* świadczy poszukiwanie genezy badanego zjawiska w

136Por. także S. E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York 1993, s. 26.

137Por. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, dz. cyt., s. 114-115.

138Tamże, s. 115.

139Co więcej, stanowisko to zapowiada późniejszą, sformułowaną przez I. M. Lewisa krytykę Eliadowskiej tezy o posesji jako zdegenerowanym szamanizmie. Por. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London 2003.

140J. G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965, s. 110.

141Por. Tamże, s. 107.

142Por. Tamże, s. 112.

funkcjonowaniu aparatu kognitywnego¹⁴³. W szczególności warto podkreślić źródłową intuicję powyższych rozważań, dotyczącą uniwersalnej i być może wrodzonej skłonności człowieka do antropomorfizmu. Jak pisze Stewart Guthrie: „[...] antropomorfizujemy, ponieważ przypuszczenie o ludzkopodobnym charakterze świata to dobry zakład. Chodzi o zakład, ponieważ świat jest niepewny, dwuznaczny i potrzebuje interpretacji. Chodzi o dobry zakład, ponieważ najwartościowsze interpretacje ujawniają obecność czegoś, co jest dla nas najważniejsze. Tym czymś zwykle są inni ludzie”¹⁴⁴. Zestawiając ten fragment z wypowiedzią Frazera o człowieku pierwotnym, który przedstawia sobie świat „jako przejaw świadomej woli i osobowego działania”¹⁴⁵, można powiedzieć, że *Złota gałąź* to jedna z pierwszych dojrzałych prób zrozumienia posesyjnych stanów transowych, a nie tylko ich opisu.

Pisząc o dziele obu ewolucjonistów jako o **próbie** stworzenia teorii transu, chcę podkreślić jego prekursorski charakter. Od razu można jednak zapytać: czy próba ta zakończyła się powodzeniem? W przypadku Tylora, moim zdaniem, tak. Proponuje on nowatorskie jak na tamte czasy, a przede wszystkim spójne objaśnienie badanych zjawisk w kategoriach animizmu. Tego samego nie można powiedzieć o Frazerze, który wyraźnie próbuje łączyć dwa poziomy analizy: kognitywny — o którym pisałem wcześniej — i socjologiczny, dotyczący przejścia od pierwotnej równości, poprzez teokrację do liberalizmu, nierówności i rządów monarchii¹⁴⁶. Decydującym czynnikiem jest tu oszustwo rozumiane jako podstawa instytucji szamańskiej: „Wiele niebezpieczeństw czyha na [...] czarownika i tylko obdarzeni [...] największym sprytem potrafią ich uniknąć. Należy bowiem pamiętać, że wszystkie bez wyjątku uroszczenia czarownika są fałszywe. Żadne z nich nie da się utrzymać bez oszustwa, świadomego czy nieświadomego”¹⁴⁷.

Nie jest przy tym jasne, jak symulowanie transu ma się do jego kognitywnej analizy, w myśl której wynika on ze skłonności do antropomorfizmu. Inaczej mówiąc, jak dokonało się przejście z etapu postrzegania świata jako całkowicie zdominowanego przez ukryte siły duchowe do stadium *quasi*-monarchicznych plemion zarządzanych przez despotycznych szamanów? Frazer nie odpowiada na to pytanie. Co więcej, istnieją powody, by sądzić, że szamanizm oparty na oszukiwaniu innych członków społeczności uniemożliwiłby raczej, niż ułatwił przejście ze stadium religii do nauki. Jeśli bowiem szamanizm opiera się na oszustwie, wówczas oszukańczy komunikat

143Por. J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, Lanham 2007, s. 11.

144S. E. Guthrie, *Faces in the Clouds*, dz. cyt., s. 3.

145J. G. Frazer, *Złota gałąź*, s. 107.

146Por. Tamże, s. 69: „Nie będzie żadnej przesady w stwierdzeniu, że w tych dawnych czasach [rządów teokratycznych — J.B.] despotyzm był największym przyjacielem ludzkości i — chociaż brzmi to paradoksalnie — wolności. W końcu bowiem więcej jest swobody w najlepszym znaczeniu tego słowa — swobody myślenia po swojemu i kształtowana swego losu — pod rządami absolutnego despotyzmu i najbardziej dławiącej tyranii aniżeli w pozornej wolności życia dzikiego [...]”. Por. Tamże, s. 107: „Na tym [wczesnoreligijnym — J.B.] etapie rozwoju myśli ludzkiej świat pojmowany jest jako wielka demokracja”.

147Tamże, s. 67.

byłby skuteczniejszy, gdyby oszukujący wierzył w jego prawdziwość. Taką możliwość zakłada Robert L. Trivers, według którego samooszustwo ewoluowało, aby zwiększyć siłę rażenia oszusta:

Ton głosu, ruchy kończyn i oczu są potencjalnym źródłem informacji o próbie oszustwa. Fakt ten mógł przyczynić się do powstania presji na wyparcie oszustwa ze świadomości, a tym samym na lepsze ukrycie go przed innymi. Być może powstanie języka otworzyło nowe możliwości dla samooszustwa, spychając prawdziwe motywy i okoliczności do *nieświadomości*, aby tym lepiej ukryć je przed innymi. A zatem, teoretycznie, praktyka oszustwa mogła na przestrzeni czasu prowadzić do powstania nieświadomości w *oszukującym*¹⁴⁸.

Podsumowując, *Złota gałąź* byłaby dobrym punktem wyjścia dla badań nad transem, gdyby ewolucjonistyczny schemat porzucić na rzecz rozbudowy teorii impostury w następujący sposób: szaman, podobnie jak inicjanci do kultów transowych, z początku symuluje autentyczny stan transowy po to, by — z biegiem czasu i w miarę praktyki — stopniowo zatracać rozróżnienie między symulacją a autentycznym transem. Możliwość tę *implicite* zakłada A. Métraux, a *explicite* uznają ją tacy badacze jak Jerzy Wasilewski, Gregory Bateson i Daniel M. Wegner, których ujęcia przywołuję w dalszej części pracy.

Frazer wprowadza do dyskursu antropologicznego rozumienie posesji jako oszustwa¹⁴⁹, które można przeciwstawić hipotezie autentycznego transu, preferowanej przez antropologów definiujących go w terminach ASC¹⁵⁰. W Rozdziale 2. proponuję połączenie obu tych perspektyw, ponieważ wychodzę z założenia o niemożności utrzymania ścisłego podziału między symulacją a autentycznością, twierdząc ponadto, że analiza biologiczna musi być uzupełniona o teorię procesów społecznych, w których uczestniczy jednostka-podmiot transu. Mówiąc inaczej, u Hamadsha, w katolicyzmie czy kultach *vodun* trans bazuje na kodzie, który jednostka musi zinternalizować, w przeciwnym razie mamy do czynienia nie z transem, lecz z osobistym problemem kogoś, kto uległ dy-socjacji (w ścisłym tego słowa znaczeniu). Proponowane połączenie obu perspektyw: symulacyjnej i transowo-biologicznej streściłbym w jednym zdaniu: nie można symulować

148R. L. Trivers, *Deceit and Self-Deception. The Relationship between Communication and Consciousness*, s. 176 [w:] M. Robinson i L. Tiger (red.), *Man and Beast Revisited*, Washington 1991, s. 175-191.

149Podobnego zdania jest Morton Klass. Por. Tegoż, *Mind over Mind*, dz. cyt., s. 37-38.

150Z prac reprezentujących biologiczno-transowe podejście do posesji warto wymienić m.in.: J. Becker, *Deep Listeners. Music, Emotion, and Trancing*, Bloomington 2004; M. Klass, *Mind over Mind. The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*, Oxford 2003; B. W. Lex, *The Neurobiology of Ritual Trance* [w:] E. G. d'Aquili, Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus (red.), *The Spectrum of Ritual*, dz. cyt., s. 117-151; J. McClenon, *Wondrous Healing. Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, DeKalb 2002; R. Prince, *Endorphins: A Review for Psychological Anthropologists*, „Ethos” 10 (4)/1982, s. 303-317; A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010; S. S. Walker, *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings, and Functional Significance for Individuals and Social Groups*, Leiden 1972; M. Winkelmann, *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, Santa Barbara 2010.

bezkarnie. To prawda, że obserwacje antropologów dowodzą, że osoba owładnięta przez ducha często jedynie symuluje stan autentycznego transu, nie wynika stąd jednak, że — jak chce R. Hamayon — zawsze tak jest; z uwagi na skłonność do zacierania granicy między elementami procesu semiotycznego, będącą efektem ubocznym działania ludzkich procesów poznawczych, symulacja może przekształcić się w autentyczny trans. By zacytować Wegnera:

Być może ludzie wchodzą zwykle w stan posesyjny „kantując” [by faking] lub, by użyć neutralnego terminu, w procesie symulowania posesji przez ducha. Wówczas w tym procesie społecznego oszustwa dochodzi do swoistego samooszustwa. Imaginacja przechodzi w rzeczywistość, powodując, że osoba coraz mniej doświadcza własnych działań jako zamierzonych przez siebie, a coraz bardziej jako zamierzonych przez ducha¹⁵¹.

Pojęcie kodu akcentuje wspomniany już Klass, dla którego jest on podstawą odróżnienia posesji transowej od choroby psychicznej. Tym samym neguje on teorię psychopatologiczną, której wczesną wykładnię zawiera książka Paula Radina¹⁵². W myśl tego ujęcia szaman to osobnik „neurotycznie podatny na wszelki rodzaj wewnętrznych podniet zarówno fizycznych, jak i umysłowych. Gdy zwykli współplemieńcy byli eksponowani na ograniczoną liczbę wstrząsów nawiedzających jego wewnętrzny i zewnętrzny świat, on znosił je wszystkie, próbując się do nich jakoś przystosować”¹⁵³. Opis ten do złudzenia przypomina badęńskiego

151D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002, s. 252.

152Por. P. Radin, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York 1957. Praca ta to swoisty manifest podejścia psychiatrycznego, którego tekstem założycielskim w takim razie byłaby *Nerwica diaboliczna w XVII wieku* (w: S. Freud, *Charakter a erotyka*, tłum. R. Reszke, D. Rogalski, Warszawa 1996, s. 247-248. Stanowisko Freuda najlepiej wyraża jego artykuł z 1892 r. (*Przypadek udanej kuracji hipnotycznej*): „Głównie pojawienie się antywoli jest odpowiedzialne za to, że histeryk często sprawia wrażenie jakby opętania przez złego ducha”. Cyt. za: R. Stiller, *Freud i żydowska tradycja mistyczna*, [w:]

http://www.gnosis.art.pl/numery/gn02_stiller_freud_i_zyd_trad_mist.htm (dostęp: 20.04.13)

Po pracach Radina i Freuda psychiatryczno-antropologiczne badania nad posesją promieniują w kilku kierunkach. Pierwszym jest proponowane przez Georges Devereux ujęcie szamana w ścisłym związku z kulturą i społeczeństwem. Wychodząc od podziału kultur na zdrowe i chore, stawia on tezę o psychotycznej genezie symptomów choroby szamańskiej, po czym stwierdza, iż stan, który w kulturze zachodniej byłby leczony farmakologicznie, w patologicznych kulturach szamańskich podlega instytucjonalizacji. Por. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, dz. cyt., s. 162. Z prac Devereux trzeba wymienić: *Reality and Dream: the Psychotherapy of Plain Indians*, New York 1969 oraz: Tegoż, *Normal and Abnormal: the Key Problem of Psychiatric Anthropology* [w:] J. B. Casagrande i T. Gladwin (red.), *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, Washington 1956, s. 23-48. W trochę inną stronę mierza ujęcie posesji w kategoriach zaburzeń dysocjacyjnych. Por. E. Bourguignon, *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, „Ethos”, t. 17, nr 3 (1989), s. 371-384 oraz Ruth-Inge Heinze, *Wielorakość z perspektywy międzykulturowej* [w:] J. Rowan, M. Cooper (red.), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, tłum. J. Kowalczevska, J. Suchecki, Gdańsk 2008, s. 155-171. I wreszcie do trzeciego nurtu należą próby zrozumienia zjawisk transu i opętania w kategoriach Jungowskiej psychologii głębi. Por. A. Wierciński, *Antropologiczny szkic o Antypersonie* [w:] Tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 187-201; D. Janus, *Psychopatologia a religia: strukturalne zbieżności między zaburzeniami psychicznym a religią*, Warszawa 2004; T. Olchanowski, *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, Warszawa 2008.

153P. Radin, *Primitive Religion*, dz. cyt., s. 107.

krawca, którego Heino Gehrts nazwał ostatnim niemieckim szamanem. Urodzony ok. 1777 r. Jacob Dürr miał się odznaczać niezwykłą konstrukcją psychofizyczną: „Parę kropel kawy wprawiało go w drżenie, a odrobina wina powodowała ekstazę”¹⁵⁴.

Problem z teorią Radina — a także jego kontynuatorów w rodzaju Rogera Bastide'a — polega na zignorowaniu semiotyki rytualnego owładnięcia. Parafrazując znaną wypowiedź Métraux, świętość objawiająca się w transie tylko pozornie jest dzika. Przykładowo, doznające regularnych nawiedzeń media na Trynidadzie zachowują się w ściśle określony sposób, po to, by po wejściu w trans komunikować się z innymi uczestnikami. W przypadku braku takiej komunikacji zostają uznani za chorych psychicznie¹⁵⁵. „Istotna różnica — pisze Klass w komentarzu do badań Waltera i Frances Mischelów — polega na tym, że tożsamości przejawiane w społecznie akceptowanej posesji rozpoznano jako należące do *loa*, a jażnie prezentowane przez osoby zaburzone mają charakter idiosynkratyczny i niedający się rozpoznać”¹⁵⁶. Prawdziwa posesja — powie wiele lat później Paul Stoller — dąży do ucieleśnienia rytualnego kodu, którego oprócz wyznawców przestrzegają duchy; nazwy ich rodzin można wydedukować na podstawie szczegółów obrzędowej wokalizacji¹⁵⁷.

Rozróżnienie na chorobę i trans jest używane przez wielu antropologów ze względu na jego wartość heurystyczną. Pozwala ono uporządkować materiał zebrany podczas pracy terenowej, jeżeli bowiem trans *sensu stricto* występuje w warunkach rytuału (jak wielokrotnie będę podkreślał), można się spodziewać poprzedzających go opętań. W kulturach tradycyjnych, cytując stwierdzenie Ingi Clendinnen dotyczące Meksyków: „mamy [...] do czynienia nie z oddalonym jak w chrześcijaństwie bogiem, lecz z nadmiarem jego kłopotliwej obecności”¹⁵⁸. Środkiem zaradczym jest właśnie rytuał przywracający właściwe relacje z *sacrum*.

Podobny *consensus* dotyczy rozróżnienia na — terminy de Heuscha — posesję egzorcystyczną i adorystyczną¹⁵⁹. Podstawą rozróżnienia jest teoria ducha jako istoty nieodwracalnie złej — interwencja ma wówczas na celu wygnanie ze społeczności — lub też jako

154F. D. Goodman, *How about demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press 1988, s. 105.

155Por. M. Klass, *Mind over Mind*, dz. cyt., s. 41-43. Działanie tej samej reguły stwierdzili Mischelowie, podobnie jak Klass prowadzący badania etnograficzne na Trynidadzie. Por. Tychże, *Psychological Aspects of Spirit Possession*, s. 250, „American Anthropologist”, t. 60, nr 2 (1958), s. 249-260: „Charakterystyczny chód i/lub sposób tańca, razem z innymi elementami zachowania, zostały już wcześniej ustalone dla poszczególnych, inkarnujących się mocy [...]”.

156M. Klass, *Mind over Mind*, dz. cyt., s. 116.

157Por. P. Stoller, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York 1995, s. 35.

158I. Clendinnen, *Aztekowie. Próba interpretacji*, tłum. R. Sadowski, Warszawa 1996, s. 61.

159Terminy pochodzą z pracy wydanej w 1971 r. (*Porquoi l'épouser? Et autres essais*, Paris), rozróżnienie jest jednak starsze — używają go Henri Jeanmaire w monografii kultów dionizyjskich (por. Tegoż, *Dionysios: Histoire du Culte de Bacchus*, Paris 1951) i badacz kultów etiopskich, Simon D. Messing (por. Tegoż, *Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia*, „American Anthropologist”, t. 60, nr 6 (1958), s. 1120-1126.

amoralnej, kiedy to próbuje się go ujarzmić za pomocą technik rytualnych¹⁶⁰. Jeżeli forsowana przez Eliadego, Rougeta i de Heuscha opozycja „trans szamański — opętanie” miałaby być w jakikolwiek sposób przydatna w modelowaniu etnograficznych danych, jej drugi człon powinien dotyczyć wyłącznie posesji egzorcytycznej, podczas gdy opozycja szamanizm — posesja adorcytyczna jest nie do utrzymania, tzn. można mnożyć bez końca przykłady obecności elementów szamańskich w tej drugiej posesji i odwrotnie: wyczerpująca analiza szamanizmu jest niemożliwa bez uwzględnienia adorcytycznej posesji. Ostatecznie z opozycji tej warto by było zrezygnować z uwagi na przydatność idei posesji egzorcytycznej w analizie inicjacji szamańskiej zwieńczonej porażką. Istotnym celem treningu szamana jest uzyskanie kontroli nad duchem, nie ma powodu zatem wykluczać przypadków nieudanych inicjacji szamańskich, które nosiłyby wówczas wszelkie znamiona opętania, na które jedynym sposobem byłby egzorcyzm.

Ważna zbieżność między dwoma rodzajami posesji dotyczy aspektu ich rytualizacji. Niezależnie od tego, czy w danym wypadku mamy do czynienia z adorcyzmem, czy egzorcyzmem, rozwiązaniem problemu jest zawsze rytuał rozumiany ogólnie jako socjalizacja osoby dotkniętej przez ducha. W kolejnych rozdziałach podam liczne przykłady inicjacji do adorcytycznej posesji — z haitańskim *vodun* na czele. Tu chciałbym przypomnieć ważne badania Bruce'a Kapferera prowadzone na południu Sri Lanki. To prawda, że obecność ducha — inaczej niż w adorcyzmie — jest tam postrzegana jako niepożądana, czym jednak — według Cejlończyków — jest opętanie i na czym polega egzorcyzm? Odpowiadając na pierwsze pytanie, Kapferer pisze o stanie egzystencjalnej samotności w świecie¹⁶¹: „Samotność i związany z nią strach stanowią o istocie demoniczności”¹⁶².

Opętanie zakłóca kosmiczny porządek theravady wyznaczający demonom miejsce na dole, człowiekowi pośrodku, a bogom na górze hierarchii. Społecznym odpowiednikiem tej sytuacji jest alienacja człowieka, który zatracił znajomość kodów organizujących życie społeczne, pogrążył się w psychicznym chaosie i — wbrew kosmologii cejlońskiej — zaczął postrzegać rzeczywistość jako „przepełnioną demonami [...]. [...] pacjent postrzega demony na tym samym poziomie egzystencji, co bóstwa i w takiej samej jak one relacji do istot ludzkich”¹⁶³. Remedium dostarcza rytuał, początkowo odtwarzający stan izolacji społecznej — egzorcyści skupiają się tylko na chorym, odcinając go od reszty grupy przebywającej w osobnej części pomieszczenia. Dodatkowo chory ma ograniczoną możliwość ruchów i nie może mówić, powinien natomiast skupić się na

160Por. V. Crapanzano, *Introduction*, s. 15 [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 1-40.

161Por. B. Kapferer, *Performans a strukturalizacja znaczenia i doświadczenia*, s. 207 [w:] V. W. Turner, E. M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011, s. 200-214.

162Tamże.

163Tamże, s. 210.

współpracy z egzorcystą¹⁶⁴. Jak zakłada Kapferer, oznacza to przyjęcie kulturowo specyfikowanej roli ofiary (demonów), przy czym już tu „wewnętrzny świat [...] zostaje zobiiektywizowany — to, co subiektywne, zyskuje wymiar obiektywny, i odwrotnie”¹⁶⁵. Przyjęcie roli ofiary oznacza więc akceptację opisu własnej sytuacji przy użyciu reprezentacji zbiorowych, co toruje drogę kolejnym etapom obrzędu. Jednym z nich jest północna straż, kiedy to „uczestnicy zgromadzenia zostają osadzeni w nowym kontekście, zasadniczo tym samym, co kontekst pacjenta”¹⁶⁶. Podsumowując, wbrew tezie de Heuscha wyraźnie mamy tu do czynienia z „próbą wykreowania porządku z psychicznego chaosu, zmiany choroby psychicznej będącej zaburzeniem, pomieszaniem i ciszą (pacjent nie mówi) w język”¹⁶⁷, a więc z praktyką, którą francuski antropolog przypisuje tylko posesji adorystycznej, przeciwstawiając ją posesji egzorcystycznej mającej ograniczać się do działań apotropaicznych (tj. usuwania ducha poza obręb społeczności).

Ceremonia straży bazuje na użyciu muzyki i tańca mających na celu zablokowanie możliwości dystansu i krytycznej refleksji¹⁶⁸. Zawieszona zostaje również przedmiotowe odniesienie do świata, ustępując miejsca transowej komunii między uczestnikami, wytworzonej za cenę zniesienia granic międzyosobowych: „W tym stopniu, w jakim muzyka i taniec kształtują kontekst doświadczenia, **ten [pacjenta — J.B.] subiektywny świat może wkroczyć wprost w doświadczenie widzów**, którzy jak dotąd pozostawali na zewnątrz doświadczenia pacjenta [podkr. — J.B.]”¹⁶⁹. Być może obie formy ekspresji pełnią tu (jak również w kultach *vodun* będących kanonicznym przykładem religii tańczonej) rolę, o jakiej pisał Walter Freeman w kontekście nieprzekraczalnych barier dzielących mózgi¹⁷⁰. Twierdzi on, że nieliniowa dynamika przetwarzania informacji sensorycznej przez korę powoduje, że mózgi wykształcają swój własny, prywatny język. Freeman nawiązuje do legendarnych już badań królików, u których postrzeganie tego samego zapachu, na który zwierzęta reagowały w jednakowy sposób, prowadziło każdorazowo do ustanowienia nowych wzorców aktywności neuronalnej w korze węchowej¹⁷¹:

Owe zindywidualizowane wzorce nie reprezentowały inicjującego je bodźca. Nie były to obrazy

164Por. Tamże, s. 208.

165Tamże.

166Tamże, s. 209.

167L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, s. 159 [w:] Tegoż, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, tłum. J. Lloyd, Cambridge 2007, s. 151-164.

168Por. B. Kapferer, *Performans a strukturalizacja znaczenia i doświadczenia*, dz. cyt., s. 210.

169Tamże, s. 211.

170Zakładając rozpatrywanie muzyki w ścisłym związku z tańcem, do czego skłania się Freeman zważywszy na neuronalny mechanizm przetwarzania tej pierwszej: „angażuje ona [muzyka — J.B.] nie tylko układ słuchowy, lecz także systemy motoryczny i somatosensoryczny, co tłumaczy jej silny związek z tańcem, rytmicznym stukaniem, stepowaniem, klaskaniem i śpiewem, które nie tyle towarzyszą, co wytwarzają muzykę”. W. J. Freeman, *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding*, s. 412-413 [w:] N. L. Wallin, B. Merker, S. Brown (red.), *The Origins of Music*, Cambridge 2000, s. 411-424.

171Por. W. J. Freeman, *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding*, dz. cyt., s. 413-414.

pochodne lub ejdetyczne, odzwierciedlały natomiast doświadczenia, konteksty i wagę [*significances*] bodźców, krótko mówiąc, ich *znaczenia* [*meanings*] dla poszczególnych osobników. Biorąc pod uwagę wyniki badań nad korowymi ośrodkami innych modalności, można odnieść tę zasadę do wszystkich zmysłów wszystkich zwierząt, z człowiekiem włącznie. A zatem **wszelka wiedza na temat świata zewnętrznego, posiadana przez ludzi i zwierzęta jest czymś, co zostało skonstruowane w ich mózгах** [podkr. — J.B.]¹⁷².

Rzecz jasna, opisywany stan rzeczy zadaje kłam intuicji mówiącej, że zawsze reagujemy na bodźce tak samo. W rzeczywistości — powiada neuronaukowiec — każda ekspozycja na bodziec rekonfiguruje strukturę połączeń synaptycznych, w związku z czym nasz sposób widzenia świata ulega nieustannym zmianom w myśl zasady: „zmienność jest konieczna z uwagi na jedność osobistego doświadczenia, ponieważ na każdą percepcję wywiera wpływ całość dotychczasowego doświadczenia jednostki”¹⁷³.

W efekcie przeprowadzonych badań Freeman stwierdził istnienie bariery solipsyzmu powodującej, że — teoretycznie — nie powinniśmy być w stanie się porozumieć¹⁷⁴. Postrzegany obiekt nie reprezentuje wszak danych napływających przez wejścia sensoryczne, lecz jest „złożonym konstruktem mentalnym angażującym wiele części mózgu oprócz tych bezpośrednio zaangażowanych w percepcję”¹⁷⁵. Trzeba również zakładać, że w procesie ontogenezy różnice między mózgami będą coraz większe, a nie coraz mniejsze¹⁷⁶.

Bariera solipsyzmu jawi się jako hamulec dla ewolucji ludzkiego mózgu przebiegającej zasadniczo w warunkach systemów społecznych, a nie w izolacji. Pojawiła się więc potrzeba systematycznego niwelowania skutków jej obecności — jak sądzi autor, skutecznie zaspokajana przez kolektywne działania transowe, których uczestnicy współtworzą „żywą, ewoluującą

172Tamże, s. 414. Por. W. Duch, *Neurokognitywna teoria świadomości*, s. 16-17: „Walter Freeman badając zachowania królików rozpoznających ten sam zapach i reagujących na niego w taki sam sposób stwierdził, że stan kory węchowej jest za każdym razem odmienny, nie ma prostych >>reprezentacji wewnętrznych<<. Stan kory węchowej zależny jest od wielu procesów zachodzących w mózgu królika. Jedynie relacje pomiędzy stanem >>rozpoznano określony zapach<<, a wywołanym tym rozpoznaniem zachowaniem, są istotne. Nie istnieje bezpośrednia reprezentacja postrzeganych obiektów, do działania wystarczy tylko zachowanie relacji pomiędzy stanami mózgu podobnych do relacji”. <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/03-Neurokognitywna.pdf> (dostęp: 19.07.14).

173W. J. Freeman, *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding*, dz. cyt., s. 414.

174Por. Tamże.

175J. Becker, *Deep Listeners*, dz. cyt., s. 153. Por. M. Spitzer, *Jak uczy się mózg*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008, s. 51: „Pozostańmy chwilę przy rządach wielkości: liczba włókien wchodzących i wychodzących (wejście + wyjście) wynosi około 4 milionów. Nawet jeśli będziemy rozrzutni i założymy 10 milionów, otrzymamy co następuje: liczba wewnętrznych połączeń w mózgu jest 10 milionów razy większa niż liczba wejść i wyjść razem wziętych. **Komórki w naszym mózgu są więc przede wszystkim połączone między sobą i tylko jedno połączenie na 10 milionów wchodzi lub wychodzi z mózgu.** Jedno z 10 milionów włókien łączy się ze światem, pozostałe łączą mózg ze sobą. Jeśli buddysta zen twierdzi, że w zasadzie jesteśmy przede wszystkim i najczęściej sami ze sobą, to ma — z neurobiologicznego punktu widzenia — rację [podkr. — J.B.]”.

176Por. W. J. Freeman, *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding*, dz. cyt., s. 411.

jedność¹⁷⁷. W jaki sposób to się odbywa? Tekst Freemana dostarcza dwóch odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze, rytuały społeczności tradycyjnych składają się z rytmicznie powtarzanych wzorców ruchowych, które gwarantują trafną predykcję działań innych osób¹⁷⁸. Po drugie, długotrwałe stosowanie deprywacji lub przeciążenia sensorycznego powoduje załamanie ośrodkowego systemu nerwowego i usunięcie wyuczonych zachowań¹⁷⁹. Jak sądzi badacz, od strony neurologicznej dochodzi tu do „luzowania połączeń synaptycznych przechowujących efekty wcześniejszego uczenia się, co z kolei otwiera drogę do przyswojenia nowej wiedzy”¹⁸⁰.

Obie odpowiedzi dopełniają się, ponieważ — sugerowane w odpowiedzi drugiej — usunięcie przyczyn subiektywnego poczucia odrębności od otoczenia, poprzedza przyrost nowej wiedzy o istotowej tożsamości członków klanu. Jednocześnie rytuał — będący technologią tworzenia więzi społecznych¹⁸¹ — to nie jedyny sposób wykorzystania wspomnianych technik. Freeman podaje przykład prania mózgu, w którym również dochodzi do zatarcia wcześniejszych wspomnień i kreacji nowego człowieka. Znamienne jest przy tym analizowanie go w kontekście prac É. Durkheima P. Vergera sugerujące, że w obu sytuacjach wykorzystuje się podobny mechanizm silnego wzbudzenia emocji¹⁸². Hipoteza Freemana brzmi przekonująco, zważywszy na fakt, że również cel — wytworzenie skrajnej podatności na sugestię i wdrukowanie nowej tożsamości — jest w obu wypadkach ten sam. A skoro tak, to w transie rytualnym i metodach przesłuchań, stosowanych w totalitarnym systemie politycznym, obowiązuje to samo prawo, odkryte przypadkiem po zalaniu pracowni Iwana Pawłowa przez powódź w 1924 r. Okazało się wówczas, że w wyniku stresu niektóre psy utraciły wyuczone schematy behawioralne i trzeba je było warunkować na nowo. To zdarzenie oraz późniejsze eksperymenty wykazały, że długotrwała ekspozycja na bodźce powodujące strach, złość lub niepokój przyspiesza uczenie się nowych zachowań¹⁸³. W nawiązaniu do prac rosyjskiego fizjologa, Aldous Huxley przywołuje postać Johna

177Tamże, s. 420.

178Por. Tamże.

179Godny odnotowania jest *casus* melanezyjskich kultów inicjacyjnych, w których droga do celu — gruntownej przebudowy osobowości — wiedzie poprzez wytworzenie skrajnego przerażenia u nowicjuszy. Por. H. Whitehouse, *Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 2, nr 4 (1996), s. 703-715.

180W. J. Freeman, *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding*, dz. cyt., s. 418.

181Por. Tamże, s. 419.

182Por. Tamże, s. 419. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że fragment ze s. 419 *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding* („collective mental states of extreme emotional intensity, in which representation is still undifferentiated from the movements and actions which make the communion towards which it tends a reality to the group. Their participation in it is so effectively lived that it is not yet properly imagined”) pochodzi nie — jak zaznacza Freeman — z *Elementarnych form...* Durkheima, lecz z angielskiego przekładu *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Por. L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, tłum. L. A. Clare, New York 1926, s. 362.

183Por. A. Huxley, *Pranie mózgu*, s. 65 [w:] Tegoż, *Nowy wspniany świat poprawiony*, tłum. J. Horzelski, Paryż 1960, s. 62-70: „Zwracając się [...] do Pawłowa dowiaduje się on [śledczy w ustroju totalitarnym — J.B.], że tuż przed ostatecznym załamaniem się psy stają się wyjątkowo podatne na sugestię. Gdy pies znajduje się u granic swej psychicznej wytrzymałości bardzo łatwo jest narzucić mu nowe systemy reagowania i te nowe wzory zachowania się są tak trwałe, że stają się integralną częścią jego istoty”.

Wesleya, którego powodzenie jako kaznodziei miało wynikać z intuicyjnej wiedzy o właściwościach układu nerwowego¹⁸⁴. Pisze Huxley:

Rozpoczął on kazanie od długiego i szczegółowego opisu mąk, jakie słuchacze będą niewątpliwie cierpieć przez całą wieczność, jeżeli się nie nawrócą. Dopiero gdy przerażenie i udręka płynąca z poczucia winy doprowadzały słuchających do granic kompletnego załamania się nerwowego — a niekiedy nawet poza tę granicę — zmieniał ton i obiecywał zbawienie tym, którzy uwierzą i okażą skruchę. Za pomocą kazań tego rodzaju Wesley nawrócił tysiące mężczyzn, kobiet i dzieci. Ostry, długotrwały okres lęku załamywał ich psychicznie i wytwarzał taki stan silnie wzmożonej podatności na sugestię, w którym byli gotowi przyjmować teologiczne oświadczenia kaznodziei bez zastrzeżeń¹⁸⁵.

* * *

Podsumowując, od strony metodologicznej praca bazuje na przeświadczeniu o nadrzędności rytuału wobec pozostałych sfer życia w społeczeństwie tradycyjnym. Według Lévy-Bruhla doświadczenie transu stanowi swoistą matrycę dla tradycyjnej wizji świata, w związku z czym antropologiczny model tej ostatniej powinien uwzględniać wpływ rytuału na przetwarzanie reprezentacji religijnych.

Tak określony punkt wyjścia zakłada dystans wobec religioznawczego modularyzmu, który pomija charakterystyczne dla ewolucji człowieka funkcjonowanie struktur wyselekcjonowanych przez dobór naturalny w coraz bardziej „sztucznych”, niebiologicznych środowiskach. Przykładem tego stanu rzeczy jest funkcjonowanie neuronalnego substratu imitacji w sztucznym środowisku rytuałów transowych.

Poza obszarem rytuału imitacja — na równi z językiem — stymuluje kulturowy przekaz wiedzy, w związku z czym badacze pokroju Ramachandrana przypisują jej neuronalnym korelatom zasługę ukształtowania cywilizacji, w ten sposób lokalizując również możliwe źródło presji selekcyjnej. Problem w tym, że funkcjonując w warunkach interesującego mnie typu rytuału, neurony te wydają się pełnić zgoła odmienną funkcję. Jak piszę wprost w następnym rozdziale, jest bardzo prawdopodobne, że funkcja wskazywana przez Ramachandrana uległa kooptacji¹⁸⁶ dopiero

184Por. Tamże, s. 66.

185Tamże, s. 66.

186Jak pisze Ramachandran, jest to „proces polegający na tym, że struktura, która wyewoluowała w drodze doboru naturalnego, aby pełnić określoną funkcję, z czasem zostaje wykorzystana [...] do pełnienia nowej funkcji, zupełnie niezwiązanej z pierwotną”. Tegoż, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 317.

w ciągu ostatnich 10 tysięcy lat, podczas gdy wcześniej neurony lustrzane — za pośrednictwem transu rytualnego — wykorzystywano w tworzeniu zwartych grup ludzkich, w których ostracyzm i banicja równały się śmierci. Problem ten omówię szerzej w kontekście teorii śmierci socjogennej, rozwijanej przez Cannona, tutaj podam jeden przykład. U Tikopia osoba karana wygnaniem wypływała w morze bez możliwości powrotu, a Polinezyjczycy dysponowali specjalnym terminem na określenie takiego człowieka: „ten, który nie ma już miejsca, na którym mógłby stanąć”¹⁸⁷.

Z drugiej strony bardzo możliwe, że pochodną kooptacji są również te funkcje systemów lustrzanych, na których skupiam się w swojej pracy. Pierwotnie bowiem charakterystyczna dla tych neuronów funkcja abstrahowania od modalności zmysłowych, prawdopodobnie była niezbędna naczelnym z ich nadrzewnym trybem życia, gdzie „docierające do oczu sygnały wzrokowe od pionowych konarów i gałęzi drzewa musiały być łączone z zupełnie odmiennymi sygnałami ze stawów i mięśni oraz z wewnętrznego zmysłu położenia w przestrzeni [...]”¹⁸⁸.

Koewolucja neuronów lustrzanych i rytualnego transu każe zakwestionować sensowność sporu o adaptacyjny charakter religii¹⁸⁹. Czy rytuał transowy jest adaptacją, czy tylko efektem ubocznym struktur istniejących już wcześniej? Do pewnego stopnia rację mają zwolennicy obu podejść: istnieją powody, aby przypuszczać, że rytuały transowe zwiększały dostosowanie osób żyjących w praktykujących je grupach — szczególnie mam tu na myśli wywody Fiske'a, według którego funkcjonowanie systemów opartych na dzieleniu się we wspólnocie, bazuje na kolektywnym transie. Chodzi mi również o teorię biogenetycznych strukturalistów, według której rytuał zapewnia przepływ informacji poprzez „synchronizację procesów afektywnych, motorycznych i percepcyjno-kognitywnych w centralnym układzie nerwowym”¹⁹⁰. W Rozdziale 2. podam kolejne argumenty za przyjęciem tezy o adaptacji.

Jednocześnie trans rozumiany jako zacieranie granicy między elementami procesu semiotycznego jest efektem kooptacji istniejących wcześniej neuronów lustrzanych. Kooptacja polega tu na wybiórczym wzmacnianiu — poprzez rytuał — tej ich funkcji, która sprzyja dopasowaniu się i odzwierciedleniu, a zarazem na tłumieniu tej, która, zniechęcając do kopiowania, w pewnym stopniu przynajmniej uwalnia jednostkę spod władzy grupy. Przypuszcza się, że ta ostatnia funkcja była istotnym czynnikiem rewolucji neolitycznej. Deprecjacja transu nie mogła

187R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, London 1939, s. 222. Bazuję na omówieniu zawartym w książce: S. H. MacCallum, *The Art of Community*, Menlo Park 1970, s. 70.

188V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 150.

189Mówiąc ogólnie, spór toczy się o to, czy religia „uksztaltowała się ewolucyjnie na drodze doboru naturalnego” czy też, przeciwnie, „dobór naturalny oddziaływał [...] na systemy umysłowe, z których religia korzysta lub — jak sądzą niektórzy — na których pasożytuje”. M. S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 160. Por. J. Bohuszewicz, *Trans rytualny z perspektywy psychologii ewolucyjnej*, s. 126 [w:] „Studia Religiologica”, 45/2012, s. 125-136.

190E. d'Aquili, *Human Ceremonial Ritual and the Modulation of Aggression*, s. 22, „Zygon” 20/1985, s. 21-30.

również pozostać bez wpływu na ewolucję woli rozumianej w kategoriach weta¹⁹¹, torującego drogę innowacji kosztem imitacji wzmocnionej przez „reżim obrzędu” – wyrażenie Lewisa Mumforda odnoszącego je do zgromadzeń, w których „członkowie — nawzajem dla siebie widoczni, powtarzający takie same gesty, odpowiadający na taki sam wyraz twarzy, poruszający się zgodnie z jednym rytmem, wydający spontanicznie takie same odgłosy — stąpali się w jedno”¹⁹².

191 Wyjaśnienie ewolucji wolnej woli w kategoriach weta preferują Ramachandran i Benjamin Libet. Ten ostatni mówi, „że nawet jeśli działanie zostało zainicjowane przez potencjał gotowości, to krótko przed wykonaniem może ono zostać zatrzymane przez świadome >>weto<<. Osoby mogą zawetować swoją decyzję w ostatnim momencie. Są one zdolne do zmiany swojego postanowienia [zdeteminowanego przez procesy neuronalne — J.B.]”. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, dz. cyt., s. 195. Można także przywołać stanowisko Daniela Dennetta, według którego organizm człowieka osiągnął poziom złożoności pozwalający na autoreferencję i kwestionowanie programów biologicznych, co według filozofa jest koniecznym warunkiem wolnej woli. Por. D. C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford 1984, s. 35-36.

192 L. Mumford, *Mit maszyny*, Tom 1, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2012, s. 100.

Rozdział 2

Trans jako wytwór działań zbiorowych

Stan społeczny, podobnie do stanu hipnozy, jest jedynie rodzajem snu — snu o kontroli i snu o działaniu. Posiadać tylko te idee, które zostały wpojone wcześniej, a zarazem wierzyć, że ich posiadanie odbywa się dobrowolnie i spontanicznie — oto istota iluzji lunatyka i człowieka społecznego¹⁹³.

[...] nasze stany mentalne są po prostu pojawiającymi się w świadomości symbolami zmian zachodzących w organizmie automatycznie; a zatem, by podać skrajny przykład, uczucie zwane wolą nie jest przyczyną aktów wolicjonalnych, ale symbolem stanu mózgu, będącego bezpośrednią przyczyną tych aktów¹⁹⁴.

Rozdział 3. zawiera krytykę antropologicznej teorii szamanizmu uznającej go za przeciwieństwo kultów posesyjnych. W rozdziale tym pojawi się stwierdzenie dotyczące nieporozumienia, na bazie którego toczony jest spór. Polega ono na mieszanu kategorii transu rozumianego jako stan fizjologiczny z negatywnie wartościowanym opętaniem, które stanowi wytwór interpretacji kulturowej¹⁹⁵. Nie piszę wówczas nic na temat biologiczno-kognitywnych aspektów transu. Celem rozdziału 2. jest więc stworzenie ram teoretycznych umożliwiających precyzyjne posługiwanie się tym pojęciem.

Zasadniczym problemem jest różnorodność badanego obszaru zjawisk¹⁹⁶. Co to jest trans? Jak go definiować? Jakie zjawiska włączyć w tę kategorię, a jakie z niej wykluczyć? Zdaniem Eriki Bourguignon transe często ulegają instytucjonalizacji jako wzorce zachowań unormowanych przez dane społeczeństwo. Różne są także znaczenia przypisywane tym stanom i instytucje, w których znaczenia te funkcjonują. Świadoma tych trudności badaczka próbuje zidentyfikować powszechniki: w społecznościach tradycyjnych trans występuje w kontekście religijnym, stany

193G. Tarde, *The Laws of Imitation*, dz. cyt., s. 77.

194T. Huxley, *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History*, *Nature* 1874, s. 244. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html> (dostęp: 1.07.14)

195 Ważnym badaczem jest Ioan M. Lewis odróżniający trans rozumiany jako stan biologiczny od koncepcji przypisujących mu pochodzenie mistyczne. Obie koncepcje mogą występować w różnych kulturach lub w jednym systemie kulturowym. Reprezentantem drugiej możliwości są społeczności współczesnego Zachodu, gdzie wraz z postępowaniem medycyny ujęcie biologiczne zaczyna dominować. Por. Tegoż, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London & New York 2003, s. 39. Zjawisko to nie ogranicza się jednak do kultury zachodniej: uczestnik rytuału Hamadsha jest, przez członków tej samej kultury, określanym jako *hummaq* („szalony”) lub *maqius* („owładnięty [przez dzina]”). Por. V. Crapanzano, *Mohammed and Dawia: Possession in Morocco* [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, dz. cyt., s. 141-176. W kwestii rozróżnienia obu kategorii por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 346. Stwierdza się również obecność ujęć biologizujących w kulturach tradycyjnych. Por. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, dz. cyt., s. 35-36 (Samburu), 42-43 (Buszmeni).

196Bodaj najważniejszą przyczynę podaje V. Crapanzano: trans nie jest „pojedynczym, odrębnym zespołem [*syndrome*] psychofizjologicznym, lecz interpretacją wielu różnych możliwych zespołów”. Tegoż, *Mohammed and Dawia*, dz. cyt., s. 170-171 (przypp. 1).

transowe nie są też obojętne wobec układu społecznego, konserwując go lub destabilizując¹⁹⁷. Innymi słowy, mamy w nich do czynienia z „[...] tym samym zachowaniem, które może być różnie interpretowane i któremu mogą towarzyszyć różne stany subiektywne”¹⁹⁸. Dla potrzeb dyskusji warto odróżnić trans od — termin wprowadzony przez Charlesa T. Tarta — stanów zmienionej świadomości [*Altered States of Consciousness* — ASC]¹⁹⁹. Rozróżnienie to każe podkreślić specyfikę transu, który — w odróżnieniu od niereligijnych ASC typu hipnoza, *brainwashing*, śnienie czy stany hipnagogiczne — jest często uznawany za religijny. O transie można wówczas powiedzieć, że jest „religijnie interpretowanym stanem zmienionej świadomości”²⁰⁰.

Pojęcie ASC ma szerszy zakres niż pojęcie transu, każe odróżnić biologię transu od jego warstwy semantycznej, jest wreszcie bardziej skupione na wyjaśnianiu niż interpretowaniu. Niechętnie piszą o nim zwolennicy podejść symbolicznych, dla których ważny jest aspekt znaczeń przypisywanych tym stanom. Jak pisze jeden z nich:

Pomijając nieliczne wyjątki, prace na temat transu i posesji skupiały się na wyjaśnianiu (w terminach funkcji lub przyczyny) kosztem pomijania znaczenia. Skłaniały się ku ignorowaniu faktu, że wybrane składniki stanów posesyjnych tworzą zwykle spójny system symboliczny, który może mieć istotne znaczenie w generowaniu, porządkowaniu i interpretacji doświadczenia przez członków danego społeczeństwa²⁰¹.

Trzeba wreszcie wspomnieć, że pojęcie transu ma w tym rozdziale inne znaczenie niż dla Bourguignon, która przeciwstawia go „transowi posesyjnemu [*possession trance*]”²⁰². Omawiany przeze mnie „trans” to kategoria szersza, obejmująca oba typy zachowań wyróżnione przez tę badaczkę. Bourguignon podkreśla problem interpretacji, jej celem nie jest jednak — jak dla Lambeka — filologiczna analiza tekstów kulturowych²⁰³, lecz utworzenie ogólnej kategorii posesji transowej na podstawie wyjaśnień informatorów. Problem w tym, że wyjaśnienia te rzadko kiedy są spójne. I. M. Lewis pisze: „Praktyka dowodzi, że oba wyjaśnienia [trans vs. posesja — J.B.] mogą współistnieć w jednej kulturze lub w tym samym transie, [...] jednak **członkowie badanych**

197Por. E. Bourguignon, *Introduction*, dz. cyt., s. 3-4. Koncentrując się na relacjach między transem a układem społecznym warto — za Raymondem Firthem — odróżniać mikrozmianę od makrozmiiany. O ile ta pierwsza oznacza zmianę sytuacji społecznej jednostki bez modyfikacji struktury społecznej, o tyle ta druga zmienia układ społeczny, w którym funkcjonuje jednostka ogarnięta stanem transowym. Por. Tamże, s. 29-31.

198E. Bourguignon, *Possession*, San Francisco 1976, s. 12.

199Por. Ch. T. Tart, *States of Consciousness*, New York 1975.

200Por. A. Szyjewski, *Doświadczenie religijne — problemy terminologiczne*, s. 8, „Studia Religiológica” 44/2011, s. 7-34. Podobną strategię obiera A. Leena-Siikala, zdaniem której „Termin trans może być używany na określenie zinstytucjonalizowanych i sakralnych ASC, podyktowanych przez kulturowe wzorce zachowań”. Por. Tejże, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978, s. 39.

201M. Lambek, *Human Spirits. A Cultural account of trance in Mayotte*, Cambridge 1981, s. 5.

202Por. E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 8-10.

203Por. M. Lambek, *Human Spirits. A Cultural account of trance in Mayotte*, dz. cyt., s. 4.

społeczności nie przywiązują do nich [tj. do tych wyjaśnień — J.B.] **większej wagi** [podkr. — J.B.]”²⁰⁴. Trudno tutaj o wyraźną granicę między transem szamańskim i posesyjnym, np. jeden i ten sam trans może być interpretowany jako ovladnięcie przez ducha i wędrówka szamana do nieba²⁰⁵. Co więcej, kultury oparte na transie posesyjnym zawierają interpretacje sugerujące kontrolę nad duchem i odwrotnie, trudno przecenić rolę stanów posesyjnych w szamanizmie²⁰⁶. Dowodzą tego badania Sergeia M. Shirokogoroffa i A. Leeny-Siikali, które omawiam w rozdziale 3., próbując pokazać, że dychotomia trans/posesja należy do kategorii Wittgensteinowskich pytań pseudofilozoficznych. Ich przyczyną jest błędne użycie języka, a nie modelowane zjawisko. Badacze szamanizmu nie zgadzają się w jeszcze jednej kwestii. Chodzi o zasadność użycia kategorii transu i ASC w badaniach etnograficznych.

2.1. Rytuał szamański a gra

Słabe strony antropologicznej teorii transu punktuje Roberte N. Hamayon, według której pojęcie to ma charakter skrótu myślowego — zwykle jego użycie odbywa się bez podania kryteriów pozwalających ustalić, kiedy szaman jest, a kiedy nie jest w transie. Brakuje również jednoznacznych definicji. Jedni badacze akcentują behawioralny składnik transu, inni — aspekt jego uwarunkowań poznawczych, a jeszcze inni — kulturowe interpretacje. Ujęcia behawioralne operują terminami (taniec, konwulsje, drgawki itp.), które same potrzebują dobrej teorii. Teorie kognitywne pomijają problem symulacji transu (powszechny, jeśli wierzyć autorom tej klasy, co Alfred Métraux, John Beattie i Daniel Halperin). Interpretacjonizm również zawodzi z powodu możliwego braku rodzimych odpowiedników pojęć transu (z wachlarzem konotacji typu: śmierć, zmiana stanu itp.) i ekstazy, co jasno ukazuje przykład Syberii. Zachowanie szamana w rytuale może być uznawane za ekspresję silnych emocji, ale pojęcie zmiany stanu świadomości jest nieznane²⁰⁷.

Powstałe w XX w. pierwsze próby teoretycznego opracowania zjawiska szamanizmu skryształizowały się wokół dwóch nurtów: medycznego i psychologicznego. Abstrahując od różnic,

204I. M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London 2003, s. 40.

205Według Akawaio z Gujany Brytyjskiej szaman podczas transu udaje się do świata duchów. W następstwie żucia tabaki jego dusza traci ciężar, aż w końcu oddziela się od ciała i wędruje do nieba, tym samym zwalniając miejsce dla duchów lasu, które wchodzi w szamana. Por. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, dz. cyt., s. 41.

206Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 346: „Traumatyczne epizody z elementami stanów posesyjnych są wszak znakami wezwania przez duchy, tzw. choroby szamańskiej. [...] Z drugiej strony, patrząc na klasyczne kultury posesyjne w rodzaju afrochrześcijańskich religii Antyli i Brazylii, wudu, santerii czy candomblé, czy afrykańskich systemów *bori* i *zar*, widać, że postacie *loa* czy *santos* po raz pierwszy opętują czyli >>dosiadają<< tych wyznawców, którzy trapieni są jakimiś schorzeniami duchowymi, fizycznymi, generalnie niestabilnych psychicznie, potem jednak przychodzą n a w e z w a n i e w czasie każdego nabożeństwa”.

207Por. R. N. Hamayon, *Are „Trance”, „Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, s. 21 „Shaman” t. 1, nr 1-2/1993, s. 17-40.

w obu podkreśla się osobę szamana traktowanego jako lekarz lub mistyk, z pominięciem kontekstu społecznego. Hamayon proponuje inne rozłożenie akcentów. Rytuał szamański stanowi „odegranie kulturowo zdefiniowanej i społecznie zorganizowanej roli”²⁰⁸. Szaman działa pod kontrolą społeczności, która wyposaża go w strój i parafernalia²⁰⁹. Determinuje go również teoria duchów, z którymi — poprzez rytuał i instytucję szamana — kontaktuje się społeczność. Jak pisze Hamayon: „[...] jego zachowanie jest przede wszystkim ekspresją roli wpisanej w teorię duchów”²¹⁰. Na przykład, syberyjscy łowcy oczekują od szamanów nawiązania relacji z Duchem Dzikiej Zwierzyny otwierającym dostęp do zasobów zwierzyny łownej²¹¹. W tym celu szaman wchodzi w relację miłosną z siostrą lub córką Ducha, symbolizowanymi przez zwierzę (np. łosia lub renifera) bądź z samym Duchem, jeżeli ma postać żeńską (Potnia Theron). Społeczność organizuje periodyczny rytuał zaślubin polegający na imitacji zalotów samca łosia lub renifera: szaman wydaje dźwięki atrakcyjne dla samicy, bryka, prycha, podskakuje, tupie itd²¹². Tworzy tym samym obrzędową reprezentację rzeczywistości, mylnie uznawaną przez etnografów za trans²¹³. Reprezentacja ta przybiera formę skondensowanego symbolu zawierającego szereg odniesień do miłości i śmierci, zaraz potem szaman kładzie się bowiem na ziemi, udając zmarłego. W zamian za otrzymaną zwierzynę grupa ofiarowała duchom jednego ze swoich członków.

Krytyka ujęć religioznawczych oraz nacisk na kontekst społeczny to zręby nowej teorii, według której szaman podejmuje rolę narzuconą społecznie. Odgrywając znaczący aspekt rzeczywistości, szaman podejmuje się jego symbolizacji rozumianej w opozycji do działań technicznych: „Problem transu — pisze Hamayon — jest ten sam w szamanizmie, posesji i jakimkolwiek kulcie w momencie, gdy traktujemy go jako cielesny wyraz zdarzeń rozgrywających

208Tamże, s. 31.

209Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, London 1935, s. 287: „Większość szamanów potrzebuje kostiumu i innych parafernaliów w celu wytworzenia auto-ekscytacji, auto-hipnozy i wpływu hipnotycznego na publiczność. Wzrostowi szamańskiej mocy leczniczej towarzyszy również wzrost w ilości parafernaliów. Szaman ich pozbawiony nie jest uznawany za dobrego szamana. Im bardziej rozbudowane parafernalia, tym potężniejszy szaman”.

210Por. R. N. Hamayon, *Are „Trance”, „Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, dz. cyt., s. 32. Por. Tejze, *„Ecstasy” or the West-Dreamt Siberian Shaman*, s. 181 [w:] H. Wautischer (red.), *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot 1998, s. 175-187: „[...] periodyczne rytuały szamańskie Syberii w całości bazują na potwierdzaniu relacji wymiany ze światem, w którym żyje dana społeczność”.

211Por. A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 146.

212Por. R. N. Hamayon, *Le sens de l' „alliance” religieuse: „mar” d'esprit, „femme” de dieu*, „Anthropologie et Sociétés” (Québec) 1998, 22/2 : 25-47. Metafora małżeństwa jest równie nośna w kultach posesyjnych, przy czym w obu systemach modelowaniu podlega stosunek między wyznawcą a bóstwem. Różnica polega na zamianie znaków: szaman jest małżonkiem bóstwa, wyznawca kultu posesyjnego zaś — żoną. Takie jest zdanie Hamayon, aczkolwiek teoria ta wydaje się zbyt elegancka, aby mogła być prawdziwa. Np. u wspomnianych Hamadsha znaki zostają rozłożone zależnie od płci wyznawcy: mężczyzna jest małżonkiem dzina żeńskiego, a kobieta męskiego. Por. V. Crapanzano, *Mohammed and Dawia*, dz. cyt., s. 144.

213Por. R. N. Hamayon, *Are „Trance”, „Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, dz. cyt., s. 31.

się w konwencjonalnym świecie rytuału, różnym od świata empirycznego²¹⁴. Podejście to wymusza reinterpretację terminologii stosowanej przez antropologów. Słowo „szaman” wywodzi się z technicznego języka rytualnego zawierającego określenia pozycji ciała. Dosłowne tłumaczenie mandżursko-tunguskiego rdzenia *sam(a)*- brzmi: „poruszające się nogi”. Termin ten odnosi się do tańca i śpiewu szamana podczas rytuału. Jakucki ekwiwalent *ong-* (w słowie *ongun*) konotuje znaczenia powiązane z grą i wykonywaniem podskoków i jest używany przez ludy tureckie Azji Centralnej w kontekście rytuału. Buriacki odpowiednik anglojęzycznego *to shamanize, mürgekhe*, dosłownie należałoby przetłumaczyć: „bóść (rogami) i tupać (przednimi kończynami)”; podobnie — czasownik *khatarkha* oznacza „biec truchtem” (jak renifer)²¹⁵. Według Hamayon:

Szereg terminów odnosi się także do śpiewów, krzyków i nawoływań wykonywanych przez dzikie zwierzęta i ptactwo. Mówiąc ogólnie, większość rdzeni należy do zwierzęcego słownika, którego desygnatami są ruchy i postawy ciała charakteryzujące zwierzęta, szczególnie podczas godów. Ruchy i gesty szamana podczas rytuału modelowane są na zwierzętach. Potwierdza to fakt, że tradycyjny kostium [szamana — J.B.] sporządza się ze skór zwierząt²¹⁶.

Współcześni badacze opierają się głównie na monografii Mircei Eliadego, w której trans to *definiens* szamanizmu. Zarzut braku doświadczenia terenowego, nieznamość języków badanych tradycji oraz korzystania z drugorzędnych źródeł był już formułowany²¹⁷. Hamayon wskazuje dodatkowo na możliwość fałszowania źródeł. Na przykład, jej zdaniem Eliade, wykorzystując opis inicjacji sporządzony przez Buriata, M. N. Changałowa, dodał od siebie fragment: *En grim pant, ils tombent tous en extase*²¹⁸. Zakładając, że Hamayon ma rację²¹⁹, byłby to wyjątkowo niefortunny

214R. N. Hamayon (korespondencja prywatna).

215Por. R. N. Hamayon, „*Ecstasy*” or the West-Dreamt Siberian Shaman, dz. cyt., s. 183.

216Tamże, s. 183-184.

217Por. E. Lot-Falck, *Compte-rendu de M. Eliade „Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase”*, „*Diogenes*” t. 1/1953, s. 128-34. Por. także: H. Sidky, *Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors*, „*Asian Ethnology*” t. 69, nr 2 (2010), s. 213-240.

218M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Paris 1968, s. 109. W wydaniu polskim: „>>Ojciec — szaman<< wspina się na brzozę i robi na jej szczycie dziewięć nacięć. Następnie schodzi i zajmuje miejsce na dywanie, który jego >>synowie<< przynieśli do stóp drzewa. Z kolei na brzozę wchodzi kandydat, a za nim pozostali szamani. **W czasie wspinaczki wszyscy wpadają w ekstazę** [podkr. J.B.]”. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2011, tłum. K. Kocjan, s. 111.

219Sprawa nie jest jednoznaczna, relacja M. Changałowa nie zawiera co prawda wzmianki o „wpadaniu w ekstazę”, wyraźnie mówi jednak o adeptach, którzy „szamani” razem z ojcem, będąc na górze: „U Buriatów bałagańskich szamana obnoszą najpierw na wojłoku wokół brzoź, zgodnie z kierunkiem słońca 9 razy. Następnie szaman wchodzi na pierwszą brzozę z prawej, potem na 8 pozostałych brzoź, na każdej robiąc po dziewięć okrążeń. Będąc na samej górze, szamani on razem z ojcem szamanem, który w tym czasie pozostaje na ziemi i również wykonuje okrążenia wokół brzoź. Przez ten czas 9 synów trzyma wojłok. W ślad za młodym szamanem wspinają się na drzewo inni szamani, a także przygotowujący się na szamanów”. M. N. Changałow, *Собрание сочинений*, t.1., УЛАН-УДЭ 2004, s. 313. Także w opisie G. N. Potanina mowa o równoczesnym kamłaniu starego i młodego szamana. Por. Tegoż, *Очерки северо западной монголии: результаты путешествия, исполн. в 1876-1877 г.*, t. 4, s. 58. Jedyna różnica polega na tym, że oba opisy nie wspominają o wchodzeniu w trans pozostałych szamanów, co z kolei sugeruje Eliade.

wtręt — jej zdaniem Buriaci kładą nacisk na zachowanie przytomności w tej części rytuału. Upadek z drzewa oznaczałby, że duchy nie akceptują przyszłego szamana²²⁰:

Dodatek jest jeszcze bardziej niezręczny, gdy Hultkrantz pisze, że >>ekstaza [w Ameryce Północnej] wydaje się mieć słabe natężenie w porównaniu z Syberią<< przy założeniu, że Syberia znana Zachodowi głównie dzięki Eliademu, >>stanowi obszar, z którego pochodzi definicja ekstazy<<²²¹.

W myśl głównego założenia Hamayon, rytuał szamański reprezentuje rzeczywistość poprzez układ znaków. Założenie to ma doniosłe konsekwencje, rozwijam je pod koniec tego rozdziału. Musi być ono jednak sformułowane inaczej: rytuał nie opiera się tu na arbitralnych symbolach, co Hamayon zakłada niejako z góry. Zebrany przez nią materiał empiryczny pokazuje, że rytualna technika szamana bazuje na ruchach imitacyjnych [*imitation movements*], z perspektywy semiotycznej opartych na reprezentacjach ikonicznych. Relacja między znaczoną i znaczącą częścią ikonu jest niearbitralna. Również granica między znaczoną a znaczącą nie jest tu tak ostra, jak w arbitralnych symbolach. Przeciwnie, o wiele łatwiej dochodzi tu do przekształcenia znaku w to, co oznaczane. Paradigmatycznym przykładem tej sytuacji jest rytuał szamański opisany przez Jerzego Wasilewskiego:

Choć bowiem miejscem realnej akcji jest zawsze konkretny szałas albo jurta, to w seansie staje się on nierzadko symboliczną areną dla przedstawienia wydarzeń przebiegających w świecie duchów. Wędruje tam dusza szamana, a jej losy relacjonuje on w pieśniach oraz przedstawia skokami, gestami, wspinaczką na drzewo- miniaturę Drzewa Kosmicznego itd. Na podstawie opisów konkretnych seansów trudno jest niekiedy ustalić, gdzie właściwie dzieje się mistyczna akcja, czy działania szamana są tylko demonstracją jego walki z duchami znajdującymi się w jurcie (zakończoną np. złapaniem ich do bębna albo zakopaniem w ziemi), czy też symbolizują pojedynek odbywany przez duszę szamana w zaświatach albo w ogóle gdzieś daleko poza domostwem. Robi to czasem wrażenie „wymiany”: dusza szamana udaje się tam, tu zaś przebywają duchy- i walka toczy się równolegle w obu planach. Mechanizm symbolizacyjny jest w misteriach tak silny, że niekiedy traci chyba sens pytanie, gdzie „naprawdę” mają toczyć się odgrywane wydarzenia: dla zaangażowanych psychicznie uczestników seansu na pewno toczą się one tu, zaś miniatura szamańskiego drzewa staje się „prawdziwym” Drzewem Kosmicznym. Trzeba pamiętać, że w warunkach silnego napięcia psychicznego znika owa „szklana przegroda”, jaka istnieje między symbolem, a więc umownym, ludzką ręką zrobionym znakiem pewnej rzeczywistości nadnaturalnej, w istnienie której człowiek wierzy, a tym właśnie przezeń przedstawionym czy zamarkowanym

220Por. Por. R. N. Hamayon, „*Ecstasy*” or the West-Dreamt Siberian Shaman, dz. cyt., s. 182.

221Tamże.

światem transcendentnym. Obie te sfery zostają utożsamione, zlewają się ze sobą²²².

2.2. Teoria pozornej mentalnej przyczynowości²²³

Antropologiczny spór między zwolennikami modelu transowego²²⁴ a jego kontestatorami w rodzaju Hamayon, posiada swój ekwiwalent w obrębie psychiatrii proponującej dwa sprzeczne wyjaśnienia dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości [*Dissociative Identity Disorder* — DID]. Model traumy zakłada istnienie „dwóch odrębnych stanów psychofizjologicznych [normalnego i patologicznego — J.B.] i rzeczywiste ich rozdzielenie”²²⁵. Rzecznicy modelu społeczno-poznawczego, przeciwnie, uznają to zaburzenie za fikcję wykreowaną przez zachodnich terapeutów²²⁶. DID — twierdzą badacze pokroju Nicholasa P. Spanosa — to w rzeczywistości rodzaj performansu odgrywanego pod wpływem sugestii²²⁷. Colin A. Ross proponuje kompromis polegający na traktowaniu obu stanów — normalnego i patologicznego — jako biegunów kontinuum:

Każdy ma dysocjacyjne zaburzenie tożsamości w tym znaczeniu, że u ludzi niecierpiących na zaburzenia psychiatryczne stany ego silnie naładowane afektywnie nie funkcjonują w ten sposób, ani nie wyglądają tak jakby to było pojedyncze Ja. [...] Wysoce naładowane emocjonalnie stany ego u ludzi normalnych są dla mnie równie odrębne i oddzielone jak odmienne osobowości. [...] W naszej kulturze stany ego „normalnych” ludzi nie są naprawdę zintegrowane w jedno, spójne Ja. [...] Czym zatem różni się patologiczna polipsychiczność od dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości? Różnica polega na stopniu personifikacji stanów ego, urojeniu dosłownej oddzielności stanów osobowości, konflikcie i stopniu niedrożności kanałów informacji w systemie. Kiedy osoba zwykle zachowująca się łagodnie, wpadnie we wściekłość, wygląda to tak, jakby inna osoba przejęła jej ciało. Wszystko u tej osoby zmienia się drastycznie — sposób myślenia, język ciała, gesty, poziom energii i ożywienie²²⁸.

222J. S. Wasilewski, *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 95.

223Przekłady anglojęzycznych nazw teorii pozornej mentalnej przyczynowości i trzech zasad (priorytetu, spójności i wyłączności) podają za: J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, dz. cyt., s. 265-266.

224Pionierskie sformułowanie zawiera praca Jamesa, który swoje doświadczenia z intoksykacji tlenkiem azotu podsumował następująco: „Narzucił mi się wówczas wniosek, którego prawdziwość pozostaje odtąd dla mnie niepodważona. Głosi on, że nasza zwykła świadomość na jawie, nasza tak zwana świadomość racjonalna jest tylko pewnym szczególnym typem świadomości, za którą, oddzielone od niej tylko cieniutką błonką, leżą potencjalne formy **świadomości zgoła odmiennych** [podkr. — J. B.]”. W. James, *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011, s. 350.

225C. A. Ross, *Kontinuum dysocjacji*, s. 187 [w:] J. Rowan, M. Cooper (red.), *Jekyll i Hyde*, dz. cyt., s. 186-202.

226Por. Tamże, s. 186.

227Twierdzenie to Spanos odnosi również do transu posesyjnego. Por. Tegoż, *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive Perspective*, 147-152, „Psychological Bulletin”, t. 116, nr 1 (1994), s. 143-165.

228C. A. Ross, *Kontinuum dysocjacji*, dz. cyt., s. 198.

Analizy Rossa wpisują się w ukształtowaną pod wpływem rewolucji kognitywnej tendencję do uznawania wielości procesu psychicznego za rzecz typową i normalną. Rewolucja ta bazuje na antykartezjańskim pojęciu umysłu złożonego z „wielu rozproszonych, wyspecjalizowanych modułów działających równolegle, zautomatyzowanych i łącznie wyposażonych w ogromną pojemność przetwarzania informacji. W przeciwieństwie do nich świadomość wykorzystuje pojedynczy, szeregowy strumień o mocno ograniczonej pojemności”²²⁹. Wspomnianą tendencję można określić jako współczesną, w odróżnieniu od trendu wyznaczonego pracami Pierre'a Janeta, który ujmuje procesy psychiczne z perspektywy jedności, narażonej na separujące działanie mechanizmu dysocjacji²³⁰.

Z podobnego założenia co Ross wychodzi Daniel M. Wegner, który — wykorzystując „dane pochodzące z biegunów wymiaru trans — oszustwo [*faking*]”²³¹ — lokalizuje mechanizm transu posesyjnego w procesie autoindukcji podmiotu. Skonstruowana przez Franka W. Putnama Skala Doświadczeń Dysocjacyjnych [*Dissociative Experiences Scale*] służy do diagnozy DID. W skali od 1 do 10 pacjenci oceniają następujące zdania: „Gra wideo/oglądanie telewizji/lektura książki wciągnęła mnie do tego stopnia, że zapomniałem o otaczającej mnie rzeczywistości”; „Patrzę na zegarek i widzę, że czas upłynął, a ja nie pamiętam, co się działo”; „Zdarza mi się być w jakimś miejscu i nie pamiętać, jak do niego trafiłem”²³². Badani oceniają również zdania dotyczące halucynacji słuchowych, błędnych rozpoznań członków rodziny i anozognozji. Badanie ma m.in. stwierdzić występowanie deficytów w zakresie doznań woli, co z kolei może być podstawą diagnozy zaburzenia. Ujęcie Putnama opiera się na — by użyć określenia Wegnera — „teorii niekompletnej osoby [*odd person theory*]”²³³, której kluczowa przesłanka głosi, że wspomniane deficyty są rzadkie i wyjątkowe.

Teoria pozornej mentalnej przyczynowości [*apparent mental causation theory*] — głosząca, iż „ludzie doświadczają świadomej woli, interpretując swoje myśli jako przyczynę swojego zachowania”²³⁴ — wychodzi z przeciwnego założenia: to doznania woli, a nie ich brak są wyjątkiem od reguły²³⁵. Pierwsze słowo oryginalnej nazwy teorii (*apparent*) przeciwstawia poziom pozornych przyczyn zjawisk poziomowi ich przyczyn faktycznych (*actual*). Przeciwność ta jest

229E. Z. Woody, K. S. Bowers, *A Frontal Assault on Dissociated Control*, s. 56 [w:] S. J. Lynn, J. W. Rhue (red.), *Dissociation. Clinical and Theoretical Perspectives*, New York 1994, s. 52-79.

230Por. Tamże, s. 53. Artykuł Woody'ego i Bowersa zawiera znakomite zestawienie obu ujęć.

231D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 253.

232J. Armstrong, E. Bernstein Carlson, F. W. Putnam, *Adolescent Dissociative Experiences Scale-II (A-DES)*. Korzystam z wersji internetowej: <http://s403782844.onlinehome.us/wp-content/uploads/2012/03/a-des.pdf> (dostęp: 29.01.2013).

233Por. D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 131-132.

234Tamże, s. 64.

235Por. Tamże, s. 143.

wyrażona *explicite* w rozróżnieniu na wolę z subiektywnego i empirycznego punktu widzenia²³⁶. Z perspektywy subiektywnej działanie jest zawsze związane z wolą, ową „impresją wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu”²³⁷. Arbitralność tego związku pokazują sytuacje, w których działaniu nie towarzyszy doznanie woli. Np. w hipnozie czy seansie Ouija osobnik nie wie, że jego działania zostały spowodowane przez niego. Z perspektywy empirycznej wola to przypadkowy dodatek do działania powiązany z nim luźno i rozłącznie, a nie w sposób konieczny i ścisły.

Również ASC i trans są pochodną bardziej elementarnych procesów:

Jednostki, u których obserwuje się stany transowe, **przypisują im potem** niezwykle stany świadomości, sporadycznie doznając amnezji dla doświadczeń podczas transu. Termin ten [„trans” — J.B.] wydaje się więc na tyle wartościowy, by mimo oporów zachować go w słowniku psychologicznym. **Powinniśmy jedynie pamiętać, że odnoszenie go do stanu danego osobnika nie wyjaśnia ani tego stanu, ani towarzyszących mu zachowań** [podkr. — J.B.]²³⁸.

Uwaga ta rozwija wcześniejsze rozróżnienie na wolę subiektywną i empiryczną. Wypowiedzi informatorów zebrane podczas pracy terenowej mają się tak do faktycznych mechanizmów transu, jak subiektywna relacja na temat woli do faktycznych przyczyn działania. Klasyfikacje typu trans szamański vs. posesyjny nie wyjaśniają zatem niczego, zachowują natomiast wartość opisową pozwalającą określić kulturowy kontekst ASC (szamanizm syberyjski, katolickie opętanie, haitańskie vodun itd.) Dla wszystkich przypadków istnieje jednak wspólny mechanizm poznawczy i, być może, neuronalny.

Pytanie o neuronalne korelaty woli pozostaje nierozstrzygnięte. Trudności napotykanne przez badaczy obrazuje sprzeczność wyników uzyskanych przez Wildera Penfielda z jednej i José M. R. Delgado z drugiej strony²³⁹. Zastosowana przez Penfielda elektryczna stymulacja zakrętu przedśrodkowego wyzwalała motoryczny ekwiwalent w postaci, przykładowo, ruchu prawej ręki badanego. Pytani o przyczynę ruchu, pacjenci wskazywali badacza. Jak powiedział jeden z nich do

236Koncepcja Wegnera współbrzmi z tradycją determinizmu psychologicznego, który teoretyczną dojrzałość osiąga w *Etyce* Spinozy i we wczesnych pracach Davida Hume'a. Jego rozróżnienie na wolę (przyczyna pozorna) i nieświadome procesy neurobiologiczne (przyczyna faktyczna) jest współczesną odmianą bliskiego deterministom podziału na potoczną teorię przyczynowości — odpowiadającą na pytanie „dlaczego?” — i na teorię wyrafinowaną, której celem jest uzyskanie ścisłej wiedzy o stanie początkowym systemu, co z kolei pozwoliłoby uznać wyjaśniane fakty za zdeterminowane. Por. K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996, s. 32-33, 54.

237D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1.: *O rozumie*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 224.

238D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 238.

239Przytaczam je za: Tamże, s. 45-46.

Penfielda: „To nie ja, to ty to zrobiłeś”²⁴⁰. Co przy tym ciekawe, sztucznie wytworzonym ruchom towarzyszyła płynność typowa dla aktywności samowzbudnej. W eksperymencie Delgado przezczaszkowej stymulacji magnetycznej podlegało jedno z pasm istoty białej (dokładnie torebka wewnętrzna [*capsula interna*]). W odpowiedzi badany poruszał głowę, za którą podążała następnie reszta ciała. Był to gest typowy dla eksploracji otoczenia, problem w tym, że — inaczej niż u Penfielda — ruch był postrzegany jako dowolny. Na pytanie: „Co robisz?” badani udzielali odpowiedzi typu: „Jestem niespokojny”, „Usłyszałem hałas” lub „Szukam swoich kapci”²⁴¹.

Przeprowadzone eksperymenty podważają tezę o istnieniu pojedynczego ośrodka tak ogólnych funkcji świadomości, jak wola²⁴². Nasuwa się wniosek, że „[...] funkcje te mogą znajdować się w wielu częściach mózgu, korzystając niejako [*riding piggyback*] z działania innych funkcji [...] [ulożonych w — J.B.] różnych miejscach anatomicznych”²⁴³. Używając obrazowego sformułowania D. C. Dennetta, w Gabinecie Owalnym mózgu nie ma prezydenta²⁴⁴. Wegner dodatkowo podkreśla, że faktyczne mechanizmy zachowania są zbyt złożone, aby mogły być dostępne świadomości. Posługuje się ona uproszczeniem w formie przekonania o byciu sprawcą wyposażonym w wolną wolę. Czy przekonanie to powstało specjalnie po to, aby działanie tych mechanizmów uprościć? Biorąc pod uwagę naprzemienne wykorzystywanie dwóch systemów wyjaśniania — mentalistycznego i mechanistycznego — odpowiedź brzmi: nie do końca. Wydaje się ono raczej być zagnieżdżone w ogólnej tendencji do pojmowania świata w kategoriach sprawczych.

240Zakręt ten uznaje się za ośrodek wolitywnych poleceń ruchowych. Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 39. Trzeba natomiast zaznaczyć, że: „[...] gdy określone elementarne ruchy wywołane są przez drażnienie odpowiednich punktów obnażonej kory motorycznej w czasie zabiegu neurochirurgicznego, pacjent nigdy nie uważa ich za prawdziwe ruchy dowolne, wykonane przez niego samego, lecz zawsze ma poczucie, że mu je narzucono wbrew jego woli. [...] Obcość ruchu wywołanego przez drażnienie kory motorycznej tłumaczy się tym, iż nie został on zaprogramowany w gnostycznym polu kinestetycznym, lecz spowodowały go ośrodki wykonawcze”. J. Konorski, *Integracyjna działalność mózgu*, Warszawa 1969, s. 196.

241Wypowiedzi te sugerują działanie modułu interpretacyjnego opisanego przez M. Gazzanigę. Por. Tegoż, *Istota człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 125. Komentarz Delgado pokazuje jednak, że sytuacja może być bardziej złożona: „W tym przypadku trudno było ustalić, czy to stymulacja wyzwalała ruch, który pacjent następnie starał się wytłumaczyć, czy też może wzbudzano w ten sposób halucynację, która następnie skłaniała pacjenta do ruchu i eksploracji otoczenia”. J. M. R. Delgado, *Physical Control of the Mind. Toward a Psychocivilized Society*, New York 1969, s. 116. Cyt. Za: D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 47.

242Zniewalającą moc mają tutaj wywody Semira Zekiego dotyczące antagonizmu między poglądem o jedności doświadczenia a zjawiskiem asynchronii percepcyjnej, obserwowanym przez badaczy świadomości wzrokowej: „Argument jest natury logicznej: kiedy mówimy, że coś spostrzegliśmy, chodzi nam o to, że staliśmy się tego świadomi. Kolor postrzegany jest w rezultacie aktywności w polu V4, a ruch w efekcie aktywności w polu V5, stąd aktywność w tych obszarach ma świadomy korelat. Stajemy się zatem świadomi owych dwóch atrybutów na skutek pojawienia się aktywności w dwóch topograficznie odrębnych miejscach. Świadomość wzrokowa jest więc rozproszona w przestrzeni. Ponadto kolor uświadamiamy sobie wcześniej niż ruch, z czego wynika, że świadomość musi być rozproszona również w czasie. Podsumowując — jednolita świadomość wzrokowa nie istnieje — jest wiele świadomości wzrokowych rozproszonych w czasie i przestrzeni. Te pojedyncze świadomości można by nazwać mikroświadomościami”. S. Zeki, *Blaski i cienie pracy mózgu. O miłości, sztuce i pogoni za szczęściem*, tłum. A. i M. Binderowie, Warszawa 2012, s. 51-52.

243D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 49.

244Por. S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002, s. 158.

Wyróżnienie obu systemów stanowi — od czasu publikacji klasycznej pracy J. Piageta²⁴⁵ — fundament współczesnej wiedzy o umyśle. Wegner dodatkowo podkreśla możliwość zwrotnego wyłonienia się samoświadomości w efekcie dokonywanej przez umysł autointerpretacji w kategoriach mentalistycznych. Podobną hipotezę formułuje V. S. Ramachandran w kontekście dyskusji nad neuronalnym podłożem teorii umysłu:

Sugerowano już wcześniej, że neurony lustrzane interpretują zachowanie, tworząc wewnętrzne kopie [*simulations*] działań innych osób w celu przyjęcia ich punktu widzenia. Sugerujemy ponadto, że proces ten mógł zachodzić również w odwrotnym kierunku: samoświadomość [*self awareness*] jest pochodną działania lustrzanopodobnych systemów zdolnych do tworzenia wewnętrznej symulacji twojego własnego ja [*self*] z punktu widzenia innych osób. A zatem mechanizm neuronów lustrzanych — **algorytm ewoluujący, aby pomóc obserwatorowi przyjąć cudzy punkt widzenia — zwrócił się do wewnątrz, umożliwiając powstanie samoświadomości** [podkr. — J.B.]²⁴⁶.

Potoczna teoria umysłu — oparta na mentalizowaniu — jest błędna. Chcąc stworzyć prawdziwą teorię samego siebie — sugeruje Wegner — umysł operowałby terminologią mechanistyczną. Działanie i wola wynikają z „organizacji części, które popychają się wzajemnie”²⁴⁷, a nie z istnienia homunkulusa, postulowanego przez teorię potoczną.

W stanach automatyzmu, hipnozy i transu brakuje doznań woli, co sugeruje, że „doświadczenie świadomej woli powstaje z procesów psychologicznie i anatomicznie odrębnych niż procesy, na bazie których umysł wytwarza działanie”²⁴⁸. Jaki mechanizm psychologiczny tworzy to doświadczenie? Teoria pozornej mentalnej przyczynowości odróżnia doświadczenie sprawstwa

245Por. J. Piaget, *Jak sobie dziecko wyobraża świat*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2006.

246L. M. Oberman, V. S. Ramachandran, *Reflections on the Mirror Neuron System: Their Evolutionary Functions Beyond Motor Representations*, s. 49 [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems*, dz. cyt., s. 39-62. W świetle rozważań Ramachandrana, Wegnera i Dennetta wolę można uznać za preadaptację, czyli funkcję nabudowaną na istniejących wcześniej strukturach. Odmiennego zdania jest Joseph LeDoux, wskazujący na bezpośrednią presję selekcyjną: „Chociaż wiele zwierząt kroczy przez życie, kierując się głównie emocjonalnym pilotem automatycznym, to zwierzęta, które potrafią przełączyć się z tego pilota na sterowanie wedle swojej woli, mają zdecydowaną przewagę nad innymi. Przewaga ta jest wynikiem połączenia funkcji emocjonalnych z kognitywnymi”. Tegoż, *Mózg emocjonalny: tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2000, s. 205. W ujęciu LeDoux wola byłaby adaptacją, czyli funkcją poprzedzającą wyłonienie się struktury. Rozróżnienie adaptacji i preadaptacji, oparte na różnicy czasowej między powstaniem struktury i funkcji zawiera praca: K. Fiałkowski, T. Bielicki, *Homo przypadkiem sapiens*, dz. cyt., s. 20. Uderzający przykład preadaptacji podaje Darwin: „Niejeden z moich czytelników być może uśmiechnie się z niedowierzaniem słysząc, że kształt kłów oraz ich nadmierny rozwój u niektórych ludzi ma swe źródło w tym, że jeden z naszych protoplastów był wyposażony w ową straszliwą broń. Ale ten śmiech będzie właśnie niezbitym dowodem pochodzenia od wielkich, drapieżnych małp. Zębów tych nie używa się już jako broni, chociażby dlatego, że nie są już teraz dość mocne, ale podczas podczas śmiechu kurczą się nieświadomie mięśnie potrzebne do szczyrzenia zębów i dzięki temu usta przybierają taki kształt, jaki psy nadają swoim pyskom, kiedy gotują się do walki”. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 40.

247D. C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa 2007, s. 41.

248D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 29.

od przyczyn faktycznych — to pierwsze rządzi się własnymi prawami. Doświadczenie to może nie wystąpić, gdy niespełniony zostanie przynajmniej jeden z warunków: priorytet (myśli wobec działania), spójność (myśli z działaniem) oraz wyłączość (myśli jako przyczyny działania)²⁴⁹. I odwrotnie, łączne występowanie owych trzech zasad generuje poczucie sprawstwa. Umysł operuje tu trzema zbiorami danych: świadome myśli, obserwowalne działania oraz czas i uwaga potrzebne do utworzenia przyczynowego związku między myślą a działaniem²⁵⁰: „Doświadczenie świadomej woli w stosunku do działań powstaje prawdopodobnie wtedy, gdy wierzymy, że nasze działania są skutkami naszych myśli. [...] Sedno teorii zakłada, że traktujemy siebie jako sprawców własnych działań wtedy, gdy nasze umysły dostarczają nam uprzedniej prezentacji tych działań i gdy następujące potem działania są spójne z ową wstępną prezentacją”²⁵¹.

2.3. Psychologia wolnej woli

Priorytet myśli to jedna z podstawowych kompetencji nabywanych w procesie ontogenezy²⁵². Wegner wywodzi ją z fizyki potocznej określającej relacje między obiektami w kategoriach przyczyny i skutku. Jeżeli ruch bili żółtej nastąpi, zanim uderzy w nią bila rozgrywająca, wówczas ta ostatnia nie będzie postrzegana jako przyczyna ruchu tej pierwszej. I odwrotnie, jeżeli odstęp czasu pomiędzy uderzeniem bili białej a ruchem bili żółtej będzie zbyt duży, wówczas percepcja przyczynowości również nie wystąpi²⁵³. Eksperymenty Alberta Michotte'a z jednej oraz Fritza Heidera i Mary-Ann Simmel z drugiej strony wykazały, że prawo to kieruje percepcją relacji myśli i działania²⁵⁴. Oczywiście, zasada priorytetu stosuje się również do planowania długoterminowego. W sytuacji jednak, gdy działanie nie jest bezpośrednio poprzedzone myślą o jego wykonaniu, wówczas nawet najbardziej odległe przewidywanie nie musi oznaczać, że

249Por. Tamże, s. 69.

250Por. D. M. Wegner, *Who is the Controller of Controlled Processes?* s. 27 [w:] R. R. Hassin, J. S. Uleman, J. A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, New York 2005, s. 19-36.

251Tamże.

252Jak pisze Lew Wygotski: „Ponieważ sytuacja w obrębie psychiki może zaistnieć tylko za pośrednictwem spostrzegania, a ono nie jest jeszcze oddzielone od działalności afektywnej i ruchowej, staje się zrozumiałe, że dziecko o takiej strukturze świadomości nie może zachowywać się inaczej niż w sposób uzależniony od aktualnej sytuacji, od pola, w którym się znajduje”. L. S. Wygotski, *Zabawa i jej rola w życiu psychicznym dziecka*, tłum. A. Brzezińska, T. Czub, s. 151 [w:] Tegoż, *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*, Poznań 2002, s. 141-165. I odwrotnie, dzieci chore na autyzm wykazują znaczny deficyt w zakresie umiejętności czytania umysłów nie tylko innych osób, ale i swoich własnych. Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 164.

253Por. D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 69-70.

254Por. Tamże, s. 72. Trudno ustalić przedział czasowy, w którym relacja ta zachodzi. Z drugiej strony automatyczne przełączenie perspektywy u osób obserwujących sześcian Neckera następuje co 3 sekundy. „Myśl zaistniała w czasie krótszym niż 3 sekundy przed podjęciem działania, mogłaby pozostać w umyśle i być przyłączona do działania, podczas gdy myśl zaistniała wcześniej niż 3 sekundy przed działaniem, mogła by ulec przemieszczeniu na inny obiekt [...], co zablokowałoby doświadczenie woli”.

jednostka odczuje działanie jako dowolne²⁵⁵.

Myśl musi nie tylko poprzedzać (w odpowiednim czasie) działanie, musi być również z nim spójna. Nawiązując do podanego wcześniej przykładu, jeżeli w momencie uderzenia kula żółta potoczy się w innym kierunku niż kula zagrywająca, wydarzeniu temu nie będzie towarzyszyła percepcja przyczynowości kuli białej w stosunku do żółtej. Prawo to reguluje także zjawiska psychologiczne, a niektórzy badacze uznają je za podstawę myślenia magicznego opartego o zasadę podobieństwa²⁵⁶. Zastosowanie praktycznej zasady spójności polega na wykonaniu działań poprzedzonych odpowiednią reprezentacją myślową, przy czym myśli są tu postrzegane jako przyczyny działań. Ważne są konsekwencje nierespektowania tego warunku: kiedy myślimy o jednej rzeczy, a wykonujemy inną, działanie może zostać odczute jako wymuszone: „W planach miałem sałatkę, a siedzę przed talerzem pełnym frytek”²⁵⁷. Znaczenie wymogu spójności obrazuje fakt, że może on posłużyć za zrąb doktryny religijnej, czego przykładem jest Pawłowa idea usprawiedliwienia przez wiarę:

„Nie umiem bowiem pojąć tego, co czynię. Nie czynię tego, co chcę, lecz to czynię, czego nienawidzę. [...] Dlatego już nie ja to czynię, lecz grzech, który we mnie przebywa. Wiem, że nie mieszka we mnie — to znaczy w moim ciele — dobro. Chęć bowiem dobrego czynu szybko zjawia się we mnie, wykonanie jednak — nie. Bo nie czynię dobra, którego chcę, lecz popełniam zło, którego nie chcę”²⁵⁸.

Paweł opisuje tę sytuację jako podleganie grzechowi, natomiast z perspektywy kognitywnej można ją rozumieć jako działanie niezgodne z intencją, któremu w związku z tym nie towarzyszy odczucie woli. Również Wegner nie poprzestaje na wspomnianym talerzu z frytkami (zamiast sałatki) i przytacza poważniejsze dane. Niekoherencji działaniowo-intencjonalnej przypisuje on stany twórczego olśnienia towarzyszące muzykom podczas improwizacji oraz uczonym, co pokazuje przykład odkrycia funkcji automorficznych przez H. Poincarégo. W stanie tym właściwa idea pojawia się w umyśle nagle, bez poprzedzającego ją rozumowania²⁵⁹. Niespójność pojawia się

255Por. Tamże, s. 73.

256Jak w przypadku oporu badanych wobec rzucania lotkami w zdjęcia bliskich im osób. Por. Tamże, s. 79.

257Por. Tamże.

258Por. Tegoż, *List do Rzymian* 7, 15-20.

259Por. D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 81-83. Regularność doświadczeń tego typu pozwala zakwestionować dwa postulaty wysuwane przez rozumienie potoczne: że myślenie ma charakter świadomy i że przebiega ono w sposób kontrolowany. Por. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, dz. cyt., s. 425. Autorzy podają również przykład elementów intruzywnych w myśleniu, co Wegner określa mianem „wojny duchów w maszynie”. Por. D. M. Wegner, D. J. Schneider, *Mental control: The war of the ghosts in the machine*, [w:] J. Uleman, J. Bargh, *Unintended thought*, New York 1995, s. 287-305. Zjawisku temu badacz poświęcił osobną książkę: D. M. Wegner, *White bears and other unwanted thoughts: Suppression, obsession, and the psychology of mental control*, New York 1989.

także w halucynacjach schizofreników uznających źródło głosów za odrębne od własnej jaźni. E. Stern i B. Silbersweig mówią tu o złudzeniach kontroli mogących „powstawać, gdy ruch zainicjowany przez jednostkę [np. samodzielnie wygenerowana zapośredniczona werbalnie myśl — S. Atran] nie jest powiązany z poczuciem woli i/lub jest błędnie postrzegany jako wpływający z innego źródła, lub też jedno i drugie”²⁶⁰. Jak pisze Scott Atran, autorzy ci wykazali aktywację hipokampa u halucynujących schizofreników, nieobecną u badanych z grupy kontrolnej, którzy tylko słuchają lub wyobrażają sobie głosy²⁶¹: „Taka aktywacja płata skroniowego pojawia się przy jednoczesnym relatywnym braku aktywności przedczołowej i korespondującym deficycie funkcji wykonawczych, które przypisują wolę i sprawstwo”²⁶². Również mowa bywa uznawana za niespójną z podjętym zamiarem, co Ralph E. Hoffman interpretuje jako efekt zaburzeń intencjonalnego planowania wypowiedzi²⁶³.

Działanie respektujące dwa pierwsze warunki (priorytet i spójność) może być nadal odczuwane jako przymusowe, jeżeli niespełniony zostaje warunek trzeci (wyłączność myśli jako źródła działania). I tutaj przykład kul bilardowych naświetla sedno problemu. Obserwator zakwestionuje przyczynowy wpływ bili białej na żółtą, jeżeli w tę ostatnią, oprócz bili zagrywającej, uderzy jednocześnie bila czerwona²⁶⁴.

Jeżeli działanie poprzedzi odnośna reprezentacja myślowa, prawdopodobniej pojawi się odczucie woli. Problem w tym, że — oprócz świadomej intencji — istnieją inne czynniki aspirujące do roli sprawców naszych działań. Można wyróżnić dwa rodzaje takich czynników²⁶⁵. Do kategorii pierwszej należą procesy o genezie wewnątrzmysłowej posiadające strukturę odmienną od reprezentacji intencji, a więc: tiki nerwowe, intensywne stany emocjonalne, nawyki, uzależnienia itd. Przykładowo, wiedzy o tym, że za chwilę przystąpimy do konsumpcji chipsów ziemniaczanych, nie musi towarzyszyć doznanie woli²⁶⁶. Przeciwnie, motorem działania może być obżarstwo oznaczające utratę kontroli nad ilością spożywanego pokarmu. Analogicznie wypicie drinka jest poprzedzone doznaniem woli. Jeżeli jednak pijący jest uzależniony od alkoholu, działaniu temu może towarzyszyć doznanie przymusu. W tym wypadku — odwołując się do znanej typologii Hebba — sięgnięcie po drinka można uznać za efekt dominacji sensorycznej nad sterowaniem

260E. Stern, E. Silbersweig, *Neural mechanisms underlying hallucinations in schizophrenia: The role of abnormal fronto-temporal interactions*, s. 239 [w:] M. Lenzenweger, R. Dworkin (red.), *Origins and Development of Schizophrenia*, Washington 1998. Cyt. za: S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 234.

261Por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 234.

262Tamże.

263Por. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Kraków 2003, s. 265. Por. także: A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1974, s. 46: „W omamach słuchowych obserwowano już przed wielu laty ruchy mięśni związanych z mową, co każe przypuszczać, że chory sam jest twórcą swoich halucynowanych głosów”.

264Por. D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 90.

265Por. Tamże.

266Por. Tamże, s. 91.

wolitywnym²⁶⁷. Z perspektywy teorii Wegnera psychologiczny mechanizm nałogu wiąże się ściśle z naruszeniem zasady wyłączności sprawcy. Dziwi pominięcie tego zagadnienia przez badacza. Jakby nie było, mamy w nim do czynienia z podręcznikowym przykładem separacji działań od woli, chociaż przebiega ona inaczej niż w dysocjacji i transie: w dwóch ostatnich przypadkach działaniu nie towarzyszy percepcja woli, a w przypadku uzależnienia — odwrotnie — percepcja ta się pojawia („Nie chcę już pić”), ale nie podąża za nią odpowiednie działanie.

Poczesne miejsce w grupie wewnątrzmysłowych czynników zajmują emocje. Chodzi tu zwłaszcza o silne stany emocjonalne, w których wrażenie mimowolności może być szczególnie dojmujące²⁶⁸. Znamienne są tutaj wyrażenia funkcjonujące w języku potocznym: „Przepraszam za mój wczorajszy wybuch, nie byłem sobą”; „Zachowywał się, jakby coś w niego weszło”; „Krzyczał jak opętany” itd. Liczne obrzędy przejścia praktykowane w społecznościach tradycyjnych wydają się celowo nakierowywać psychikę adepta — poprzez stosowanie praktyk bólowych, przymusowy kontakt z wydzielinami ciała ludzkiego, obrzędowe upodabnianie do kobiet, spożywanie zakazanych pokarmów²⁶⁹ itd. — na doświadczanie potężnych emocji. Z kolei tego rodzaju wywyższone doświadczenia cielesne mogą być przez osobnika interpretowane nie tyle jako jego własne przeżycia, ile „jako wyposażone w energię przekraczającą poziom, jakim normalnie dysponuje jednostka; jej źródło może być umieszczane w kosmosie bądź w społeczeństwie”²⁷⁰.

Status rytuału inicjacyjnego opartego o deprivację jest tutaj niejasny. Doświadczenie woli jest w nim zakłócone przez czynniki wewnętrzne: działanie pod wpływem emocji osłabia poczucie bycia sprawcą własnych działań. Zarazem rytuał tego typu można zaliczyć do kategorii czynników zewnętrznych, skoro — jak pisze Turner — obiektem błędnej atrybucji woli jest tutaj zbiorowość. Rytuał typu *aisam* zakłada bezwzględne podporządkowanie psychiki jednostki działaniom zbiorowym, jej pole manewru zostaje drastycznie zawężone²⁷¹.

Naruszenie zasady wyłączności przez czynniki zewnątrzmysłowe dotyczy głównie działań

267Por. D. O. Hebb, *Podręcznik psychologii*, tłum. J. Pałczyński i J. Siuta, Warszawa 1969, s. 139-140.

268Chociaż według Paula Ekmana — wskazującego na automatyczność mechanizmu oceny bodźców pod kątem ich zbieżności z „przeszłością przodków [*ancestral past*]” — emocje nie tyle często, ile z reguły są mimowolne: „Ponieważ emocje mogą pojawiać się bardzo szybko, w wyniku automatycznej i nieświadomej oceny sytuacji i wraz z mimowolnymi zmianami fizjologicznymi i mimicznymi, **często doświadczamy ich jako czegoś, co się nam przydarza, nie zaś jako czegoś, co sami wybieramy. Po prostu nie jesteśmy w stanie wybrać przeżywanej emocji** [podkr. — J.B.]”. P. Ekman, *Wszystkie emocje są podstawowe*, dz. cyt., s. 22.

269Można przytoczyć opis inicjacji *aisam* u Bimin-Kuskumin z Papui-Nowej Gwinei. Rytuał stosuje praktycznie każdą z wymienionych technik podnoszenia poziomu emocji. Por. S. Dulaney, A. P. Fiske, *Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism?*, s. 251-252, „Ethos”, t. 22, nr 3 (1994), s. 243-283.

270V. W. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 107.

271Tak właśnie funkcję stosowania rytualnych technik bólowych interpretuje Alan Morinis. Zgadza się na ból zadawany przez członków własnej społeczności, jednostka rezygnuje ze swojej autonomii i staje po stronie grupy, co powoduje transformację w osobę dorosłą. Por. Tegoż, *The Ritual Experience: Pain and the Transformation of Consciousness in Ordeals of Initiation*, „Ethos”, t. 13, nr 2/1985, s. 150-174.

zbiorowych. Kooperacja wszelkiego typu (rytuał, taniec, trzymanie się za ręce, zapasy, całowanie się, seks) utrudnia identyfikację źródła działania. Jak w kontekście pisma automatycznego pisał James: „[...] w kooperacji dwóch osobników każdy przypisuje sprawstwo ruchu drugiej osobie i pozwala swojej ręce działać swobodnie”²⁷². Zdanie to, będące jednym z pierwszych sformułowań zasady próżniactwa społecznego i deindywiduacji²⁷³, można odnieść do seansów Ouija. Zgodnie z instrukcją dołączoną do zestawu (tablica i wskaźnik), uczestnicy kładą ręce na wskaźniku i koncentrują się na zadanym wcześniej pytaniu. Następnie wykonują swobodny ruch po tablicy, oczekując nagłych zmian w trajektorii ruchu wskaźnika²⁷⁴. Tym samym łamią zasadę wyłączności: podobnie jak w silnych stanach emocjonalnych, do roli sprawcy pretenduje tu więcej czynników niż tylko świadome ja jednostki. Różnica polega na tym, że są to czynniki zewnętrzne wobec umysłu.

W seansie spirytystycznym naruszona zostaje także zasada spójności, ponieważ udział pierwszej osoby może zmienić trasę wskaźnika w sposób niespójny z intencją drugiej osoby odnośnie danego ruchu²⁷⁵. Praca z tablicą Ouija nie zawsze powoduje efekt automatyzmu, aczkolwiek szanse rosną, gdy w seansie uczestniczą co najmniej dwie osoby²⁷⁶; w sytuacji udanego seansu — pisze Wegner — „doznanie automatyzmu [*involuntariness*] może być wstrząsające”²⁷⁷. Doznanie to wynika z naruszenia zasady priorytetu: obecność innych każe pomniejszać osobisty wkład w kooperację. Wzmacniany jest również konformizm emanujący z wypowiedzi typu: „Zdaję się na ciebie” lub „Niech się dzieje twoja wola, nie moja”. Wreszcie, udział innych podmiotów osłabia koncentrację na własnych intencjach. Konsekwencją może być doznanie automatyzmu działania, bez poprzedzającej je myśli²⁷⁸. Operując kategoriami Lwa Wygotskiego, można powiedzieć, że umysł zostaje tu zdominowany przez działanie.

W układzie konformistycznym „[...] osoba postępuje tak, jak inne osoby równe jej statusem, które nie mają specjalnego prawa do kierowania jej zachowaniem”²⁷⁹. Relację tę Stanley Milgram przeciwstawia posłuszeństwu, w którym jednostka poddaje się władzy²⁸⁰. Problem w tym, że użytkownicy wskaźnika regularnie dochodzą do wniosku, że jego ruchem kieruje ktoś nadrzędny wobec grupy:

272W oryginale: „when two persons work together, each thinks the other is the source of movement, and lets his own hand freely go”. W. James, *Automatic Writing*, „Proceedings of the American Society for Psychical Research” 1 (1889): 558-564. Cyt. Za: D. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 112.

273Z perspektywy psychologii społecznej, zdanie Jamesa dotyczy sytuacji ograniczenia samoświadomości i zmian w uwadze. Zdaniem Elliotta Aronsona istotna jest tu rozpraszająca uwagę nadstymulacja ze strony otoczenia, wskutek czego jednostka skierowuje uwagę na zewnątrz, a nie na siebie i jest mniej siebie świadoma. Por. E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłumacze różni, Poznań 1997, s. 333.

274Por. D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 110.

275Por. Tamże, s. 112.

276Por. Tamże.

277Tamże, s. 110.

278Por. Tamże, s. 113.

279S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tłum. M. Hołda, Kraków 2008, s. 130.

280Por. Tamże.

Na skutek błędnej percepcji uczestnicy nie zauważają własnego wkładu w efekt mówiącej tablicy. To jednak nie wszystko, od razu bowiem powstaje teoria mająca wyjaśnić skutek błędu percepcyjnego: teoria zewnętrznych sprawców. Oprócz duchów zmarłych ludzie chętnie powołują się tutaj na wpływ demonów, aniołów, a nawet istot z przyszłości lub przestrzeni kosmicznej, zależnie od teorii preferowanych w danej kulturze²⁸¹.

Uwagi te dotyczą wszystkich działań automatycznych. Ruchu wskaźnika, stolika lub pióra nie poprzedza doznanie woli. Powstaje dysonans, który najprościej usunąć, projektując odpowiedzialność na zewnętrznego sprawcę. Jak mówił rozmówca Jamesa: „Pisze moja ręka, ale rozkaz nie biegnie z umysłu i woli, lecz ktoś inny nią kieruje [...]”²⁸². Naturalną konsekwencją automatyzmu jest poczucie zależności od nadrzędnej instancji²⁸³. Mamy tu zatem do czynienia z układem hierarchicznym, w którym „jednostka włączająca się w system władzy przestaje spostrzegać siebie jako osobę realizującą swoje własne cele i zaczyna uważać się za pośrednika w spełnianiu żądań innej osoby”²⁸⁴. Nagła zmiana w samoocenie — odczuwana jako utrata autonomii — jest efektem „przemieszczenia agensa” z ciała na zewnątrz. Milgram stosuje termin *agentic shift* przełożony przez polskiego tłumacza jako „utrata autonomii”²⁸⁵. Nie jest to dokładny odpowiednik *agentic shift*, utrata autonomii stanowi bowiem rezultat procesu przemieszczenia agensa, a nie sam proces, wskutek którego przemieszczenie to zachodzi.

Układ hierarchiczny opiera się na przejściu z autonomicznego w systemowy tryb funkcjonowania jednostki²⁸⁶. Oprócz mechanizmów władzy istnieje jeszcze jeden obszar rzeczywistości, w którym utrata autonomii zaznacza się równie mocno. Jest nim trans, w którym — jak pisze Ernesto de Martino — osobnik „traci *jedność własnej osoby* oraz autonomię swego ja, a zatem traci również kontrolę nad swymi czynami. Wchodząc w ten stan, który pojawia się w następstwie emocji czy też jako konsekwencja czegoś, co go zaskoczyło, podmiot podatny jest na działanie wszelkich możliwych sugestii”²⁸⁷. W transie — podobnie jak w hierarchii grupowej — dochodzi do „zrzeczenia się inicjatywy [jednostki — J.B.] na rzecz zewnętrznego źródła”²⁸⁸.

281D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 113.

282W. James, *Automatic writing*, dz. cyt. Cyt. Za: D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 103.

283Rudolf Otto pisze o nim w swojej analizie doświadczenia religijnego. Por. Tegoż, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 15.

284S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, dz. cyt., s. 149.

285Por. Tamże.

286Por. Tamże.

287E. de Martino, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011, s. 69.

288 S. Milgram, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, dz. cyt., s. 131.

2.4. Rytuał transowy jako zniewolenie

Uczestnictwo w rytuale transowym powoduje dysonans, który najłatwiej usunąć formułując teorię zewnętrznego agensa. W odczuciu jednostek to on, a nie poszczególne osoby jest motorem działań. Stwierdzenie to pozwala uchwycić rdzeń teorii É. Durkheima, wyrażonej zdaniem: „Społeczeństwo jako takie posiada bez wątpienia wszelkie środki niezbędne do tego, aby oddziałując na umysły, wzbudzić w nich odczucie boskości [*D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin*]”²⁸⁹. Teorię *Elementarnych form życia religijnego* łatwo sprowadzić do truizmu: religia jest „klejem” integrującym jednostki w społeczeństwo. Uważna lektura dzieła zmusza do mniej oczywistej wykładni: doświadczenie świętości wyłania się jako efekt działań zbiorowych. Redukcja dysonansu poprzez odwołanie do *sacrum* nie musi nastąpić, co pokazuje analizowane przez dwudziestowiecznych teoretyków zjawisko tłumy. Możliwe, że dochodzi w nim do złamania zasady wyłączności przez czynniki zewnątrzumysłowe — dynamikę tłumy trudno wyprowadzić z pobudek i dążeń pojedynczych jednostek. Jak pisał Elias Canetti: „Masa jest zjawiskiem [...] powstającym nieoczekiwanie tam, gdzie przedtem nie było nic. Może stało tam obok siebie kilkoro ludzi, pięcioro, dziesięcioro, dwanaścioro, nie więcej. Nic się nie zapowiada, nikt niczego nie oczekuje. Nagle dookoła robi się czarno od ludzi”²⁹⁰. Inaczej niż w rytuale gromadzącym jednostki w celu kumulowania i podsycania emocji, rozproszenie tłumy następuje równie nagle i przypadkowo, co jego powstanie²⁹¹. Z drugiej strony, doświadczenie świętości łatwiej wytworzyć w tłumie niż w zwykłej grupie ludzi, co zauważył już Gustave le Bon: „[...] tłum przede wszystkim domaga się boga”²⁹².

Według Durkheima samo gromadzenie się ludzi działa jako wyjątkowo silny bodziec emocjonalny²⁹³. Rytuał transowy doprowadza owe emocje do wrzenia, ułatwiając naruszenie zasady

289É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912, s. 203.

Przekład polski może wprowadzać w błąd: „Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo jest niewątpliwie w stanie, choćby tylko swemu oddziaływaniu na umysły, wywołać w nich doznanie bóstwa [...]”. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, dz. cyt., s. 180. Polski przekład brzmi, jakby chodziło tu o coś oczywistego, podczas gdy Durkheim wydaje się stawiać bardzo mocną tezę. Wymowa oryginału byłaby zatem następująca: wystarczy odpowiednio pokierowane działanie zbiorowe, aby wzbudzić w ludziach poczucie boskości. Por. przekład na język angielski: „Society in general, simply by its effect on men's minds, undoubtedly has all that is required to arouse the sensation of the divine”. É. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, tłum. K. E. Fields, New York 1995, s. 208.

290E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 17.

291Por. H. L. Mencken, *The American Credo. A Contribution Toward the Interpretation of the National Mind*, New York 1920 : „[...] aby zgromadzić tłum w Nowym Jorku, wystarczy stać przy krawężniku i intensywnie wpatrywać się w niebo”. Cytuję za wydaniem internetowym: <http://www.gutenberg.org/files/23858/23858-h/23858-h.htm> (dostęp: 4.03.2013).

292G. le Bon, *Psychologia tłumy. Studium powszechnego umysłu*, tłum. C. Matkowski, Gliwice 2012, s. 63.

293Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, dz. cyt., s. 188.

wyłączności. Zdania te można odnieść do szerszej kategorii działań zbiorowych pod warunkiem, że kwestionują one wyłączność sprawcy, a uczestnicy dostosowują się do arbitralnych reguł. Jednostka uznająca rytuał za pusty i bezsensowny może powtórzyć za bohaterem sztuki Eurypidesa: „Mój język przysiągł, lecz moje serce nie uczyniło tego”²⁹⁴, ale nawet tu mamy do czynienia z formalizacją, której odpowiada malejąca spontaniczność²⁹⁵. Zakulisowy aktor może być sceptyczny wobec swoich poczynań, ale nie zmienia to faktu, że uczestnicząc w rytuale, postępuje niejako wbrew sobie — działa tak, jakby nie był sobą, ani przez chwilę nie zapominając, że patrzą na niego inni²⁹⁶. Dotyczy to wielu działań zbiorowych, z rytuałem włącznie. W rytuale transowym, dodatkowo, ograniczone zostaje nie tylko ciało, ale i psychika wykonawcy. Paradygmatyczny przykład podaje Durkheim, omawiając dane zebrane przez badaczy Aborygenów australijskich:

Można bez trudu pojąć, że doszedłszy do stanu takiego uniesienia, człowiek zupełnie siebie nie poznaje. **Czuje, że opanowała nim i porwała go jakaś zewnętrzna potęga, która mu nakazuje myśleć i działać inaczej niż zazwyczaj. I wówczas oczywiście ma wrażenie, że już nie jest sobą.** Wydaje mu się, że stał się kimś nowym: założone ozdoby i coś w rodzaju maski zakrywającej twarz, uzewnętrzniając tę wewnętrzną przemianę, pogłębiają ją jeszcze bardziej. A ponieważ jednocześnie wszyscy jego towarzysze czują ten sam rodzaj przemiany, co wyrażają krzykiem, gestami, postawą, więc wszystko przebiega tak, jakby naprawdę przeniesiono człowieka do świata niezwykłego, zupełnie odmiennego wymiaru niż świat jego codziennej egzystencji, gdzie istnieją siły o wyjątkowym natężeniu, które go biorą w posiadanie i przeobrażają [podkr. — J.B.]²⁹⁷.

To typowo transowe poczucie owładnięcia ulega personifikacji w rytuale szamańskim i posesyjnym. Szamanem i *hunsi* włada konkretna osoba, wywodząca się z panteonu religijnego. Doświadczenie owładnięcia przybiera tu formę ducha wdzierającego się w ciało. Chcę przy tym podkreślić, że już w rytuale transowym, gdzie nie mówi się wprost o nawiedzeniu, uczestnicy doznają owładnięcia. Brak interpretacji tego doznania w kategoriach posesyjnych świadczy tylko o tym, że interpretacja ta wykracza poza system pojęciowy realizowany przez dany rytuał. Gdyby podobny system istniał wśród Aborygenów, wówczas doznanie owładnięcia, pochwycenia przez

294Cyt. za: J. Austin, *Jak działać słowami*, s. 558 [w:] Tegoż, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

295Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 65.

296Por. J. Duvignaud, *Postaciowanie*, tłum. M. Rodak, s. 741 [w:] A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 740-754: „Alienacja, szczególny rodzaj opętania: aktor robi w sobie miejsce dla uporządkowanego systemu znaków, oznaczającego postać należącą do sfery wyobraźni [...]. Tym samym aktor staje się na chwilę przedmiotem [...]. Tego rodzaju zmiana ogniskowej [...] sprawia, że realny człowiek społeczny zastąpiony zostaje przez człowieka, który należy wprawdzie do sfery wyobraźni, niemniej obdarzony jest większą społeczną skutecznością. Ta związana z opętaniem transpozycja, która wynika z dążenia aktora do przyswojenia postaci, przypomina do pewnego stopnia to, co filozofowie nazywają *alienacją*”.

297Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, dz. cyt., s. 190.

zewnątrzną potęgę, nie-bycia sobą i przemiany w kogoś innego można by ująć w kategoriach opętania przez agensa typu Szatana, zār czy Zé Pelintry.

Na rytuał posesyjny można patrzeć jak na rytuał transowy *sensu stricto*. W hipotetycznym układzie wyjściowym jednostki uczestniczą w rytuale podobnym do tego, który opisał Durkheim: nasilenie emocji i kolektywność działań tłumią percepcję woli u uczestników. Skoro najbardziej rudymenarne formy interakcji społecznej typu trzymanie się za ręce, pocałunki lub seks mogą utrudniać identyfikację sprawcy działania, to tym bardziej dotyczy to długotrwałych i intensywnych rytuałów transowych. Wspomniany układ wyjściowy wyglądałby następująco. Grupa około dziesięciu osobników niespokojnie krąży wokół centralnego punktu, np. drzewa. W pewnym momencie ruchy dwóch z nich dostrajają się do siebie: osobnik kroczący z tyłu dla zabawy naśladuje motorykę ciała osobnika idącego przed nim. Powstaje interakcja, do której przyłącza się trzeci uczestnik, a wkrótce potem — czwarty, piąty itd. W pewnym momencie jeden z nich siada pod drzewem i rytmicznie uderza o wystający konar. Grupa przechodzi w trucht, w którym nacisk pada na prawą stopę. Z każdym jej krokiem następuje skiniecie głową. Uczestnicy wzajemnie się obserwują, próbując dodatkowo zsynchronizować ruch ciała z rytmem bębna. Ogarnia ich nastrój uniesienia wyrażany przez emocjonalne wokalizacje.

Opis ten do złudzenia przypomina sytuację zaobserwowaną przez Wolfganga Köhlera wśród szympanów przebywających na stacji badawczej²⁹⁸. Zawiera on również odniesienie do prac Tecumseha Fitcha uznającego rytmiczne bębnienie za pierwotną formę muzyki (obecną już u prymatów) oraz do myśli Karola Darwina, uznającego mimetyzm za współczynnik hominizacji²⁹⁹. Köhler był zdumiony „faktem spontanicznego pojawiania się u szympanów czegoś tak podobnego do wczesnych form tańca, obserwowanych w społecznościach badanych przez antropologów”³⁰⁰. Jego zdaniem taniec szympanów stanowi przykład „prymitywnego działania zbiorowego, które wymaga pełnego zaangażowania. Jako takie jest ono kontrolowane przez procesy grupowe oparte na sympatii i sugestii, a nie na wolnej woli [*not by fiats of will*] poszczególnych jednostek”³⁰¹.

Opisany scenariusz można datować na okres bezpośrednio poprzedzający wyłonienie się *Homo sapiens*. W momencie powstania języka, doświadczenie owładnięcia charakteryzujące ów wczesny rytuał uległo symbolizacji. Mogło ono wówczas przybrać formę dwóch ideologii znanych

298 Por. W. Köhler, *The Mentality of Apes*, tłum. E. Winter, Harmondsworth 1957, s. 266-267.

299 Por. W. Tecumseh Fitch, *The biology and evolution of music: A comparative perspective*, s. 195, „Cognition” 100 (2006) 173-215. Por. Także: Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 81.

300 W. Köhler, *The Mentality of Apes*, dz. cyt., s. 267.

301 Tamże. Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 157: „[...] kiedy protoplaści rodzaju ludzkiego zaczęli żyć towarzysko [...], rozwój ich władz umysłowych ulegał znacznym zmianom i potęgował się dzięki naśladownictwu, działającemu wspólnie z rozumem i doświadczeniem, które wówczas musiało się zdobywać w większej dozie niż kiedykolwiek w następnych okresach ich dziejowego życia. Ślady tych czynników spotykamy już i u zwierząt niższych, ale w wyższym stopniu występują one u małp, a cóż dopiero u ludzi dzikich choćby w najbardziej barbarzyńskim stanie. Wiadomo, jak bardzo dzicy skłonni są do naśladowania”.

antropologom: szamanizmu i kultu posesyjnego. Powyższy opis sformułowałem w sposób możliwie ogólny, niezależnie od stopnia uszczegółowienia scenariusz byłby nieweryfikowalny. Ważne jest dla mnie coś innego. Pisałem, że ideę posesji trzeba uznać za wyznacznik rytuału transowego *sensu stricto*. Uważam ją za samonarzucający się opis działań kulminujących w poczuciu powszechnego zniewolenia. Ślady tej tendencji zawierają „puste” i nudne rytuały typu *Agnicayana*, w których powtarzalność, sztywny formalizm i asemantyczność przybierają rozmiary obsesji³⁰². Kolektywny charakter obrzędu widać w formule *tyāga* — wypowiadając ją, ofiarnik i ofiarujący zrzekają się korzyści płynących z obrzędu. Paradoks polega na tym, że *Agnicayana* należy do kategorii rytów *kāmya* mających — w przeciwieństwie do obligatoryjnych *nitya* (typu ofiary *agnisoma*) — dowolny charakter. Wynika to z przypisywanej jej mocy sprawczej: organizują ją ci, którzy pragną odrodzić się w niebie. Zastosowanie formuły *tyāga* pokazuje jednak, że dowolność jest czysto iluzoryczna. Jak pisze Frits Staal: „Nic nie niepokoi bardziej niż uwięzienie w świecie absurdu. [...] Lęk jest tym większy, że nie znamy jego przyczyny”³⁰³.

Jak pokażę w kolejnym rozdziale, przegląd teorii szamanizmu pod tym kątem pozwala naświetlić aspekty zjawiska pomijane przez M. Eliadego i G. Rougeta. Rytualne zniewolenie jednostka odczuwa jako zerwanie związku woli z działaniem. Ściśle rzecz biorąc, trudno tu mówić o zerwaniu, zdaniem Wegnera bowiem związek ten jest iluzoryczny i nigdy tak naprawdę nie istniał. Rytuał objawia więc rzeczywistą relację między wolą i działaniem.

Rytuał transowy — tak jak opisuje go Durkheim — pozwala najpierw doświadczyć sytuacji wewnętrznej pustki³⁰⁴. Osobnik mógłby wówczas powiedzieć: „moja wola zniknęła, jest tak, jakby mnie już nie było”³⁰⁵. To jednak nie wszystko, parafrazując znane powiedzenie, można dodać, że natura umysłu nie znosi próżni, a puste miejsce musi zająć ktoś inny. Jak tłumaczy Wegner, „[...] działania domagają się wyjaśnień w kategoriach agensów; gdy iluzja świadomej woli zostaje zachowana, siedliskiem agensa jest ja, gdy iluzja znika, należy go szukać gdzie indziej”³⁰⁶.

302Por. F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, s. 489 [w:] R. L. Grimes (red.), *Readings in Ritual Studies*, New Jersey 1996, s. 483-494.

303Tamże.

304Uderzającą cechą transu jest usunięcie zakulisowego sprawcy, który w normalnych warunkach stoi z boku, obserwując bieg wydarzeń. Rodney Needham pisze o „stanie wewnętrznym [*inner state*]” kwestionowanym przez społeczne rytuały, które jednak — na tym polega paradoks — nie mogą się bez niego obyć: „Jeśli więc nie istnieje konieczny albo ogólny związek między wiarą [*belief*] a działaniem, wybór danego działania na kryterium wiary będzie zawsze do pewnego stopnia arbitralny. [...] Wykonanie danego rytu nigdy nie pokazuje, że jego uczestnicy zajmują określone stanowisko (tudzież: że go nie zajmują) wobec ideologicznych założeń tego, co robią — że w te założenia >>wierzą<<”. Tegoż, *Belief, Language, and Experience*, Oxford 1972, s. 100.

305M. Deren, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, tłum. M. Wiśniewska, Z. Zagajewski, Kraków 2000, s.

309: „Czuję nieprzyjemną lekkość w głowie, jakby wiele części mego mózgu delikatnie się rozłączyło. Jego trwałość i integralność zostaje w jakiś sposób niezauważalnie rozproszona, tak jak mgła może zostać łagodnie rozproszona przez światło, czy powiew bryzy. Wraz z tym oddzieleniem pojawiają się małe obszary pustki”. Por. słowa skierowane do mistyczki Katarzyny Sieneńskiej: „Jestem, który jestem, a ty jesteś tą, której nie ma”. E. Cartier (red.), *Life of Saint Catharine of Sienna by the Blessed Raymond of Capua*, New York 1860, s. 63.

306D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 143. S. Baron-Cohen pisze wręcz o przymusie interpretowania

Pozostaje trzecia możliwość: jednostka pozostaje siedliskiem agensa, a zarazem agens jest kimś innym niż ona sama (tzn. jej własne ja). Możliwość tę rozpatruje E. Cohen w swojej koncepcji „migrującego agensa”. Według niej potoczna teoria umysłu bazuje na dualizmie, wiążąc go z ciałem w sposób luźny i rozłączny³⁰⁷. Według tej samej teorii idea ciała pozbawionego jaźni jest kontrintuicyjna³⁰⁸. Wobec tego jeśli — jak zakładał już Durkheim — stan transowy polega na czasowej utracie sprawczości, odwrotną stroną tego procesu musi być zastąpienie jednego sprawcy innym³⁰⁹.

Sporządzona przez Kurta Schneidera lista pierwszorzędných objawów psychotycznych zawiera m.in. poczucie kontrolowania przez siły zewnętrzne, odciąganie i nasyłanie myśli (*thought insertion*), ugięcia myśli, a także głosy komentujące zachowania chorego³¹⁰. Naruszając zasadę wyłączności myśli wobec działania, obrzęd posesyjny zakłada sztuczne wywoływanie podobnych objawów. Uczestnika konfrontuje się z nakazami typu: „pełzaj po ziemi, jesteś wężowym bóstwem”; „zostałeś wybitnym przodkiem z linii matki, dlatego pachniesz perfumami i nosisz płaszcz z koziej skóry”, „na czworakach okrążysz wnętrze izby niczym lampart”³¹¹. Przemiana w inną istotę, sugerowana przez te nakazy, z początku może być tylko rodzajem gry, zdarzają się jednak chwile, gdy uczestnik nie poprzestaje na udawaniu, ale faktycznie staje się kimś innym. Istnienie podobnej presji na symulowanie stanów transowych udokumentował Daniel Halperin wśród członków Tambor de Mina³¹². Jego obserwacji nie trzeba z góry traktować jako poparcia dla

rzeczywistości w kategoriach agensów: „Podstawowa hipoteza jest taka, że urządzenie to [detektor intencjonalności-ID — J.B.] jest aktywizowane za każdym razem, gdy pojawiają się dane percepcyjne, które pozwalają zinterpretować coś jako czynnik sprawczy (agenta). Wśród danych percepcyjnych, na które ID jest wrażliwy jest wszystko to, co jest agentopodobne. Może to być cokolwiek, co jest obdarzone samowzbudnym ruchem. Zatem osoba, motyl, kula bilardowa, kot, chmura, ręka lub jednorożec mogłyby spełniać to kryterium”. Tegoż, *Rozwój zdolności czytania innych umysłów: cztery etapy*, tłum. E. Czerniawska, s. 147 [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2.: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, Warszawa 2009, s. 145-171.

307Por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna?*, dz. cyt., s. 25: „Potocznie rozumiane przeżycia mentalnej jaźni mogą nas bowiem prowadzić ku koncepcji silnego, dualistycznie autonomicznego obiektu, oddzielnego od innych procesów fizycznych i mentalnych”.

308Por. E. Cohen, J. L. Barrett, *When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession*, „Journal of Cognition and Culture” 8 (2008) 23-48.

309Poetycko wyraża to Deren: „Zrozumienie, że ja musi odejść, jeśli ma wejść loa, to równocześnie zrozumienie, że nie można być równocześnie i człowiekiem, i bogiem”. Też, *Taniec nieba i ziemi*, dz. cyt., s. 305.

310Por. A. Kapusta, *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Lublin 2010, s. 112.

311Por. M. J. Field, *Spirit-Possession in the Gold-Coast*, s. 9. [w:] J. Beattie, J. Middleton (red.), *Spirit-Mediumship and Society in Africa*, London 1969, s. 3-13. Por. Także: P. Verger, *Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit-Mediumship*, s. 51 [w:] J. Beattie, J. Middleton (red.), *Spirit-Mediumship and Society in Africa*, dz. cyt., s. 50-66. U Fonów widzenie potrafią rozpoznać, który *vodun* ucieleśnił się w wyznawcy, ponieważ jego sposób zachowania się został określony przez rytuał. Ogun ma być ordynarny i żywiołowy, Hevioso — wesołkowaty, Lisa — cichy i uroczysty. Sapatę, bóstwo ospy, cechuje niespokojne usposobienie, natomiast Legba jest cyniczny i złośliwy.

312Por. D. Halperin, *Memory and „Consciousness” in an Evolving Brazilian Possession Religion*, „Anthropology of Consciousness” 6 (1995): 1-17. Chcąc złagodzić działanie presji społecznej, Halperin przeprowadził rozmowy afirmujące świadome uczestnictwo w rytuale. Technika ta zachęciła niektórych rozmówców do przyznania się, że w trakcie rytuału byli świadomi. Jeden z nich twierdził, że epizody opętania miały charakter interwałów, w których na przemian traci się i odzyskuje świadomość: „W niektórych momentach zupełnie traciłem kontrolę, co było podobne do snu, z którego pamiętam tylko wybrane rzeczy, podczas gdy reszta wydaje się zaćmiona i trudno ją sobie

tezy o fałszywości transu³¹³, mogą one także świadczyć o zmiennej intensywności ASC. Członkowie kultu na przemian to tracą, to odzyskują świadomość, w jednych momentach rytuału zachowują przytomność, a w innych zatracając się w nim do tego stopnia, że ich działań nie poprzedza doznanie woli.

2.5. Trans, dobór grupowy i neurony lustrzane

Rytuały transowe były przedmiotem namysłu ze strony Jamesa McClenona próbującego wyjaśnić fakt ich uniwersalnej propagacji działaniem doboru naturalnego. Typowa dla indukcji transu ekspozycja rytmicznych bodźców powoduje efekt relaksacji, co z kolei umożliwia leczenie chorób i zaburzeń psychogennych. McClenon proponuje następujący eksperyment myślowy polegający na wyobrażeniu sobie sceny z życia hominidów:

[...] jedna z kobiet wyróżnia się kreatywnością i nuci pieśń zawierającą powtarzalny motyw. Pieśń podejmuje grupa. Czysty, opanowany głos kobiety podnieca wielu mężczyzn — wybiera najzdolniejszego z nich na partnera, a potomstwo tej pary śpiewa jeszcze lepiej. [...]

Hominidy wpatrują się w ogień, wydając hipnotyczne, bezwyrazowe ciągi dźwięków, podczas gdy dwoje chorych dzieci leży na ziemi. Kobieta mocno wierzy, że wyzdrowieją. Zamyka oczy i czuje, że śpiew ją porywa. Dla niej normalne życie zniknęło, została uniesiona do innego świata, w którym łączy się z ogniem. Nagle wstaje i zaczyna tańczyć wokół ognia, stąpa również po gorących węglach. [...] Dotyka jednego z dzieci i czuje potężne wibracje przechodzące przez jej rękę. Grupa wie, że próbuje pomóc.

Jedno z dzieci wchodzi w stan odprężenia [...], czuje wibracje płynące z jej rąk. Nad ranem gorączka ustaje. Drugie dalej jest przestraszone i umiera kilka dni później³¹⁴.

Z technicznego punktu widzenia śpiew nie ma nic wspólnego ze zdrowiem organizmu. Lecznicze działanie polega tu tylko na wierze w moc rytuału (efekt placebo). Tak głęboką wiarę łatwo zaszcześcić u pacjentów podatnych na sugestię³¹⁵. Nie przypadkiem również chodzenie po ogniu jest uniwersalnym składnikiem rytuałów leczniczych. Przypuszczalnie jest równie stare, jak sam

przypomnieć”. Kiedy indziej zachowywał się, jakby był ovladnięty przez ducha, zarazem będąc całkowicie świadomym. Co więcej, ten sam badany zasugerował, że inni uczestnicy musieli czuć się podobnie, skoro „zawsze wychodzili z transu w momencie właściwym do tego, aby zdążyć na ostatni autobus do domu”.

313Od czasów *Złotej gałęzi* głoszą ją niektórzy antropologowie. Por. J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods, and Achievements in Social Anthropology*, New York 1964, s. 230: „Podczas badań nad kultem w Bunyoro jeden z moich informatorów — dawniej szanowane medium — wyznał, że jeszcze przed inicjacją wiedział, że posesja polega na symulacji, >>jednak rozumiałem, że dobrze dla mnie będzie robić wszystkie te rzeczy<<”.

314 J. McClenon, *Wondrous Healing*, dz. cyt., s. 3.

315 Podatność na hipnozę jest cechą mierzalną w tym samym stopniu, co inteligencja ogólna. Por. Tamże, s. 93-95.

szamanizm, nabudowany na koncepcji transformującej mocy ognia³¹⁶. McLenon dodaje, że praktyka ta mogła działać perswazyjnie wobec osobników niepodatnych na hipnozę: „Szamańskie rytuały lecznicze są skuteczne, bo potrafią zaszczerpić odpowiednie przekonania”³¹⁷.

Redukując stres, obrzędy oparte na ASC — głosi kluczowa teza McLenona — ułatwiają adaptację: efekt placebo prędszej zadziała u osobników podatnych na hipnozę³¹⁸. Mocną stroną jego argumentacji jest wskazanie na korelację między częścią chorób psychogennych a procesem pokoleniowej transmisji genów. Wiadomo na przykład, że stres podnosi poziom kortyzolu, który hamuje wytwarzanie steroidów w żeńskich jajnikach. Zdaniem jednego z badaczy aż 18-30% przypadków niepłodności u kobiet ma podłoże stresogenne. Podobna zależność występuje w przypadku potencji u mężczyzn. Jednocześnie wykazano skuteczność hipnozy w leczeniu niepłodności. Tematem raportu Harolda Crasilnecka są trwające 39 lat badania longitudinalne, podczas których hipnoterapii poddano 1875 mężczyzn. W konkluzji stwierdza się, że „hipnoza powinna być traktowana jako pierwszorzędny środek leczniczy w przypadku niepłodności psychogennej odpornej na metody farmakologiczne”³¹⁹. Jeszcze większe wrażenie robią badania kliniczne, z których wynika istnienie ujemnej korelacji między stresem macierzyńskim i chorobami ciążowymi groźnymi dla dziecka z jednej a stosowaniem hipnozy z drugiej strony. Cięższe kobiety, którym aplikowano hipnozę, osiągały — w porównaniu z grupą kontrolną — lepsze wyniki w teście Apgara, stosowano w ich trakcie mniej leczenia farmakologicznego, towarzyszyło im późniejsze obniżenie bólu porodowego oraz skrócenie pierwszego etapu porodu³²⁰.

W wyniku użycia hipnozy osoby na nią podatne — niejako przy okazji — doznają ASC. Stany te cechuje występowanie doświadczeń anomicznych: prekognicji, kontaktu ze zmarłymi, eksterioryzacji, percepcji pozazmysłowej, które z kolei tworzą matrycę dla uniwersalnych wątków religijnych typu lot duszy, komunikacja z Bogiem czy egzystencja pośmiertna³²¹. Według

316Por. T. Lepp, *Fire and Earth*, s. 127 [w:] M. Namba Walter, E. J. Neumann Fridman (red.), *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, t. 1, Santa Barbara, California 2004, s. 127-129.

317Por. J. McClenon, *Wondrous Healing*, dz. cyt., s. 78.

318Warto byłoby skonfrontować tę teorię z twierdzeniami współczesnych biologów stresu: „Pogląd, że religijność lub duchowość chronią przed chorobą, a zwłaszcza chorobą związaną ze stresem, jest ogromnie kontrowersyjny”. R. M. Sapolsky, *Dlaczego zebry nie mają wrzodów? Psychofizjologia stresu*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2012, s. 403. Wiedza na temat stresu, prezentowana przez tego autora, onieśmiela. Tym trudniej ukryć zdumienie, gdy jako argument przytacza on pogląd Galtona stwierdzający nieskuteczność modlitwy na podstawie obserwacji monarchów, którzy nie żyją dłużej niż inni, chociaż o ich zdrowie (co niedziela) modlą się tłumy wiernych (Por. Tamże, s. 405). Definiując religię, Sapolsky odróżnia — za K. Pargamentem — religijność od duchowości. Ta druga stanowi odwrotność pierwszej, która jest „formalna, zorientowana na zewnątrz, doktrynalna, autorytarna i ograniczająca ekspresję”. Niewątpliwie terminy te są istotną składową zdań obserwacyjnych sformułowanych przez religioznawców, ale to samo można powiedzieć o wsparciu społecznym, podejmowaniu ról i kolektywności rytuałów — cechach kluczowych dla McLenona, które jednak Sapolsky wyklucza z definicji, próbując tym samym podważyć tezę o przyczynowym związku między religią i zdrowiem (Por. Tamże, s. 405).

319Cyt za: J. McClenon, *Wondrous Healing*, dz. cyt., s. 52.

320Tamże, s. 55.

321Por. Tamże, s. 106-107.

McClenona zatem, rytuał inkantacyjny jest podstawą tubylczych koncepcji transu. Stanowi on również podstawę dla wyłonienia się języka (z udziałem wokalizacji i komunikacji gestowej) oraz wyjaśnia ewolucyjną genezę religii. Z drugiej strony, gdy trzon wierzeń religijnych danej wspólnoty został już ukształtowany, rytuały stosujące hipnozę mogą zwrotnie oddziaływać na ich podtrzymywanie: „Osoby podatne na hipnozę, wykonując rytuały oparte na repetycji, łatwiej ulegają sugestiom. Tym samym akceptują ideologię dodawaną do rytuału”³²². Hipnoza działa na zasadzie miecza obosiecznego: wzmacnia wiarę w prawdziwość sugerowanych przekonań, ale i wytwarza same te przekonania, kształtując je w zgodzie z intencją hipnotyzera. Konsekwencje tego faktu ukazuje praktyka sądowa, gdzie jakość zeznań otrzymanych dzięki hipnozie stoi w sprzeczności z przekonaniem o ich prawdziwości żywionym przez świadka:

Mimo że przysięgli bardziej wierzą świadkom pewnym siebie niż niepewnym, poczucie pewności świadka ma słaby związek (jeśli w ogóle) z prawdziwością dostarczonych przez niego informacji. [...] Procedura hipnotyczna często prowadzi do zeznań niedokładnych, a czasem zwiększa efekt zasugerowania się fałszywą informacją. [...] hipnoza może wzmocnić pewność siebie świadka, co z kolei może mieć potencjalnie silny wpływ na ławę przysięgłych. Dlatego spektrum wypowiedzianych z pewnością siebie, lecz niezgodnych z prawdą zeznań pochodzących od świadków, którzy poddali się hipnozie, pozostaje źródłem poważnego zaniepokojenia³²³.

Według McClenona dobór działa na geny. Jeżeli te ostatnie determinują takie cechy, jak temperament, stadny tryb życia czy nonkonformizm, to samo można powiedzieć o podatności na hipnozę³²⁴. Rozumowanie to tłumaczy powszechność kolektywnych rytuałów transowych. Możliwe jest jednak inne ujęcie, w którym decydującą rolę odgrywają naciski na poziomie grupowym. McClenon wychodzi od tego faktu, nie rozwija go jednak. Tym samym jego teoria pomija zasadniczy problem: rytualne leczenie nie odbywa się w ramach zindywidualizowanej relacji lekarz — klient, ale w ramach interakcji grupowych, skoordynowanych do tego stopnia, że — jak próbowałem pokazać — dochodzi w nich do eliminacji zakulisowego sprawcy.

Leczenie chorób psychogennych — jak również same te choroby — mogło stanowić produkt uboczny działania bardziej podstawowego mechanizmu pozornej mentalnej przyczynowości. Odślonięcie iluzji wolnej woli eliminuje — na czas trwania rytuału — zakulisowego agensa, co jednostka odczuwa jako owładnięcie. Na skutek wtórnej interpretacji³²⁵

322Tamże, s. 18.

323D. L. Schacter, *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy*, tłum. E. Haman, J. Rączaszek, Warszawa 2003, s. 179, 182.

324Por. J. McClenon, *Wondrous Healing*, dz. cyt., s. 28.

325Jak pisze Aldous Huxley w prozie nawiązującej do wydarzeń historycznych: „Należy podkreślić, że wtedy, na początku, *soeur Jeanne* nie miała poczucia, iż jest opętana. Od Mignona i Barrégo [księży egzorcyistów — J.B.]

doznanie to może przybrać formę posesji przez konkretnego ducha lub duchy, efekt jest jednak taki sam we wszystkich przypadkach: maksymalne zestrojenie członków społeczności. Mówiąc wprost, ewolucyjna funkcja rytuału transowego miałaby nie tyle charakter leczniczy, ile byłaby — przede wszystkim — narzędziem osiągnięcia przez grupę tak wysokiego stopnia integracji, iż grupa ta sama staje się organizmem wyższego rzędu, na który z kolei oddziałuje dobór naturalny³²⁶. Proces rytualnej kreacji owego organizmu obserwowali badacze Jukagirów. Dane zebrane przez jednego z nich (Władimira Jochelona) Siikala komentuje następująco. Szaman Jukagirów wchodzi w trans naśladując wokalizację gatunków reprezentujących teriomorficzne duchy opiekuńcze. W chwili wejścia w trans imitację zastępuje identyfikacja. Wtedy zbiorowość uczestników przejmuje rolę szamana: „Skoro komunikacja z istotami nadprzyrodzonymi jest głównym zadaniem szamana, można sobie wyobrazić, że widzowie przejmują puste miejsce pozostawione przez szamana, rolę szamana”³²⁷.

Jak w tym ujęciu wytłumaczyć leczniczy charakter rytuałów, mocno podkreślany przez McClenona? Choroba psychogenna mogłaby powstawać w wyniku izolacji społecznej. Jej pośrednią przyczyną byłoby zaś regularne uczestnictwo w rytuałach posesyjnych wytwarzających w jednostce tak silne poczucie zależności od grupy, że odrębne funkcjonowanie tej pierwszej staje się niemożliwe. Próby uzyskania autonomii napotykać na opór ze strony organizmu osobnika. Neurochemiczny mechanizm tego oporu — oparty na wzmożonej aktywacji ośrodków bólowych — pozwala przyrównać izolację społeczną do głodu narkotykowego — analogia, którą Thomas R. Insel potraktował dosłownie³²⁸. I na odwrót, terapeutyczne zastosowanie rytuału transowego reintegruje jednostkę z grupą.

Tezę o izolacji społecznej sformułowano na długo przed W. B. Cannonem³²⁹, ale to dopiero

usłyszała, że w jej ciało weszły diabły; również ona sama, podczas majaków wywołanych ich egzorcyzmami, ograniczyła się tylko do takich konstatacji. Jeszcze nie czuła, że owdładnęło ją siedem demonów (po odejściu Asmodeusza — ich liczba zmalała do sześciu), które rzekomo znalazły siedlisko w jej wątłym ciele”. Tegoż, *Diabły z Loudun*, tłum. B. Zborski, Warszawa 2010, s. 155.

326Por. D. S. Wilson, *Beyond Demonic Memes. Why Richard Dawkins is Wrong About Religion* [w:] <http://www.skeptic.com/eskeptic/07-07-04/> (dostęp: 7.02.2013). Cyt. za: M. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 90: „[...] proces ewolucji przebiega nie tylko drogą niewielkich mutacji, ale także wskutek tego, że grupy społeczne i społeczności wielogatunkowe **osiągają tak wysoki poziom integracji, iż same stają się organizmami wyższego rzędu** [podkr. — J. B.]”. Por. Także: D. S. Wilson, E. O. Wilson, *Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology*, „The Quarterly Review of Biology”, t. 82, nr 4 (2007), s. 327-348.

327A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 100.

328T. R. Insel, *Is Social Attachment an Addictive Disorder?*, „Psychology & Behavior” 79 (2003), 351-357.

329Por. W. B. Cannon, „Voodoo” *Death*, „American Anthropologist”, New Series, t. 44, nr 2 (1942), s. 169-181. Ścisłe rzecz biorąc, tekst dotyczy śmierci psychofizjologicznej, a nie choroby psychogennej. Podobnie do Cannona zakładam jednak, że ta druga poprzedza pierwszą. Raporty etnograficzne dotyczące przypadków zakończonych zgonem zaliczam więc do tej samej kategorii, co dane na temat wyzdrowień dostarczone przez późniejszych badaczy (Por. historia choroby i uzdrowienia Kamahasanyego: V. Turner, *Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968, s. 150-175). Jedyńa różnica polega na tym, że w pierwszym przypadku pomoc nadeszła zbyt późno (lub nie nadeszła wcale). Sam Cannon wzmiankuje przypadek, w którym nie następuje śmierć, bo odpowiednio wcześniej zastosowano kontr-magię. Por. Tamże, s. 172 (relacja H. Basedowa).

on zaproponował ujęcie uwzględniające rolę rytuału w tworzeniu podatności na choroby psychogenne³³⁰. Skuteczność ataku magicznego zależy od spełnienia dwóch warunków: sakralizacji — oznaczającej nagłe odcięcie dostępu do wszelkich form wymiany społecznej³³¹ — oraz wtórnej socjalizacji na nowych zasadach³³². Warunek pierwszy z konieczności poprzedza drugi: skutek działania magii osobnik ulega skalaniu i nabiera cech przynależnych obiektom sakralnym, tj. wyłączonym i zakazanym. Jedynym wyjściem jest śmierć, w związku z czym — jeszcze za życia — podlega on rytuałom pogrzebowym mającym na celu ostateczne usunięcie go ze świata żywych³³³. Następność obu etapów wyraża metafora podwójnego ruchu: nagłe wycofanie się z przestrzeni zajmowanej przez ofiarę poprzedza równie gwałtowny powrót³³⁴. W konkluzji tej części wywodu Cannon dodaje interesującą wzmiankę na temat stosunku ofiary do opisywanego procesu: *The victim [...] reciprocates this feeling*³³⁵ — przejmując indukowany strach przed śmiercią i zmarłymi, utożsamia się z celami i nastawieniami grupy³³⁶. Nawiasem mówiąc, ten sam mechanizm działa w rytuałach cierpienia, zmienia się natomiast cel, którym jest uzdrowienie lub zniszczenie. Jedno z zaniedbań obecnych w pracy McClenona polega właśnie na pominięciu wymienności obu efektów: *placebo* jest odwrotnością *nocebo*³³⁷, religia może nie tylko usuwać stresory, lecz także specjalnie je kreować i sztucznie podtrzymywać³³⁸.

Zniszczenie podmiotu następuje przez uczynienie go skrajnie podatnym na przekaz ze strony grupy. Cannon zakłada istnienie różnic w zakresie tej podatności między psychiką członka społeczności tradycyjnej i zachodniej. W tej pierwszej dominuje imaginacja, podczas gdy druga operuje abstrakcjami. Trudno odmówić racji krytykom tezy L. Lévy-Bruhla o prelogiczności myślenia tradycyjnego. Wiele jednak zależy od jej prawidłowej interpretacji, opartej na znajomości całości dorobku tego autora: operowanie zasadą partycypacji mistycznej nie wynika z wrodzonych

330 Oprócz Lévy-Bruhla jedynym znanym mi wyjątkiem jest S. M. Shirokogoroff, doszukujący się przyczyn zbiorowych psychoz regularnie nawiedzających Ewenków w osobliwościach szamańskiego obrazu świata współtworzonego przez rytuał transowy. Jego badania omawiam w dalszej części pracy.

331 Bauer operuje pojęciem wspólnego, międzyludzkiego obszaru znaczeniowego, z którego wykluczona zostaje ofiara mobbingu, w związku z czym nie nawiązuje się z nią „kontaktu wzrokowego, lub spojrzeniami sygnalizuje się jej brak przynależności. Pozdrowienia pozostają nieodwzajemnione, a gesty natrafiają na lodowaty brak reakcji”. J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, dz. cyt., s. 15.

332 Por. W. B. Cannon, „Voodoo” *Death*, dz. cyt., s. 173-174.

333 Być może dane zebrane przez Cannona pozwalają widzieć ciągłość między tradycyjną praktyką „śmierci >>voodoo<<” a najstarszymi zapisami prawa rzymskiego, dopuszczającymi możliwość konstrukcji specjalnej klasy ludzi — *homines sacri* — których świętość zezwalała na bezkarne zabójstwo i których dusze „starano się [...] posłać do nieba tak szybko, jak to tylko było możliwe”. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 103.

334 Por. W. B. Cannon, „Voodoo” *Death*, dz. cyt. s. 174.

335 Por. Tamże.

336 Niejako postępując w myśl zasady: „W walce między Tobą a światem — sekunduj światu”. F. Kafka, *Aforyzmy z Zürau*, tłum. A. Szlosarek, Kraków 2007, aforyzm 52.

337 Por. J. Overton, *Hypnosis and Shamanism*, s. 151 [w:] M. Namba Walter, E. J. Neumann Fridman (red.), *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, dz. cyt., t. 1., s. 149-152.

338 Por. R.M. Sapolsky, *Dlaczego zebry nie mają wrzodów?*, dz. cyt., s. 407.

cech umysłu pierwotnego, lecz z warunków społecznych, w jakich ów umysł funkcjonuje³³⁹. Biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, francuski badacz prawdopodobnie zgodziłby się z interpretacją jego teorii proponowaną przez Stanleya Tambiaha. W myśl tego ujęcia kluczowa teza Lévy-Bruhla zakłada dominację reprezentacji zbiorowych w umyśle tradycyjnym, a nie odmienną strukturę tegoż umysłu³⁴⁰. Ujęcie to pozwala podkreślić najlepszą część dorobku autora *L'Âme primitive*, którą jest sformułowanie problemu relacji między rytuałem i sposobem przetwarzania informacji przez umysł³⁴¹.

Uzupełniając wywody Cannona o powyższe uwagi, można powiedzieć, że przewaga wyobraźni nad myśleniem abstrakcyjnym wynika z obecności rytuałów transowych, w których osobnik „ulega zwielokrotnieniu w innych osobach, postrzegając swoje działanie jako odzwierciedlone w ich zachowaniach”³⁴². Uczestnictwo w tych rytuałach powoduje przytłoczenie jednostki przez wyobrażenia zbiorowe. Z perspektywy psychologicznej można tu mówić o systematycznym tworzeniu nadpodatności na wszelkie sugestie ze strony grupy. Nic dziwnego, że wielu badaczy do dziś ma problemy z odróżnieniem pojęć transu i hipnozy³⁴³. Dotyczą one tego samego zjawiska ujmowanego z dwóch różnych punktów widzenia: antropologiczno-społecznego (trans) i psychologicznego (hipnoza). W tym pierwszym podkreśla się nadrzędność rytuału, w którym organizm jednostki ulega sprzężeniu z reprezentacjami kodowanymi na poziomie zbiorowym³⁴⁴. W tym drugim nacisk pada na osiągnięcie stanu umysłu, w którym sugestie oddziałują nieporównanie silniej niż w normalnych warunkach³⁴⁵. Do ujęcia tego nawiązuje James Overton, zdaniem którego sugestywność hipnozy polega na manipulacji obrazami w umyśle pacjenta³⁴⁶. Identyfikacyjny wniosek formułuje Cannon we wspomnianym rozróżnieniu.

* * *

Efekt transu w rytuałach społeczności tradycyjnych opiera się na odhamowaniu neuronów lustrzanych — systemu odkrytego przez Giacomo Rizzolattiego i jego zespół³⁴⁷. To mocne

339Pisze o tym wprost J. Leavitt. Por. Tegoż, *French Anthropology*, s. 372 [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 2002, s. 370-375.

340Por. S. J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990, s. 85.

341Por. Podrozdział 1.4.

342W. B. Cannon, „Voodoo” *Death*, dz. cyt., s. 174. Autor przytacza informację zasłyszaną od S. D. Porteus, badacza społeczności Czarnej Afryki, Australii i Oceanii.

343Por. J. Overton, *Hypnosis and Shamanism*, dz. cyt., s. 149.

344T. Sikora pisze tu o matrycująco-sterującej funkcji rytuału „względem układu wzajemnie sprzężonych turbulencji poznawczych, afektu i zachowania”. Tegoż, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, dz. cyt., s. 180.

345Por. J. Overton, *Hypnosis and Shamanism*, dz. cyt., s. 149.

346Por. Tamże.

347G. Rizzolatti, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, „Cognitive Brain Research” 3 (1996), 131-141.

stwierdzenie opieram na dwóch podstawach.

I. „W strumieniu mniej lub bardziej hamowanego mimetyzmu jesteśmy cały czas”³⁴⁸. W przeciwieństwie do normalnej praktyki społecznej rytuał transowy wzmacnia działania odtwórcze (naśladowcze) kosztem tłumienia działań wolitywnych. Uznanie fundamentalnej roli imitacji w rytuale byłoby prostsze, gdyby pojęcie ASC uszczegółowić. Odtąd w centrum uwagi badaczy byłaby nie tyle świadomość, ile jeden z jej analitycznie wyodrębnionych obszarów (wola).

Problem dysonansu między imitacją i wolą był na tyle istotny dla Shirokogoroffa, by utworzyć specjalny termin: olonizm, definiowany jako „niekontrolowana imitacja”³⁴⁹. Pochodzi on od mandżursko-tunguskiego czasownika *olong* oznaczającego „bezsensowne działanie wywołane niespodziewanym strachem”³⁵⁰. Typowa dla olonizmu utrata równowagi następuje w momencie nagłej zmiany sytuacji, na przykład: jeden z Ewenków przedrzeźniał drugiego, symulując akt zapychania ust kaszą. Mężczyzna, który jadł posiłek, zaczął go naśladować, wypełniając usta jedzeniem do chwili ich całkowitego zapchania. Wtedy odbiegł na stronę i, ku uciesze pozostałych, wszystko wypluł. Innym razem jeden z Ewenków symulował uprawianie masturbacji. Widząc to, drugi osobnik wyjął penisa i naprawdę zaczął się masturbować. W reakcji na wybuch śmiechu obserwujących go kobiet i mężczyzn ocknął się i uciekł przerażony tym, co zrobił³⁵¹. Shirokogoroff wielokrotnie obserwował podobne przypadki, stwierdzając — co tutaj niezwykle ważne — brak chorób psychicznych i neurologicznych u ofiar olonizmu. W tym ostatnim przypadku olonizm mógł być — na przykład — spowodowany uszkodzeniem szlaku piramidowego w pniu mózgu. Struktura ta współtworzy układ kontroli ruchów dowolnych, a jej zniszczenie odpowiada za odruch Babińskiego u dorosłych³⁵². Chcąc wykluczyć tego typu możliwości, badacz zastosował młoteczek neurologiczny.

Czy podmiot aktów olonistycznych zachowuje świadomość? Sensownie jest przyjąć, że traci ją na krótki odcinek czasu. Dowodzi tego nagłość reakcji w odnotowanych przypadkach: tuż po jej wystąpieniu osobnik postrzega dziwność swojego zachowania. Usuwa się wówczas spod działania bodźców wyzwalających (ucieczka), rozładowuje napięcie na przypadkowej osobie (zdarzają się przypadki nieumyślnego zabójstwa) lub zwraca się do prowokatora z prośbą o anulowanie rozkazu. Ten ostatni wariant sprawia trudności, zakłada bowiem — w jakimś stopniu przynajmniej — świadomość, a zarazem chodzi tu o podmiot działający w „sytuacji ujarzmionej [*mastered*] woli”³⁵³.

348T. Sikora (korespondencja prywatna).

349S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 244.

350Tamże.

351Por. Tamże, s. 248.

352Jego centralną część stanowią piramidy, czyli skupienia włókien dróg korowo-rdzeniowych zlokalizowane w powierzchni brzusznej rdzenia przedłużonego. Por. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa 2009, s. 89.

353S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 250.

Zdaniem Shirokogoroffa bezpiecznie jest przyjąć, że we wszystkich trzech przypadkach percepcja bodźców przebiega świadomie, a nieświadomość dotyczy krótkiego odcinka czasu, w którym następuje imitacja. Tezę tę potwierdza zjawisko łańcucha imitacji: chcąc trwale utrzymać podmiot w nieświadomości, należy zastosować seryjną ekspozycję na bodziec. Bodźce byłyby wówczas eksponowane bez przerwy, jeden po drugim i aż do utraty przytomności.

Co jest przyczyną „manii imitacyjnej”³⁵⁴ obserwowanej wśród Ewenków? *Psychomental Complex...* nie zawiera dokładnej odpowiedzi, chociaż dostarcza parę przesłanek, które mogłyby pomóc w jej sformułowaniu. Szaman Ewenków to *spiritus movens* rytuału posiadającego wszystkie cechy intensywnej kooperacji, o której pisałem wcześniej. Integruje on uczestników w organizm wyższego rzędu, co między innymi oznacza ochronę przed skutkami ujawnienia się sceptyków:

Ich niechęć dotyczy głównie szamanów jako osób i wykonawców. [...] Sytuują się oni [tj. sceptycy — J.B.] poza kręgiem kolektywnej ekstazy i zbiorowej aktywności. Takie jednostki, nawet jeśli nie robią tego świadomie, mogą zakłócić płynny przebieg rytuału. Już sama ich obecność utrudnia wejście publiczności w ekstazę³⁵⁵.

Rytuał jako taki wymusza — w jakimś stopniu przynajmniej — rezygnację z autonomii. Rezygnacja ta zachodzi już na poziomie stosowania się do reguł ustalonych przez scenariusz. Rytuał Ewenków nie stanowi tu wyjątku, aczkolwiek — jako rytuał transowy — krępuje on nie tylko ciało uczestnika, lecz także ukrytego w nim zakulisowego aktora. Mając na myśli tę cechę rytuału transowego M. Bloch pisze o „akcie uległości [*act of deference*]”³⁵⁶. Są one obecne od początku obrzędu szamańskiego, przybierając formę echolalii, w których powtarza się końcówkę zdań intonowanych przez szamana, przy czym „osobnik pomija >>znaczenie<< słowa, tj. nie reaguje na konwencjonalne funkcję startera lub też funkcja ta podlega tłumieniu”³⁵⁷. Badacz podkreśla cel oraz efekt uboczny stosowania echolalii: „[...] cała publiczność powtarza za szamanem jego ostatnie słowo. Jest to potrzebne do wprowadzenia szamana i uczestników w stan ekstazy i może później przerodzić się w nawyk”³⁵⁸. Inaczej mówiąc, zachodzi genetyczny związek olonizmu z rodzajem obrzędów praktykowanych przez Ewenków: podatność na olonizm jest ćwiczona w rytuale, w którym zagnieżdżone są akty olonistyczne³⁵⁹.

354Tamże, s. 245.

355Tamże, s. 333.

356Por. M. Bloch, *Ritual and Deference*, s. 76 [w:] H. Whitehouse, J. Laidlaw (red.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, California 2004, s. 65-78.

357S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 246.

358Tamże.

359Por. Tamże, s. 250.

W opisie rytuału inspirowanym obserwacjami Darwina, Köhlera i Tecumseha Fitcha również dochodzi do imitacji, przy czym naśladowane są tu ruchy ciała, mimika i wokalizacja drugiego uczestnika. Ulegają one międzymodalnemu przekładowi na kod motoryczny obserwatora. Z podobnym dostosowaniem mamy do czynienia w przypadku imitacji innego typu: przekładu percepcji słuchowej rytmu bębna na motorykę ciała. Uzgadnianiu podlegają tu nie — jak w pierwszym przypadku — mapa wzrokowa i słuchowa z jednej oraz ruchowa z drugiej strony, lecz tylko mapa słuchowa i ruchowa kory mózgowej. Ten ostatni przypadek ma charakter szczególny, sensorycznemu wejściu odpowiada tu bowiem motoryczne wyjście. Parafrazując uwagę Vilayanura S. Ramachandrana, wejście i wyjście są tu do siebie niepodobne pod każdym względem z wyjątkiem jednego — abstrakcyjnej właściwości rytmu³⁶⁰.

Zdaniem Ramachandrana mózg to nad wyraz plastyczny system biologiczny pozostający w dynamicznej równowadze z otoczeniem³⁶¹. Odkrycie neuronów lustrzanych pozwala to stwierdzenie rozwinąć: „nasz mózg jest zsynchronizowany **także** z innymi mózgami — nasze mózgi, niczym znajomi z internetowego Facebooka, nieustannie modyfikują się i wzbogacają nawzajem [podkr. — J.B.]”³⁶². W trakcie rytuału, by tak rzec, mózgi uczestników skupiają się na tym drugim zadaniu. W efekcie powstaje więź społeczna na tyle silna, aby spowodować śmierć izolującego się osobnika.

Powyższy aspekt funkcjonowania ludzkich społeczeństw, w tym także jego potencjalny związek z komórkami lustrzanymi, został zignorowany przez Ramachandrana. Rozumie on doskonale konsekwencje istnienia wysoko rozwiniętego układu neuronów lustrzanych dla ewolucji człowieka, w końcu „żadna małpa nie dorównuje naszym talentom w dziedzinie imitacji”³⁶³. Zarazem redukuje on ich funkcje do stymulowania pozagenetycznego przekazu informacji. W tym rozdziale wychodzę z innego założenia. *Homo sapiens* ewoluował przez około 140 tys. lat w warunkach zwartych społeczności zbieracko-łowieckich, skutecznie sabotujących najmniejsze odstępstwo od normy określonej przez tradycję. Dopiero dla ostatnich 10 tys. lat obserwuje się gwałtowny wzrost tempa zmian technologicznych, od wynalezienia koła, rolnictwa i pisma począwszy, przez ewolucję pierwszych państw-miast, aż po wynalezienie kredytu i rozwój współczesnej formy kapitalizmu³⁶⁴. W procesie tym ewolucja człowieka w jego obecnej formie (posiadającej m.in. wyrafinowany system neuronów lustrzanych) jest już właściwie zakończona. **Jest więc niezwykle mało prawdopodobne, aby to właśnie „gwałtowne rozprzestrzenianie się**

360Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 150.

361Por. Tamże, s. 60.

362Por. Tamże.

363Tamże, s. 152.

364Wykładniczy charakter tych zmian opisuje następujące stwierdzenie: „Społeczności zbieracko-łowieckie zużywają 10 tys. kilokalorii dziennie, wczesnorolnicze — 1-2 miliony (w obu przypadkach nie następuje żaden znaczący wzrost zużycia w czasie), współczesne kultury 50 trylionów i ilość ta wzrasta z dnia na dzień”. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 51.

niezwykłych wynalazków³⁶⁵ — jak pisze Ramachandran — było źródłem nacisków selekcyjnych na powstanie „neuronów, które ukształtowały cywilizację” (tytuł jednego z rozdziałów jego pracy). Bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że funkcja ta uległa koadaptacji w okresie ostatnich 9-10 tys. lat. Pierwotnie natomiast neurony te stymulowały powstawanie owych zbitych grup łowców-zbieraczy funkcjonujących w świecie, gdzie samodzielne przetrwanie było niemożliwe.

Ów społeczny kontekst jest implikowany w modelu hierarchicznie zorganizowanych procesów odzwierciedlania, proponowanym przez J. A. Pinedę. Autor ten stwierdza ewolucyjną ciągłość między wzmocnieniem bodźca, prostym naśladowaniem (mimikra), empatią emocjonalną (odzwierciedlanie genetycznie zaprogramowane u szympanów i wymagające uczenia się u małp zwierzkształtnych³⁶⁶) i teorią umysłu rozumianą jako **kompleks empatii kognitywnej³⁶⁷ zbudowany z samoświadomości [self-awareness], altruizmu i imitacji zakładającej, oprócz mimikry, rozumienie intencji kierujących naśladowanym zachowaniem³⁶⁸**. Empatia kognitywna — i jej przypuszczalny neuronalny substrat w formie wyrafinowanego układu neuronów lustrzanych³⁶⁹ — ewoluowała w typowo ludzkich, złożonych środowiskach społecznych³⁷⁰. Dodatkowo Pineda zakłada, że w ewolucji człowieka promowała ona istnienie: spójności wewnątrzgrupowej [*social cohesion*], poczucia przynależności i dostosowania łącznego [*inclusive fitness*]. Nawiasem mówiąc, nie jest jasne, na czym miałby polegać związek dwóch pierwszych czynników z trzecim. Pineda pozostawia również nierozwiązany problem obosieczności teorii umysłu będącej elementarną składową komunikacji społecznej, a zarazem otwierającej drogę dla oszustwa i manipulacji. Jak pisze Bauer: „Żyjące układy wykazują [...] dwie właściwości. Po pierwsze, starania o zapewnienie własnego przetrwania, po drugie, nieustające poszukiwania możliwości dopasowania się i odzwierciedlenia. Czy to drugie jest podporządkowane temu

365Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 154.

366Por. J. A. Pineda, A. Roxanne Moore, Hanie Elfenbeinand i Roy Cox, *Hierarchically Organized Mirroring Processes in Social Cognition: The Functional Neuroanatomy of Empathy*, s. 139 [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, dz. cyt., s. 135-160.

367Model poziomów empatii pozwala zrozumieć różnicę między autyzmem i psychopatią. U autystów dysfunkcja dotyczy empatii kognitywnej (teoria umysłu), psychopata natomiast manipuluje innymi w celu uzyskania osobistych korzyści, teoria umysłu działa więc u niego bez zarzutu, dysfunkcji ulega natomiast empatia emocjonalna. Por. R. J. R. Blair, *Responding to the emotions of others: Dissociating forms of empathy through the study of typical and psychiatric populations*, „Consciousness and Cognition” 14 (2005), 698-718.

368Z podobnego założenia wychodzi Michael Tomasello, wyróżniający trzy poziomy naśladowania: wzmocnienie bodźca [*stimulus enhancement*], mimikrę i imitację. Por. Tegoż, *Do Apes Ape?* [w:] B. G. Galef Jr, C. M. Heyes (red.), *Social Learning in Animals: the Roots of Culture*, New York 1996, s. 319-346.

369Por. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 142: „U małp neurony lustrzane umożliwiają przewidywanie prostych, celowych czynności innych małp. U ludzi — i tylko u ludzi — stały się one jednak na tyle wyrafinowane, by interpretować nawet złożone zamiary”.

370Por. J. A. Pineda, A. Roxanne Moore, H. Elfenbeinand i R. Cox, *Hierarchically Organized Mirroring Processes in Social Cognition*, dz. cyt., s. 139

pierwszemu, jest raczej wątpliwe³⁷¹.

Zakładam, że źródłem presji selekcyjnej na ludzki system neuronów lustrzanych były dwa pierwsze spośród wymienionych czynników. Efektem ubocznym powstania układu umożliwiającego czytanie umysłów innych ludzi była samoświadomość będąca warunkiem koniecznym kłamstwa, oszustwa i manipulacji. Z podobnego założenia wychodzi Ramachandran — przypomnę: pierwotną funkcją tego systemu jest rozumienie działań innych ludzi, odbywające się poprzez symulację tych działań w mózgu obserwatora. Następnie ten sam algorytm zostaje zwrócony do wewnątrz obserwatora, umożliwiając powstanie samoświadomości³⁷².

Być może główna funkcja rytuałów transowych — polegająca na eliminacji zakulisowego aktora — działała adaptacyjnie w momencie, gdy ujawniła się owa obosieczność empatii kognitywnej. Dodatkowo przyjmuję, że koewolucja systemu neuronów lustrzanych z rytuałami transowego typu w społecznościach zbieracko-łowieckich pełniła funkcję odwrotną do tej, którą Ramachandran przypisuje neuronom lustrzanym: działając wspólnie, czynniki te nie tyle kształtowały cywilizację, co — przez większość ewolucyjnej historii gatunku *H. Sapiens* — skutecznie hamowały jej rozwój. Tak było aż do początków rewolucji neolitycznej, kiedy to potencjalnie konfliktogenna funkcja empatii kognitywnej zaczyna przeważać nad jej funkcjami integracyjnymi i prospołecznymi — odwrotną stroną tego procesu jest stopniowa marginalizacja funkcji szamana i rytuałów transowych w życiu społecznym.

II. Na podstawie analiz etnograficznych (z Shirokogoroffem i Hamayon na czele) i własnych wniosków z badań nad neuronami lustrzanymi zakładam, że rytuały transowe blokują działanie procesów hamujących, zapobiegających spontanicznej imitacji. Regularne stosowanie tych rytuałów prowadzi do powstawania sprzężeń międzyosobniczych na tyle silnych, aby spowodować śmierć socjogenną u osobników poddanych izolacji. Jeżeli trans rytualny faktycznie zakłada odhamowanie wspomnianych mechanizmów, konsekwencją musi być zawężenie spektrum doznań woli, potwierdzone przez antropologiczne obserwacje ścisłej zależności świadomości jednostki od świadomości zbiorowej w społecznościach tradycyjnych.

Powyższe twierdzenie jest spójne z ogólną implikacją teorii neuronów lustrzanych mówiącą o czasowym pierwszeństwie imitacji wobec ruchu samowzbudnego, a w konsekwencji także — wobec doznań woli. Widać to na przykładzie neuronów zlokalizowanych w dolnej korze przedruchowej mózgu człowieka. Kodują one pozagenetyczne programy działań nabywane w

371J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, dz. cyt., s. 128.

372Por. L. M. Oberman, V. S. Ramachandran, *Reflections on the Mirror Neuron System: Their Evolutionary Functions Beyond Motor Representations*, s. 49 [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems*, dz. cyt., s. 39-62.

procesie ontogenezy, drogą imitacji. Istnienie podobnego systemu w mózgu musiał przeczuwać już James, kiedy pisał: „Działanie dowolne w ścisłym znaczeniu tego słowa musi poprzedzać predykcją czynności, dlatego żadna istota niewyposażona w moc jasnowidzenia nie potrafi **dowolnie** wykonać danej czynności **za pierwszym razem** [podkr. — J.B.]”³⁷³. A zatem podczas wykonywania opisanego wcześniej, hipotetycznego rytuału transowego mechanizmy hamujące jeszcze nie istnieją. Wyłaniają się one dopiero później, na bazie działań automatycznych. „Co powstrzymuje nas od ślepego naśladowania każdej widzianej czynności? Dlaczego nie odczuwamy dosłownie czyjś ból?”³⁷⁴ — pyta Ramachandran. I odpowiada następująco:

[...] możliwym wyjaśnieniem byłoby istnienie w korze czołowej [w korze nadczołowej [*orbitofrontal cortex*]³⁷⁵ — J.B.] obwodów hamujących, które tłumią mimowolny impuls naśladowania, kiedy jest to niewskazane. Na paradoks zakrawa fakt, że właśnie owa konieczność hamowania niechcianych czy impulsywnych działań jest być może główną przyczyną ewolucji wolnej woli³⁷⁶.

W momencie szamańskiej lub posesyjnej instytucjonalizacji transu owe mechanizmy hamowania już istnieją. Transowość działań polega wówczas na regresywnym tłumieniu doznań woli u uczestników. Na poziomie opisanego wcześniej rytuału — który, być może, wykonano w ewolucyjnej przeszłości człowieka — konieczność tłumienia jeszcze nie zachodzi. Już tutaj jednak musiało powstać owo mgliste wrażenie, jakoby działanie odbywało się „samo z siebie”. Wrażenie to mogło następnie ulec racjonalizacji w formie mglistego przypuszczenia o istnieniu czynnika zewnętrznego wobec wykonujących.

Proponowane ujęcie transu ma tę zaletę, że nie dotyczy świadomości jako takiej, ale uszczegóławia problem, pozwala zobaczyć, jak jeden z jej aspektów modyfikowany jest przez rytuał. „Kto i na jakiej podstawie ma decydować, czy dany osobnik jest, czy nie jest >>w transie<<?”³⁷⁷ Hamayon z góry zakłada, że ASC są zjawiskiem wyjątkowym i odbiegającym od normy regulującej działanie świadomości w fazie czuwania. Założenie to otwarcie wypowiada V. Crapanzano, dla którego cała antropologia transu sprowadza się do fascynacji tym, co nieznanne. Trans funkcjonuje w niej jako zjawisko niesamowite budzące grozę na przemian z fascynacją³⁷⁸.

373W. James, *The Principles of Psychology*, dz. cyt., s. 487.

374V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 145.

375To jeden z kluczowych neuronalnych korelatów zachowań społecznych. Jego uszkodzenie powoduje znaczne dysfunkcje w zakresie komunikacji międzysobicznej, z powstawaniem społecznie nieakceptowanych zachowań i błędnym interpretowaniem emocji na czele. Por. E. T. Rolls, *The functions of the orbitofrontal cortex*, „Brain and Cognition” 55 (2004), 11-29.

376V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 145.

377R. N. Hamayon, *‘Ecstasy’ or the West-Dreamt Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 163.

378V. Crapanzano, *Introduction*, dz. cyt., s. 2-3.

Wychodząc z przeciwnego założenia Wegner, ostatecznie, uznaje świadomość za przeszkodę na drodze do poznania nieświadomego rdzenia umysłu:

[...] jeżeli świadoma wola jest iluzją, procesy automatyczne można w pewnym stopniu uznać za „rzeczywiste”, fundamentalne mechanizmy umysłu ukazujące się po zdarciu zasłony iluzji. Przyjmuje się, że świadoma wola stanowi regułę, a automatyzm wyjątek, ale być może trzeba myśleć inaczej: automatyzm jest regułą, a złudzenie świadomej woli wyjątkiem³⁷⁹.

W szerszym ujęciu wola stanowi podsystem układu myślenia strategicznego. Naturę związku obu systemów naświetla Peter Gärdenfors:

Zwierzęta, które planują, potrafią *wybierać* w tym znaczeniu, że w swoim świecie wewnętrznym mogą wyobrazić sobie różne kierunki działania i ich konsekwencje, po czym wykonać to, co ich zdaniem będzie najlepsze. Nie oznacza to jednak, że posiadają *wolną wolę*. Nie przeprowadzają żadnej świadomej oceny poszczególnych wariantów, nie mówiąc już o snuciu refleksji na temat swoich decyzji³⁸⁰.

Skupiając się na jednej, analitycznie wydzielonej funkcji umysłu próbowałem ominąć zarzut generalizacji formułowany przez Hamayon. Biorąc jednak pod uwagę związek woli z planowaniem opartym na reprezentacjach oderwanych, można rozwinąć dotychczasowe uwagi. Rozważając problem świadomości wzrokowej Ramachandran pisze:

Tak jak w ewolucji naczelnych coraz bardziej zacierała się granica między percepcją wzrokową a czynnością chwytania, **tak w ewolucji człowieka rozmywała się granica między percepcją wzrokową a wyobraźnią wzrokową**. Małpa, delfin lub pies prawdopodobnie mają jakąś pierwotną formę wyobrażeń wzrokowych, ale tylko ludzie potrafią tworzyć symboliczne wyobrażenia przedmiotów i zonglować nimi w umyśle, wypróbując ich nowe zestawienia [podkr. — J.B.]³⁸¹.

Rytualne użycie automatyzmu powoduje rozlanie procesów odhamowania na funkcje umysłu odpowiedzialne za myślenie abstrakcyjne. W rezultacie zaciera się granica między wyobraźnią i percepcją. Podkreślony fragment wypowiedzi Ramachandrana jest niefortunny, ponieważ kompetencja symboliczna wymaga ścisłego przestrzegania granicy między wyobraźnią i percepcją.

379D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 143.

380P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens*, dz. cyt., s. 196. Korzyść wynikającą ze współdziałania obu systemów ukazuje zdanie K. Poppera: „Świat wewnętrzny pozwala, aby zamiast nas umierały nasze hipotezy”. Cyt. za: Tamże, s. 88-89.

381V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 66.

W przeciwnym wypadku dochodzi do halucynacji, owych szczególnych „doznań, które rzutowane są w świat zewnętrzny i posiadają wszelkie cechy percepcji”³⁸².

W normalnych warunkach halucynacjom zapobiega mechanizm oparty na neuronach pobudzanych przez przerwę w działaniu bodźca (lub przez jego brak). Są to jednostki wyłączeniowe zlokalizowane w obwodzie układu nerwowego³⁸³. Ich aksony tworzą połączenia aferentne z neuronami percepcyjnymi danej okolicy projekcyjnej, do których dochodzą także połączenia eferentne z jednostek gnostycznych, tworzących ostatnie piętro przetwarzania informacji przez mózg: „Nawet wówczas, gdy żaden dźwięk nie dociera do nas z zewnątrz, jednostki wyłączeniowe okolicy projekcyjnej reprezentujące ciszę są pobudzone i hamują sygnały ze słuchowej okolicy gnostycznej, reprezentujące określone wyobrażenia słuchowe”³⁸⁴. Przewaga sygnałów emitowanych przez neurony gnostyczne do kory projekcyjnej nad połączeniami hamującymi prowadzi do powstawania halucynacji. Dochodzi do tego w stanach deprywacji sensorycznej i w momentach silnego pobudzenia emocjonalnego, kiedy to impulsy wysyłane przez neurony gnostyczne do kory projekcyjnej: „uzyskują przewagę nad sygnałami dochodzącymi z obwodu i powodują ich hamowanie”³⁸⁵. Obie okoliczności mogą również wystąpić łącznie, co — nawiasem mówiąc — ukazuje względność tradycyjnego podziału na deprywację i przeciążenie sensoryczne:

[...] gdy jesteśmy głodni, w wyobraźni naszej pojawia się zastawiony stół i potrawy, ku którym skierowany jest nasz apetyt. W okresach intensywnego głodowania związane z jedzeniem wyobrażenia wzrokowe i smakowe są tak silne, że łatwo przeradzają się w iluzje [...], a nawet halucynacje [...]. Tego rodzaju wyobrażenia [...] ustają całkowicie z chwilą zaspokojenia napędu, a nawet można zauważyć, że nie potrafimy ich wówczas wywoływać w sposób dowolny³⁸⁶.

Warto podkreślić ewolucyjne implikacje omawianej teorii. Mechanizm halucynacji jest niejako założony w naszych mózgach, aczkolwiek w normalnych warunkach podlega on tłumieniu³⁸⁷. Dzieje się tak, ponieważ w wysoce złożonych sieciach neuronowych dochodzi do separacji pól projekcyjnych od asocjacyjnych, co z kolei pozwala wyizolować percepcje od wyobrażeń. I na odwrót, w prostszych sieciach, w których „[...] jednostki projekcyjne są jednocześnie jednostkami percepcyjnymi, te same jednostki są pobudzane zarówno z obwodu, jak i w drodze asocjacji. Ponieważ zaś jednostki te nie mogą >>odróżnić<<, czy pobudzenie pochodzi z

382J. Konorski, *Integracyjna działalność mózgu*, dz. cyt., s. 177.

383Por. Tamże, s. 504.

384Tamże, s. 178.

385Tamże, s. 179.

386Por. Tamże, s. 185-186.

387Por. Tamże, s. 180.

narządów recepcyjnych, czy też z okolic gnostycznych jako skutek asocjacji, w obu tych przypadkach odbywa się w nich ten sam proces³⁸⁸.

Halucynacje są więc ewolucyjnie starsze od wyobrażeń. Czy wynikałoby stąd, że w świecie zwierząt doznawanie halucynacji stanowi regułę, a nie wyjątek? Badacz formułuje to założenie wprost: psy trenowane przez Pawłowa ślinią się w reakcji na dźwięk dzwonka nie dlatego, że przypomina im on jedzenie, ale dlatego, że słysząc jego dźwięk, widzą sygnalizowany pokarm³⁸⁹.

Dźwięk nie oznacza tutaj wzrokowego perceptu jedzenia, lecz staje się nim. W opisywanej sytuacji pojęcie sygnału — a ściślej: jakiegokolwiek znaku — traci sens, ponieważ mózgom badanych zwierząt brakuje osobnych obszarów dla wyobrażenia (znak jest jednym z jego rodzajów) i percepcji. Rozważania Konorskiego można uzupełnić przypuszczeniem, że doznawanie halucynacji jest coraz rzadsze u zwierząt posiadających wyrafinowany układ neuronów lustrzanych, jak bowiem pisze Vittorio Gallese: „Multimodalna symulacja działania nakierowanego na określony cel, realizowana przez neurony brzusznej kory przedruchowej u małpy ma cechy, które uderzająco przypominają symboliczne właściwości charakterystyczne dla myśli ludzkiej”³⁹⁰. Osobne pytanie dotyczy różnicy między neuronami lustrzanymi i gnostycznymi przy założeniu, że ich funkcje (symbolizacja) częściowo się pokrywają. Uderza wielofunkcyjność tych pierwszych: komórki w korze przedruchowej kodują sekwencje ruchowe wykonywane przez obserwatora, aktywują się jednak także podczas obserwacji, jak czynność tę wykonuje ktoś inny. Inaczej jest w przypadku neuronów reprezentujących percepcje jednostkowe³⁹¹: funkcja symbolizacji zostaje im przypisana wtórnie, drogą aktywacji jednej okolicy gnostycznej przez inną. Po drugie, zawartość treściowa percepcji jednostkowych ma ogólniejszy charakter niż w przypadku neuronów lustrzanych. Te ostatnie „symbolizują” zwłaszcza stany umysłu partnera interakcji społecznej. Stwierdzenie to współbrzmi z intuicją Pinedy, który źródła presji selekcyjnej na kognitywną empatię doszukuje się w wysoce złożonych środowiskach społecznych charakterystycznych dla *H. sapiens*.

Kulminację rytuału transowego streszcza wypowiedź J. Wasilewskiego: zostaje w nim zniesiona szklana przegroda separująca znaczone i znaczący aspekt znaku. Symbol staje się tutaj swoim znaczeniem: bogowie schodzą na Ziemię i na odwrót — uczestnicy seansu stają się bogami.

388Tamże.

389Por. Tamże, s. 285.

390V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, tłum. M. Trzcińska, s. 186 [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, dz. cyt., s. 172-200.

391W ujęciu Konorskiego jednostki gnostyczne tworzą neuronalny substrat gestaltów percepcyjnych, tj. takich rodzajów postrzeżeń, w których obiekt zostaje rozpoznany natychmiast, przez pojedynczy rzut uwagi. Ich specyfikę ukazują leżące obszaru rozpoznawania twarzy. Przyglądając się danej osobie pacjent: „Twierdził, że najpierw patrzy na brodę, potem na usta, a następnie starannie ogląda obie strony twarzy, nos, oczy i czoło, lecz, jak sam powiedział, **nie potrafi ich następnie połączyć w jedną całość** [podkr. — J.B.]”. J. Konorski, *Integracyjna działalność mózgu*, dz. cyt., s. 121. Hipotezę neuronów gnostycznych potwierdziły późniejsze badania. Por. Ch. Koch, *Neurobiologia na tropie świadomości*, tłum. G. Hess, Warszawa 2008, s. 41-43.

Jest to zarazem moment, w którym preferowane przez Hamayon semiotyczne podejście do rytuału — operujące pojęciem gry i reprezentacji — zawodzi najbardziej. Obrzęd przestaje tutaj cokolwiek oznaczać, przeciwnie: staje się tym, co oznaczane. Celem rozdziału było dostarczenie zrębów koncepcji uwzględniającej ten fakt. Wiele pisano o strukturze komunikacji rytualnej. Wciąż jednak niewiele wiemy o sytuacji rytualnego zestrojenia, w którym komunikacja zanika, nie istnieje już bowiem aktor zakulisowo ukryty w odbiorcy. Efektem jest stan rzeczy, który można podsumować słowami Gallesego:

Zdecydowanie mniej uwagi poświęca się temu, aby ustalić, co tworzy poczucie tożsamości, jakiego doświadczamy w obliczu różnorodności >>innych jaźni<< zaludniających naszą społeczną rzeczywistość. [...] Niewątpliwie pojęcie *intencjonalnego dostrojenia* implikuje, że zaczynamy postrzegać >>innego<< jako coś więcej niż odmienny system reprezentacji wewnętrznych, staje się on taką osobą jak my³⁹².

* * *

Podsumowując, tytuł rozdziału — dotyczący transu jako takiego — sugeruje użytą w nim strategię badawczą. Oznacza on rezygnację z analizowania różnic między transem i opętaniem na korzyść przyjrzenia się tkwiącym u ich podstaw stanom umysłu. Ważną inspiracją są tutaj badania Siikali, która nie mówi o transie szamańskim i posesyjnym, ale o różnych stopniach rozpuszczenia świadomości w transie.

O jakie stany umysłu chodzi? Rzetelna odpowiedź na to pytanie powinna uwzględniać zarzut ogólnikowości i braku precyzji, kierowany przez R. Hamayon w stronę antropologicznych teorii umysłu i ASC. W tym celu analitycznie wyodrębniam jeden z obszarów świadomości — wolę, a następnie — w oparciu o teorię pozornej mentalnej przyczynowości — konstruję kognitywny model jej struktury i funkcji.

Brak definicji ASC pociąga za sobą trudność w określeniu natury transu, ten ostatni jest bowiem tylko szczególną odmianą ASC. Problem ten próbowałem rozwiązać, podkreślając warunki funkcjonowania transu — zakładając, że spośród innych ASC wyróżnia go instytucjonalizacja i sakralizacja, przyjmuję, że trans w ścisłym znaczeniu tego słowa to trans rytualny.

W szamanizmie i kultach posesyjnych mamy więc do czynienia z religijnie umocowanym stanem umysłu, w którym nacisk pada na eliminację doznań woli. Uniwersalną propagację tak rozumianego transu wyjaśniam, wskazując na jego związek ze społecznym trybem życia, będącym udziałem człowieka przez większą część jego ewolucji. Trans zatem to *religijnie waloryzowany*

392V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, dz. cyt., s. 182, 183-184.

stan umysłu, nacechowany przez brak doznań woli i przeświadczenie o nawiedzeniu przez zewnętrzną potęgę. Przeświadczenie to, dzielone z pozostałymi uczestnikami rytuału, może następnie ulec konceptualizacji w formie szamańskich lub posesyjnych systemów pojęciowych.

Prezentowana teoria transu służy modelowaniu, w Rozdziałach 4. i 5., dwóch konkretnych przypadków — haitańskiego *vodun* i katolicyzmu. Najpierw jednak, w Rozdziale 3., obserwuję dyskusję między zwolennikami i przeciwnikami ostrego rozróżniania (między szamanizmem a posesją przez ducha). Po lekturze Rozdziału 2. powinno być jasne, że opowiadam się po stronie tych drugich.

Rozdział 3

Stan posesyjny w szamanizmie

Jak tylko wiek osłabi czarowników, duchy mszczą się za poniżenie, w jakim były utrzymywane. Dręczą ich, drażnią, nie dają im spać, latają bez przerwy wokół nich krzycząc, szydząc z nich, gryząc ich, kłując. Nikt ich nie słyszy oprócz szamana, który cierpi w milczeniu, na ogół podle przez wszystkich porzucony³⁹³.

Celem rozdziału jest redefinicja związków między szamanizmem i kultami posesyjnymi. Ich standardowe ujęcie pochodzi od Mircei Eliadego, który wyodrębnia archaiczny szamanizm północnoazjatycki i jego zdegenerowaną formę, opartą na praktykach posesyjnych. Ten pierwszy egzemplifikuje religię szamańską *sensu stricto*, której ideologiczny rdzeń stanowi kult Istoty Najwyższej. Zgodnie z Eliadowską historiozofią bóstwo to w pewnym momencie oddala się, ulegając substytucji przez bardziej konkretne i dynamiczne, a zarazem wyspecjalizowane formy (bóstwa atmosfery, boginie płodności, duchy zmarłych itd.). Transformacja w *dei otiosi* inicjuje etap „autentycznego” szamanizmu, w momentach krytycznych bowiem żaden mityczny przodek ani bóg płodności nie jest w stanie uratować wyznawców³⁹⁴. Szamańską symbolikę ascencji można więc odczytywać jako próbę powrotu do epoki, w której „ludzie mogli *in concreto* komunikować się z Niebem”³⁹⁵. Za taką interpretacją przemawia funkcja szamana jako reprezentanta społeczności, który jako jedyny komunikuje się ze światem sakralnym bezpośrednio. To jednak nie wszystko, religia współczesnych Ewenków³⁹⁶ stanowi bowiem formę degeneratywną systemu opartego na koncepcji szamańskiego wniebowstąpienia³⁹⁷. Za takim ujęciem przemawia dominacja praktyk

393W. G. Sumner, *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” t. 31 (1901) s. 65-101. Cyt. za: E. Ackerknecht, *Szamanstwo i psychopatologia*, tłum. K. Gebert, s. 145, przyp. 73 [w:] K. Jankowski (red.), *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 100-157.

394Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 134: „Ci bogowie i te boginie mogli tylko *odtwarzać* życie i je *pomnażać*, to zaś tylko w „normalnych” czasach; były to bóstwa, które znakomicie umiały rządzić kosmicznymi rytмами, ale nie *ratować* kosmos i społeczeństwo ludzkie z kryzysu”.

395M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne praktyki ekstazy*, dz. cyt., s. 376.

396Wbrew uzusowi przyjętemu w pracach Shirokogoroffa i Eliadego używam terminu „Ewenkowie”, a nie „Tunguzi”. Ten drugi ma wydźwięk pejoratywny i pochodzi z języków społeczności tureckich, gdzie oznacza „człowieka żywiącego się wieprzowiną, świnie”. Mianem „Ewenkowie” — pochodzącym od słowa Owen — określają siebie członkowie analizowanej kultury. Por. H. Swienko, *Arkadiusz Anisimow — marksistowski historyk i teoretyk wierzeń ludów Syberii*, s. 7, przyp. 1. [w:] A. Anisimow, *Wierzenia ludów północy. Wybór pism*, tłum. A. Wierzchowska, Warszawa 1971, s. 7-31. Słowa Tunguz używam tylko przy określaniu grupy języków mandżursko-tunguskich, którymi mówią Ewenkowie. Por. M. Hoppál, *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska, Warszawa 2009, s. 142.

397Ujęcie Eliadego stanowi echo wpływów Wilhelma Schmidta, który rozróżnienie na czarny i biały szamanizm uzasadniał użyciem odmiennych technik transowych: opętania przez duchy Podziemnego Świata (czarni szamani) i ekstatycznej wędrówki do nieba podejmowanej przez białych szamanów. Różnica między Eliadem i Schmidtem dotyczy kwestii pierwszeństwa: u Schmidta — odwrotnie niż u Eliadego — formą pochodną jest biały szamanizm. Por. P. Knecht, *Aspects of Shamanism. An Introduction*, s. 6 [w:] C. Chilson, P. Knecht (red.), *Shamans in Asia*, London

posesyjnych. W związku z tym:

obecny szamanizm tunguski nie może być uważany za „klasyczną” formę szamanizmu, ze względu właśnie na zasadnicze znaczenie przypisywane wcielaniu „duchów” i podrzędną rolę wniebowstępowania. Jak widzieliśmy, ideologia i technika służąca opanowaniu i wcielaniu „duchów” — to znaczy wpływ południa (lamaizmu) — przydały [...] szamanizmowi tunguskiemu jego obecną postać³⁹⁸

Według Shirokogoroffa szamanizm kształtował się pod wpływem buddyzmu tybetańskiego, czego dowodzi znaczenie przypisywane technice ujarzmiania duchów przez szamana, określanego mianem władcy duchów [*master of spirits*]³⁹⁹. Termin ten implikuje ściśle odróżnianie szamańskiej i posesyjnej formy transu we współczesnej religii Ewenków, Eliade próbuje więc dopasować argumentację Shirokogoroffa do obcej mu tezy o pierwotności uranicznej ekstazy. Wbrew temu, co pisze Eliade, w religii tej nie chodzi o „opętanie” mające uczynić świat duchowy żywym i konkretnym⁴⁰⁰, lecz o specyficznym szamańskim użyciu duchów w charakterze narzędzi. Technikę tę Ewenkowie sytuują w opozycji do opętania zwiastującego chorobę szamańską.

Ujęcie Eliadego wywarło wpływ na późniejszych badaczy, z G. Rougetem i L. de Heuschem na czele. Omówienie ich koncepcji w dalszej części tego rozdziału poprzedzi prezentację poglądów A. Wiercińskiego, której celem jest skontrastowanie dwóch metodologii badań nad szamanizmem. W przeciwieństwie do Eliadego postulującego tworzenie ahistorycznych typologii, Wierciński skupia się na podejściu diachronicznym. Jak spróbuję pokazać, wybór odpowiedniej metodologii determinuje postrzeganie relacji między transem szamańskim i posesyjnym. Ujęcie synchroniczne akcentuje różnice między tymi zjawiskami, podejście ewolucyjne natomiast pozwala włączyć je w obręb jednego procesu psychicznego. Modelowaniem tego procesu zajmuje się A. Leena-Siikala, o której piszę w drugiej części rozdziału.

2003, s. 1-30. Po drugie, Eliade z pewnością znał podział Wilhelma Radloffa na pierwotny szamanizm Azji Północnej, oparty na transowej podróży do nieba i na szamanizm wtórny, skażony użyciem praktyk posesyjnych. Por. T. K. Oesterreich, *Possession Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, tłum. D. Ibberson, New York 1930, s. 305-306. Z kolei Schmidowski podział przenika dzieło Shirokogoroffa, który kamłanie do dolnego świata uznaje za wyznacznik szamanizmu. Shirokogoroff przyjmuje istnienie kompleksu poprzedzającego religię Ewenków i skupionego na kulcie istoty niebiańskiej (buga), ale nie uważa go za szamański. Por. Tegoż, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 122-133.

398M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne praktyki ekstazy*, dz. cyt., s. 372.

399Jego rodzimym odpowiednikiem jest *ejèn*, konotujący znaczenia związane ze sprawowaniem szeroko rozumianej władzy: „mistrz”, „władca”, „*khan*”, „małżonek”. Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 126. Określa on relacje między szamanem i duchami, a jego przykładowe wykorzystanie zawiera mandżurski zwrot *ejèn be kičelembi* — „duchy pracują dla swojego pana”. Tamże, s. 368. Podobnym słowem dysponują Jakuci nazywający swoich szamanów *enenelit* („posiadający duchy szamańskie [*those possessing a shaman spirit*]”). Tamże, s. 367.

400Por. Tamże, s. 377 (przyt. 20.).

3.1. Szamanizm i posesja w teoriach Gilberta Rougeta i Luca de Heuscha

G. Rouget definiuje trans szamański za pomocą trzech cech: metaforyzuje się go jako wolitywną (3) podróż do świata duchów (1), podejmowaną w asyście duchów kontrolowanych przez szamana (2). Trans posesyjny stanowi odwrotność tak rozumianego zjawiska, oznacza on bowiem nie-wolitywne (3) zstąpienie duchów (1), nad którymi osobnik nie sprawuje żadnej kontroli (2)⁴⁰¹.

Dwie ostatnie cechy transu szamańskiego są ze sobą powiązane: działanie wolitywne z konieczności podlega kontroli, która z kolei dostępna jest tylko jednostkom działającym z własnej woli. Aby te cechy odróżnić, warto pamiętać, że przedmiotem kontroli są duchy będące narzędziem szamana. Ich rytualna inkarnacja nie jest więc celem samym w sobie, lecz tworzy rodzaj odskoczni pozwalającej wznieść się ku wyższym światom. Wolitywność odnosi się do stanu psychicznego szamana podczas działań obrzędowych. Czy rzeczywiście mają one charakter dowolny? Wróć do tej kwestii w ostatniej, poświęconej koncepcji Siikali części rozdziału. Zwróćmy natomiast uwagę na pierwszą cechę (podróż do świata duchów). Zastanawiając się, czy sfotografowany przez P. Vergera kapłan Oguna jest — jak utrzymuje I. M. Lewis — czy też nie jest — jak twierdzi z kolei Rouget — szamanem, autor *Music and Trance* powołuje się na materiał etnograficzny. Wynika z niego, że Jorubowie nigdy nie opisują transu jako podróży⁴⁰². A zatem pogląd Lewisa — wnioskuje Rouget — jest błędny.

Jako potencjalną falsyfikację swojej teorii, Rouget przytacza badania Michaela Oppitza poświęcone szamanizmowi himalajskiemu. Mamy tu do czynienia z naprzemiennym występowaniem transu szamańskiego i posesyjnego — w tym także relacji koegzystencji (szamanizm) i zamiany podmiotów (posesja) — **w obrębie tego samego** rytuału szamańskiego. W obrzędzie tym szaman udaje się w podróż i zostaje opętany. Zjawisko to obserwowali również inni badacze himalajskiego kompleksu szamańskiego:

Podczas rytuałów leczniczych trwających od piętnastu do dwudziestu godzin, *jhākri* wzywa i ucieleśnia byty numinotyczne. W szamanizmie nepalskim posesję znamionują bezładne ruchy ciała (drżenie, nagłe podskoki itp.). Uderzając w dwustronny bęben i siedząc ze skrzyżowanymi nogami, *jhākri* podskakuje o kilka cali nad ziemią. **Pocąc się i dysząc wciąga w siebie wzywane duchy [...]**,

401G. Rouget, *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*, tłum. B. Biebuyck, Chicago 1985, s. 23.

402Por. tamże.

przytrzymuje je siłą i poddaje kontroli. Wtedy drżenie ustaje [podkr. — JB]⁴⁰³.

Spontaniczna inkarnacja ducha poprzedza tu moment uzyskania kontroli nad rytuałem. Chcąc wytłumaczyć następstwo tych zdarzeń, Rouget wskazuje na spontaniczny początek inicjacji szamańskiej. Jak twierdzi jeden z cytowanych przez niego badaczy, kategoria opętania — przydatna w opisie początkowych stadiów — traci znaczenie w ostatnich etapach inicjacji, gdy adept zdobywa kontrolę nad sprawcami cierpień inicjacyjnych⁴⁰⁴. A zatem nawet w przypadku rytualnej koegzystencji obu form, są one od siebie odróżnialne. Podobnie uważa wspomniany wcześniej Oppitz, którego obserwacje Rouget komentuje następująco:

Trans szamański i posesyjny [...] mogą więc występować naprzemiennie w jednej osobie. Lub też, jak kto woli, jedna i ta sama osoba może przechodzić kolejno przez oba rodzaje transu. Wydaje się, że nikt nie doświadcza ich jednocześnie. Rozróżnienie między posesją i szamanizmem pozostaje więc w mocy⁴⁰⁵.

Kluczowym argumentem pozostaje dla badacza mitologem podróży. Warto przyjrzeć się jego logicznej strukturze. Analizę komparatystyczną powinno poprzedzać ustalenie parametrów podlegających porównaniu. U Rougeta są one wyrażone w kategoriach *emic*: koncepcja podróży przez poziomy kosmos pochodzi od archaicznej ideologii łowców-zbieraczy. Inaczej pojmują kosmos wyznawcy *vodun*, w którym podróż nigdy nie będzie tak dramatyczna i pełna zwrotów akcji, jak w przypadku szamanizmu. Wątek ten może więc nie pojawić się w ogóle, czy jednak świadczy to na rzecz tezy o dwóch rodzajach transu? Wydaje się raczej, że mamy tu do czynienia z mieszaniem kategorii transu jako stanu biologicznego z podróżą będącą interpretacyjnym konstruktem nałożonym na ów stan⁴⁰⁶. Nieporozumienie byłoby do uniknięcia, gdyby analizę oprzeć na terminach formalnych pochodzących spoza badanych systemów. Strategia ta występuje w tekstach Wiercińskiego i Siikali, wyraźnie odróżniających trans od jego interpretacji⁴⁰⁷. Wśród

403H. Sidky, *Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors*, s. 220-221 [w:] „Asian Ethnology” 69 (2)/2010, s. 213-240.

404Por. L. Delaby, *Chamanes toungouses*, „Études mongoles et sibériennes” 7, 1976, s. 37. Przytaczam za: G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 22. Rouget nie podaje stron „Études...”, na których znajduje się tekst Delaby'ego.

405G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 23.

406Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 346. Na korzyść Rougeta trzeba jednak podkreślić, że antropologiczne i emiczne klasyfikacje badanej rzeczywistości mogą się nakładać. Na przykład Turnerowskie ujęcie symbolu posiada odpowiednik w języku Ndembu zawierającym słowo pochodne od czasownika *ku-jikijila*, „naciąć ślad”. Tak jak symbol konotuje treści nieświadome, tak termin Ndembu odsyła do aktywności myśliwych nacinających znaki na drzewie lub łamiących gałęzie, aby znaleźć powrotną drogę z nieznanego buszu. Por. V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 62. Za Turnerem można podać inne przykłady: Durkheimowskiej teorii *sacrum* odpowiadają terminy *cha kumbadyi* („wydzielone”) i *chakujila* („zakazane”), a pojęciu symbolu dominującego — termin *mukulumpi* („rządzący”). Por. tamże, s., odpowiednio, 28 i 66.

407Trzeba tu również wspomnieć o E. Bourguignon, która proponuje termin „trans posesyjny” [*possession trance*],

kryteriów podanych przez Rougeta tylko ostatnie (doznania woli) spełnia podany warunek. Problem w tym, że ten parametr — zamiast różnicować — identyfikuje szamana i zaawansowanego praktyka *hunforu*. Ten pierwszy poprzez praktykę zwiększa kontrolę nad rytuałem, czemu towarzyszy stopniowa utrata oznak posesji przez trans szamański. Analogicznie, wodunistyczna próba ognia (*kanzo*) oznacza wejście w posiadanie *connaissance*, wiedzy tajemnej dostępnej *hunganowi*. Wiedza ta — jak stwierdza M. J. Herskovits — wyposaża go w moc umożliwiającą kontrolę nad światem nadprzyrodzonym⁴⁰⁸ i nie posiada jej *bocor*, który kupił swoje *loa* za pieniądze.

Inaczej niż Shirokogoroff czy Siikala, Rouget uznaje szamanizm za zjawisko uniwersalne. Wypada się z nim zgodzić, że rytuał Indian Kuna⁴⁰⁹ ma charakter szamański. Kluczowa nie jest tu jednak podróż, jak chce Rouget, ale tryb życia kolumbijskich łowców. Dokonywanie porównań ma sens tylko na podstawie tego ostatniego zbioru danych, a sama podróż stanowi epifenomen badanej rzeczywistości. Podejście przeciwne wymagałoby wyjaśnienia modyfikacji mitologemu podróży u Kuna⁴¹⁰, odbywanej równocześnie na dwóch planach: fizjologicznym (ciało pacjentki) i kosmicznym. Modyfikacja ta czyni ją tak samo odległą od syberyjskiego odpowiednika, co wodunistyczną podróż do *Guinen*. Wreszcie warto podważyć kategorię stwierdzenia Rougeta, jakoby posesja nigdy nie była przez Jorubów konceptualizowana jako podróż⁴¹¹, przytaczając relację informatora E. Cohen porównującego trans z podróżą do innego świata [*viajar pro outro mundo*]⁴¹². Koncepcję ekstazy jako podróży niebiańskiej trudno też uznać za wyznacznik szamanizmu, skoro jej występowanie stwierdzono w systemach inaczej skonstruowanych niż Eliadowski szamanizm pierwotny⁴¹³.

Według Rougeta relacja między szamanem i duchami opiera się na regule koegzystencji podmiotu i ducha w ciele szamana⁴¹⁴. Dzięki niej szaman jest w stanie podczas transu „nakreślić barwny obraz podróży i dopuszczać duchy kolejno do głosu, przemawiając w ich imieniu”⁴¹⁵. Rytuał posesyjny charakteryzuje niemożność utrzymania tej koegzystencji, dochodzi w nim więc do

ponieważ czym innym są zachowania obserwowane podczas transu, a czym innym dotyczące go teorie kulturowe. Por. Tejże, *Possession*, dz. cyt., s. 9-12.

408Por. M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, Princeton 2012, s. 225.

409Por. C. Lévi-Strauss, *Skuteczność symboliczna* [w:] Tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 167-183.

410Por. L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, s. 154 [w:] Tegoż, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, tłum. J. Lloyd, Cambridge 2007, s. 151-164.

411Por. G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 23.

412E. Cohen, *The Mind Possessed*, dz. cyt., s. 123.

413Dobrym przykładem jest osiemnastowieczna *hashba'at 'aliyyat neshamah* („inkantacja w celu wniebowstąpienia duszy”). Według Baal Szem Towa Mesjasz powróci na skutek rozpowszechnienia technik transowych w narodzie żydowskim, co stanowi zaprzeczenie elitarnego szamanizmu opisanego przez Eliadego. Warto podkreślić sprzeczność między eschatologicznością chasydyzmu a Eliadowskim opisem archaicznej religii kosmicznej, opartej na idei wiecznego powrotu i cykliczności czasu. Por. M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, New York 2005, s. 145-149.

414Por. G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 23.

415T. K. Oesterreich, *Possession Demoniacal and Other*, dz. cyt., s. 305.

zamiany podmiotów. Tożsamość wyznawcy zostaje tu niejako wchłonięta przez osobowość ducha. Obie reguły stanowią psychologiczny odpowiednik szamańskiej ascencji (koegzystencja) i posesyjnej descencji (zamiana). Jak pisze Rouget:

Gdy szaman w transie powraca z podziemnego świata i przekazuje obecnym informacje, to on, szaman jest podmiotem. Gdy natomiast kapłan Oguna [...] zwraca się do zebranych, wówczas to Ogun jest podmiotem, a nie kapłan. Powiedzieć w tym wypadku, że Ogun „przemawia przez usta” kapłana [...] byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem, że Ogun i kapłan koegzystują w jednej osobie, jak w przypadku szamana. Ten przypadek jest jednak inny. Osobowość kapłana uległa całkowitemu zastąpieniu przez osobowość Oguna⁴¹⁶.

Zgodnie z koncepcją Rougeta wyznawcy północnobrazylijskiego *candomblè* — kultu posesyjnego *par excellence* — powinni operować regułą zamiany. Następująca wypowiedź *babalorisa* — dotycząca relacji między duchem i wyznawcą podczas transu — pokazuje, że tak nie jest: „To tak, jakbym wlał wodę z Amazonki do różnych kubków, a następnie do jednego dodał cukier, do drugiego cytrynę itd. Czy jest to woda z Amazonki? Tak! Każda posiada jednak swój smak, zgodnie z tym, czego dodano do kubka”⁴¹⁷. Wyjaśnienie przywódcy *terreiro* operuje regułą koegzystencji: trans jest wynikiem kompromisu *entidade* z osobowością wyznawcy, dostosowania się ducha do tożsamości gospodarza. Koncepcja ta odpowiada na często wyrażaną wątpliwość zwykłych członków *culto afro*, dotyczącą zmienności wykonania jednego bóstwa przez różnych wyznawców. Czy możemy stąd wnosić, że afrobrazylijski typ transu opiera się na regule koegzystencji? Zdanie to jest prawdziwe, ale nie do końca. Według jednego z *filhos-de-santo*⁴¹⁸, *orisza*, zstępując na wyznawcę [*descer na pessoa*], dokonują inwazji opisywanej jako akt wtargnięcia do głowy⁴¹⁹. Sugeruje to jednoznacznie regułą zamiany. Jak — w świetle koncepcji Rougeta — wytłumaczyć funkcjonowanie obu koncepcji wśród różnych członków jednej społeczności?

Zdaniem Emmy Cohen reguła zamiany jest minimalnie kontrintuicyjna, w przeciwieństwie do maksymalnie kontrintuicyjnej koncepcji teologicznej. Ta pierwsza stosuje zasadę „jedno ciało-jeden umysł”, co — zdaniem Cohen — wyjaśnia jej międzykulturową propagację. I odwrotnie, teoria koegzystencji postulująca istnienie dwóch podmiotów w jednym ciele, przeczy intuicji potocznej. Jej opracowanie wymaga dużych wysiłków poznawczych, czemu — zgodnie z

416G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 24.

417E. Cohen, J. L. Barrett, *Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence*, s. 249, „Ethos”, t. 36, nr 2 (2008), s. 246-267.

418Inicjowani członkowie *terreiro*.

419Por. E. Cohen, *The Possessed Mind*, dz. cyt., s. 123.

przewidywaniami teorii — powinna towarzyszyć niska podatność na replikację. Problem w tym, że do wykorzystania obu reguł dochodzi również w umbandzie, której wyznawcy opanowują cztery rodzaje duchów (*caboclo*, *prêtos velhos*, *criança* i *eszu*), co w praktyce oznacza dowolne wchodzenie i wychodzenie z transu⁴²⁰. Panowanie nad duchami jest kluczowe dla szamanizmu stosującego regułę koegzystencji. Istnieje jednak piąta kategoria bóstw, *orisza*, które są „tak potężne, że nawiedzenie rozsądziłoby wyznawcę”⁴²¹. Sugeruje to brak kontroli, istotny w regule zamiany. Biorąc pod uwagę historyczną i geograficzną zbieżność obu kultów, możliwe, że umbandyści przejęli regułę koegzystencji z *candomblè*. Jeżeli tak, dziwi łatwość, z jaką doszło do replikacji idei maksymalnie kontrintuicyjnej.

W części poświęconej Wiercińskiemu zaproponuję inne wyjaśnienie danych zebranych przez Cohen. Stosujący regułę koegzystencji *babalorisza* to zaawansowani praktycy panujący nad transem w stopniu niedostępnym dla zwykłych wyznawców. Uzyskanie kontroli stanowi rezultat procesu inicjowanego opętaniem, do którego opisu najlepiej pasuje reguła zamiany. Z perspektywy koncepcji tradycyjnych, efektem inicjacji jest zapanowanie nad duchem: w przypadku szamanizmu — nad potencjalnym duchem pomocniczym szamana, a w przypadku *vodun* — nad *loa*, którego początkowe manifestacje Haitańczycy określają mianem *loa bossale*. Jest to termin o zdecydowanie pejoratywnym zabarwieniu, tłumaczony przez Herskovitsa jako „nieoswojony bóg” [*untamed god*]⁴²².

* * *

Luc de Heusch zalicza szamanizm i posesję do technik fizycznych służących nawiązywaniu dialogu z bogami⁴²³:

Zdarza się, że, wskazując przyszłego szamana, duch manifestuje się w formie gwałtownych drgawek, które łatwo pomylić z posesyjną utratą kontroli [*seizure of possession*]. Zdaje się jednak, że duch manifestuje tu swoją obecność, a nie uzyskuje władzę nad ciałem. Objawienie przybiera formę przymusowego spotkania [*violent meeting*], a nie zamiany jednej duszy przez drugą⁴²⁴.

420Por. E. Bourguignon, *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, „Ethos”, t. 17, nr 3 (1989), s. 371-384

421E. Pressel, *Negative Spirit Possession in Experienced Brazilian Umbanda Spirit Mediums*, s. 338 [w:] V. Crapanzano (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, dz. cyt., s. 333-364.

422M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 143.

423Mimo to warto zaznaczyć, że definiowanie posesji w kategoriach komunikacji nastręcza wiele problemów. Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 62: „Duchy inkarnują się w dowolnie wybranych osobach. Każdy może więc wejść w bezpośredni kontakt ze światem nadprzyrodzonym. Nie zakłada to jednak komunikacji ani dialogu z bogiem, ponieważ o władnięta jednostka to tylko ciało, pojemnik zapożyczony przez ducha w celu ujawnienia się”.

424L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, s. 153 [w:] Tegoż, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structure*, tłum. J. Lloyd, London 1981, s. 151-164.

Słowa te zapowiadają sformułowanie reguł zamiany i koegzystencji przez Rougeta — wniosek o tyle uprawniony, że szamańska podróż stanowi tu zaprzeczenie nawiedzenia. Obie formy transu de Heusch wpisuje w *quasi-ewolucyjny* schemat przejścia od magii do religii⁴²⁵. Najpierw mamy do czynienia z szamanizmem opartym na idei ascencji i walki o skradzioną duszę, z czym wiąże się magiczno — heroiczny charakter szamańskiej interwencji. W stadium religijnym człowiek ulega marginalizacji na korzyść ducha zstępującego w ciało po wcześniejszym usunięciu jaźni wyznawcy⁴²⁶. Religijny charakter posesji polega na bierności wobec sfery nadprzyrodzonej, czego konsekwencją jest antyjednostkowy, zbiorowy charakter transu. Schemat ten można uznać za streszczenie bardziej złożonej struktury pojęciowej. Lokuje ona badane zjawiska na tablicy ukazującej ich systemowe powiązania, a nie następstwo w czasie. Strukturę generuje opozycja między dwoma zespołami rytualno-wierzeniowymi: adorcyzmem i egzorcyzmem z jednej oraz posesją i szamanizmem z drugiej strony:

Adorcyzm

Szamanizm A
(powrót duszy)

Posesja A
(przyjęcie nowej duszy)

Egzorcyzm

Szamanizm B
(usunięcie elementu obcego
podmiotowi)

Posesja B
(usunięcie duszy obcej
podmiotowi)⁴²⁷.

Szaman jest specjalistą od magii i uzdrawiania⁴²⁸, jego działania koncentrują się więc zawsze wokół jakiejś wartości (Szamanizm A) lub antywartości (Szamanizm B)⁴²⁹. Mówiąc konkretniej albo udaje się on w zaświaty po skradzioną duszę (adorcyzm-Szamanizm A), albo usuwa duszę z ciała chorego (egzorcyzm-Szamanizm B). Źródłem jego mocy jest związek z duchami. Chronią one szamana, który podczas transu, z definicji, zachowuje osobowość. Ta ostatnia cecha — na równi z ascencją — przeciwstawia szamanizm (adorcystycznej) posesji typu A, w której wyznawca traci osobowość⁴³⁰.

Adorcystycznej i egzorcystycznej praktyce szamańskiej odpowiadają dwa typy posesji: duch

425Por. tamże, s. 156. Por. także s. 153: „Cały szamanizm rozwija się w domenie magii. Szaman podejmuje konkurencję z bogami, czasem z nimi walczy, oszukuje ich oraz wstępuje ku górze ruchem pełnym dumy, który sytuuje go na równi z nimi lub ustanawia go jako ich rywala”.

426Por. tamże, s. 156.

427Tamże, s. 158.

428Por. tamże, s. 153.

429Por. A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 117-118.

430Por. L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, dz. cyt., s. 153.

zstępuje w wyznawcę (adorcyzm) lub zostaje z niego usunięty (egzorcyzm). Celem adorcyistycznej posesji jest zamiana osobowości, natomiast celem egzorcyistycznej posesji — usunięcie intruza. Oprócz tej inwersji (diagram czytany horyzontalnie) de Heusch wyróżnia drugą (lektura pionowa): między adorcyistycznym szamanizmem i adorcyistyczną posesją oraz między egzorcyistycznym szamanizmem i egzorcyistyczną posesją. W inwersji Szamanizmu A wobec Posesji A dochodzi do zamiany ascencji na descencję. Na czym jednak polega inwersja Szamanizmu B wobec Posesji B? Oba kompleksy są egzorcyizmami, o ile jednak szamanizm korzysta z holistycznej koncepcji choroby psychosomatycznej, której leczenia podejmuje się szaman, o tyle posesja zakłada uszczegółowienie teorii, której przedmiotem jest choroba umysłowa spowodowana działaniem intruza⁴³¹. Co najważniejsze, inaczej niż w Szamanizmie B, choroba łączy się tu z transem:

[...] następuje przejście od medycyny psychosomatycznej praktykowanej przez lekarza-szałańca [*doctor-madman*] (szamanizm) do medycyny umysłowej stworzonej na użytek pacjenta-szałańca [*patient-madman*] (posesja). To pacjent ulega tu nerwowemu pobudzeniu, a nie lekarz; wpada on w trans, ponieważ jest chory. [...] Choroba i trans, w szamanizmie rozdzielone, łączą się w złej posesji [...] ⁴³².

Rozróżnienie między adorcyizmem i egzorcyizmem i między szamanizmem i posesją bazuje na rdzennych klasyfikacjach. Przykładem posesji adorcyistycznej i egzorcyistycznej są dla de Heuscha obrzędy praktykowane przez, odpowiednio, plemię Songhaj z Nigru i Tsonga z Mozambiku. W obu pojawia się idea nawiedzenia, u Songhaj jednak obecność ducha jest pożądana, u Tsonga natomiast podlega egzorcyizmom. Przykłady te pokazują, że posesję można rozpatrywać na dwóch poziomach analizy. Na pierwszym mamy zdarzenie zakłócające równowagę społeczną⁴³³, na drugim koncepcje określające przyczynę problemu i metodę jego usunięcia. Na pierwszym poziomie posesje u Songhaj i Tsonga są trudne do odróżnienia i przypominają załamanie psychiczne: osobnik przewraca się i nie potrafi samodzielnie ustać na nogach, zapada w stupor i traci zdolność mówienia, pojawia się drżenie⁴³⁴. Różnice występują dopiero na poziomie

431Por. Tamże, s. 155.

432Tamże, s. 155-156.

433Por. L. de Heusch, *The Madness of the Gods and the Reason of Men*, s. 165-167 [w:] Tegoż, *Why Marry Her?*, dz. cyt., s. 165-195. Na wstępie de Heusch rozważa możliwość skonstruowania typologii rytuału integrującej podejścia psychologiczne i społeczne. Stosowane oddzielnie, zniekształcają obraz związków między rytuałem i społeczeństwem. Wbrew funkcjonalistom systemy społeczne ulegają spontanicznym zaburzeniom wywołanym przez czynniki losowe, nie można ich zatem badać jako ahistorycznych, zdeterminowanych struktur, trzeba natomiast pokazać, jak dany system absorbuje element przypadku i nieregularności. Jak powiedział S. A. Tyler, „...życie w świecie, w którym nic nie jest takie same, byłoby nie do zniesienia”. Tegoż, *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, tłum. O. Kubińska, s. 31 [w:] M. Buchowski (red.) *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, Warszawa 1993, s. 25-52.

434Por. L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, dz. cyt., s. 159.

semantycznym.

Strategia Tsonga jest podobna do katolickiego egzorcyzmu: zmierza ku restytucji stanu sprzed opętania⁴³⁵. Podobna jest także koncepcja sprawcy rozumianego jako zły duch. Ulega on wypędzeniu ze społeczności, ponieważ jego natura uległa nieodwracalnej korupcji⁴³⁶. Koncepcja Songhaj jest inna, ponieważ degradację ducha pojmuje jako odwracalną przez nałożenie religijnego porządku⁴³⁷. Jednocześnie działania apotropaiczne schodzą na dalszy plan. Jak pisze de Heusch:

[...] punkt wyjścia jest ten sam w o władnięciu autentycznym i nieautentycznym [tj., odpowiednio, adorystycznym i stosującym egzorcyzm — J.B.]. Zmieniają się rezultat i znaczenia nadawane przez społeczeństwo. [...] Songhaj próbują wykreować porządek z psychicznego chaosu, zmienić chorobę psychiczną, która jest zaburzeniem, pomieszaniem i ciszą (pacjent nie mówi) w język. Mistrzem mowy, teatralnym reżyserem bogów jest kapłan *zima*. Nowy język i rola, której uczy chorego, są dobroczynne dla całej grupy (nawiązuje ona kontakt z bogami) i dla pacjenta. Psychiatryczna skuteczność techniki [...] nie ulega wątpliwości: z początku bezustanne drżenie występuje odtąd w interwałach [tj. tylko podczas obrzędów — J.B.]⁴³⁸.

Różnica między o władnięciem adorystycznym i egzorcystycznym polega na — by użyć terminu C. Geertza — „sieciach znaczeń”, którymi oplecione zostaje to samo zjawisko. Z kolei znaczenia determinują określone działania. Powyższy fragment pozwala zredukować różnicę między Posesją A i B (lektura horyzontalna dolnej części diagramu): z perspektywy pierwszego poziomu analizy obie są identyczne. Czy ten sam zabieg byłby możliwy w przypadku lektury pionowej diagramu? Podobnego pytania de Heusch nie zadaje. Spróbujmy zatem sformułować je wprost: jak zredukować różnicę między szamanizmem i posesją, sprowadzając oba do wspólnego mianownika? Odpowiem na to pytanie w kolejnym podrozdziale.

Tekst de Heuscha stanowi próbę wyjścia z impasu obecnego w pracach Eliadego i Rougeta, próbę udaną po części — sygnalizując wspomnianą możliwość redukcji, de Heusch wraca do głównego, strukturalno-typologicznego wątku swoich badań. Stawia to czytelnika w paradoksalnej sytuacji: geniusz de Heuscha każe mu formułować pytania niemieszczące się w paradygmacie strukturalizmu. Ten sam badacz całkowicie pomija kwestię poziomu redukcji, który należy zastosować w badaniu danego zjawiska. Gdyby w tym miejscu zadać mu pytanie, brzmiałoby ono:

435Por. tamże.

436Por. Tegoż, *The Madness of the Gods and the Reason of Men*, dz. cyt., s. 193.

437Identycznie u marokańskich Hamadsha: „Leczenie może zmierzać ku wypędzeniu dzina lub — jak w przypadku ofiar Ajszy Kandiszy i dzinów występujących z imienia — ku ustanowieniu **relacji symbiotycznej, w której amoralny z początku dzin ulega transformacji w dobrego ducha. Ofiara dzina zostaje jego wyznawcą** [podkr. — J.B.]”. V. Crapanzano, *Mohammed and Dawia*, dz. cyt., s. 144.

438L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, dz. cyt., s. 159.

jeżeli Posesję A i B da się sprowadzić do wspólnego mianownika, dlaczego nie postąpić tak samo w przypadku posesji i szamanizmu⁴³⁹? Jak pokażę w dalszej części pracy, redukcjonizm pozwala ujrzeć związki szamanizmu i posesji w nowym świetle.

3.2. Trans a przystosowanie inicjacyjne według Andrzeja Wiercińskiego

Podrozdział 2.1. dotyczył najważniejszych rozwinięć myśli Eliadego. De Heuscha i Rougeta łączy tendencja do tworzenia typologii bezkrytycznie korzystających z rodzimych teorii szamanizmu. Najlepszym przykładem jest tu Rouget definiujący szamanizm poprzez dwie grupy pojęć: pochodzących (podróż i kontrola nad duchem) i niepochodzących (sterowanie wolitywne) z terminologii szamańskiej.

Podział na ideologię szamańską i posesyjną nie wynika z jednej, spójnej teorii, która łączyłaby tych autorów (Eliadego, de Heuscha i Rougeta), lecz z pomieszania kategorii biologicznych i kulturowych⁴⁴⁰. W celu ich rozróżnienia warto przypomnieć popularną w amerykańskiej antropologii kognitywnej koncepcję poziomów analizy *emic* i *etic*. Bazując na wyjaśnieniach informatorów (podróż podczas transu, ujeżdżanie przez bogów, szamańska władza nad duchem itd.), Eliade, de Heusch i Rouget preferują analizę *emic*. Jednocześnie każdy z nich — chcąc dokonać międzykulturowych porównań — musi wyjść poza te objaśnienia i zbudować model *etic*.

Andrzej Wierciński — a także Siikala, której poświęcę następny podrozdział — definiuje szamanizm wyłącznie poprzez poziom *etic* (ekonomia łowców-zbieraczy, szaman jako prototyp mesjasza, adaptacja poprzez regularne stosowanie ASC itd.). Jego teoria ma się więc tak do emicznych modeli szamanizmu, jak taksonomia Karola Linneusza — zawierająca uniwersalną, opartą na filogenezie klasyfikację przyrody — do rdzennych koncepcji, w których, przykładowo, nietoperz może być zaliczony do ptaków, a nie do ssaków⁴⁴¹. Z perspektywy *emic* trans szamański i

439Por. V. S. Ramachandran, W. Hirstein, *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, tłum. A. Gruszka, s. 331-332 [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, T. 1: *Emocje, Percepcja, Świadomość*, Warszawa 2008, s. 324-363: „[...] redukcjonizm okazał się najbardziej skuteczną strategią w nauce. Niestety jednak, nie zawsze wiadomo *a priori*, jaki poziom redukcji jest odpowiedni dla danego problemu naukowego. Objaśnienie roli podwójnej spirali w dziedziczności okazało się najważniejszym naukowym odkryciem poprzedniego wieku, ponieważ Crick i Watson wykazali się dalekowzrocznością i geniuszem, które pozwoliły im zdać sobie sprawę, że w tym wypadku odpowiedni do budowania wyjaśnień jest poziom molekularny. Gdyby w zamian wybrali poziom kwantowy, ponieśliby porażkę. W podobnym duchu, nie oczekujemy, że wyczerpujący opis molekularnej struktury pułapki na myszy ujawni jej funkcję ani też, że partenogenetyczny (aseksualny) marsjański naukowiec zrozumie, jak pracują jądra, studiując po prostu ich strukturę, chyba że wie coś na temat seksu”.

440Pomijając krytkowany błąd różni ich właściwie wszystko: Eliade wywodzi się ze szkoły fenomenologicznej, wzbogaconej o autorską koncepcję morfologii religii, de Heusch rozwija metodologię strukturalizmu, a u Rougeta nie sposób przeoczyć wpływu francuskiego socjologizmu.

441Przykład pochodzi od Alana Barnarda, któremu dużo zawdzięczam, jeżeli chodzi o moje rozumienie obu terminów.

posesyjny tworzą odmienne ideologie. Z perspektywy Wiercińskiego podział ten jest na dłuższą metę nie do utrzymania i można sądzić, że autor ten zgodziłby się z następującymi słowami:

Powierzchowne analogie wywołały zagmatwaną, a jednocześnie zbędną dyskusję na temat związku między transem a snem, seksem i patologią. Neurobiologiczne zbadanie każdego z nich [...] pozwoliłoby uniknąć tych trudności. [...] Dokonane przez Bourguignon rozróżnienie transu i transu posesyjnego oraz postulowana przez Goodman opozycja między deprywacją i przebudzcowaniem [*hyperarousal*] mają charakter heurystyczny. Oba rozróżnienia zawierają wstępne, próbne przybliżenie, a zarazem wprowadzają w błąd, bo w pierwszym wypadku chodzi o rozróżnienie kulturowe (oparte na treści, a nie na strukturze), a w drugim o obserwacyjne cechy zachowań motorycznych⁴⁴².

* * *

Prowadzona przez Wiercińskiego analiza transu i szamanizmu ma pomóc w zdefiniowaniu osobliwości gatunkowej *Homo sapiens*. Jako taka jest częścią modelu opartego na dwóch przesłankach:

- genotyp człowieka i szympansa jest identyczny w 98%. Wyjaśnia to zdumiewające podobieństwa w zakresie cech psychicznych i behawioralnych oraz właściwości anatomicznych, fizjologicznych i biochemicznych⁴⁴³. Zarazem:
- tylko część specyficznie ludzkich zachowań jest zrozumiała w oparciu o teorię dostosowania łącznego [*inclusive fitness*], odkrytą i sformalizowaną przez Williama D. Hamiltona. Tylko człowiek potrafi zanegować biologiczną tendencję do maksymalizowania reprodukcji genetycznej⁴⁴⁴. Przykładem są tu praktyki deprywacyjne polegające na niezaspokajaniu potrzeb życiowych przez czas dostatecznie długi. Tworzą one doświadczeniowy rdzeń obrzędów przejścia w społecznościach tradycyjnych, z inicjacją szamańską włącznie.

Por. Tegoż, *Emic and Etic* [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London & New York 2002, s. 275-279. Warto zachować ostrożność stosując terminy typu „rodzimy” czy „rdzenny”, model emiczny nie jest bowiem tożsamy z rodzimym. Być może nic nie ukazuje tego jaśniej niż rozważania H. C. Conklina na temat klasyfikacji zaimków w języku Hanunoo. Rozróżnienia części mowy — stosowane w modelu emicznym — nie oddają w pełni zawilości mowy Mangyanów. Model ten nie jest również dostępny świadomości jej użytkowników. Na tej samej zasadzie, rodzimy użytkownik rzadko umie opisać system fonologiczny swojego języka. Por. Tamże, s. 277.

442B. W. Lex, *The Neurobiology of Ritual Trance*, s. 137-138 [w:] E. G. D'Aquili, Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus (red.), *The Spectrum of Ritual*, dz. cyt., s. 117-151.

443Por. A. Wierciński, *Model postaci szamana*, s. 178 [w:] Tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 153-186.

444A. Wierciński, *O odrębności taksonomicznej, naturze i istocie gatunkowej człowieka*, s. 20 [w:] Tegoż, *Magia i religia*, dz. cyt., s. 16-30.

Współistnienie analogii wymienionych w przesłance pierwszej z cechami typowo ludzkimi domaga się wyjaśnienia. W tym celu Wierciński rozwija teorię Andora Thomy i Brunetto Chiarellego, według których karyotyp wspólnego z szympansem przodka uległ fuzji centrycznej redukującej ilość chromosomów z 48 do 46⁴⁴⁵. Stadium przygotowawczym był proterantrop obejmujący różne odmiany australopiteków⁴⁴⁶. Według danych paleontologicznych ich przedstawiciele pojawili się w Afryce Wschodniej i Południowej ok. 5 mln lat temu jako istoty o wszystkożernym uzębieniu, i spionizowanym ciele, ale z małpią głową i mózgiem; dwunożność pozwoliła uwolnić ręce od funkcji lokomocyjnych i wzmocnić zachowania narzędziowe. W wyniku mutacji — datowanej przez Thomę na okres ok. 2 mln lat temu — w Afryce pojawił się *Homo habilis*, przy czym Wierciński utyskuje na ten ostatni termin. Uwzględnivszy badania morfologii wewnętrznej powierzchni czaszki (wskazujące istnienie ośrodku Broki) oraz przekroczenie rubikonu mózgowego ($700-800 \text{ cm}^3$)⁴⁴⁷, różnica między nimi a *Australopithecinae* jest tak znaczna, że stosowniejszy byłby termin *Homo sapiens primigenius*.

Zakładając, że pojawienie się człowieka miało charakter skokowej przemiany, w małpie ciało *quasi*-ludzkiego australopiteka wprowadzony zostaje psychomózgowy potencjał człowieczeństwa, którego realizacja modyfikuje stronę zwierzęcą⁴⁴⁸. Efektem są trzy dalsze możliwości rozwoju:

1. Strona zwierzęca całkowicie dominuje nad potencjałem człowieczeństwa.
2. Realizacja ludzkiego potencjału jest nierównomierna, dalej bowiem pozostawia znaczną swobodę stronie zwierzęcej (specjalizacja mozaikowa).
3. Potencjał człowieczeństwa realizuje się wszechstronnie, całkowicie dominując nad stroną zwierzęcą⁴⁴⁹.

Pojęcie potencjału człowieczeństwa zakłada równoczesne współdziałanie z dwoma rodzajami środowisk: wewnętrznym (zwierzęce psychociało) oraz zewnętrznym, za pośrednictwem owego

445Por. Tamże, s. 21.

446Por. Tamże, s. 25.

447Pojęcie rubikonu mózgowego pochodzi od Arthura Keitha, który uśredniając między największym mózgiem żyjących małp człekokształtnych (650 cm^3 u goryli) a najmniejszym mózgiem współczesnego człowieka (855 cm^3 — czaszka jednego z Aborygenów australijskich) otrzymał liczbę 750 cm^3 . Por. J. S. Allen, *Życie mózgu. Ewolucja człowieka i umysłu*, tłum. K. Dzieciół, Warszawa 2011, s. 69-71. Odkrycie szczątków indonezyjskiego „Hobbita” i badania nad mikrocefalią zakwestionowały tę ideę. Jak pisze John S. Allen, wyraża ona „teorię, według której człowieczeństwo wynika głównie z rozmiarów mózgu, a nie z funkcjonalnej reorganizacji tkanki nerwowej. [...] Mimo że zachowania ludzi z małogłówniem [tj. mózgiem osiągającym rozmiary $500-600 \text{ cm}^3$ — J.B.] w opinii większości odbiegają od normy (są to często osoby o niskiej inteligencji, spowolniałe ruchowo i wykazujące inne zaburzenia behawioralne), [...] na ogół zachowują one jednak większą lub mniejszą zdolność mówienia i prawidłowych zachowań afektywnych. Mają też często spore zdolności naśladowcze. [...] W ten sposób ludzie z mikrocefalią zachowują dwie niezwykle ważne składowe >>ludzkiego<< repertuaru zachowań, mimo że mają o wiele mniejsze mózgi”. Tamże, s. 72-73.

448Por. A. Wierciński, *O odrębności taksonomicznej, naturze i istocie gatunkowej człowieka*, s. 20, 25.

449Por. Tamże, s. 20.

psychociała⁴⁵⁰. Implikacja ta wytycza z kolei dwa możliwe kierunki adaptacji kulturowej: 1) można przetwarzać swoje środowisko wewnętrzne, a przez to wpływać na charakter relacji z otoczeniem zewnętrznym (przystosowanie inicjacyjne) lub, 2), można zmieniać środowisko zewnętrzne wprost, poprzez technologię (przystosowanie techniczne)⁴⁵¹.

Zdaniem Wiercińskiego człowiek, przez większą część swojego istnienia wybierał pierwszy kierunek, po australopitekach odziedziczył bowiem nie tylko małpie psychociało, ale i zbieracko-łowiecki tryb życia. Ponadto, łowiecki tryb życia wymaga ciągłego przemieszczania się, technologia z konieczności ma więc charakter rudymenarny⁴⁵². To ostatnie przypuszczenie wspierają dane archeologiczne, wykazujące nikły rozwój narzędzi począwszy od pojawienia się przedstawicieli *Homo habilis* przez okres następnych 1,5 mln lat⁴⁵³. Zarazem, już od późnego okresu dolnego Paleolitu obserwujemy ekspansję człowieka nie tylko na obszary Afryki, ale i na tereny Eurazji, ze strefą klimatów chłodnych włącznie. Wszystkie te dane — a wypada jeszcze dodać wnioski z badań nad górnopaleolityczną sztuką naskalną oraz etnografie współczesnych łowców — skłaniają badacza ku tezie o ewolucyjnej roli „systemów inicjacji młodego pokolenia w stylu szamańskim”⁴⁵⁴. W celu rekonstrukcji owych systemów Wierciński odnosi się do badań nad szamanizmem prowadzonych przez ostatnie 200 lat. W ich świetle szamanizm to głównie instytucja specjalisty osiagającego poziomy wtajemniczenia niedostępne zwykłym członkom społeczności, podczas gdy fragment cytowany przed chwilą sugeruje coś odwrotnego: ekspozycja na idee i praktyki szamańskie dotyczy całej grupy. Z tej perspektywy szamanizm polegałby na udostępnieniu całej społeczności wiedzy będącej — w większości przypadków opisanych przez etnografów — udziałem jednostki. Standardowy opis przebiegu inicjacji szamańskiej można by zatem odnieść do hipotetycznej inicjacji paleolitycznych łowców, angażującej całą społeczność, a nie tylko jej elitę⁴⁵⁵.

450Por. Tamże.

451Por. Tamże, s. 21.

452Z podobnego założenia wychodzi R. Foley: „[...] nie można traktować innych gatunków jako biernie godzących się ze środowiskowym losem. Nie są tylko biernymi odbiorcami, lecz podobnie jak ludzie czynnie wpływają na swe siedliska, zasoby pokarmowe i schronienia. Jeśli tak, to sama technika nie może być czynnikiem sprawczym, który wytyczył bieg ucłowieczenia. [...] Roślina tylko czeka nieruchomo, by ją zjeść. A zwierzę będzie uciekać, a może nawet się bronić. Jedzenie mięsa uważane jest więc często za korzystanie z zasobów dostępnych dla bardzo silnych albo bardzo sprytnych zwierząt. W przypadku niepozornego, dwunożnego człowieka potrzebna była właśnie inteligencja. Ponadto polowanie wymagało prawdopodobnie współdziałania poszczególnych osobników (a tym samym organizacji społecznej) i języka do koordynacji ich poczynań. Praludzie nie byli po prostu łowcami, byli społecznymi myśliwymi, a zatem polowanie oznacza coś więcej niż tylko spożywanie mięsa”. Tegoż, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, tłum. K. Sabbath, Warszawa 2001, s. 70, 71. Por. także A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 182: „Natomiast dolno-paleolityczne wyposażenie techniczne, choć stopniowo udoskonalające się, jest w tym czasie nawet po wynalezieniu ognia, ciągle jeszcze zbyt słabe, aby zapewnić znalezienie się w biologicznie komfortowym paśmie warunków cywilizacyjnego otoczenia”.

453Por. A. Wierciński, *O odrębności taksonomicznej, naturze i istocie gatunkowej człowieka*, dz. cyt., s. 26.

454A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 182.

455Por. Tamże, s. 185. Por. także A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 295: „Wzorcem dla mężczyzny jest postać szamana, choć nie można wykluczyć, że w tego typu społecznościach wszyscy członkowie niezależnie od płci realizowali w sobie ten wzór; szereg społeczności plemiennych dąży bowiem do inicjacji młodzieży obu płci”.

Ujęcie obecne w *Magii i religii* zawdzięcza Eliademu punkt wyjścia: szamanizm to archaiczny system obrzędowo-mitologiczny, którego elementy zostały rozsiane po kulturach całego świata⁴⁵⁶. Genezę owego systemu wyznacza spotkanie się dwóch czynników: potrzeby uzyskania sprawnego myśliwego, powstałej wskutek intensyfikacji łowiectwa oraz odkrycia halucynogenów na skutek intensyfikacji zbieractwa⁴⁵⁷. Kandydat na myśliwego — analogicznie do przyszłego szamana — odbywa trening nakierowany na przekształcenie psychiki adepta. Ćwiczona jest zwłaszcza umiejętność samokontroli i gotowość do znoszenia deprywacji sensorycznych, towarzyszących dalekim wyprawom. Nie bez znaczenia jest również nabycie wiedzy dotyczącej cech środowiska przyrodniczego, metod rozpoznawania tropów i unikania różnego rodzaju zagrożeń. Dodatkowo, inicjacyjny przekaz tych danych wymaga stworzenia korpusu wiedzy zdatnej do zapamiętania i łączenia jej w spójne bloki mnemotechniczne⁴⁵⁸.

Polowanie na grubą zwierzynę wymaga skoordynowanych działań zbiorowych. Kluczowa jest tu umiejętność zawiązywania sojuszy odpornych na zmieniający się kontekst sytuacyjny. To z kolei wymaga zdolności tłumienia popędów. Samce małp człekokształtnych — jest to znany powszechnie fakt — tworzą takie koalicje, ich współpraca ma jednak doraźny i nietrwały charakter⁴⁵⁹. Podkreślaną przez Wiercińskiego intensyfikację łowiectwa u późnych hominidów, tłumaczy się w nowszych ujęciach wzrostem popytu na mięso, który u ludzi wynosi 20-40%, a w okresie polowania i w sezonie zimowym — aż 90% ogółu pożywienia. Na odmianę u szympanów zapotrzebowanie to stanowi zaledwie 4% spożywanego pokarmu⁴⁶⁰. Do zdobycia takiej ilości mięsa konieczny jest podział pracy, pojedynczy człowiek byłby tutaj bezradny. Powoduje to nacisk na tworzenie rozległych sieci wymian opartych o altruizm powinnościowy. Jak dowodzą badania Kim Hill i Hillarda Kaplana, przysłowiowa fortuna kołem się toczy i myśliwy, który w danym dniu upolował zwierzynę, następnym razem może wrócić z pustymi rękami, co uzależnia go od pozostałych członków grupy⁴⁶¹. Thomas Mayor uznaje system dzielenia się żywnością u łowców-zbieraczy za substytut formalnych rynków ubezpieczeń⁴⁶².

Pomijając zarzuty formułowane wobec powyższej koncepcji, trzeba przyznać, że świetnie tłumaczy ona podział pracy według płci, tak charakterystyczny dla człowieka. Jak bowiem retorycznie — polemizując z hipotezą zbieractwa — pyta David M. Buss: „Gdyby zbieranie [jedna

456Por. A. Szyjewski, *Etologia religii*, dz. cyt., s. 288.

457Por. A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 182.

458Por. Tamże.

459Por. Ch. Stringer, R. Mckie, *Afrykański exodus. Pochodzenie człowieka współczesnego*, tłum. A. J. Tomaszewski, Warszawa 1999, s. 46.

460Por. D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, dz. cyt., s. 101-102.

461Por. Tamże, s. 102-103, 104.

462Por. T. Mayor, *Hunter-Gatherers. The Original Libertarians*, s. 495-496 [w:] „The Independent Review”, t. 16, nr 4 (2012), s. 485-500.

z alternatywnych propozycji wobec modelu łowiectwa — J.B.] było naprawdę jedynym lub choćby tylko najskuteczniejszym ludzkim sposobem pozyskiwania pożywienia, to dlaczego mężczyźni nie mieliby zbierać, lecz tracić czas na polowanie?”⁴⁶³.

Już zastosowanie deprivacji jest potencjalnym wyzwalaczem ASC. Oparty na nich trening łowcy mógł jednak uzyskać dodatkowe wzmocnienie w postaci halucynogenów. Przemawia za tym eksperymentalne użycie LSD-25, nadzorowane przez Stanisława Grofa. Przy założeniu zgodności dokonanych odkryć z wynikami badań nad innymi halucynogenami (z meskaliną, psylocybiną, dimetylo- i dietylotryptaminą na czele)⁴⁶⁴, pozwala ono odtworzyć strukturę inicjacji szamańskiej. Na pierwszym planie sytuuje się tu idea śmierci-odrodzenia, reprezentowana u Grofa w formie przedostatniego stadium czteropoziomowej struktury doświadczeń LSD⁴⁶⁵. Stadium to składa się z czterech matryc okołoporodowych i już samo w sobie przejawia cechy procesu rytualnego, którego momentem inicjującym jest bezgraniczne cierpienie — opisywane przez badanych jako sytuacja bez wyjścia, a kulminacją — doznanie iluminacji i odrodzenia, przyrównane do „ekstazy oceanicznej”⁴⁶⁶.

Badania Grofa potwierdzają istotną dla piszącego tezę o zmiennej intensywności transu. Żaden spośród 3800 protokołów⁴⁶⁷ nie obalił założenia o następowaniu po sobie czterech stadiów doświadczeń LSD: abstrakcyjno-estetycznego (1), psychodynamicznego (2), okołoporodowego (3) oraz transpersonalnego (4). Sekwencyjny charakter doświadczeń można ukazać na przykładzie następstwa poziomu 3. wobec poziomu 2. i poziomu 2. wobec poziomu 1. Niektórzy spośród pacjentów doznawali tylko dwóch pierwszych stadiów, a mimo to każdy, kto przeszedł przez stadium okołoporodowe, musiał najpierw doświadczyć poziomu osobistej nieświadomości (stadium psychodynamiczne)⁴⁶⁸. Jak przy tym zauważa Grof, przeżycie traumy narodzin wykracza poza kompetencje tradycyjnie pojmowanej psychoanalizy⁴⁶⁹. O ile stadium psychodynamiczne bazuje na

463D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, dz. cyt., s. 106.

464Z wyjątkiem sesji na bazie adrenochromu i adrenolutyny (pochodne adrenaliny).

465Por. S. Grof, *Obszary nieświadomości*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2000, s. 47, gdzie autor w ten właśnie sposób — poprzez wskazanie na jego wielopoziomość — ujmuje następstwo stadiów w sesji LSD.

466Por. Tamże, s. 114-115.

467Zapisy dotyczą 2500 sesji przeprowadzonych pod kierunkiem lub przy udziale Grofa oraz 1300 sesji nadzorowanych przez innych badaczy. Por. Tamże, s. 40.

468Por. Tamże, s. 105: „W niektórych przypadkach w większości sesji przeważają freudowskie problemy [dotyczące pourodzeniowej biografii jednostki — J.B.]; w innych stosunkowo szybko następuje przejście do głębszych poziomów nieświadomości. **Jednakże niezależnie od tego, ile czasu i miejsca wymaga ten rozwój, wcześniej czy później elementy nieświadomości indywidualnej zaczynają znikać z doświadczeń LSD i każda poddawana terapii psycholitycznej osoba wkracza w obszary okołoporodowych i transpersonalnych fenomenów [...]** [podkr. — J.B.]”.

469Por. S. Grof, *Obszary nieświadomości*, dz. cyt., s. 67. Opisy poziomu psychodynamicznego mieszczą się w ramach ustalonych przez S. Freuda. Zwraca uwagę psychoanalityczna teoria kompleksu, rozumianego jako zorganizowany zbiór silnie obsadzonych emocjonalnie wyobrażeń i wspomnień, które są całkowicie lub częściowo nieświadome. Tak rozumiany kompleks jest synonimiczny wobec pojęcia systemu COEX-ów. Por. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy pod kierunkiem Daniela Lagache'a*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 110-112 (hasło *Kompleks*).

śladach pamięciowych w mózgu jednostki, o tyle trudno powiedzieć to samo o wspomnieniach sprzed drugiego roku życia, z doświadczeniami okołoporodowymi łącznie. Powstawanie tych pierwszych zakłada istnienie struktur neuronalnych odpowiedzialnych za pamięć epizodyczną, które rozwijają się w trzecim roku życia⁴⁷⁰. Wreszcie, należałoby zbadać, jak dalece pamięć zdarzeń okołoporodowych i transpersonalnych odzwierciedla rzeczywiste wspomnienia badanych, a w jakim stopniu jest efektem działania sugestii. Potęgę tej ostatniej potwierdziły eksperymenty nad zaszczepianiem fałszywych wspomnień z okresu wczesnego dzieciństwa, prowadzone przez N. Spanosa⁴⁷¹.

Analizując treściową zawartość stadium 2., Grof wprowadza pojęcie systemu COEX-ów [skrót od *condensed experiences*], będącego specyficznym dla danego podmiotu, skondensowanym układem wspomnień pochodzących z różnych okresów jego życia⁴⁷². Działanie tego systemu opiera się na trzech właściwościach: kształtując postrzeganie samego siebie i innych ludzi, wpływa on na relacje między osobnikiem i otoczeniem. Po drugie, konkretne wspomnienia są obsadzone silnymi emocjami, co niejednokrotnie utrudnia ich ujawnienie podczas sesji⁴⁷³. Po trzecie, aby zaistnieć w ramach danego układu, wspomnienia muszą posiadać określony temat, integrujący je w całość. Zmienia się on w zależności od specyfiki danego systemu COEX-ów. Na przykład, mogą nim być wspomnienia zdarzeń wywołujących doświadczenie winy lub przeżyć skojarzonych z poczuciem odrzucenia i izolacji społecznej, zaistniałych w różnych okresach życia osobnika⁴⁷⁴. Relacja następstwa łączy również poziom 2. z 1. O ile doświadczenia psychodynamiczne bazują na pamięci epizodycznej, poziom 1. ma bardziej oderwany charakter. Zwraca przy tym uwagę regularność: w stadium 1. obiektem percepcji są najpierw formy abstrakcyjne, które następnie ulegają przetworzeniu w konkretniejsze formy przedstawień⁴⁷⁵. Z drugiej strony, abstrakcje nakładają się na dość jeszcze nieodkształcone przedmioty z otoczenia. Jak zauważa Wierciński, jest to — obok widzenia rentgenowskiego — jeden z wyróżników malarstwa paleolitycznego⁴⁷⁶.

Eksperyment Grofa wzbudza szereg wątpliwości metodologicznych. Po pierwsze, odnotowując zmienność przebiegu sesji LSD u tej samej osoby, autor pisze, że jest ona „poważnym

470Por. D. L. Schacter, *Siedem grzechów pamięci*, dz. cyt., s. 195. Lynn Nadel uważa, że za niezdolność pamiętania zdarzeń z okresu do trzeciego roku życia odpowiada relatywnie wydłużony — w porównaniu z innymi obszarami mózgu — okres formowania się hipokampa. Por. J. LeDoux, *Mózg emocjonalny*, dz. cyt., s. 240-241.

471Por. D. L. Schacter, *Siedem grzechów pamięci*, dz. cyt., s. 195-196.

472Por. S. Grof, *Obszary nieświadomości*, dz. cyt., s. 64.

473Por. Tamże, s. 64-65.

474Por. Tamże.

475Przejście od geometrycznych zjawisk entoptycznych do przedstawień figuratywnych odnotowują badacze sztuki paleolitycznej. Por. D. Lewis-Williams, J. Clottes, *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, tłum. A. Gronowska, Warszawa 2009, s. 115: „Wszechobecność szamanizmu nie wynika z rozprzestrzeniania się w świecie konkretnych idei i wierzeń, lecz po części z występującej w społecznościach myśliwych-zbieraczy nieodpartej potrzeby, aby zracjonalizować powszechną skłonność ludzkiego układu nerwowego do osiągnięcia odmiennych stanów świadomości”.

476Por. A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 160.

zarzutem wobec koncepcji, jakoby reakcja na LSD miała proste chemiczne i psychiczne determinanty⁴⁷⁷. Można zgodzić się z krytyką koncepcji jednorodności reakcji w zależności od składu chemicznego halucynogenu. Jakże jednak niebiologiczne determinanty miałyby wyjaśniać wspomnianą zmienność? Grof nie odpowiada na to pytanie, w związku z czym postulowana przez niego negacja nauki zachodniej stanowi przykład argumentu z niewiedzy. Z braku dowodów na rzecz tezy głoszącej istnienie neuropsychologicznych determinantów badanych zjawisk, nie wynika jeszcze, że jest ona fałszywa.

Po drugie, warto byłoby skonfrontować prace autora *Obszarów nieświadomości* z obrazem działania ludzkiej pamięci, wyłaniającym się z najnowszych badań. Jak pisałem, na szczególną uwagę zasługuje tu sugestywność: uczestnicy eksperymentu Spanosa, przywołujący rzekome wspomnienia z kołyski, sytuowali się wyżej na skali „podatności na sugestię podczas przesłuchań” Gudjonssona niż ci, którzy takich przywołań nie mieli. W badaniach Grofa tego typu podatność mogła ulec spotęgowaniu wskutek działania LSD.

Gdyby formułowana wątpliwość uzyskała potwierdzenie, mogłoby się, na przykład, okazać, że następstwo wspomnień (w stadiach drugim, trzecim i czwartym) względem barwnych halucynacji wzrokowych w stadium pierwszym jest wynikiem złudzenia poznawczego, powstałego na skutek przyjęcia błędnych założeń. Jak bowiem dowodzą badania Iry Hymana, winą za powstawanie fałszywych wspomnień należy po części obarczyć wyobraźnię wzrokową: osoby o wyższej podatności na sugestię sytuowały się wyżej na skalach mierzących żywość wyobrażeń wzrokowych niż uczestnicy, których wspomnienia były dokładniejsze⁴⁷⁸. Czy zatem uczestnicy eksperymentu posiadali szczególnie bogatą wyobraźnię wzrokową? O ile wiem, Grof nie zadbał, aby taką możliwość wykluczyć, dlatego warto przypomnieć jednoznaczny pogląd Schactera: bogactwo i szczegółowość wyobrażeń wzrokowych stanowi cechę prawdziwych wspomnień — jest ona do tego stopnia istotna, że „dodanie do fałszywego wspomnienia wyrazistego wyobrażenia powinno sprawić, że wyda się ono prawdziwe”⁴⁷⁹. Być może pobrzmiewa tu echo rozważań Marcii K. Johnson, uznającej szczegółowość percepcji [*perceptual detail*] za jedną z trzech wskazówek pozwalających umysłowi odróżnić prawdę od fikcji:

[...] wspomnienia zapoczątkowane w percepcji powinny zawierać więcej informacji percepcyjnej (np. kolor, dźwięk), informacji o czasie i miejscu oraz więcej znaczących detali, podczas gdy wspomnienia zapoczątkowane w wyobrażeniu [*thought*] powinny zawierać więcej informacji na temat operacji kognitywnych (takich jak rozumowanie, wyszukiwanie, decyzja i procesy

477S. Grof, *Obszary nieświadomości*, dz. cyt., s. 42.

478Por. D. L. Schacter, *Siedem grzechów pamięci*, dz. cyt., s. 192-193.

479Tamże, s. 194.

organizowania) aktywnych podczas tworzenia wspomnienia⁴⁸⁰.

Abstrahując od poczynionych zastrzeżeń, trzeba podkreślić nakreśloną przez Grofa fenomenologię doznań wywołanych zażyciem halucynogenu i ich klasyfikację według podanego schematu. Nacisk zostaje tu położony na strukturę i wielopoziomowość doświadczenia ASC. Trudno także przecenić terapeutyczny (odreagowanie COEX-ów) i poznawczy (doświadczenie śmierci i odrodzenia) wpływ eksperymentu na badanych.

* * *

Inicjacja szamańska uwalnia kandydata od nacisków ze strony programu kulturowego, uruchamiającego wpojone standardy zachowań. Stosuje się tu izolację społeczną na czas trwania inicjacji: „Powinna bowiem wyłonić się nowa osoba, która byłaby niezależna od kompleksów pamięci autobiograficznej z ich emocjonalnymi kompleksami”⁴⁸¹. Z drugiej strony szaman musi być w znacznym stopniu wolny od programu biologicznego, warunkującego zwierzęcą stronę człowieka⁴⁸². Sukces na tym polu oznacza nabycie trzech kompetencji:

- 1) Kontrola emocji, podporządkowujących zachowanie instynktowi samozachowawczemu.
- 2) Kontrola nad początkiem i zakończeniem ASC.
- 3) Odporność organizmu na długotrwałe deprivacje sensoryczne⁴⁸³.

Rozważania Wiercińskiego na temat współczesnych systemów szamańskich nie są do końca spójne z tą częścią jego analiz, która dotyczy ewolucyjnej genezy szamanizmu. O ile kompetencje 1) i 3) — ćwiczone przez deprivacyjny podzespół działań w modelowej inicjacji szamańskiej⁴⁸⁴ — łatwo wpisać w kompleks domniemanej inicjacji paleolitycznej, o tyle nie do końca wiadomo, jaką funkcję w uzyskaniu sprawnego myśliwego ma pełnić umiejętność kontroli transu. Z pewnością odporność na deprivacje mogła zwiększać dostosowanie. Jest również jasne, że tworzenie koalicji łowieckich odbywało się za cenę tłumienia popędów. Na czym jednak polega adaptacyjna rola transu? Wierciński wskazuje na odkrycie halucynogenów wskutek intensyfikacji zbieractwa, a jego argumentację wspierają doniesienia Rolanda Fischera o korzystnym wpływie małych dawek

480M. K. Johnson, *Discriminating the Origin of Information*, s. 41 [w:] T. F. Oltmanns, B. A. Maher (red.), *Delusional Beliefs*, New York 1988, s. 34-65.

481A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 159.

482Por. tamże.

483Por. tamże. Por. także: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 327.

484Por. A. Wierciński, *Model postaci szamana*, dz. cyt., s. 158-169, gdzie wymienione zostają następujące zbiory procedur: 1. Odejście od społeczeństwa. 2. Próby i deprivacje. 3. Przekaz wiedzy i nauka rzemiosł. 4. Zmiany poznawcze, śmierć i odrodzenie. 5. Opanowanie Sobowtóra jako Ducha Opiekunczego i innych duchów pomocniczych. 6. Obrzędowa akceptacja nowego szamana.

psylocybiny na ostrość widzenia i procesy kojarzeniowe⁴⁸⁵. Problem w tym, że halucynogeny nie są sprzężone z łowieckim trybem życia tak mocno, jak potrzeba uzyskania sprawnego myśliwego. Zdaniem Siikali, ich rola w szamanizmie syberyjskim jest przeceniana⁴⁸⁶. Podobnie, gdyby porównać religię północnoamerykańskich łowców z szamanizmem Ameryki Południowej — stosującym ok. 100 gatunków roślin wywołujących wizje⁴⁸⁷ — można stwierdzić, że udział enteogenów w ewolucji tej pierwszej jest marginalny. Potrzebę uzyskania sprawnego myśliwego równie łatwo zaspokoić naturalnymi technikami transowymi. W pełni uznając jałowość rozróżnienia Aldousa Zaehnera na mistykę naturalną i sztuczną⁴⁸⁸, warto się zastanowić, czy twierdzenia o pierwszorzędnej roli halucynogenów w religii łowców-zbieraczy, a tym samym w ewolucji ludzkości nie były formułowane na wyrost⁴⁸⁹.

Pomijając sformułowane wątpliwości, koncepcja polskiego autora ma znaczenie kluczowe. Perspektywa ewolucyjna — w przeciwieństwie do metodologii *emic* — podważa sensowność rozróżniania ideologii transowych. Trans zostaje określony w kategoriach wyłącznie biologicznych jako:

[...] dowolny [a więc zarówno szamański, jak posesyjny — J.B.] stan świadomości zmienionej przez wlanie się w nią treści podświadomości i zdominowanie tej pierwszej przez reguły kojarzenia tej drugiej. Dokonują się wtedy dramatyczne zmiany w zmysłowym obrazowaniu świata, subiektywnej kategoryzacji czasu i przestrzeni, halucynowaniu kompleksów pamięciowych i wyobrażeń fantastycznych, przy zmianach poczucia samoidentyfikacji (posesja, albo projekcja na inne przedmioty lub osoby). W głębszym transie może dochodzić do zjawisk eksterioryzacji (out-of-body experience)⁴⁹⁰.

Przyjęta strategia definicyjna sytuuje oba zjawiska na osi kontinuum, której krańce wyznaczają stopnie intensywności transu. Sprecyzowanie tego problemu umożliwia koncepcja Siikali.

485Ujęcie Fischera charakteryzuję za: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 295.

486Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 333.

487Por. P. Vitebsky, *Szaman*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 1996, s. 46.

488Por. Nora Ahlberg, *Some Psycho-Physiological Aspects of Ecstasy in Recent Research*, s. 64-66 [w:] N. G. Holm (red.), *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*, Almqvist & Wiksell 1982, s. 63-73.

489Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 296: „Każe się to zastanowić nad rolą halucynogenów i transu szamańskiego nie tylko w historii religii i transu szamańskiego, ale i w historii człowieka, którego można scharakteryzować jako *Homo narcoticus*”.

490A. Wierciński, *Model postaci szamana*, s. 154.

3.3. Od gry do autentyczności — Anna Leena-Siikala i poziomy transu

Propozycja odróżniania ideologii transowych prowadzi ostatecznie do nieporozumień, o których pisze cytowana w poprzednim podrozdziale B. W. Lex. Rozsądniej wydaje się przyjąć istnienie nie tyle dwóch ideologii, ile dwóch stopni kontroli nad transem. Przemawia za tym nie tylko sztywność klasyfikacji Eliadego, Rougeta i de Heuscha, lecz także posiadana baza empiryczna. Wynika z niej, że szamanizm rzadko kiedy występuje w „czystej” postaci, jak chciał tego Eliade. Przeciwnie, praktyki posesyjne są stałą częścią szamańskich technik rytualnych. Z drugiej strony, praktyki identyfikowane dotąd jako szamańskie — np. ujarzmianie inkarnującej się mocy duchowej — stanowią nieodłączny składnik afrochrześcijaństwa, z *candomblè* i haitańskim *vodun* na czele. Koncepcje rodzime, na których nabudowuje się modele emiczne, nie mogą być więc podstawą klasyfikacji. Z podobnego założenia wychodzi Siikala:

Trans szamański to „metafizyka ascencji” — jest podniesieniem człowieka do bogów, opętanie jako „inkarnacja” — odwrotnie. Opętanie przybiera postać bądź niepożądaną choroby, złowieszczonego zamachu demonicznych sił lub ekstatycznego kultu opartego na doświadczeniu religijnym w postaci „radosnej epifanii dionizyjskiej”. Typologia ta zostaje zakwestionowana przez współczesnych badaczy (...). Rozgraniczenia między nimi [transem i opętaniem — J.B.] opierały się [...] na s t o p n i u roztopienia świadomości, a jak dowodzi Siikala — poziom transu związany jest z odpowiednimi środkami komunikacji. Rzeczywistość duchowa, z którą obcuje szamani, nie musi wymagać od nich maksymalnego zaangażowania. Zgodnie z syberyjskimi wyobrażeniami kosmologicznymi zaświaty zbudowane są z wielu poziomów, a do tych najdalszych mogą dotrzeć jedynie najpotężniejsi szamani. Im dalej zapuszcza się więc szaman, tym silniejsze duchy spotyka, a w końcu zostaje powalony ich mocą i ciosami, tracąc zdolność artykulacji⁴⁹¹.

Siikala wyodrębnia analitycznie kilka poziomów rytuału. Na najbardziej podstawowym stanowi on rodzaj działania wyposażonego w znaczenie i funkcję. Znaczenie rytuału można z kolei rozpatrywać jako egzegezę, potencjalnie dostępną wszystkim uczestnikom rytuału, lub jako wytwór interpretacji antropologa⁴⁹². Znaczenie egzegetyczne współtworzy rodzimy model rytuału, który może posłużyć za punkt wyjścia do sformułowania modelu *emic*. Znaczenie drugiego rodzaju powstaje na skutek interakcji bazy empirycznej z aparatem pojęciowym wypracowanym w kulturze antropologa. Podobnemu rozczłonkowaniu ulega funkcja rytuału, definiowana przez Siikalę jako

491Por. A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 121-122.

492Poziom analizy antropologicznej — choć niedostępny dla uczestników rytuału — różni się od poziomu operacyjnego, wyszczególnionego przez V. Turnera. W tym ostatnim chodzi o wyparte ze świadomości referenty symboli. Siikala odrzuca tę część dorobku Turnera, przyjmuje natomiast jego rozróżnienie na egzegetyczną i kontekstualną (pozycyjną) analizę znaczeń.

cel, któremu podporządkowane są działania rytualne. Na poziomie pierwszym funkcja ma charakter jawny i dotyczy celu dostępnego świadomości badanych, na poziomie drugim natomiast, jest ona ukryta i wiąże się z procesem psychofizycznym, kulminującym w zmienionej świadomości szamana. To również jest cel rytuału, w przeciwieństwie do celu poprzedniego jednak, nie mieści się on w modelu świata formułowanym przez badanych⁴⁹³.

Powyższe uwagi powinny zyskać na jasności dzięki przykładowi. Jak powiedziałem, jedno z podejść traktuje rytuał jako działanie uczestników obrzędu. Działaniem takim jest imitacja słonki, ptaka z rodziny *Scolopacidae*, wykonywana przez szamana w południowo-zachodniej Syberii. Z perspektywy poziomu egzegetycznego, szaman dokonuje tu inwokacji, skierowanej do ducha pomocniczego, antropolog pokroju Siikali widzi jednak tę scenę inaczej — dokonuje się tu aktualizacja nadprzyrodzonej roli szamana. W podobny sposób można wyróżnić dwie teleologie obrzędu. Według pierwszej inwokacja przygotowuje właściwą część rytuału, w której szaman zostaje owładnięty przez słonkę, według drugiej inwokacja stanowi kluczowe ogniwo procesu kulminującego w transie szamańskim. Analizując tę drugą funkcję, Siikala pisze o poziomie psychofizycznym antropologicznej analizy rytuału — z jego perspektywy funkcją inwokacji jest działanie transotwórcze, a nie posesja przez słonkę⁴⁹⁴. W podsumowaniu badaczka pisze również, że rytuał szamański można rozpatrywać jako a) system działań wyposażonych w określone znaczenia nadane im przez aktorów, b) sytuację interakcyjną lub c) ramę dla procesu psychofizycznego skutkującego osiągnięciem ASC⁴⁹⁵.

Najwięcej uwagi Siikala poświęca kwestii interakcji w rytuale transowym, dość wrywkowo traktując problem jego aspektów ewolucyjnych i neurokognitywnych. Na przykład, autorka korzysta z listy ASC, sporządzonej przez Arnolda M. Ludwiga, nie rozwija jej jednak. Oba aspekty analizuję w Rozdziale 2 — tutaj mają one znaczenie drugorzędne. Warto jednak podkreślić, że oparty na teorii roli opis technik rytualnych rzuca światło na trans jako taki — jest on efektem ubocznym specyficznej koncepcji roli⁴⁹⁶ w obrzędzie szamańskim; koncepcja ta prowadzi do zaniku rozróżnienia na fikcję i rzeczywistość⁴⁹⁷ i do absorpcji jaźni aktora przez graną postać. Pod tym

493Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 72-74.

494Por. Tamże, s. 75.

495Por. tamże, s. 70.

496W dalszej części rozdziału wyróżniam trzy możliwości rozumienia tego terminu.

497Por. S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 308-309: „Wszyscy [...] jesteśmy **zdolni** [podkr. S. Pinkera — J.B.] do odróżniania fikcyjnych światów od rzeczywistości, o czym możemy się przekonać, obserwując dwulatka, który dla zabawy udaje, że banan jest telefonem, a jednocześnie rozumie, że żaden banan nie może — w dosłownym znaczeniu — stać się takim urządzeniem. [...] zdolność do przyjmowania dla zabawy twierdzeń, w które niekoniecznie wierzymy — do dostrzegania różnicy między zdaniem „John wierzy w Świętego Mikołaja” i „Święty Mikołaj istnieje” — **jest jedną z podstawowych zdolności poznawczych człowieka** [podkr. — J.B.]. Wielu badaczy jest zdania, że utrata tej zdolności leży u podstaw zaburzeń myślenia, które składają się na zespół objawów zwany schizofrenią”. Wśród badaczy, do których odnosi się Pinker, brakuje Gregory'ego Batesona. Od dawna wiadomo, że schizofrenicy fatalnie interpretują metafory i przysłowia (Por. V. S. Ramachandran, *Neuro nauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 127), ale to Bateson — jako jeden z pierwszych — umieścił

kątem klasyfikacja Ludwiga jest dosyć spójna z interakcyjnym wątkiem rozważań Siikali. Ponadto, obie perspektywy — biologiczna i interakcyjna — włączają szamanizm i posesję do jednego zbioru transu rozpatrywanego, odpowiednio, jako stan fizjologiczny lub węzeł komunikacji społecznej.

* * *

Biorąc pod uwagę ilość dokonanych zastrzeżeń, nie dziwi ostrożność Siikali zrównującej szamanizm z religiami Syberii. Jej zdaniem kategoria ta powinna dotyczyć „prawdziwego, >>klasycznego<< szamanizmu Azji Centralnej i Syberii Północnej oraz obszarów arktycznych, gdzie podobieństwa w zakresie techniki rytualnej i systemu wierzeniowego dotyczą więcej niż kilku podstawowych cech⁴⁹⁸. Takie posunięcie sugerowałoby metodologię *emic*, badaczka odróżnia jednak biologiczne aspekty transu od kulturowych i wyraźnie skupia się na tych pierwszych: „Zestawiając szamańską technikę ekstazy obok podobnych typów zachowań [...] w innych systemach kulturowych, izolujemy dane potrzebne do analizy jej podstawowych właściwości psychofizycznych⁴⁹⁹. Kontekst cytatu wyraźnie określa, o jakie systemy chodzi: haitańskie *vodun* i rdzenne religie obu Ameryk⁵⁰⁰. Rozróżnienie obu aspektów transu pojawia się także w definicji:

Trans jest zachowaniem odbiegającym od normy regulującej działanie świadomości w stanie czuwania i podlegającym interpretacjom kulturowym; cechuje go brak kontaktu z rzeczywistością i identyfikacji z własnym ja. Trans może mieć zmienną intensywność, począwszy od transu lekkiego, a skończywszy na całkowitej utracie świadomości⁵⁰¹.

te trudności w szerszych ramach teorii znaczenia i myślenia abstrakcyjnego. Zakłada ona, że schizofrenia jest produktem ubocznym specyficznie ludzkiej zdolności operowania poziomami znaczeń — chory „nie umie wskazywać i interpretować sygnałów określających, do jakiej klasy komunikatów należy dany komunikat, tj. nie potrafi wskazać sygnałów należących do tego samego typu logicznego, co sygnał: >>To jest gra<<. Na przykład, pacjent wchodzi do szpitalnej stołówki i słyszy od dziewczyny za ladą: >>Co mogę dla ciebie zrobić? [*What can I do for you?*]<<. Pacjent nie wie, czy chodzi o: chęć zabicia go, pójścia z nim do łóżka, czy też może o filiżankę kawy”. G. Bateson, *Epidemiology of Schizophrenia*, s. 194 [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972, s. 194-200. Co więcej, zdaniem Batesona zakłócenia komunikacji, w schizofrenii powodowane uszkodzeniem mózgu, są sztucznie wytwarzane przez rytuały, oparte na „niedostatecznym rozróżnianiu między działaniem denotującym a denotatem” (G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, s. 182 [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, dz. cyt., s. 177-193; Por. Także: G. Bateson, *Toward a Theory of Schizophrenia*, s. 222 [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, dz. cyt., s. 201-227). Antropolog podaje przykład ceremonialnej wymiany ciosów u wyspiarzy z Andamanów, która niepostrzeżenie przeradza się w prawdziwą walkę na śmierć i życie (Por. G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, dz. cyt., s. 182).

498A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 14-15.

499Tamże, s. 40.

500Por. tamże: „Z drugiej strony zjawiska związane z syberyjskim transem szamańskim — czy będą to kultury posesyjne w rodzaju ceremonii praktykowanych w haitańskim *vodun*, czy religijne instytucje Indian Ameryki Południowej i Północnej — były studiowane w ich prawdziwych kontekstach przy użyciu metod i podejść rozwijanych przez współczesną psychologię”.

501Tamże, s. 39.

Dalsza część tego fragmentu zawiera kolejne rozróżnienie: między biologicznym ASC i transem, będącym „zinstytucjonalizowanym i sakralnym ASC, **podyktowanym przez kulturowe wzorce zachowań** [podkr. — J.B.]”⁵⁰². Inaczej mówiąc, zależnie od obszaru kulturowego, ASC może przybrać formę szamanizmu lub kultów posesyjnych. Perspektywa ta każe przeddefiniować postać szamana traktowanego nie jako ekstatyk, ale jako praktyk rytuału stosujący przekazane mu techniki w celu nawiązania kontaktu z *sacrum*. Siikala — inaczej niż Eliade — próbuje wyizolować społeczne determinanty układu, w którym działa szaman. W świetle proponowanej koncepcji nie jest on twórcą kompleksu religijnego, lecz stanowi rodzaj narzędzia, używanego przez grupę. Jego prywatne kontakty ze światem nadprzyrodzonym mogą pomóc w pełnieniu tej funkcji, ale nie definiują szamanizmu jako takiego. Jak pisze Siikala, ważna jest społeczna użyteczność szamana: „staje się ona kluczowa podczas seansów zbiorowych. Istotą szamanizmu są więc specjalne zdolności, dzięki którym nawiązuje się kontakt z mieszkańcami świata nadprzyrodzonego [...]”⁵⁰³. A w innym miejscu cytowanej pracy:

Funkcjonowanie szamana wymaga tworzenia bezpośrednich i wzajemnościowych [*reciprocal*] stanów komunikacji ze światem duchowym. Szaman to w pierwszym rzędzie dostawca informacji i „negocjator”, który ma odnaleźć środki potrzebne do rozwiązania obecnego kryzysu lub uniknięcia kryzysów w przyszłości⁵⁰⁴.

Podczas obrzędów publicznych szaman podejmuje rolę „bytów społecznych, istniejących w świadomości społeczności szamana”⁵⁰⁵. Pojęcie roli posiada w omawianej pracy trzy znaczenia: 1) Szaman odgrywa postać. Jest to wariant obecny u Czukczów, u których kamłanie staje się rodzajem *show*, a funkcja religijna obrzędu jest stopniowo wypierana przez funkcje rekreacyjno-rozrywkowe. 2) Rola ogranicza swobodę szamana, który synchronizuje działanie z kodem społecznym pozwalającym zidentyfikować graną postać. Znaczenie to nawiązuje do teorii Hjalmara Sundéna, zdaniem którego każda religia zawiera opisy roli, tworzące matrycę dla doświadczenia religijnego. W przeciwieństwie do ujęć popularnych w niemieckiej psychologii religii, Sundén lokalizuje jego źródło w społeczeństwie, a nie w jednostce. Np. Ottowskie przeżycie numinotyczne powstaje na skutek społecznego uczenia się, zapośredniczonego przez mitologiczny opis relacji Abrahama z

502Tamże.

503Tamże, s. 70. Por. również: Tamże, s. 319, gdzie mowa *expressis verbis* o funkcji ekstatycznego pośrednictwa między światem społecznym a istotami nadprzyrodzonymi. Jej ideologiczną podstawą jest przekonanie o dwudzielnej naturze rzeczywistości, zgodnie z którym przyczyną wszelkich zaburzeń w życiu jednostki i społeczeństwa są byty duchowe.

504Tamże, s. 319.

505A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 349.

Bogiem⁵⁰⁶. Jeżeli jednostka dostrzega podobieństwo między własną sytuacją a historią opowiedzianą w micie oraz znajduje się pod presją skłaniającą do szukania alternatywnych modeli doświadczenia, podejmuje role ludzkiego i boskiego agensa wyznaczone w micie⁵⁰⁷. 3) Rytuał transowy powoduje, że szaman stopniowo zagłębia się w roli ducha. Pojęcie roli traci tu swoje zachodnie, nabudowane na teorii *mimesis*, znaczenie⁵⁰⁸, coraz bardziej odnosząc się do procesu identyfikacji, w którym osobowość aktora ulega wchłonięciu przez graną postać. Wariant ten występuje u Jukagirów, gdzie szaman z początku zachowuje osobową integralność po to, by na koniec stać się duchem, którego postać reprezentował. Wówczas grupa przejmuje jego rolę, polegającą na komunikacji z *sacrum*, *de facto* więc staje się szamanem⁵⁰⁹. I odwrotnie, wspomniana technika transowa Czukczów polega na zdwojeniu roli, w którym szaman zachowuje tożsamość, jednocześnie odgrywając postać ducha — w ujęciu Siikali technice tej odpowiada trans słaby. Ciekawe, że szamanizm czukocki rozwinął się w zmodyfikowanym układzie społecznym, wymuszającym odejście od rudymen tarnej struktury społecznej i powstanie zaczątków specjalizacji. Można w związku z tym twierdzić, że zmiany społeczne, idące we wspomnianym kierunku pociągają za sobą zmianę używanych technik transowych.

Interakcjonistyczna koncepcja roli nawiązuje, w różnych proporcjach, do odnotowanych znaczeń. Jej zwolennicy są świadomi różnicy między rolą będącą wyznacznikiem społecznego statusu a odgrywaniem roli w kontekście rytuału⁵¹⁰. Jak piszą G. J. McCall i J. L. Simmons:

Dla autorów pokroju Parsonsa, Mertona i Grossa rola to zbiór oczekiwań wobec posiadacza pozycji lub statusu społecznego w systemie społecznym. Jej wykonanie [*role-performance*] polega więc na behawioralnym dostosowaniu się do tych oczekiwań w celu uzyskania pozytywnych sankcji od tych, którzy te oczekiwania formułują lub w celu uniknięcia sankcji negatywnych. Sądzymy, że ten rodzaj

506Por. Rdz 18:27: „Rzekł znowu Abraham: >>Pozwól, o Panie, że jeszcze ośmielę się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem<<”.

507Por. N. G. Holm, *Sundén's Role Theory and Glossolalia*, s. 383-384 [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 26, nr 3 (1987), s. 383-389. Por. Także H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 26: „Teoria ta zakłada, że doświadczenie ingerencji Boga w losy człowieka jest wynikiem dwóch równoległych procesów. *Proces podejmowania roli* polega na utożsamianiu się przez osobę wierzącą i znającą daną tradycję religijną z postacią z planu mitu religijnego. *Proces adaptowania roli* jest wytworzeniem przekonania, że Bóg w danej, trudnej życiowo sytuacji zachowa się wobec tej osoby tak samo, jak zachował się kiedyś wobec osoby występującej w micie religijnym”.

508Znaczenie terminu *mimesis* bazuje na odróżnianiu dwóch rodzajów sztuk. Pierwsze uzupełniają przyrodę, drugie polegają na naśladowaniu, rozumianym jako odgrywanie i swobodne przedstawianie rzeczywistości w sztuce. Por. J. Sławiński, [Hasło] *Mimesis* [w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2008, s. 310. Tak rozumiane *mimesis* przenika sztuki W. Shakespeare'a: „Cały świat to scena, /A ludzie na nim to tylko aktorzy. /Każdy z nich wchodzi na scenę i znika, /A kiedy na niej jest, gra różne role/W siedmioaktowym dramacie żywota”. Tegoż, *Jak wam się podoba*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1993, s. 60.

509Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 100.

510Różnicę tę można by także opisać w terminach R. D. Abrahamsa jako bieguny kontinuum zachowań o rosnącej formalizacji i malejącej spontaniczności. Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 65-67.

mechanicznego dostosowania się do przypisanej roli zachodzi tylko w nadzwyczajnych okolicznościach typu ściśle ustrukturyzowana organizacja, gdzie role [...] zostają formalnie zdefiniowane. [...] Dla badaczy operujących omawianym pojęciem, sytuacją archetypową jest rytuał lub dramat klasyczny, gdzie każde słowo i każdy gest każdego z aktorów został dokładnie ustalony przez święty scenariusz⁵¹¹.

Wydaje się, że — mimo troski o dobrą definicję — autorzy ci pominęli różnicę między rolą dramatyczną a rolą rytualną. Reprezentowanie rzeczywistości przez szamana jest od początku nakierowane na stan transowy — zapominanie o tym każe go uznać za *showmana*. Moim zdaniem rozróżnienie to wnosi istotny wkład do dyskusji nad sensownością używania pojęcia transu w badaniach nad szamanizmem.

Podjęcie oparte na zacieraniu różnic między rytuałem i teatrem jest konsekwentnie rozwijane przez badaczy skupionych wokół R. Hamayon. Jak pisze Paul G. Bahn:

Dekady badań terenowych prowadzonych [...] wśród Mongołów i sąsiadujących z nimi syberyjskich Buriatów pokazały jasno, że ich szamani nie wchodzi tak naprawdę w żaden „trans” ani „ekstazę”; ich działalność polega na odgrywaniu ról [*they are acting a part*]. Hamayon twierdzi, że szamani społeczności tradycyjnych byliby mocno zdumieni, dowiadując się od etnografów, że szukają sposobów na zmianę świadomości. Szaman jest w rzeczywistości *showmanem* [*shaman is actually a showman*] [podkr. — J.B]⁵¹².

Wydaje się, że badacze ci ignorują problem ewolucji omawianych systemów. Jak pokazuje Shirokogoroff, utracie izolacji społeczno-kulturowej i powstaniu zaczątków specjalizacji u Ewenków towarzyszy rosnące znaczenie chwytów prestidigitatorskich, używanych przez szamana w celu zjednania sceptyków⁵¹³. Im sprawniej funkcjonujący system religijny — dla Siikali paradygmatem jest tu szamanizm klanowy i im silniejsza wiara w autorytet szamana, tym mniejszą uwagę przywiązuje się do tych chwytów. I odwrotnie, wychodzą one na pierwszy plan, gdy ktoś z publiczności kwestionuje ów autorytet. Osoby takie cechuje rzucająca się w oczy odporność na trans⁵¹⁴, a ich pojawienie się wynika zwykle z otwarcia systemu na wpływ obcej kultury. Pokazuje to obserwacja dokonana przez Shirokogoroffa. W rytuale Ewenków uczestniczył chiński nauczyciel

511G. J. McCall, J. L. Simmons, *Identities and Interactions*, New York 1966, s. 6-7. Cyt. za: A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 63.

512P. G. Bahn, *Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies*, s. 55 [w:] H.-P. Francfort, R. N. Hamayon (red.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, s. 51-94.

513Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 329-331.

514Do osobnej grupy zaliczam asystentów szamana. Ich odporność wynika z pełnionej funkcji, zakładającej podjęcie roli szamana w momencie, gdy traci on kontrolę nad rytuałem.

negujący ideologię szamańską, co przejawiało się w zakłócaniu przebiegu obrzędu. Gdy tańcząca szamanka przechodziła obok niego, popychał ją lub kopał „ciężkim, skórzanym butem w europejskim stylu”⁵¹⁵ — odnotowuje uważny jak zwykle Shirokogoroff. Z biegiem czasu szamanka robiła się coraz bardziej nerwowa. Po skomunikowaniu się z duchem występującym w osiemnastu postaciach, z publiczności wybrano osoby, które miały go reprezentować, tańcząc wokół chorego chłopca. Wybrane do tej roli kobiety były jednak wyraźnie onieśmiałe obecnością nauczyciela — w przeciwieństwie do mężczyzn, którzy w ogóle zrezygnowali z uczestnictwa w tej części obrzędu⁵¹⁶. Dalej wydarzenia potoczyły się lawinowo:

[...] więc kiedy kobiety nie wytrzymują narzuconego tempa, szamanka uderza je pałeczką do bębna, bez skutku. Duchy szamańskie wpadają w gniew, w związku z czym szamanka uderza coraz mocniej. Tym razem przestraszone kobiety rzucają się do ucieczki. Rytuał zakończył się niepowodzeniem⁵¹⁷.

Już obecność pojedynczego sceptyka zaburza komunikację w obrębie społeczności tradycyjnej⁵¹⁸. Można stąd wnosić, że odwrotnie proporcjonalnie do liczby takich osób w obrzędzie maleje podatność na sugestię u pozostałych uczestników. Zdaniem Shirokogoroffa tu właśnie kryje się jedna z przyczyn transformacji szamana w sztukmistrza, którego umiejętności tak fascynowały Bogoraza i badaczy Czukczów. Gdy uczestnicy seansu nie rezonują z szamanem, a obrzęd traci sugestywność i moc przekonywania, niektórzy szamani chwytają się sztuczek [*tricks*] mających na celu przyciągnięcie uwagi publiczności⁵¹⁹. Pokazuje to inna obserwacja badacza. W obrzędzie uczestniczyło dwóch Ewenków kwestionujących fakt, iż podczas obrzędu nie jest on zwykłym człowiekiem, lecz staje się „pojemnikiem” [*placing*] dla duchów⁵²⁰. Szaman poprosił jednego z nich o monetę, a następnie ten sam mężczyzna miał otworzyć pięść i zobaczyć, czy nie znajduje się w

515S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 313.

516Por. Tamże.

517Tamże.

518Klasycznym przykładem jest historia Quesalida, który „nie wierzył we władzę czarowników. [...] Popychany przez pragnienie odkrycia oszustw szamanów i przez dążenie do zdemaskowania ich, Quesalid zaczął przebywać w ich towarzystwie, aż wreszcie jeden z nich zaproponował mu, że wprowadzi go do grupy, gdzie zostanie wtajemniczony i szybko stanie się jej pełnoprawnym uczestnikiem. Quesalid nie kazał się długo prosić, a jego opowieść ukazuje w szczegółach pobierane lekcje, tę dziwną mieszankę pantomimy, prestidigitorstwa i wiadomości empirycznych, gdzie występują w pomieszaniu: sztuka udawania omdleń, symulowania szoków nerwowych, nauka pieśni magicznych, technika powodowania u siebie wymiotów, [...], a wreszcie *ars magna* pewnej szkoły szamanów z północno-zachodniego wybrzeża Pacyfiku, tzn. stosowanie małej kulki z pierza, którą szaman ukrywa w kącie ust i wypluwa następnie w odpowiednim momencie, całkowicie zakrwawioną, dzięki ugryzieniu się w język lub spowodowaniu upływu krwi z dziąseł, aby pokazać ją uroczyście choremu oraz jego otoczeniu jako ciało patologiczne wykryte dzięki ssaniu i innym zabiegom”. C. Lévi-Strauss, *Czarownik i jego magia*, s. 156 [w:] Tegoż, *Antropologia strukturalna*, s. 149-165.

519S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 331.

520Por. tamże.

niej pieniądź. I rzeczywiście, ku jego zdumieniu moneta leżała w dłoni. Sztuczka wywarła na mężczyznach tak duże wrażenie, że odtąd żaden z nich nie ośmielił się podważyć mocy szamana⁵²¹.

Jak wspomniałem, podobne techniki — sporadycznie występujące w normalnej sytuacji — zyskują na znaczeniu wskutek otwarcia systemu kulturowego. Zakłócenia powodowane obecnością intruzów utrudniają wejście w trans, który zdaniem Shirokogoroffa tworzy wiarę w moc rytuałów leczniczych⁵²². W konsekwencji:

[...] szamanizm jest coraz bardziej nasycony elementami pierwotnie służącymi kontroli publiczności, a wykonanie [*performance*] jako takie może ostatecznie zmienić się w teatralny performans [*theatrical performance*] obserwowany w szamanizmie jednostek etnicznych, które uległy obcym wpływom⁵²³.

Wniosek ten można odwrócić. Im bardziej zamknięty jest dany system, tym większa rola odgrywana w nim przez szamanów i stany transowe. Potwierdzają to przykłady szamanizmu Ewenków i Jukagirów; obie społeczności bazują na koncepcji substancjalnej jedności krwi szamana i członków klanu, wywodzących się od wspólnego szamana-przodka. Tu raz wybrany szaman nie musi więcej dowodzić swoich kompetencji. Wydaje się, że to sama społeczność kieruje jego funkcjonowaniem⁵²⁴. Cytując Szyjewskiego pisałem, że szaman podejmuje role bytów społecznych istniejących w świadomości zbiorowej. Oczywiście, Ewenkowie i Jukagirzy nie operują, w dosłownym sensie, tymi pojęciami. Nawet jednak tak krytyczny wobec Durkheima badacz, jak Shirokogoroff pisze, że tożsamość klanów Ewenków ulega symbolizacji w formie duchów klanowych⁵²⁵. Stwierdzenie to zawiera fundamentalną intuicję Ewenków, według których właściwym polem działalności ducha jest jego własny klan. Szaman ma więc zadbać o poprawne stosunki między duchami różnych klanów⁵²⁶.

521Por. tamże, s. 331-332.

522Por. Tamże, s. 332.

523Tamże, s. 333.

524System ten tłumaczy, dlaczego Ewenkowie od końca XIX w. określali szamanów świadczących usługi obcym klanom mianem fałszywych. Wyjaśnia on również powody przejścia do bardziej złożonych form organizacji społecznej, w których szamani dalej uzdrawiali chorych i uprawiali dywinację, nie dopuszczano ich już jednak do obrzędów podtrzymujących istnienie i żywotność klanu.

525Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 265.

526Znaczenie tej zasady pokazują modlitwy ojca chorego chłopca (Mandżura), poprzedzające rytuał leczniczy z udziałem chińskiego kapłana. Po upadku dynastii Qing w 1911 r., rząd w Pekinie narzucił poddanym nową religię, w której „barbarzyński” szamanizm zastąpiła kasta kapłanów traktujących na równi duchy szamańskie, Buddę i konfucjańskie bóstwa przodków. Z tego rodzaju kasty pochodził szaman proszony o uzdrowienie chłopca. Służył on wielu klanom, dlatego przed rozpoczęciem obrzędu ojciec chłopca — potomek dawnych szamanów klanowych — poprosił duchy rodowe o dopuszczenie obcego szamana do rytuału. Ma to sens, zważywszy na możliwość konfliktu duchów nowego szamana z duchami klanowymi, co mogłoby pogorszyć zdrowie chłopca. Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 309. Zachodzi tu prawidłowość: „[...] jeżeli duchy szkodzące to duchy klanowe, szkody zostaną wyrządzone członkom klanu, ale jeżeli duchy pochodzą spoza klanu, wtedy całej jednostce etnicznej lub regionalnej [...] grozi popadnięcie w psychozę”. Tamże, s. 264.

Ewenkowie posiadają specjalny termin na określenie duchów obcych klanów: *dōna*. Jeśli *dōna* zaatakują klan, jego szaman ma obowiązek oswoić agresora. Stosowana procedura zakłada opętanie, następnie asystenci wypytyują ducha o pochodzenie i funkcje. Po tej pierwszej posesji szaman może dokonać powtórnej introjkcji ducha, tym razem już jednak w sposób kontrolowany i niegroźny dla klanu. Charakterystyczne, że szamani są ostrożni w obcowaniu z *dōna*. Wspomniany obrzęd stosuje się w razie najwyższej konieczności, gdy zawiodły bezpieczniejsze metody. Uważa się również, że w rytuale uczestniczą wszystkie duchy danego szamana — muszą one zaakceptować „nowego sługę swojego pana”⁵²⁷. W sytuacji niepowodzenia to nie szaman panuje nad duchem, lecz przeciwnie — duch uzyskuje władzę nad szamanem, któremu w konsekwencji grozi popadnięcie w psychozę⁵²⁸.

Organiczna jedność szamana i członków klanu jest bodaj najbardziej widoczna w przypadku śmierci tego pierwszego. W efekcie „duchy klanowe tracą swojego pana, którym był szaman”⁵²⁹, a członkowie rodu masowo padają ofiarą ataków posesyjnych, zgodnie z zasadą: „Bezpańskie duchy szkodzą ludziom, wchodząc w członków klanu [*by introducing into clansmen*]”⁵³⁰. Ich częstotliwość może nie odbiegać od sytuacji stabilnego funkcjonowania grupy, problemem jest natomiast niemożność odparcia spowodowana śmiercią. Młodzi ludzie nagle przestają sypiać, długo przesiadują na łózkach lub śpiewają przez sen. Inni funkcjonują w ciągłym rozkojarzeniu, aż w końcu uciekają w odludne miejsca, gdzie żyją wiele dni bez jedzenia i picia. Osoby podatne na olonizm stają się niebezpieczne — rzucają płonącymi żagwiami w przypadkowe osoby, uznane za katalizator reakcji, atakują pozostałych członków grupy za pomocą noży i siekier. Częste są przypadki nagłych załamań nerwowych w trakcie wykonywania codziennych obowiązków społecznych — podczas przechodzenia przez rzekę, trzymania dzieci, noszenia wrzątku i ognia itd.⁵³¹ Shirokogoroff podaje też przykład sprawnego myśliwego, który traci szczęście w łowach: gotuje się do wystrzału, gdy coś — prawdopodobnie duch zachęcony nieobecnością szamana — podbija jego broń w górę lub kieruje w bok.

Powyższe przypadki uruchamiają cały proces: rodzina łowcy poszukuje alternatywnych źródeł pożywienia, a plotki o niepowodzeniach łowcy rozchodzą się; podobne nieszczęścia dotyczą

527Tamże, s. 322. Idea ta przyznaje duchom znaczny zakres autonomii i, pośrednio, zakłada możliwość utraty kontroli nad nimi. Szaman umie — dzięki duchowemu wsparciu — odeprzeć ataki ze strony obcych szamanów, duch opiekuńczy może jednak wymówić posłuszeństwo i spowodować rozpad jego osobowości. Duch opiekuńczy pełni więc rolę zwornika hierarchii duchów szamańskich — wymówienie posłuszeństwa powoduje uwolnienie pozostałych duchów opanowanych podczas długiej praktyki. Odpieranie ataku obcego szamana pociąga za sobą jeszcze jedno zagrożenie: duchy szamana-agresora „mieszają się” z duchami szamana klanowego, burząc ład w hierarchii duchów chroniących zainfekowanego szamana. Por. Tamże, s. 321.

528Por. Tamże, s. 322.

529Tamże, s. 264.

530Tamże.

531Por. Tamże.

innych, mniej sprawnych myśliwych, którzy skwapliwie potwierdzają formułowane podejrzenia odnośnie przyczyny porażek. W konkluzji Shirokogoroff pisze o „istnej, zbiorowej psychozie wtrącającej społeczność w stan całkowitego paraliżu społeczno-ekonomicznego, zagrażającego istnieniu samego klanu”⁵³². Analizując omawiany proces, badacz podkreśla nieredukowalny charakter czynników kryzysogennych. Nie wynikają one z załamania ekosystemu lub klęski głodowej. Istotne jest tutaj koncepcja autonomii duchów:

W takich przypadkach brakuje bezpośrednich czynników zakłócających, istnieje natomiast idea duchów, które są „wolne”, w związku z czym kondycja grupy będzie jedynie kompleksowym fenomenem etnograficznym rozwijającym się według pewnego wzorca. Rozwój wydarzeń może być powstrzymany w każdej chwili, jeśli tylko istnieje mężczyzna albo kobieta, która potrafi „przejąć kontrolę nad duchami”⁵³³.

Dzieło rosyjskiego badacza wiąże instytucję szamana z funkcjonowaniem społeczności. Rolą szamana jest stworzenie, a następnie utrzymanie bariery immunologicznej — reprezentowanej, w systemie symbolicznym Ewenków, przez zaporę z duchów (*maryla*)⁵³⁴ — która ochroni społeczność przed dwoma rodzajami zagrożeń: zewnętrznym (utrata tożsamości na skutek kontaktu kulturowego) i wewnętrznym (rozpad grupy spowodowany jedną z przesłanek jej systemu kulturowego). Szamański układ wyjściowy jest tu odwrotny do tego, który opisywał Eliade. Nie ma w nim miejsca na opozycję: religia ludowa vs. doświadczenie ekstatyczne jednostek wybitnych. Zamiast tego, jak widać, osobowość szamana kształtuje się pod stałą presją członków klanu. Wyjątkowy charakter pełnionej funkcji nie wynika — jak chciałby Eliade — z jakości doświadczenia religijnego, lecz z utrzymywania homeostazy w grupie. Z podobnych przesłanek — choć operując inną terminologią — wychodzi Siikala. Wskazuje ona na opozycję między szamanizmem Jukagirów i Czukczów, pokazując, jak w obu społecznościach instytucjonalizuje się stan transowy. Szamanizm jukagirski bazuje na organizacji klanowej, typowej dla łowców-zbieraczy. Wszyscy członkowie grupy wywodzą tu swoje pochodzenie od pierwszego szamana. Konsekwencją tego faktu jest system sprzężeń zachodzących między szamanem i zbiorowością. Sprzężeń tych brak u Czukczów, co, jak pokażę, oddziałuje zwrotnie na specyfikę ich rytuału szamańskiego.

Niezależnie od tego, jak określimy układ prymarny obecny w szamanizmie jukagirskim: szamanizm klanowy, religia łowców-zbieraczy czy protoszamanizm, jego specyfikę ukazuje

532Tamże.

533Tamże.

534Por. A. Szyjewski, *Szamanizm*, dz. cyt., s. 186.

koncepcja rytualnej komunikacji ze światem duchów. Siikala wyróżnia trzy typy takiej komunikacji, każdy z nich wiążąc z odpowiednią głębokością, czy też intensywnością transu: **zdwojenie roli** (trans płytki), **identyfikacja** (zmienna głębokość transu), **werbalny opis roli** (trans głęboki). Poszczególne techniki komunikacyjne mogą następować po sobie w jednym rytuale. Możliwy jest również wariant skupiający obrzęd na pierwszym typie komunikacji. Z perspektywy koncepcji Siikali wydaje się, że to, czy rytuał szamański opiera się na sekwencyjnym wykorzystaniu wszystkich trzech technik, czy też tylko na zdwojeniu roli, w dużej mierze pozwala przewidzieć typ związków łączących szamana ze społecznością. Rytuały zdominowane przez identyfikację i werbalny opis roli funkcjonują w kulturach, w których szamański duch-przodek odgrywa decydującą rolę w inicjacji młodych członków klanu. Są to zarazem kultury, w których duch ten czuwa nad szamanem podczas transu. Według Siikali rozwiązanie to jest charakterystyczne dla społeczności łowców o rudymenarnej strukturze społecznej⁵³⁵.

Przykładem ostatniego wariantu jest szamanizm Jukagirów. Opisany przez Vladimira Jochelsona rytuał szamana Nelboshia miał na celu wygnanie złego ducha, który zagnieździł się w ciele pacjenta⁵³⁶. Wskutek intruzji jedna z jego dusz, *a'ibi*, wystraszyła się i zbiegła do Królestwa Cieni. Zadanie szamana (określanego mianem *a'lma* — „czyniący”, „robiący” lub terminem *i'rkeye*, derywowanym od czasownika „drzeć”, „trząść się”) jest więc podwójne: należy — poprzez usunięcie intruza — uzdrowić pacjenta, a następnie sprowadzić jego duszę z powrotem. Zadanie to wymaga stworzenia odpowiednich ram rytualnych, co dokonuje się poprzez ustanowienie statusu szamana [*the change to the status of shaman*]⁵³⁷. Następuje zebranie atrybutów obrzędowych: kapelusza, płaszcz, a przede wszystkim bębna traktowanego jako droga lub brama do innego świata⁵³⁸. Sfinalizowanie czynności wstępnych skutkuje przejściem do drugiej serii działań, w której szaman podejmuje rolę duchów opiekuńczych. W tym celu imituje on dźwięki wydawane przez określone zwierzęta. Jochelson nie precyzuje, o jakie gatunki chodzi, pewny jest jednak ich dwoisty, teriantropomorficzny charakter: struktura wokalizacji naśladuje odgłosy wydawane przez zwierzęta, zarazem jednak — wynika to z klanowo-dziedzicznego charakteru szamanizmu Jukagirów — adresatem wykonywanych tuż potem — tj. po owych wstępnych wokalizacjach — pieśni inwokacyjnych jest szaman-przodek traktowany jako centralny duch opiekuńczy szamana⁵³⁹.

535Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 335.

536Por. V. Jochelson, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* [w:] F. Boas (red.) *The Jesup North Pacific Expedition*, Memoir of the American Museum of Natural History IX, New York 1926. Relację Jochelsona przytaczam za: A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 94-102.

537Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 98.

538Por. Tamże, s. 99. Fundamentalną rolę bębna w szamanizmie jukagirskim widać już na poziomie słownictwa. Znaczenie zwrotu *yalgi'n.e* to zarówno: „mieć bęben” jak i „działać jako szaman”.

539Por. W. Sieroszewski, *12 lat w kraju Jakutów*, Warszawa 1900, s. 395: „Duch opiekun (*ämägat*) jest niezbędnym atrybutem szamana. Nawet najmniejszy z nich ma „*ämägat*” i „*ie-kyła*” (matkę zwierza), z nieba nadany znak, obraz zwierza opiekuna, pożeracza duchów. Ten znak zupełnie odpowiada znakom rodowym. To, że jest on znakiem

Do przełomu w sekwencji aktualizacji kolejnych ról dochodzi, gdy *i'rkeye* odchodzi w stronę drzwi i robi parę głębokich wdechów. Akt ten symbolizuje początek posesji szamańskiej. Jej cechą charakterystyczną jest bezpośrednia komunikacja społeczności z duchami szamańskimi. Od tej pory szamański asystent wraz z resztą uczestników przejmują kontrolę nad rytuałem, a szaman schodzi na dalszy plan. Zaistniały stan rzeczy Siikala podsumowuje następująco:

Podjęcie roli przez Nelboshu jest tak intensywne, że można tu mówić o identyfikacji. W trakcie konwersacji duch mówi przez szamana, a on staje się duchem. Zbiorowość uczestników seansu — krewni pacjenta, w sprawie którego wezwano ducha — rozmawia z duchem, wyjaśniając, że chory potrzebuje pomocy. Biorąc pod uwagę fakt, że komunikacja z bytami nadprzyrodzonymi jest zadaniem szamana, można powiedzieć, że odtąd **obserwatorzy przejmują puste miejsce pozostawione przez szamana, rolę szamana** [podkr. — J.B.]⁵⁴⁰.

Analogiczna sekwencja działań pojawia się w rytuałach *örgisk'i* mających na celu transfer szamana do krainy zmarłych, nazywanej przez Ewenków „zachodnią stroną”⁵⁴¹. Obrzęd ten wykonują jedynie najpotężniejsi szamani⁵⁴². Szamańska podróż jest tutaj motywowana koniecznością dostarczenia duchowej substancji ofiary złożonej z renifera. Z perspektywy teorii Siikali za kulminacyjny moment *örgisk'i* należałoby uznać werbalne odtworzenie roli, związane z głębokim transem⁵⁴³. Shirokogoroff zauważa jednak, że zanim do tego dojdzie, szaman identyfikuje się z adresatem ofiary (u Siikali drugi typ komunikacji): „wchłania w siebie ducha, po czym [już jako duch — J.B.] dokonuje akceptacji ofiary (szaman spożywa mięso i pije krew). Tak wygląda pierwsza część obrzędu”⁵⁴⁴. Warto też zwrócić uwagę na kolektywny charakter ewenkijskiego transu, niezwykle mocno podkreślany przez Shirokogoroffa. Trans przenosi się niczym infekcja, której — z wyjątkiem asystentów — podlegają wszyscy. Jedynie trans szamański można jednak określić mianem posesji:

macierzystego (ie) zwierza każe przypuszczać, iż powstał w czasach, gdy kwitł i rozwijał się ród macierzysty (ie-usa)”.

540A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 100. Por. także I. S. Vdovin, *Social Foundations of Ancestor Cult among the Yukagirs, Koryaks and Chukchis*, s. 410 [w:] V. Diószegi, M. Hoppal (red.), *Shamanism in Siberia*, tłum. S. Simon, Budapest 1978, s. 405-418. Tematem dociekań Vdovina jest rozpad struktur klanowych Koriaków, Jukagirów i Czukczów. Jak pisze autor, pierwotna struktura społeczna tych grup utrzymywała ich życie ekonomiczne w stanie „całkowitej separacji wystarczającej do tego, by zaspokoić potrzeby dotyczące żywności i innych środków utrzymania. Społeczno-ekonomiczne więzi łączące różne grupy zamieszkujące to samo terytorium były ledwo dostrzegalne”.

541Termin *örgisk'i* znaczy dosłownie „w stronę *örgi* (niższej, zachodniej strony)”.

542Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 308.

543Por. Tamże, s. 307: „Raportu z podróży dostarcza szaman, śpiewający o perypetiach wyprawy”.

544Tamże.

Rytmiczna muzyka, śpiewy i taniec szamański stopniowo włączają uczestników w zbiorowe działanie. [...] Tempo rośnie, a szaman, w którego wcielił się duch, nie jest już zwykłym człowiekiem ani krewnym, lecz staje się „pojemnikiem” dla ducha; duch ten działa wraz z publicznością, co odczuwają wszyscy uczestnicy. Ich stan świadomości jest teraz zbieżny z tym, w którym znajduje się szaman i tylko silna wiara w to, że w obecności szamana duch może wstąpić tylko w niego, zapobiega zbiorowej posesji przez ducha⁵⁴⁵.

Układ jukagirski kontrastuje z szamanizmem Czukczów z okolic Cieśniny Beringa i wybrzeży Morza Czukockiego. Kluczem do zrozumienia modyfikacji, którym uległ ich system religijny, są zmiany wymuszone przejściem na masową hodowlę reniferów w połowie XVIII w. Unicestwienie tradycyjnej gospodarki zreorganizowało strukturę społeczną, co pokazuje wzrost znaczenia instytucji *bajdarów* — strategicznych sojuszy zawiązywanych w celach wyłącznie ekonomicznych, z pominięciem zasad pokrewieństwa, które przypisywały jednostkę terytorium jej klanu. Słowem, system ekonomiczny utracił tu swoje religijne umocowanie.

Funkcjonowanie *bajdaru* zakłada też elementarną stratyfikację społeczną: uboższe rodziny opiekują się stadami reniferów w zamian za opiekę gwarantowaną przez panów *bajdaru*. To również rody rządzące kierują przebiegiem dorocznych festynów, luźno nawiązujących do obrzędów szamańskich. Szamani są nadal aktywni, pod wpływem zmian schodzą jednak na drugi plan, co chyba najlepiej ukazuje fakt usług, świadczonych przez nich na zamówienie członków danego *bajdaru*⁵⁴⁶.

Kluczowe wydają się tu zaczątki akumulacji kapitału i powiązana z nią centralizacja władzy⁵⁴⁷. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z hodowlą reniferów (Czukcze), koni (Ewenkowie z Zabajkala), czy z mozaikowym, pastersko-rolniczym trybem życia (Jakuci, Buriaci, Tuwińcy, jenisejscy Kirgizi), efektem jest zawsze odejście od rozproszonej struktury władzy, cechującej łowców i powstanie hierarchicznej struktury społecznej. W konsekwencji szamanizm traci funkcję ideologicznego podsystemu sterującego i schodzi na peryferia⁵⁴⁸. Jak wspomniałem,

545Tamże, s. 331.

546Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 308-309.

547Według Adama Smitha (wyróżniającego cztery stadia rozwoju gospodarczego: łowiectwo, pasterstwo, rolnictwo i handel) podział pracy inicjuje długi proces, którego zwieńczeniem są społeczeństwa oparte na abstrakcyjnym pieniądzu. I w tych ostatnich, i w syberyjskich społecznościach pastersko-rolniczych zasadniczy mechanizm pozostaje bez zmian, opiera się bowiem na współzależności różnych podsystemów i wynikającej stąd potrzeby wymiany. Por. G. Ingham, *Kapitalizm*, tłum. S. Królak, K. Sosnowska, Warszawa 2011, s. 14-16.

548 Obrazuje to inicjacja buriackiego *idugana*. Treniowaniem przyszłego szamana zawiaduje wyspecjalizowane ciało społeczne pod kierownictwem starszyzny, a nie jego własny klan. Biorąc pod uwagę rozbudowaną hierarchię buriackich bóstw i zakres wymaganej wiedzy, wydaje się to rozsądne. Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 310-311. Można również przywołać I. S. Vaynshteyna, piszącego o „ewolucji szamana [Tuwińców — J.B.] od aktywności klanowej do profesji zmonopolizowanej przez kilka osób”. Tegoż, *The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of Its Enlivening*, s. 338 [w:] V. Diószegi (red.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition of Siberia*, Budapest 1968, s. 331-338. Terminu „ideologiczny podsystem sterujący” używam za A. Wiercińskim. Por. Tegoż, *Antropologiczna koncepcja rozwoju światopoglądowego ludzkości* [w:] Tegoż,

omawianym modyfikacjom towarzyszy zmiana koncepcji rytuału transowego. Techniki posesyjne oparte na identyfikacji (drugi typ komunikacji w teorii Siikali) i ekstaza szamańska (trzeci typ — werbalne odtworzenie roli) schodzą na dalszy plan, a kamłanie zaczyna przypominać performans, o którym pisał Shirokogoroff. Szaman jako taki przeistacza się w *showmana*, a preferowaną techniką komunikacji staje się zdwojenie roli. Przejawem tej zmiany są brzuchomówcze umiejętności czukockiego szamana-transwestyty opisane przez Bogoraza⁵⁴⁹. W terminologii Siikali odpowiada im trans słaby: Tyljuwija nie traci świadomości, nie podróżuje do innego świata, a każdego z duchów spotyka w namiocie. Ważne są tutaj zachwyty i podziw ze strony zgromadzonej publiczności, drugorzędna natomiast wydaje się rola asystenta, tak fundamentalna w obrzędach odnotowanych przez Shirokogoroffa i Jochelsona, gdzie szaman w pewnym momencie tracił świadomość, a obrzęd kontynuował pomocnik. Obserwacje Bogoraza precyzyjnie podsumowuje Siikala:

Szaman mógł również przedstawiać role duchów — nie identyfikując się z nimi do końca, lecz, zamiast tego, tworząc iluzję komunikacji między kilkoma postaciami obecnymi jednocześnie. Tego typu obrzęd opiera się na idei spotkania szamana z duchem, aczkolwiek spotkanie to dokonuje się w taki sposób, że duch lub duchy **pozostają cały czas na zewnątrz ciała szamana**. Szamańska technika zdwojenia roli nie wymaga aktywności asystenta lub publiczności rytuału: szaman wykonuje przed nimi cały swój pokaz od początku do końca. [...] Efektem ukazania się duchów poprzez brzuchomówstwo dokonywane przez czukockiego szamana, jest zdumiewający pokaz umiejętności, a seans przybiera formę *show*, w którym szaman wywołuje jednego ducha po drugim [podkr. — J.B.]⁵⁵⁰.

* * *

Teorie operujące kategoriami podjęcia i wykonania roli podkreślają dynamikę społeczeństwa — jej istnienie jest *implicite* zawarte w rozróżnieniu statusu i roli, sformułowanym po raz pierwszy przez Ralphi Lintona. Badacz ten definiuje pojęcie statusu jako zbiór praw i obowiązków⁵⁵¹. Ważne jest spojrzenie na jednostkę w kontekście relacji z reprezentantami innych statusów. Jak pisze Linton: „[...] system społeczny trwa, podczas gdy jednostki zajmujące w nim miejsce mogą przychodzić i odchodzić. Miejsce w określonym systemie, które zajmuje pewna

Magia i religia. Szkice z antropologii religii, dz. cyt., s. 117-134.

549Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 154-165.

550Tamże, s. 336.

551R. Linton, *The Study of Man: An Introduction*, New York 1936, s. 113.

jednostka w określonym czasie, będzie oznaczane jako jej status w ramach tego systemu”⁵⁵². Pozycja społeczna nie jest trwale przypisana danej jednostce, o ile bowiem w danej chwili jednostka ta może aktualizować tylko jeden status (będący wówczas — w terminologii Lintona — statusem jawnym), o tyle funkcjonowanie w społeczeństwie wymaga naprzemiennego operowania wieloma statusami w różnych odstępach czasu. Przykładowo, siadając do stołu z mężem i dziećmi, kobieta realizuje status żony i matki. W tym samym momencie jednak może ona posiadać status dyrektora firmy, status babci lub status byłego wykładowcy uniwersytetu — są to wówczas jej statusy utajone, które, w razie potrzeby, mogą przejść w stan jawności.

Każdy status posiada dynamiczny ekwiwalent, który Linton nazywa rolą:

Swej roli jednostka uczy się na podstawie swego statusu, aktualnego lub antycypowanego. Rola, w tej mierze w jakiej jednostka reprezentuje jawne zachowanie, stanowi dynamiczny aspekt statusu: to, co jednostka ma robić, by uzasadnić zajmowanie przez siebie określonego statusu⁵⁵³.

Kiedy normy regulujące dany status zaczynają kierować interakcją między jednostkami, przybierają postać oczekiwań wobec posiadaczy statusów. Siikala i inni badacze piszą tu o „przypisanych roli oczekiwaniach” [*role expectations*]⁵⁵⁴. Oczekiwania wobec roli stanowią społecznie akceptowany wzorzec tego, jak ma przebiegać działanie jednostki w konkretnych warunkach. Rola to zatem swoisty „model behawioralny”, skorelowany z pozycją społeczną⁵⁵⁵.

Aktualizacja roli nie zawsze przebiega zgodnie z oczekiwaniami⁵⁵⁶ — brzmi jeden z podstawowych zarzutów przeciwko koncepcji interakcyjnej. Formułują go cytowani wcześniej McCall i Simmons. Ich zdaniem, podejście to jest zbyt sztywne i mechaniczne, aby dało się zastosować w opisie realnego życia społecznego. By przypomnieć fragment ich wypowiedzi: „Sądzimy, że ten rodzaj mechanicznego dostosowania się do przypisanej roli występuje tylko w nadzwyczajnych okolicznościach typu ściśle ustrukturyzowana organizacja, gdzie role [...] zostają formalnie zdefiniowane”. Krytyka McCalla i Simmonsa zawiera ukrytą przesłankę co do zmiennej intensywności wykonania poszczególnych ról⁵⁵⁷. W praktyce oznacza to tylko skorygowanie teorii

552R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000, s. 97. Por. Także R. Linton, *The Study of Man*, dz. cyt., s. 105-106, gdzie mowa o „sumie idealnych wzorców kierujących wzajemnościowym zachowaniem [*reciprocal behavior*] jednostek wobec siebie i jednostki wobec społeczeństwa”. Dla Lintona ważny jest fakt, że — ujmowane łącznie — wzorce te tworzą nieświadomy system modelujący kształt wzajemnych interakcji w społeczeństwie.

553R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, dz. cyt., s. 98.

554Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 54 i nn.

555Por. Tamże, s. 54.

556Por. Tamże.

557Por. Denis H. Wrong, *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, tłum. M. Grabowska, s. 54 [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, Warszawa 1984, s. 44-70. Wychodząc z pozycji krytyka funkcjonalizmu badacz ten próbuje przeformułować „problem ładu” —

Lintona. Jej całkowite odrzucenie prowadziłyby do zapoznania konfliktu między antyspołecznym pragnieniem, nastawionym na rychłe zaspokojenie, a społeczną osobowością, respektującą zasadę nagrody odroczonej. Zdaniem Ervinga Goffmana, konflikt ten ma kluczowe znaczenie dla teorii społeczeństwa:

Spójność ekspresji wymagana przez występ ujawnia istotną rozbieżność między naszym aż nazbyt ludzkim „ja” i „ja” uspołecznionym. Jako istoty ludzkie jesteśmy przypuszczalnie poddani najrozmaitszym bodźcom, pod których wpływem nasze nastroje i energia zmieniają się z minuty na minutę. Jako postacie sceniczne występujące przed publicznością nie możemy jednak poddawać się zmiennym nastrojom⁵⁵⁸.

Zakres konfliktu zależy od stopnia zaangażowania w daną rolę. Siikala przypuszcza — podobnie jak wcześniej Theodore Sarbin — że poszczególne wykonania można umieścić na siedmiostopniowej skali intensywności. Na samym dole znajdują się role w minimalnym stopniu zakładające wewnętrzne uczestnictwo [*visceral participation*] aktora; oznacza to względnie niewielki nakład energii wymaganej do ich wykonania — niewielki jest również udział tego, co Goffman nazywa „naszym aż nazbyt ludzkim >>ja<<”. Na górze skali mieszczą się role wymagające ogromnych nakładów energii, ich podejmowanie zakłada koncentrację uwagi na równi z wysiłkiem mięśni. Sarbin mówi tu o „zaangażowaniu całej istoty człowieka [*participation of the viscera*]”⁵⁵⁹. Zdaniem Sarbina zwykle role codzienne są najmniej intensywne, sytuują się więc na dole skali. Od czasu do czasu jednak każda kultura narzuca swoim członkom role maksymalnie angażujące. Sarbin twierdzi, że ich wykonanie indukuje stany transowe u wykonawców. Role te prowadzą w ostateczności do zaniku granicy poznawczej między ja wykonawcy a osobowością

termin Talcotta Parsonsa zbiorczo określający teorie odpowiadające na Hobbesowskie pytanie o możliwość ładu w społeczeństwie. Nawiązując do teorii *superego* Wrong zwraca uwagę, że najcięższe wyrzuty sumienia odczuwają nie ci członkowie społeczeństwa, którzy przekraczają jego normy, lecz ci, którzy się w sposób możliwie pełny do nich dostosowali: „Zdaniem Freuda to właśnie człowiek z najsurowszym *superego*, ten, który najgruntowniej zinternalizował normy swojego społeczeństwa i stosował się do nich, jest najbardziej wyniszczony przez poczucie winy i niepokój”.

558E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981, s. 98. Goffman postępuje tu w ślad za Durkheimem, który wiele uwagi poświęcił społecznym ograniczeniom popędów jednostki. Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010, s. 180: „Otóż również społeczeństwo utrzymuje nas w bezustannym poczuciu zależności. Jego własna natura, odmienna niż natura jednostki, każe mu zmierzać do także wyłącznie dla niego specyficznych celów. Mogą jednak osiągnąć je tylko za naszym pośrednictwem, kategorycznie wymaga naszego współuczestnictwa. Nie licząc się z naszym interesem, wymaga, byśmy mu służyli, zmuszając do wszelkiego rodzaju udręk, wyrzeczeń i ofiar, bez których nie może istnieć życie społeczne. I tak bezustannie musimy się podporządkowywać regułom postępowania i myślenia, których ani nie wymyśliśmy, ani nie chcemy, a które czasami nawet zaprzeczają naszym skłonnościom i najbardziej podstawowym popędem”.

559Th. R. Sarbin, V. L. Allen, *Role Theory* [w:] G. Lindzey, E. Aronson (red.), *The Handbook of Social Psychology*, t. 1, Cambridge 1954, s. 492. Cyt. za: A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 63.

społeczną⁵⁶⁰. Paradigmatycznym przykładem jest obrzęd szamański⁵⁶¹.

* * *

Zastosowanie teorii roli pozwala naświetlić aspekty szamanizmu zwykle pomijane przez badaczy. Jednym z nich jest sprzężenie psychiki szamana ze społecznością⁵⁶². Dla Eliadego ów problem nie istnieje:

Religie Azji Środkowej i Północnej wykraczają poza szamanizm pod każdym względem, podobnie jak każda religia przekracza doświadczenie mistyczne swych uprzywilejowanych wybrańców. [...] Ich [szamanów — J.B.] doświadczenia ekstatyczne wywarły i nadal wywierają przemożny wpływ na stratyfikację ideologii religijnej, mitologię, rytualizm. Ale ani ideologia, ani też mitologia i obrzędy ludów arktycznych, syberyjskich i azjatyckich nie są wytworem ich szamanów. Wszystkie te elementy są wcześniejsze od szamanizmu lub przynajmniej paralelne z nim w tym sensie, że są wytworem *ogólnego* doświadczenia religijnego, a nie doświadczenia pewnej klasy osób uprzywilejowanych — ekstatyków. Przeciwnie [...], wielokrotnie obserwuje się wysiłek doświadczenia szamańskiego (czyli ekstatycznego), starającego się wyrazić poprzez nie zawsze sprzyjającą mu ideologię⁵⁶³.

Przypomnijmy również koncepcję de Heuscha. Pomijając przyporządkowanie szamana domenie magii, z czym Eliade na pewno by się nie zgodził, podkreśla on indywidualistyczny charakter

560Teorię Sarbina omawiam za: A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 62-64.

561Por. Tamże, s. 64.

562Spod władzy wspomnianej reguły wyłamuje się — oprócz Siikali — S. Shirokogoroff, który rozwinął osobny system pojęciowy w celu opisanego psychologicznych i społecznych aspektów szamanizmu. W jego skład wchodzi m.in. osobliwy — jak na tamte czasy — model symbolu jako wyzwalacza (startera) zautomatyzowanych odnośników w formie odpowiednich zachowań. Za wprowadzeniem tego terminu stoi pogląd na istotę życia społecznego rozumianego jako „system odruchów warunkowych”. Z tej perspektywy funkcją języka — traktowanego jako „kompleks >>starterów<<” — jest „wyzwalanie przez mówiącego określonych reakcji w słuchaczu”. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, London 1935, s. 2. Pojęcie startera Shirokogoroff odnosi do badań nad rytualnym zastosowaniem echolalii, definiowanej jako „nieświadome powtarzanie”: „[...] pod wpływem echolalii osobnik pomija >>znaczenie<< kompleksu starterów, tj. nie reaguje na ich konwencjonalną funkcję lub też ta funkcja podlega tłumieniu”. Por. tamże, s. 246. Byłoby interesujące zbadać, na ile taką teorię języka zainspirowały poglądy na istotę znaczenia głoszone przez amerykańskich pragmatystów. Przykładowo, rok przed wydaniem *Psychomental Complex of Tungus*, G. H. Mead pisał: „Przytomność [awareness] i świadomość [consciousness] nie są niezbędne do pojawienia się znaczenia w procesie doświadczenia społecznego. W jakimkolwiek działaniu społecznym gest jednego organizmu wyzwała w drugim organizmie reakcję, która wiąże się bezpośrednio z działaniem pierwszego organizmu jako jego rezultat; gest jest więc symbolem rezultatu, jaki niesie ze sobą działanie społeczne danego organizmu (organizmu wykonującego ów gest), o ile tylko działanie to spotka się z odpowiednią reakcją drugiego organizmu [...]”. G. H. Mead, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, s. 77. Komentując powyższy fragment H. Buczyńska-Garewicz pisze wprost: „Wszelki symbol jest istotny jedynie jako bodziec wyzwalający określoną reakcję”. H. Buczyńska-Garewicz, *Znaczenie i zachowanie*, s. 93 [w:] Tejże, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975, s. 51-109.

563M. Eliade, *Szamanizm*, dz. cyt., s. 32.

zjawiska. W kulcie posesyjnym aktywny jest duch, a nie wyznawca. Eliminacja jaźni podczas transu odpowiada za kolektywny i antyindywidualistyczny charakter posesji. Szamanizm natomiast oddziela jednostkę od jej świata społecznego. Eliadowskie inspiracje w koncepcji de Heuscha są bodaj najbardziej widoczne w potraktowaniu szamana jako herosa zgłębiającego obszary niedostępne dla zwykłych wyznawców.

Zupełnie inaczej sprawę widzi Siikala. Opisuując szamanizm jako zjawisko lokalne, ograniczone do obszarów Azji Centralnej i Północnej, niejako z konieczności uwzględnia ona pozareligijne determinanty zjawiska. Według niej szamana oplata sieć interakcji łączących członków klanu. Z podobnego założenia wychodzi Shirokogoroff⁵⁶⁴. Ich badania pokazują, że szaman u łowców-zbieraczy nie potrafi samodzielnie wykonać całego rytuału, potrzebni mu są asystenci, którzy przejmują obowiązki w momencie utraty świadomości lub dialogują z nim podczas stanu posesyjnego. W rytuałach stosujących technikę identyfikacji dochodzi też często do paradoksu obserwowanego u Jukagirów: fuzja szamana z duchem powoduje, że rolę tego pierwszego przejmują asystenci lub grupa.

Koncepcja Bahna i Hamayon — odrzucając kategorię transu — nie pozwala wyjaśnić korelacji między typem rytuału a strukturą społeczną. Zdominowanie obrzędu przez umiejętności prestidigitatorskie wynika z odejścia od struktur klanowych i powstania złożonych form organizacji społecznej. W konsekwencji obrzęd opiera się na zdwojeniu roli i słabym transie. Ważne jest tutaj rozrywkowe przedstawienie, a nie — jak w technice identyfikacji — eliminacja osoby szamana, rozumianej jako przeszkoda na drodze do ujawnienia się ducha:

[Seans czukocki — J.B.], w którym szaman śledził zmieniające się reakcje publiczności, stanowi *de facto* formę stworzoną dla niezależnego szamana-profesjonalisty, pragnącego zdobyć uznanie ze strony widowni. Charakterystyczny dla Czukczów sposób podejmowania roli [...] oraz wielkie, podobne do *show* festiwale szamańskie, organizowane w regionach południowych, postrzegano mylnie jako oznaki upadku szamanizmu tylko dlatego, że rzadko dochodziło w nich do utraty świadomości. W przypadku rytuałów kładących nacisk na rekwizyty i liczbę epizodów chodzi jednak

564S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 273: „Mówiąc ogólnie, w większości przypadków [...] szamani są powiązani z organizacją klanową”. Wyrazem tego związku jest odpowiedzialność klanu za wyposażenie szamana w strój, określane przez Ewenków mianem *vočko i ètku* („ubranie duchów”). Strój ten jest źródłem mocy szamana. A więc szaman zawdzięcza swoją moc społeczeństwu, a nie własnemu doświadczeniu. Pozbawiony odpowiedniego ubrania nie może udać się do dolnego świata, tym samym zostaje odcięty od całej klasy rytuałów ofiarniczych *örgisk'i*, mających na celu przywrócenie równowagi między światem *örgi* a klanem (Por. tamże, s. 304). Reguła ta rozciąga się na całość akcesoriów stosowanych w obrzędach szamańskich (oprócz stroju: lustro z mosiądzu, bęben, laski szamańskie i in.) i może wręcz służyć jako wskaźnik mocy danego szamana: „[...] proporcjonalnie do leczniczej mocy szamana wzrasta ilość parafernaliów. Szaman, który nie posiada akcesoriów jest uznawany przez społeczność za słabego szamana. Im bogatsze akcesoria, tym bardziej wpływowy szaman. (...) Podstawowym warunkiem jest istnienie grupy wyróżniającej jednego ze swoich członków przez obdarzenie go zaufaniem”. Tamże, s. 287.

bardziej o rozwój form tradycyjnych — odzwierciedlający znaczenie i miejsce szamana w społeczności — niż o degenerację szamańskich zdolności ekstatycznych⁵⁶⁵.

Kontynuatorzy Eliadego podkreślają rolę transu w kompleksie szamańskim. Siikala zgadza się z nimi w kwestii mocy eksplanacyjnej tej kategorii, przyjmuje jednak inną perspektywę. Przede wszystkim należy uważnie przyjrzeć się technikom komunikacji, wykorzystywanym przez szamanów. Pośrednio wynika stąd większa, niż dotąd sądzono, rola stanów posesyjnych w szamanizmie. Zainspirowany tym podejściem, próbowałem pokazać, że włączenie posesji w antropologiczny model rytualnych funkcji szamana rzuca światło na jego pozycję w społeczności łowców-zbieraczy. Z tej perspektywy szaman stanowi obrzędowe *pars pro toto* członków klanu. To oni, a nie szaman, są właściwym czynnikiem sprawczym. Szaman jedynie pośredniczy w jej kontaktach ze światem nadprzyrodzonym⁵⁶⁶, co zwrotnie oddziałuje na jego samoświadomość:

[...] zwykle szamani nie potrafią wyjaśnić swoich działań; często są również nieświadomi tego, że praktykują szamanizm, który w rzeczywistości bazuje na ściśle wypracowanej teorii duchów i panowania nad nimi — szamanizm jest funkcjonowaniem jednostek etnicznych, a szamani są ich organami⁵⁶⁷.

Na płaszczyźnie rytuału sytuacji tej odpowiada eliminacja osobowości szamana, do której dochodzi m.in. u Jukagirów.

* * *

Podjęcie roli szamańskiej jest poprzedzone treningiem inicjacyjnym. Zastosowany model pozwala przyjrzeć się mu pod kątem przejścia od opętania do kontroli nad transem, cechującej dojrzałego szamana. Występowanie obu stanów w jednej osobie stawia badacza w sytuacji paradoksalnej: przyszły szaman regularnie doznaje ataków posesyjnych, a zarazem użyteczność szamana wymaga od niego wchodzenia w stany posesyjne. Opętania nowicjuszy mają jednak

565A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, dz. cyt., s. 339-340.

566Jak pisze jeden z komentatorów: „On zaś [szaman — J.B.] jest jedynym środkiem do uzyskania z nimi kontaktu i dyskursu, jest mediatorem między światami świadomości i nieświadomości społecznej. Szaman więc p o d e j m u j e r o l ę medium, narzuconą społecznie”. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 349. Na pojęciu mediatora bazuje wiele definicji szamana, począwszy od jednej z pierwszych definicji autorstwa V. M. Mikhailovskiego z końca XIX w., aż po ujęcie Hultkrantza: „Szaman to społeczny funkcjonariusz, który, z pomocą duchów opiekuńczych, wchodzi w ekstazę w celu nawiązania stosunków ze światem nadprzyrodzonym w imieniu członków swojej grupy”. Å. Hultkrantz, *Introductory Remarks on the Study of Shamanism*, s.6 [w:] „Shaman. An International Journal for Shamanistic Research” t. 1. Nr 1 (1993), s. 3-14.

567S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 273.

charakter niekontrolowany, jeśli chodzi o ich początek i zakończenie. W przeciwieństwie do nich szaman także zostaje opętany, lecz, by tak rzec, na warunkach określonych przez rytuał. Wydarzenia odbywające się między początkiem i zakończeniem posesji są — w mniejszym lub większym stopniu — poza jego kontrolą. Jednocześnie identyfikacja z duchem wysuwa na pierwszy plan osobę asystenta, który — zdaniem Shirokogoroffa⁵⁶⁸ — rzadko kiedy zostaje szamanem. W odróżnieniu od szamana cechuje go niska podatność na trans i atmosferę rytuału. Korzyść z tego jest taka, że może on przejąć kierownictwo nad rytuałem w momencie, gdy szaman utraci świadomość. Kwestię tę Shirokogoroff ujmuje następująco:

Jeżeli chodzi o osobowość asystenta, trzeba zauważyć, że — można tu mówić o regule — rzadko kiedy on sam zostaje szamanem. Powodem tego jest fakt, że asystent nie może dopuścić do sytuacji, w której on sam zostanie pokonany przez ekstazę, musi natomiast uważnie podążać za szamanem, obserwować go i, jeżeli jest to konieczne, asystować mu. **Istnieje specjalna selekcja osób niepodatnych na ekstazę i rozumiejących specyfikę wykonania danego rytuału** [podkr. — J.B.]⁵⁶⁹.

Użycie zdwojenia roli inicjuje proces, w którym szaman stopniowo zrzeka się kontroli nad rytuałem. Cała jego energia zostaje nakierowana na podjęcie roli, której — by użyć sformułowania R. A. Rappaporta — użycza on swojego ciała i głosu. Rytuał oznacza tu sytuację, w której „[...] wykonawca wychodzi niejako ze swej *prywatnej* jaźni i wchodzi w *publiczny* porządek kanoniczny [...]”⁵⁷⁰.

Z koncepcją roli współbrzmi antropologiczna definicja rytuału zaproponowana przez Rappaporta: „Przez pojęcie „rytuału” rozumiem wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących”⁵⁷¹. Podjęcie roli, o którym pisze Siikala, implikuje wszystkie kluczowe terminy obecne w definicji Rappaporta: jest w nim wykonanie i formalizacja, niezmiennosc i malejąca spontaniczność. Co więcej, kontekst rytuału wymaga od aktora mechanicznego dostosowania się do roli (obcego sytuacjom pozarytualnym), o którym pisałem, analizując wypowiedź McCalla i Simmonsa. Sam termin „rola” zakłada istnienie formy niebędącej wytworem uczestnika i niezakodowanej przez niego. Rytualne podjęcie roli odnosi się dodatkowo do sytuacji, którą

568Podkreślam, że chodzi o opinię Shirokogoroffa, chociaż nie ukrywam, że świetnie wpisuje się ona w moją linię rozumowania. Jest on autorem zakrojonych na szeroką skalę badań terenowych, a jednocześnie występuje tu wbrew całej tradycji badawczej, każącej **przyszłym szamanom terminować jako asystenci**, co pozwala nabyć wiedzę odnośnie scenariuszy rytualnych pieśni szamańskich i sposobów działania.

569S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 330.

570R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 157.

571Tamże, s. 52.

streszcza pytanie *takam'i takaraku?* („czy mnie rozpoznajesz?”) zadawane asystentowi przez szamana Ewenków⁵⁷². Szaman nie działa więc dobrowolnie, jak twierdził Rouget. Musi natomiast zapewnić możliwość rozpoznania aktualizowanej postaci.

W układzie klanowym zdwojenie roli stanowi jedynie pierwszy etap obrzędu. Dalej następuje utożsamienie się z nim, co Shirokogoroff opisuje następująco:

Rytmiczna muzyka i śpiewy, później też taniec szamana stopniowo włączają uczestników w zbiorowe działanie. [...] Tempo wzrasta, a szaman, w którego wcielił się duch, nie jest już zwykłym człowiekiem ani krewnym, lecz staje się „pojemnikiem” dla ducha; duch ten działa wraz z publicznością, co czują wszyscy uczestnicy⁵⁷³.

Jeżeli ludzką świadomość określić jako „pole kontroli aktualnego zachowania ze względu na jego przyszłe konsekwencje”⁵⁷⁴, wówczas trzeba powiedzieć, że w technice identyfikacji to nie szaman jako taki — krewny lub znajomy uczestników — kieruje aktualnym zachowaniem. Przeciwnie, zostaje mu narzucony scenariusz, któremu podporządkowuje on swoje działanie. Tym samym — operując terminologią Normana i Shallice'a — trans szamański można by uznać za przykład substytucji monitorująco-nadzorczego systemu uwagi przez system działań automatycznych [*contention scheduling*]; jej subiektywnym odpowiednikiem jest zastąpienie świadomej kontroli przez nieodpartą konieczność⁵⁷⁵.

Shirokogoroff określa szamana mianem władcy duchów, który (w przeciwieństwie do *mafa*) nie tylko komunikuje się ze światem nadprzyrodzonym, lecz także go kontroluje. Koncepcja władzy nad duchami odwołuje się do rozróżnienia Ewenków między posesją przez ducha a posesją ducha (przez szamana). Zdaniem Shirokogoroffa potrafią oni jednoznacznie orzec, „czy dany osobnik został ovladnięty przez duchy, czy też duchy zostały ovladnięte przez szamana [*whether the person is possessed by the spirits or the spirits are possessed by the shaman*]⁵⁷⁶. Koncepcja szamana jako władcy duchów pozwala również określić ilość posiadanej przez niego mocy, według zasady: im więcej opanowanych duchów, tym potężniejszy władca. Początkujący szaman dysponuje

572Por. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 330.

573Tamże, s. 331.

574G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, op. cit., s. 118. Cyt. i tłum. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Znaczenie i zachowanie*, dz. cyt., s. 81. Definicja ta z pozoru antycypuje pogląd G. Ryle'a, według którego wszystkie pojęcia dotyczące stanów umysłu można wyrazić w terminach dyspozycji do działania. Por. T. Szubka, *Umysł a ciało. Bardzo krótko o problemie i jego podstawowych rozwiązaniach*, s. 13 [w:] „Znak. Miesięcznik”, Kraków, (2) 2006, s. 11-15. Bez wątplenia Mead — broniący pojęcia wewnętrznych stanów mentalnych — odrzuciłby to stanowisko (por. H. Buczyńska-Garewicz, *Znaczenie i zachowanie*, dz. cyt., s. 57), co nie przeczy Darwinowskim implikacjom jego teorii: „Pragmatyzm utożsamia ludzkie bycie-w-świecie z sytuacją organizmu, który ma przetrwać w zastanym przez siebie środowisku”. H. Buczyńska-Garewicz, *Znaczenie i zachowanie*, dz. cyt., s. 62.

575E. Z. Woody i K. S. Bowers, *A Frontal Assault on Dissociated Control*, dz. cyt., s. 60.

576S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 271.

niewielkim zasobem duchów, który powiększa się w miarę praktyki⁵⁷⁷. Kwestia ta ma dla Shirokogoroffa znaczenie do tego stopnia pierwszorzędne, że kwestionuje on znaczenie rekrutacji szamana przez duchy opiekuńcze, jest również gotów zakwestionować przymus towarzyszący powołaniom szamańskim. Czynnikiem decydującym nie jest choroba inicjacyjna, lecz fakt posiadania pod kontrolą przynajmniej kilku duchów (u mandżurskich Ewenków jest to liczba rzędu 5-6 duchów):

Na początku kariery szaman nie posiada zbyt wielu duchów, lecz nabywa je stopniowo. Niemniej, jeśli zawiedzie i nie opanuje dużej liczby duchów potrzebnych jako źródła mocy i narzędzia w walce z innymi duchami, wtedy członkowie klanu i ludzie z zewnątrz (*agnak'i*) podważą jego autentyczność. Wówczas prawdopodobnie — zachęcany do tego przez „opinię publiczną” — porzuci praktykę szamańską. A więc można powiedzieć, że kandydat, jeszcze **zanim uzna się go za szamana, potrafi już kontrolować przynajmniej kilka duchów** [podkr. — J.B.]⁵⁷⁸.

Porównajmy te słowa z fragmentem zamieszczonym na następnych stronach:

[...] ekstaza obserwowana u szamanów i wielu kandydatów nie może powstać w całkowicie normalnej jednostce. Rzeczywiście, u kandydatów ekstaza przechodzi zwykle *quasi*-deliryczny stan hysterii; szamani widzą tu kryterium odróżniające normalną kondycję od stanu chorobowego, który cechuje brak stabilności. Ktoś, kto nie potrafi wejść w ekstazę, nie zostanie uznany za właściciela mocy szamańskich, a co za tym, nie zostanie też szamanem. Można więc powiedzieć, że ludzie decydujący się na praktykę szamańską **są — świadomie lub nie — obiektem uwarunkowań psychomentalnych, które z perspektywy kompleksu europejskiego nie mogłyby zostać uznane za całkowicie „normalne”**. Jest to ważny psychiczny składnik szamanizmu [podkr. — J.B.]⁵⁷⁹.

Stwierdzenia te przeczą formułowanej wcześniej tezie — w jej świetle przyszły szaman musi posiadać już minimalną kontrolę nad transem. Na podstawie tej cechy — a nie dzięki chorobie inicjacyjnej — dokonuje się jego wyboru. Zdania cytowane przed chwilą zakładają sytuację odwrotną: do roli szamana pretendują ofiary zaburzeń psychicznych, z których tylko nieliczne wracają do zdrowia. Shirokogoroff odczytuje te zaburzenia jako niemożność zapanowania nad transem. Podczas inicjacji adept uczy się technik transowych, dzięki którym „kontroluje przynajmniej kilka duchów”, jak głosi cytowany już fragment.

Jak wyjaśnić wspomnianą sprzeczność? Przyczyną jest pomieszanie dwóch poziomów

577Por. Tamże, s. 272.

578Tamże, s. 271.

579Tamże, s. 274.

analizy: rodzimego modelu rzeczywistości — tu Shirokogoroff kładzie nadmierny nacisk na koncepcję szamana jako władcy duchów — i modelu *etic*, podkreślającego problem kontroli transu, która jest mniejsza u nowicjuszy niż u szamanów.

* * *

Reagowanie na ciągle zmiany środowiska wymaga od Ewenków umiejętności samokontroli i siły woli. Ktoś, kto nie potrafi sprostać temu zadaniu, narusza porządek społeczny i wymaga przeciwdziałań opartych na teorii łączącej aktywność duchów ze zbiorem następujących, łatwo rozpoznawalnych symptomów: światłowstręt, niekontrolowane wokalizacje (krzyki i śpiew), bezruch, ucieczka w odludne miejsca, dowody nadzwyczajnej siły i sprawności fizycznej. Według Shirokogoroffa, subiektywnym podłożem tych stanów jest głęboka relaksacja, umożliwiająca nieskrępowaną przez normy ekspresję emocji; charakterystyczne, że wypowiedzi opętanych często dotyczą obiektów i czynności tabuizowanych. Jest to stan, w którym najskrytsze pragnienia — bezkarnie — ulegają swobodnej ekspresji⁵⁸⁰.

Epizody hysterii stanowią swoisty pokaz umiejętności performatywnych, określony przez tradycję i podlegający transmisji sposób zachowania się⁵⁸¹. Opętaniu towarzyszy podobna akceptacja, jej uzasadnienie jest jednak inne. Ewenkowie uważają, że mają w nim do czynienia z duchem, który zastąpił osobowość adepta: „[opętany — J.B.] łączy się z duchami, nie jest jedynie wykonawcą [*performer*] [jak w epizodach hysterii — J.B.]. Może on zostać ważnym członkiem społeczności jako medium, przez które komunikują się duchy”⁵⁸². Identyfikacja z duchem pozwala odróżnić opętanego od historyka i olonisty. Podstawą rozróżnienia jest agens: w pierwszym przypadku jest nim duch, natomiast w przypadku hysterii i olonizmu — osobnik uznany za „performera”, tj. jednostka czasowo uwolniona spod władzy norm regulujących zachowanie akceptowane w grupie⁵⁸³. Ważne jest również to, że olonisty nigdy nie uzna się za szamana, w

580Por. Tamże, s. 254-255.

581Mówienie o hysterii w kontekście szamanizmu jest ryzykowne i autor *Psychomental...* zdaje sobie z tego sprawę. Termin ten jest tu o tyle zasadny, że pozwala odróżnić zachowania analizowane od czasów M. Czaplickiej i Å. Ohlmarksa — przekonanych, że osoby żyjące w warunkach arktycznych nie mogą być „normalne” — jako symptomy chorobowe (i to mimo faktu, że sami Ewenkowie nie uznają ich za takie) od specyficznego ewenkijskiego fenomenu naśladownictwa (olonizm), który — co również podkreśla Shirokogoroff — wykracza poza zachodnią symptomatologię hysterii. Por. Tamże, s. 245.

582Tamże, s. 255.

583Por. tamże, s. 251: „We wszystkich przypadkach olonizmu główną rolę odgrywa aprobata lub dezaprobata społeczeństwa — może ono do niego zachęcać lub zniechęcać. [...] bez społecznego bodźca, tj. uznania jednostek za „performerów” [...], olonizm nie rozwinąłby się jako odrębne zjawisko”. Rozróżnienie Ewenków na olonizm i posesję pokazuje także, że nie należy przeceniać związku posesji z łamaniem zakazów, jak robi to Bourguignon. Jej zdaniem ataki posesyjne dotyczą głównie kobiety w społeczeństwach zdominowanych przez wzorce agresywnej męskości: „Pod wpływem ducha kobiety mogą, nieświadomie, dopuszczać się aktów zabronionych im w stanie świadomości. Formułowane [podczas posesji — J.B.] żądania i wydawane rozkazy przypisuje się duchom. Nie są

przeciwieństwie do ofiar ataków posesyjnych: szamani Ewenków wywodzą się z tej właśnie grupy osób.

Zachowania typowe dla opętań mogą podlegać iteracji, przy czym powtórzenia mają charakter sekwencji działań wykonywanych w określonej kolejności: od światłowstrętu i ucieczki przed światłem poczawszy, a na wchodzeniu po drzewach skończywszy⁵⁸⁴. Jeśli tak, powstaje pytanie: do jakiego stopnia aktorzy są swoich działań świadomi? Shirokogoroff udziela interesującej, acz nie do końca jasnej odpowiedzi. Osoba taka zachowuje świadomość, z drugiej strony jednak — robi dużo, aby ją utracić: wykonuje codzienne czynności w odwrotnej kolejności, wypowiada się w mętny, nieskładny sposób, a treść jej rozumowań wydaje się pozbawiona logiki. Pojedynczy epizod opętania przybiera formę wielokrotnie powtarzanych cykli tych samych działań. Wykonując je po raz pierwszy Ewenkowie:

zachowują się tak, jakby były one nieświadome [*they act quasi-unconsciously*]. W stanie tym mogą, na własne życzenie, zapomnieć o wszystkim, amnezja nigdy nie jest jednak do końca „szczerą”, co wynika z faktu nanoszenia poprawek do kolejnych wykonań w sytuacji, gdy ostatnim razem czegoś nie wykonano „poprawnie”. Potrafią również, jeśli to konieczne, przypomnieć sobie wszystkie szczegóły nawet w „normalnym” stanie⁵⁸⁵.

Wyjaśnienia badacza są niejednoznaczne, warto jednak podkreślić trzy kwestie. Po pierwsze, Ewenkowie odróżniają olonizm od posesji na podstawie agensa. Po drugie, niezależnie od rozstrzygnięcia problemu świadomości podczas transu, faktem jest istnienie presji społecznej na nieświadomość. Otwiera ona jednostce drogę do uzyskania społecznych nagród i ulega ciągłemu wzmacnianiu. Podobne zjawisko udokumentował Crapanzano u marokańskich *Ḥamadsha*: oprócz transu posesyjnego znają oni stan *hashamiyya*, spowodowany przez obrządek żyły *hasham*. W stanie tym krew dopływa do mózgu ze zwiększoną siłą, w związku z czym osobnik doznaje ataków furii. Mówi się wówczas, że to *hashamiyya*, a nie osobnik, odpowiada za wyrządzone szkody⁵⁸⁶. Podobnie jak u Ewenków, mamy tu do czynienia z tendencją do przemieszczania agensa poza jednostkę, w związku z czym ta ostatnia zrzeka się odpowiedzialności za własne działania. Po trzecie, z kręgu ofiar ataków posesyjnych wywodzą się szamani, co podkreśla sam Shirokogoroff: „Może on [opętany — J.B.] zostać ważnym członkiem społeczności jako medium, przez które

one [kobiety — J.B.] świadome ani odpowiedzialne za bieg wydarzeń, a także nie pamiętają ich po ustaniu transu. Nieświadomość daje im pełną swobodę działań”. E. Bourguignon, *Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and Possession Trance*, s. 572 [w:] *Ethos* 32 (4): 557-574.

584S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 255.

585Tamże.

586Por. V. Crapanzano, *Mohammed and Dawia*, dz. cyt., s. 152.

komunikują się duchy; [...] szamani pochodzą z tej właśnie grupy”⁵⁸⁷. Istnieje przy tym różnica między szamanem a jednostką o władniętą przez ducha. O jej istnieniu świadczą epidemie ataków posesyjnych na skutek śmierci szamana. Szaman to władca duchów, osiągający swój status podczas treningu inicjacyjnego, który uczy go sprawowania kontroli nad transem.

* * *

Celem rozdziału było uzupełnienie teorii transu sformułowanej w Rozdziale 2. Przed jej wykorzystaniem (w Rozdziałach 4. i 5.) chciałem oczyścić pole badawcze z wszelkich odniesień do teorii Eliadego i podobnie myślących antropologów. Badając katolicyzm i *vodun*, nie przeciwstawiam posesji szamanizmowi, uznaję ją natomiast — na równi z szamanizmem — za przejaw stanów transowych obserwowanych w większości kultur znanych antropologom.

Zaletą takiego podejścia jest otwarcie się na empirię badawczą. W kolejnych rozdziałach pokazuję, że dynamika kultów posesyjnych — wbrew założeniom Eliadego, de Heuscha i Rougeta — jest niezrozumiała z pominięciem zjawiska rosnącej kontroli nad transem. I odwrotnie: jak pokazałem w Rozdziale 3., posesja odgrywa fundamentalną rolę w inicjacyjnych początkach praktyki szamańskiej, podczas jej trwania, a czasem wręcz — jak stwierdza Sieroszewski na początku tego rozdziału — po jej ukończeniu.

W treści rozdziału wydzieliłbym dwa bloki tematyczne. W pierwszym (Podrozdział 2.1.) analizuję teorie kontynuatorów Eliadego, szczególną uwagę zwracając na potknięcia i niejasności w ich rozumowaniu. Następnie (Podrozdziały 2.2. i 2.3.) przyglądam się poglądom Wiercińskiego i Siikali, moim zdaniem najmocniejszych oponentów Rougeta i de Heuscha. Zaletą ich podejścia jest precyzyjne odróżnianie poziomów analizy kulturowej i biologiczno-kognitywnej. Dostarcza to zrębów modelu stanów szamańskich i posesyjnych, opartego wyłącznie na terminach zewnątrz kulturowych (analiza *etic*). W części poświęconej Wiercińskiemu piszę, że jego koncepcja ma się tak do emicznych modeli szamanizmu, jak taksonomia Karola Linneusza do rdzennych koncepcji przyrody, w których nietoperze — błędnie — zalicza się do ptaków, a nie do ssaków. Stwierdzenie to w równym stopniu dotyczy fińskiej antropolożki. Budując teorie na podstawie poziomu *etic*, Siikala i Wierciński odkrywają cechy działań szamańskich poznawczo niedostępne informatorom i polegającym na ich wyjaśnieniach antropologom. Jedną z nich jest akcentowana przez H. Findeisena rola posesji w szamanizmie łowców-zbieraczy⁵⁸⁸.

Dotąd podkreślano ścisłą zależność łowców-zbieraczy od instytucji szamana. Podejście

587S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, dz. cyt., s. 255.

588Por. Å. Hultkrantz, *Introductory Remarks on the Study of Shamanism*, dz. cyt., s.9.

inspirowane Wiercińskim i Siikalą przywraca, by tak rzec, szamanów ich społecznościom, ukazując zależność odwrotną: tych pierwszych od tych drugich.

Rozdział 4

Poskromiony bóg — posesja przez *loa* w kultach *vodun*

Nowicjusz doznaje symptomów transu jako nadchodzącego szaleństwa, mówi się wówczas, że *loa* szuka miejsca w jego głowie. Pod kierunkiem *hungana* organizuje się ceremonię ku czci boga. [...] To także jeden z celów inicjacji: perfekcyjne dopasowanie wyznawcy do *loa*, analogicznie do relacji łączącej jeźdźca i konia⁵⁸⁹.

Pierwotny mistycyzm ma charakter stadny. Wywodzi się ze zbiorowej ekstazy [...]. Chcę przez to powiedzieć, że bogowie inkarnują się zwykle podczas zgromadzeń religijnych, a ich obecność wiąże się z psychologią tłumu⁵⁹⁰.

Ujęcie *vodun* proponowane w tym rozdziale wybiórczo korzysta z koncepcji wybranych przeze mnie badaczy. Lektura ich tekstów jest wybiórcza w tym sensie, że ma przede wszystkim na celu zapewnić empiryczne wsparcie tez formułowanych w Rozdziałach 2. i 3. Teorie A. Métraux i R. Bastide'a prezentują, gdy zastosować je osobno, niepełny obraz zjawiska transu i kultów posesyjnych. O ile Métraux zamazuje do końca, i tak już nieostrą, granicę między teatrem i rytuałem, o tyle koncepcja Bastide'a, na odwrót, pomija problem symulacji stanów transowych, sformułowany przez Métraux. Oba modele akcentują różne strony jednej rzeczywistości, dopiero włączenie ich — niejako wbrew intencjom Métraux, Bastide'a i pozostałych badaczy, cytowanych w tym rozdziale — w ogólniejszy model teoretyczny, pozwala wyodrębnić strukturę poznawczą, na bieżąco internalizowaną przez haitańskich vodunistów. Współrzędne tej struktury wyznaczają trzy twierdzenia:

- 1) Istnieje fundamentalna różnica między nawiedzeniem w obrębie rytuału i poza nim. Rytualna inkarnacja ducha stanowi posesję w ścisłym tego słowa znaczeniu, natomiast owładnięcie poza rytuałem jest przez vodunistów traktowane jako opętanie przez moce demoniczne.
- 2) Działanie rytualne stanowi odpowiedź na podstawowy problem każdego społeczeństwa, dotyczący wytworzenia i utrzymania spójności w grupie przez odpowiednio długi okres czasu⁵⁹¹. Nawet rytuał pozbawiony cech transu stosuje posesję, której przedmiotem jest ciało ujęte w ramy kanonu. W rytuale transowym władza kanonu rozciąga się, dodatkowo, na ja wyznawcy, wskutek czego *agens* zostaje ujawniony i czasowo usunięty.
- 3) Rytuał nie-transowy jest możliwy dzięki istnieniu empatii kognitywnej, oznaczającej zdolność tworzenia reprezentacji umysłów innych osób. Marco Iacoboni wywodzi z niej „tendencję do

589L. Hurbon, *Voodoo. Truth and Fantasy*, London 1995, s. 148-149.

590L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, tłum. K. Collins, Reed, Cannon & Johnson Co. 1977, s. 12-13.

591Por. Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus, E. G. d'Aquili, *Introduction*, dz. cyt., s. 28.

wczuwania się w role fikcyjnych postaci [*the tendency to imagine oneself in the place of fictional characters*]⁵⁹². Rytualne usunięcie agensa bazuje na sztucznie wytworzonych, czasowych zakłóceniach działania empatii kognitywnej. I na odwrót, sprawnie działająca empatia kognitywna pozwala ukrywać stany własnego umysłu przed osobami z zewnątrz. Kiedy jesteśmy najbardziej samoświadomi? — pyta Elliot Aronson. I odpowiada: kiedy obserwują nas inni⁵⁹³. Jak pisze jeden z badaczy:

Zdarza się, że rodzice chcą przekonać dziecko, że robią coś dla jego dobra, dzieci próbują przekonać rodziców, iż mają prawdziwe potrzeby, a nie zachcianki, kochankowie usiłują przekonać siebie nawzajem, że zawsze będą sobie wierni, a osoby niespokrewnione starają się dowieść, iż są godnymi zaufania partnerami i współpracownikami. Te pochlebne opinie bywają często naciągane, a niekiedy zupełnie fałszywe⁵⁹⁴.

Identyczne przykłady pochodzą z rytuałów, w których — parafrazując R. Rappaporta — jednostka publicznie akceptuje nie tylko to, w co wątpi, ale i to, czym prywatnie gardzi lub czemu potajemnie zaprzecza⁵⁹⁵.

Trans posesyjny polega na kooptacji prywatnych stanów umysłu do treści wyrażanych w akcie publicznym. W kategoriach Rozdziału 2. można tu mówić o imitacji szczególnego rodzaju, angażującej nie tylko układ motoryczny osobnika, który dostosowuje swoje ciało do wymogów rytuału (w terminach Tomasello — mimikra), lecz także podsystem teorii umysłu, którym osobnik ten dysponuje. Rytuał transowy wymaga nie tylko naśladowania aktów i wypowiedzi scenariusza rytuału, lecz także podporządkowania im stanów swojego umysłu (u Tomasello — imitacja); wymaga szczerości, zarazem tłumiąc tendencję do dwulicowości i oszustwa.

Niektórzy antropologowie przeciwstawiają rytualną posesję — nacechowaną przez dowolność i duchowość — pozarytualnemu opętaniu, które jest przymusowe i demoniczne. Na przykład, Colleen A. Ward i Michael H. Beaubrun piszą o „[...] posesji rytualnej, będącej [w przeciwieństwie do pozarytualnego opętania — J.B.] czasową, ogólnie rzecz biorąc dowolną i zazwyczaj odwracalną formą transu w ceremoniach religijnych, traktowanego jako wyraz mocy przychylnie nastawionych duchów”⁵⁹⁶. Jak pokażę w następnym rozdziale, te dwa rozróżnienia — na posesję rytualną i pozarytualną oraz na posesję duchową i demoniczną — pokrywają się tylko częściowo: katolickie opętanie powstaje poza rytuałem, rytualizacja nie pozbawia go jednak cechy

592M. Iacoboni, *Mirroring People. The Science of Empathy and How We Connect with Others*, New York 2009, s. 166.

593Por. E. Aronson, *Psychologia społeczna*, dz. cyt., s. 333.

594S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 376-377.

595Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 177.

596C. A. Ward, M. H. Beaubrun, *The Psychodynamics of Demon Possession*, s. 201, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 19, nr 2 (1980), s. 201-207.

demoniczności. Niemniej jednak, rozróżnienie na rytualny i pozarytualny kontekst transu uznaję za kluczowe: jeśli rytuał jest skoncentrowaną formą życia społecznego, a trans posesyjny *sensu stricto* występuje tylko w rytuale, to genezy transu posesyjnego należy szukać w determinantach życia społecznego.

4.1. Nawiedzenie Hyppolite'a

Konwencjonalny rytuał każe wykonać przepisane działania, pozostawia natomiast swobodę w kwestii ich prywatnej interpretacji. *Sèvi lwa* („służenie duchom”)⁵⁹⁷ — by użyć kreolskiej nazwy haitańskiej religii — jest odwrotnością takiego stanu rzeczy. Na pierwszy rzut oka respektuje ono podział na aktorów i publiczność — nie wszyscy uczestnicy rytuału zostają nawiedzeni. Podział ten jest jednak stale naruszany, co widać w sytuacjach, gdy owładnięta zostaje osoba z publiczności. Herskovits, Métraux i Bourguignon często wspominają o atmosferze napięcia — nie występuje ono w rytuałach oddzielających akt publiczny od stanów prywatnych, akceptację treści rytuału od wiary w nie⁵⁹⁸.

Paradoksalnie, kult posesyjny ma na celu usunięcie tego napięcia. Osoby znajdujące się w perystylu cechuje zróżnicowana podatność na trans: w przypadku jednych przejście do roli ducha odbywa się płynnie i bezkonfliktowo, innym sprawia ono mniejsze lub większe trudności. W związku z tym — jak zauważa Bourguignon — im większy bunt wyznawcy i konflikt między zwykłą jaźnią a osobowością ducha, tym mniejsza kontrola nad posesją:

Opór wobec posesji uznaje się za niebezpieczny, a kiedy mimo sprzeciwu osoby dochodzi do jej nawiedzenia, jest ono bardziej gwałtowne i wyczerpujące niż zwykle. Z psychologicznego punktu widzenia ma to sens: **posesja transowa oznacza zaprzestanie walki; osobnik poddaje się sugestywnej sile bębnow i otoczenia** [...]. Opór oznacza natomiast tendencję przeciwną, zakładającą ambiwalencję i konflikt z otoczeniem; jeżeli ten konflikt zostaje rozwiązany poprzez złamanie oporu, efekt może być dość szokujący [podkr. — J.B.]⁵⁹⁹.

Na początku rytuału obserwowanego przez Bourguignon, Monpoint, jeden z uczestników, wyraźnie odstawał od reszty; marionetkowa sztywność jego ruchów sugerowała, że za chwilę „[...] nawiedzi

597M *s'ò sèvitè lwa* („Jestem sługą loa”) — odpowie haitański wieśniak zapytany o wyznawaną religię. Por. I.P. Lowenthal, *Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti*, s. 393 [w:] „Journal of Anthropological Research”, t. 34, nr. 3 (1978), s. 392-414. Por. także: C. Michel, *Vodou in Haiti: Way of Life and Mode of Survivals*, s. 36, przyp. 14 [w:] C. Michel, P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York 2006, s. 27-38.

598Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 176-181.

599Por. E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 23.

go Malulu, który poprowadzi inne *loa* do ognia, [Monpoint — J.B.] jednak nie chciał tego i wzbraniał się przeciwko nawiedzeniu ze wszystkich sił⁶⁰⁰. Kiedy wreszcie doszło do opętania, było ono spontaniczne, niekierowane i mimowolne. Stanowiło także odwrotność zachowania *hungana* Victora, który „w ogóle nie wpada w trans podczas całej ceremonii i mimo nieprzerwanej aktywności zachowuje pełną kontrolę nad wydarzeniami”⁶⁰¹.

Trudno jednoznacznie określić, czy Victor był w transie, czy nie. Uważam mimo to, że zachowanie obserwowane przez badaczkę trafnie oddaje specyfikę jego funkcji. Koreluje ono ze skrajnym stopniem uspołecznienia cechującym *hunganów*. Podobną sytuację spotykamy w północno-brazylijskim *candomblè*, którego badaczka, E. Cohen, z początku nie wie, że rozmawiający z nią *pai-de-santo* jest owładnięty przez bóstwo:

Pai zasypywał mnie informacjami o imionach, miejscach i datach sytuujących jego lineaż w afrobrazylijskim kontekście historycznym i religijnym, a ja coraz bardziej czułam, że w jego zachowaniu jest coś dziwnego. Przytłoczona ilością danych nie mogłam przestać myśleć, że Pai mówi o sobie, jakby go tu faktycznie nie było; używał trzeciej osoby liczby pojedynczej, np.: „*Pai-de-santo* miał mniej więcej cztery lata, gdy...”, „*Pai-de-santo* dokładnie zbadał swoją religię” itd. „*Pai-de-santo* X?” — zapytałam, mając na myśli przyjaciela z sąsiedniego *terreiro*. „Nie, Pai!” — odparł, podejmując przerwany wątek. Być może coś jest nie tak z jego portugalskim — pomyślałam — kiedy nagle to do mnie dotarło: „Pai jest owładnięty przez ducha”⁶⁰².

Hungan i *pai-de-santo* są członkami wspólnoty, na których rytuał oddziałwał najsilniej, tj. blokując możliwość zakwestionowania ideologii religijnej; Monpoint, przeciwnie, sytuuje się na obrzeżach wspólnoty. Jest jeszcze pośrednia kategoria „wyznawców” ([*serviteurs*] — członkowie *hunforu*) — płynniej od Monpointa przechodzą oni w stan transu, nie tak łatwo jednak jak *hungan*, którego trans w ogóle przestaje być widoczny.

Gwałtowność transu Monpointa — powodująca, że stosowniejszy byłby tu termin „opętanie” — oznacza konflikt między zakulisowym aktorem a rolą ducha. Zdaniem Laënneca Hurbona, zstępujące bóstwo jest kwintesencją społeczeństwa i jednocześnie zaprzeczeniem

600Tamże, s. 19.

601Tamże, s. 22.

602E. Cohen, *The Mind Possessed. The Cognition Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, Oxford 2007, s. 4. Paradoksalne zjawisko transu przy niezmienionej świadomości odnotowuje badaczka Hildegarda z Bingen: „O swej duszy pisze [Hildegarda — J.B.], iż >>unosi się ona... ponad firmament... i rozprzestrzenia wśród wielu ludów, daleko ode mnie, w odległych krajach<<. Przedmiot wizji nie jest percypowany przez zmysły, lecz >>w duszy, podczas gdy cielesne oczy pozostają otwarte<<. [...] W relacji tej występuje kilka charakterystycznych cech doświadczenia mistycznego Hildegardy. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt zupełnej autonomii zmysłów w czasie przeżycia wizyjnego: można wręcz sądzić, że podczas iluminacji Hildegarda nie przerywała swojego zajęcia i ludzie, którzy byli w pobliżu, nawet nie domyślali się, że dzieje się z nią coś niezwykłego”. F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, tłum. A. Branny, Kraków 1996, s. 42-43.

pragnień jednostki:

Loa pozwala wyartykułować to, co społeczne i rzeczywiste, a także miejsce ja w tym, co społeczne i rzeczywiste. Nowicjusz doznaje symptomów transu jako nadchodzącego szaleństwa: mówi się wówczas, że *loa* szuka miejsca w jego głowie. Pod kierunkiem *hungana* organizuje się ceremonię ku czci boga [...]. To także jeden z celów inicjacji: perfekcyjne dopasowanie wyznawcy do *loa*, analogicznie do relacji łączącej jeźdźcę i konia⁶⁰³.

Konflikt ten ulega zmniejszeniu podczas inicjacji, jest łagodniejszy u praktykujących wyznawców [*serviteurs*], by w końcu zaniknąć u *hunganów*. W świetle teorii stopniowego transu, omówionej w poprzednim rozdziale, intensywny trans jest udziałem outsiderów, których sceptycyzm natrafia na opór rytuału, trans o zmiennej głębokości — wyznawców [*serviteurs*], a trans słaby, graniczący z normalnym stanem świadomości — *hungana*.

Na podstawie obserwacji zachowań, każdego uczestnika rytuału można przypisać do grupy *hunganów*, *hunsi* lub outsiderów. Wystarczy sprawdzić, czy trans manifestuje się jako opętanie, podjęcie roli, czy pozostaje całkowicie niewidoczny. W tej ostatniej sytuacji trzeba tylko wiedzieć, że rytuałem kieruje pojedyncza osoba. Wiedza ta jest konieczna, aby odróżnić *hungana* od członków publiczności. Proponowane narzędzie badawcze pozwala wyjaśnić obserwowalną zmienność zachowań osób obecnych w perystylu — zmienność ta koreluje ze stopniem wtajemniczenia w doktrynę *vodun*, pozwalając jednocześnie określić sprzężenie osobowości wyznawcy z tradycją danego *hunforu*.

Do pierwszej kategorii zaliczyłem outsiderów. Są to osoby pokroju wspomnianego Monpointa, z różnych powodów egzystujące na obrzeżach kultu⁶⁰⁴. Różnicę między outsiderem a *hunganem* można wyrazić jako opozycję między opętaniem i transem oraz między kompletną ignorancją a *quasi*-gnostyckim wtajemniczeniem. Wzajemne relacje między tymi opozycjami zwięźle wyjaśnia M. J. Herkovits: „[...] bogowie wyposażają *hungana* [...] w *connaissance*, dzięki czemu sprawuje on kontrolę nad światem nadprzyrodzonym [...]”⁶⁰⁵. Opozycji między opętaniem i transem odpowiada sprzeczność między zdystansowanym napięciem, obserwowanym u Monpointa, a mistagogią *hungana*. Potwierdza to tezę na temat związku formy transu (płytki vs. głęboki) z typem więzi społecznej: potwierdzonej kolejnymi etapami inicjacji (trans o zmiennej głębokości i słaby trans pod całkowitą kontrolą) lub też braku więzi cechującego outsidera (trans głęboki).

603L. Hurbon, *Voodoo. Truth and Fantasy*, dz. cyt., s. 148-149.

604Termin „outsider” używam w jego szerokim znaczeniu, obejmującym zarówno osobniki egzystujące w środowisku społeczno-kulturowym odrębnym od *vodun*, jak też nieinicjowanych młodych, w przypadku których pierwszy trans nosi wszelkie znamiona opętania. Por. E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 39.

605M. J. Herkovits, *Life in a Haitian Valley*, Princeton 2012, s. 225.

Przykładem outsidera jest również mężczyzna w wieku około 30 lat; z relacji Herskovitsa nie wiemy, jak się nazywa, stąd, aby uprościć wywód, nadaję mu fikcyjne imię Hyppolite. Rodzice — ortodoksyjni katolicy — wychowali go bez styczności z kultami. Tylko krewni ze strony ojca i matki wierzyli w bóstwa afrykańskie. Scenerią opętania była *maison de servitude*, wodunistyczna świątynia przodków, zanim jednak do niego doszło, postawa Hyppolite'a była niejednoznaczna. Na przykład, mniej więcej miesiąc przed kluczowymi wydarzeniami zaczął bywać w perystylach, raz nawet naśmiewał się z *hungana*, w związku z czym ten ostatni „posłał mu przeszywające spojrzenie, co jest tutaj dość istotne, ponieważ mężczyzna, przekonany, że padł ofiarą manipulacji ze strony *hungana*, powiedział: >>Trzeba przyznać, że ci *hungani* mają w sobie jakąś moc<<”⁶⁰⁶. Herskovits mówi tu o ambiwalencji:

[...] kilka tygodni wcześniej zbliżył się do idei *vodun*, a jego [...] anty-vodunistyczna formacja intelektualna tylko podsycala — tłumione przez rodziców — zainteresowanie wpływem rytuałów na wyznawców. Przykładem tego dualizmu niech będzie następujący fakt: [Hyppolite — J.B.] uznawał tarzanie się w błocie przez wyznawców Damballi za „wstrętne”, a mimo to nie potrafił ukryć fascynacji odwagą tych, którzy tańczyli w ogniu dla Legby⁶⁰⁷.

Przed jednym z obrzędów Hyppolite zaoferował się pomóc w organizacji, następnie dołączył do niezobowiązującego tańca wokół *poteau-mitan*. Gdy tempo wzrosło, mężczyzna wykrzyknął: „Jeśli *loa* przyjdzie, uwierzę!”. Wtedy jedna z *hunsi* podeszła i dotknęła go, co wyzwoliło⁶⁰⁸ kolejną sekwencję wydarzeń. Mężczyzna był coraz bardziej zmęczony, a jego ruchy stawały się ociężałe i sztywne. Wkrótce potem opuścił pomieszczenie. Po pewnym czasie usłyszano hałasy dobiegające z sąsiedniego pomieszczenia. Ich źródło Herskovits opisuje następująco:

Adjanikon [pomocnik *hungana* — J.B.] próbował przy użyciu świecy i tykwy z wodą pokierować jego transem, ale mężczyzna [Hyppolite — J.B.] upadł, tarzając się po ziemi. Powalony przez

606Przed tym wydarzeniem parokrotnie uczestniczył w ceremoniach, raz nawet naśmiewał się z *hungana*, w związku z czym ten ostatni „posłał mu przeszywające spojrzenie, co nie jest tu bez znaczenia, bo mężczyzna — przekonany, że padł ofiarą manipulacji ze strony *hungana* — powiedział: >>Trzeba przyznać, że ci *hungani* mają w sobie jakąś moc<<”. Tamże, s. 188.

607Tamże, s. 185-186. Przykład otwiera drogę domysłom, jakie sprzeczności wchodzą tu w grę. Ambiwalencja zachodzi między wychowaniem chłopca w atmosferze katolickiego racjonalizmu a sprzecznym z nią automatyzmem transu, reprezentowanym przez symbolikę węża. Jak pisał Ernst Jünger o tej ostatniej: „Nie jest to pierwotna, lecz wystylizowana zwrótnie przez ewolucję potencja, która fascynuje i przeraża. Od dawna już wykształcone kończyny ulegają redukcji; w anatomii pozostają jedynie ich ślady. [...] W tym sensie wąż jest znakiem granicznym [...]. Jego widok wzbudza pierwotną pamięć o bliskości splotu, w którym stapiają się wszelkie różnice, również ta między życiem a śmiercią”. E. Jünger, *Przybliżenia. Narkotyki i upojenie*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2013, s. 332, 334.

608A. Métraux podkreśla zaraźliwość transu: „[...] widok posesji oddziałuje prowokująco: nie tylko na *hunsi*, które są już przygotowane na przyjęcie bogów, lecz także na widzów [...], którzy przychodzą z ciekawości. [...] Wydaje się, że ci, którzy już raz poddali się sugestii, z biegiem czasu zwiększają swoją podatność na trans”. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 138-139.

nieznana moc leżał z wyciągniętymi i drżącymi rękami. Odłożywszy świecę i tykwę, *adjanikon* podniósł jego zwiotczone ciało, a następnie — skrupulatnie, według ustalonego wzorca — podtrzymywał je, kołysząc w takt piosenki śpiewanej przez kilkanaście osób obecnych w pomieszczeniu. Trwało to dopóki mężczyzna, zataczając się lekko, nie stanął o własnych siłach [wołając — J.B.]: *Damballa-o, Damballa-e,/ Damballa-o, Damballa/Wedo,/ 'Gadé ça ou fait' moin* [„Damballa-o, Damballa-e,/ Damballa-o, Damballa/Wedo,/ Popatrz, co mi zrobiłeś”]⁶⁰⁹.

Interesująca jest zmiana miejsca po rozpoczęciu opętania, jak gdyby jego spontaniczność kolidowała z rangą perystylu będącego centrum *hunforu*. W środku pomieszczenia znajduje się *poteau-mitan* wystający — by zacytować fragment „vodunistycznej” powieści Grahama Greene'a — „niby antena do chwytania przelatujących bóstw”⁶¹⁰. Nic więc dziwnego, że zanim Hyppolite wróci do perystylu, musi dopasować motorykę ciała do ruchów *hungenikona*. Ponownie wchodząc do pomieszczenia, zbliża się najpierw do bębniarzy, którzy w tym samym momencie przestają grać. Składając pokłon przed bębnami, mówi niskim głosem: „Damballa Wedo,/ Papa, jestem węzem,/ Nie ma takiego drzewa/na które bym nie wszedł”⁶¹¹. Po tych słowach bębny eksplodują rytmem *Damballi*.

Miejsce odosobnienia, do którego udaje się Hyppolite, to tzw. *barrière* [„granica”, „brama”], łącząca perystyl ze światem zewnętrznym⁶¹². Jej strażnikiem jest amoralny Legba, uosabiający anarchiczny, obojętny na ludzkie potrzeby charakter rzeczywistości⁶¹³. *Vévé* bóstwa eksploruje motyw krzyża — głównego symbolu Legby, już w Dahomeju określanego jako bóstwo losu znające język bogów⁶¹⁴. To również bóg przypadku, „[...] wskazujący drogę wyjścia ze świata, którym rzadzi nieubłagane przeznaczenie”⁶¹⁵. Trans inicjowanych wyznawców nigdy nie odbywa się w *barrière*, odpowiedni dla niego jest perystyl. Przywiązuję do tej kwestii dużą uwagę, ponieważ pozwala ona odróżnić opętanie — odbywające się w *barrière* — od duchowej posesji w perystylu. Dopóki Hyppolite nie wróci do *hunforu*, jego zachowanie można uznawać za symptom załamania

609M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 186.

610G. Greene, *Komedianci*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1966, s. 232. Robert Farris Thompson mówi tu o „punkcie stałym w rozedrganym świecie vodunistycznego tańca”. Tegoż, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1984, s. 181.

611M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 187.

612Jak śpiewają *hunsi* we wprowadzeniu do rytuału: *Papa Legba ouvri barrière pour moins!! Papa Legba, coté petits ou?/Papa Legba, ou oué yo!/Papa Legba, ouvri barrière pour li passer!* (podkr. — J.B.) [„Papa Legba, otwórz drzwi szeroko!/Papa Legba, gdzie są twoje dzieci?/Papa Legba, jesteśmy tutaj./Papa Legba, otwórz szeroko drzwi, abym mógł przejść!"]. B. Seabrook, *The Magic Island*, New York 1929, s. 55.

613Jak podaje Eleazar Mielewski: „Swoistym bajkowym wariantem tej postaci jest Jo (pierwszy [Legba — J.B.] — przeważnie >>rozpustnik<<, a drugi — >>obzartuch<<”. Tegoż, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 230.

614Jak mówi dahomejskie przysłowie: „Zanim bogowie zaczną jeść, trzeba nakarmić Legbę”. M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 29.

615Tamże, s. 28.

nerwowego. Krzyki, upadki na ziemię, niekontrolowany skurcz kończyn, niepamięć potransowa⁶¹⁶ to także oznaki napadu padaczkowego. Odróżnienie transu od nerwicy i padaczki jest kluczowe dla zrozumienia haitańskiej koncepcji nawiedzenia, w związku z czym dokonam teraz prezentacji obu hipotez, aby następnie przedstawić argumenty przeciwko każdej z nich.

4.2. Patogeneza transu według Rogera Bastide'a i Enrique'a Carrazany

Systematyczne zastosowanie narzędzi freudowskiej psychoanalizy do studiów nad transem pochodzi od Rogera Bastide'a⁶¹⁷. W punkcie wyjścia próbuje on rozciągnąć cechę charakterystyczną haitańskiej posesji na całość afrochrześcijaństwa. W przypadku *candomblè* inicjacyjne opętanie tworzy nierozzerwalny związek wyznawcy z konkretnym duchem. Obie osobowości — wyznawcy i ducha — dopełniają się na zasadzie ekwiwalencji. *Vodun* odstaje od tego schematu, ponieważ łagodny z natury osobnik może tu zostać owdładnięty przez bóstwo gwałtowne lub skore do używania przemocy. W przypadku *vodun* również — nawet w jednym rytuale — pojedynczy wyznawca może wcielać w siebie sukcesywnie, jedno po drugim, różne bóstwa. Bastide wyciąga stąd następujący wniosek: jeżeli dane bóstwo stanowi ekspresję osobowości wyznawcy, główna funkcja transu nawiedzenia polega na kompensacji. Rytuał posesyjny to kulturowa nisza dla faktycznie istniejącego zaburzenia⁶¹⁸. Można go też określić jako zbiorową terapię, w której komunikacja z pacjentem odbywa się nie w bezruchu gabinetu psychoanalizy, lecz poprzez taniec i wysiłek mięśni⁶¹⁹. Sedno etnopsychiatrycznej koncepcji Bastide'a zawiera zdanie wypowiedziane w kontekście *candomblè*: „Trans — niemający nic wspólnego z podtrzymywaniem choroby — pozwala rozładować napięcie psychiczne”⁶²⁰.

Tak rozumiany trans umożliwia kompromis między egoizmem jednostki a — istotną dla życia społecznego — zasadą odroczonej nagrody. Skumulowane popędy ulegają rozładowaniu w ściśle kontrolowany sposób:

616Por. Tamże, s. 188.

617Koncentruję się na ujęciu Bastide'a, ponieważ jest ono tłem dla omawianej później teorii A. Métraux. Do wykorzystania teorii Freuda w analizie kultu posesyjnego dochodzi znacznie wcześniej, bo już w pracach Justina Chrysostome'a Dorsainvila. Por. Tegoż, *Vodou et névrose*, Port-au-Prince 1931.

618Określając szamana mianem „człowieka nerwicowego”, Bastide stawia siebie w opozycji do kulturalizmu amerykańskiego, reprezentowanego m.in. przez Margaret Mead i Ruth Benedict. Por. R. Bastide, *Socjologia chorób psychicznych*, tłum. M. R. Pragłowska, Warszawa 1972, s. 120. Stanowisko pośrednie forsuje Erwin Ackerknecht. Z jednej strony stwierdza on, czemu Bastide by zaprzeczył, że „Nie ma obiektywnych kryteriów zdrowia psychicznego” (E. Ackerknecht, *Szamanstwo i psychopatologia*, dz. cyt., s. 123), a z drugiej strony dodaje: „(...) w społeczeństwach pierwotnych istnieją być może sposoby radzenia sobie ze stanami, z którymi my nie umiemy się uporać”. Tamże, s. 115.

619Por. R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris 1972, s. 252.

620R. Bastide, *The African Religions of the Brazil. Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, tłum. H. Sebba, The John Hopkins University Press 2007, s. 24.

Babalarisza lub *jalarisza* posiada środki skutecznie powstrzymujące mężczyznę przed porzuceniem żony [...] — podniecające zioła i dekokty na zażegnanie kłótni, krew menstruacyjna rozcieńczona w porannej kawie, ropucha ze związanymi łapami i zszytymi powiekami w koszu wypełnionym ziemią. [...] Raz jeszcze potencjalne źródło wewnętrznych konfliktów i zagrożeń czyhających na *candomblè*, ostatecznie wzmaga jego integrującą siłę, ponieważ proces rozwiązywania problemów angażuje autorytet kapłana dyscyplinującego członków wspólnoty. Osobnika, którego niepohamowany popęd kwestionuje istnienie grupy, można ukarać dzięki magicznej sile sugestii [...] lub >>pieśniom kary<<, wykonywanym podczas zgromadzeń publicznych. Pieśni te wytwarzają ekstazę do tego stopnia brutalną, bolesną i wyczerpującą, że po jej ustaniu człowiek czuje wręcz przymus stosowania prawa, które przedtem chciał naruszyć⁶²¹.

Problem w tym, że jednostka może nie odgrywać tak dużej roli w genezie kultów transowych, jak chce Bastide. Według badaczki kultu *wuqabi (zar)* w Etiopii: „społeczne i finansowe koszty wchodzenia w trans posesyjny są za wysokie, chyba że osoba chce później profesjonalnie zająć się uzdrawianiem”⁶²². Pytanie, które się tutaj nasuwa, dotyczy powodów, dla których jednostki — mimo przewagi kosztów nad korzyściami — decydują się na akces do kultu. Częściowej odpowiedzi dostarczają prace Shirokogoroffa i Georgesa Devereux⁶²³. Ich wnioski — bazujące na podkreśleniu roli perswazji i hipnozy w kultach — można podsumować słowami Crapanzano: „W rzeczywistości trans posesyjny może oznaczać zniewolenie nie tylko przez określonego ducha, ale i przez lidera grupy”⁶²⁴.

* * *

Raport Enrique'a Carrazany i jego współpracowników potwierdza tezę o jakościowej różnicy między myśleniem tradycyjnym a nauką zachodnią⁶²⁵. Niestety, jego autorzy nie piszą wiele o miejscu badanych we wspólnocie (ich statusie, posiadanym wtajemniczeniu itd.) — krok zrozumiały, biorąc pod uwagę redukcjonistyczną wymowę ich tekstu. Informacja ta pozwoliłaby jednak określić, czy dany osobnik jest początkującym, czy zaawansowanym praktykiem transu. Nie ma za to wątpliwości co do wiary w wodunistyczną wizję świata u każdego z nich. Szczególnie wymowny jest fakt, że po wystąpieniu pierwszych symptomów nawiązywali kontakt z *hunganem*

621 Tamże, s. 227.

622 A. L. Morton, Dawit: *Competition and Integration in an Ethiopian Wuqabi Cult Group*, s. 197 [w:] V. Crapanzano (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, dz. cyt., s. 193-234.

623 Por. G. Devereux, *Cultural Factors in Hypnosis and Suggestion: An Examination of Some Primitive Data*, „International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis” 14 (1975): 273-291.

624 V. Crapanzano, *Introduction*, dz. cyt., s. 27.

625 Por. E. Carrazana, J. DeToledo, W. Tatum, R. Rivas-Vasquez, G. Rey i S. Wheeler, *Brief Communication. Epilepsy and Religious Experience: Voodoo Possession*, „Epilepsia” 40 (2), 1999, s. 239-241.

lub *mambo*, a nie z europejskim lekarzem. Przykładowo, u 24-letniego mężczyzny (Przypadek I) objawy poważnych zaburzeń neurofizjologicznych pojawiły się już w wieku 17 lat, z lekarzem natomiast skontaktował się dopiero sześć lat później⁶²⁶.

Źródłem informacji są także reakcje pacjentów i ich krewnych wobec leczenia zastosowanego przez badaczy, praktykujących neurologów. Można podać następujące przykłady: bohaterka Przypadku V „zakwestionowała diagnozę epilepsji i niechętnie poddawała się interwencji lekarskiej, przekonana, że padłą ofiarą duchów zmarłych”⁶²⁷; w Przypadku III leczenie farmakologiczne było mocno utrudnione z uwagi na ingerencję krewnych⁶²⁸; i wreszcie: u uwagi na doznane obrażenia, bohaterka Przypadku II przebywała w miejscowym szpitalu, szybko jednak zabrali ją stamtąd krewni, którzy „z powrotem zaprowadzili ją do *mambo*, aby leczyć >>posesję<<”⁶²⁹.

Powyższe przykłady sugerują, że raczej nie mamy tu do czynienia z ambiwalencją outsiderów pokroju Hyppolite'a. Uderza natomiast moc sprzężenia osobowości badanych z ich macierzystym kontekstem społecznym. Jak pisze Carrazana: „Pomocy medycznej szukano **dopiero, gdy pacjent opuścił rodzinne miasto**. Pacjenci oraz ich krewni twierdzili, że okazanie nieposłuszeństwa *mambo* ściągnęłoby na nich gniew *loa* [podkr. — J.B.]”⁶³⁰.

Baza empiryczna potwierdza brak korelacji między opętaniem i statusem outsidera⁶³¹. Z jednym wyjątkiem: bohater Przypadku I doznaje pierwszego rzutu choroby podczas czuwania nad zwłokami zmarłego wuja. Jest to silny atak padaczkowy, po którym następują jeszcze drgawki i mioklonie. Zgodnie z tubylczą etiologią, padaczka świadczy o nawiedzeniu przez Oguna, będącego *loa maît'-tête* zmarłego, a drgawki i mioklonie — o nękanii przez ducha denata. Podaje się przy tym następujące wyjaśnienie objawów: w przeszłości mężczyzna obraził zmarłego wuja, a zatem chorobę należy wiązać z karą wymierzoną z za grobu⁶³². Czy więc status mężczyzny w badanej próbie nacechowany był ambiwalencją? Dostępne dane są zbyt ogólne, aby odpowiedzieć na to pytanie, jak jednak pokażę, żaden z badanych nie miałby szans na przejście inicjacji vodunistycznej.

626Por. Tamże, s. 239.

627Tamże, s. 240.

628Por. Tamże.

629Tamże.

630Tamże, s. 241.

631Tezę o jej istnieniu uzasadniam w poprzednim podrozdziale.

632Twierdzenie to posiada każdą z cech teorii naukowej wymienionych przez Robina Hortona: redukcjonizm, abstrahowanie, poszukiwanie jedności u podstaw powierzchownego zróżnicowania, umieszczenie zjawisk w szerszym kontekście, niż czyni to myślenie zdroworozsądkowe. Jak jednak stwierdza Horton, ostatecznie problem nie polega na tym, czy myślenie tradycyjne jest, czy nie jest teoretyczne, lecz w jego postawie wobec teorii. Por. Tegoż, *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, tłum. K. Zonn-Pasternak, s. 426 [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 396-453. Tym samym Carrazana pokazuje, że dystans dzielący teorię tradycyjną i naukową wykracza poza czysto formalne zróżnicowanie idiomów na osi osobowy-nieosobowy. Aby opracować skuteczny lek na padaczkę, formułowane twierdzenie musi być falsyfikowalne.

Chcąc uporządkować dyskusję, sporządziłem tabelę objawów neurofizjologicznych i towarzyszących im interpretacji, sformułowanych w dwóch systemach pojęciowych: *vodun* i medycyny zachodniej. Pod tabelą zamieszczam informacje dotyczące rodzaju i skuteczności leczenia, które zastosowano w danym przypadku. Wszyscy badani to Haitańczycy przebywający na Haiti z wyjątkiem IV. (Dominikana) i V. (Jamajka):

Pacjent ⁶³³	Symptomy	Interpretacja emiczna	Diagnoza medyczna
I. Mężczyzna (24 lata)	1. Drgawki połączone z utratą przytomności. 2. Skurcze mięśnie ciała.	1. Owładnięcie przez Oguna. 2. Nękanie przez ducha zmarłego.	1. Napady toniczno-kloniczne. 2. Małe napady padaczkowe; mioklonie.
II. Kobieta (27 lat)	Zaburzenia orientacji przestrzennej; poparzenia wynikłe z kontaktu z ogniem podczas rzutu choroby.	Owładnięcie przez Marinnette, główną żeńską postać w linii Petro.	Napady częściowe złożone, wtórnie uogólnione.
III. Kobieta (36 lat)	Doznania silnego strachu oraz zimna w okolicy nadbrzusza, zwykle poprzedzające utratę świadomości. Wypowiadanie „francuskojęzycznych”, <i>de facto</i> zaś nonsensownych zbitek wyrazowych, obecność złożonych automatyzmów ruchowych.	Owładnięcie przez Mademoiselle Charlotte. Próba ujarzmienia ducha kończy się niepowodzeniem, przy czym mambo dostarcza racjonalizacji: Charlotte, jako duch o skomplikowanej konstrukcji psychicznej, nie poddaje się tradycyjnym metodom ⁶³⁴ .	Napady częściowe złożone połączone z występowaniem automatyzmów i zaburzeniami świadomości.
IV. Kobieta (44 lata)	Dojmujące uczucie wypalenia i pustki wewnętrznej	Wskutek operacji magicznych duch zmarłego usiłuje opętać pacjentkę. W rezultacie jej przestraszona <i>gros-bon-ange</i> opuszcza z ciała. Egzorcyzmy nie odnoszą skutku, co mambo tłumaczy potęgą ducha.	Napady częściowe złożone.

633Tabelę sporządziłem na podstawie: E. Carrazana, J. DeToledo, W. Tatum, R. Rivas-Vasquez, G. Rey i S. Wheeler, *Brief Communication. Epilepsy and Religious Experience: Voodoo Possession*, dz. cyt., s. 239-240.

634Wyjaśnienie mambo jest tylko do pewnego stopnia naciągane. Charlotte należy do „narodu” europejskich *mystères*, przybyłych na Haiti razem z francuskimi kolonistami. Dlatego Charlotte to „bardzo wybredny duch, lubujący się w ścisłym przestrzeganiu rytualnej etykiety i traktujący pominięcie choćby jednego szczegółu jako ujmę na honorze. [...] Mademoiselle Charlotte należy do *vodunów*, których bardzo trudno zjednać. Z zasady odmawia jakiegokolwiek współpracy; wyjątkiem są ludzie, do których czuje upodobanie”. M. Rigaud, *Secrets of Voodoo*, tłum. R. B. Cross, New York 1969, s. 77-78.

V. Kobieta (47 lat)	1. Drgawki; halucynacje olfaktoryczne (swąd spalenizny); tzw. aura brzuszna. 2. Monotonny śpiew występujący na przemian z zachowaniem typowym dla seksualnych zalotów. Następujące potem stany otępienia.	Opętanie przez duchy zmarłych.	1. Napady częściowe złożone, niekiedy ulegające wtórnemu uogólnieniu. 2. Psychoza ponapadowa.
---------------------	---	--------------------------------	---

W tabeli celowo odróżniam rodzimą interpretację od diagnozy medycznej. Ta ostatnia ma tę przewagę nad wyjaśnieniem emicznym, że uzyskała potwierdzenie: pacjenci I i V zostali całkowicie wyleczeni, u pacjentów II, III i IV odnotowano poprawę w postaci obniżenia częstości napadów⁶³⁵. Wobec pacjentów użyto, odpowiednio: kwas walproinowy (pacjent I), fenytoinę (V), terapię wielolekową na bazie leków przeciwpadaczkowych (II), karbamazepinę (III), fenytoinę (IV)⁶³⁶.

Już tytuł raportu (*Brief Communication. Epilepsy and Religious Experience: Voodoo Possession*) zawiera wstępne założenie: w niektórych przypadkach posesja wynika z uszkodzeń mózgu, które ulegają instytucjonalizacji dzięki udziałowi *hungana* lub *mambo*. Nieuchronnie prowadzi to do dysonansu między przekonaniem o wszechmocy technik transowych a jego rażąca falsyfikacją. Na pewno ważną rolę odgrywa tu wsparcie społeczne, kierujące racjonalizacją porażek *mambo*⁶³⁷. By przypomnieć strategie użyte w przypadkach III i IV: *loa* Charlotte posiada zbyt odrębną i swoistą konstrukcję psychiczną, aby można ją było ujarzmić tradycyjnymi metodami (III); egzorcyzm zakończył się niepowodzeniem, ponieważ duch zbyt głęboko wtargnął w ciało chorego (IV).

Badania zespołu Carrazany pozwalają sądzić, że ich kluczowe założenie **bywa** prawdziwe.

635Por. jednak: P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Wrocław 2001, s. 37-38: „[...] **dowolny** pogląd lub **dowolna** praktyka będące w użyciu przez pewien czas posiadają jakieś osiągnięcia [podkr. autora]”.

636Por. E. Carrazana, J. DeToledo, W. Tatum, R. Rivas-Vasquez, G. Rey i S. Wheeler, *Brief Communication. Epilepsy and Religious Experience: Voodoo Possession*, dz. cyt., s. 239-240.

637Por. Tamże, s. 241. Według Leona Festingera relacja dysonansu zachodzi między dwojgiem przekonań lub zbiorów wiedzy, które nie są ze sobą zgodne. Efektem jest dyskomfort motywujący jednostkę do prób usunięcia dysonansu, przy czym próby te są widzialnym przejawem istnienia samego dysonansu. Por. L. Festinger, H. W. Riecken, S. Schachter, *Gdy prorocstwo zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Kraków 2012, s. 51. Przekonanie o nadprzyrodzonej skuteczności *hungana* lub *mambo* jest jednym z fundamentów haitańskiego modelu świata. W przypadkach omawianych przez Carrazanę musiał zaistnieć dysonans między tym poglądem a jego falsyfikacją. Jak zatem wyjaśnić fakt, że mimo utrzymywania się padaczki, pacjenci i ich krewni chodzili do *mambo* jeszcze przez kilka lat, płacąc za każdą wizytę po kilkaset dolarów? W ujęciu Festingera decydujące byłyby dwa czynniki: głębokie i osobiste zaangażowanie w głoszone przekonania na temat zdolności *mambo*, manifestujące się poprzez podjęcie działań, które potem trudno cofnąć (np. wydanie znacznej sumy pieniędzy) oraz wsparcie społeczne. Odnośnie drugiego czynnika badacze piszą: „Uzasadnione jest przekonanie, że dysonans wywołany przez jednoznaczną falsyfikację nie może zostać znacznie zredukowany bez ciągłej obecności wspierających członków, którzy mogą zapewnić sobie nawzajem ten rodzaj społecznej rzeczywistości, jaka uczyni uzasadnienie falsyfikacji możliwym do przyjęcia”. Tamże, s. 282-283.

Ostatnie dookreślenie jest ważne, gdyby bowiem wszystkie przypadki transu miały charakter patologiczny, niemożliwe byłoby funkcjonowanie kultów opartych na **stopniowym** wtajemniczeniu mierzonym stopniem kontroli transu. Zastrzeżenie to, siłą rzeczy, musi być zignorowane przez psychiatrę i neurologa, używane przez nich narzędzia badawcze nie pozwalają jednak wyjaśnić wspomnianej gradacji.

Zaburzenia psychiczne z trudem poddają się leczeniu farmakologicznemu — uwaga tym bardziej adekwatna odnośnie technik używanych przez *hungana*. Gdyby nawet hipotetycznie założyć, że członkami *hunforu* są neurotycy, autorytet *hungana* — wobec losowej naprzemienności porażek i sukcesów — byłby zbyt często wystawiony na łaskę przypadku. Uwagi te w nie mniejszym stopniu odnoszą się do chorób psychicznych⁶³⁸ oraz neurologicznych — beznadziejnych, jeżeli poprzestać na tradycyjnych metodach leczenia.

Trans posesyjny odbywa się w dokładnie ustalonych ramach czasoprzestrzeni. Wyróżnione miejsce zajmują rytuały wykonywane przez krewnych lub własną grupę kultową, co jest regułą obowiązującą wszystkich inicjowanych członków *vodun*: do ovladnięcia nie dochodzi w obcym *hunforze*. Jeśli mimo to do niego dojdzie, trans będzie uznany za przejaw złych manier⁶³⁹. Można tu wręcz mówić o posesji rytualnej będącej emiczną, umocowaną w paradygmacie animizmu miarą normy i patologii⁶⁴⁰. Jak pisze Bourguignon:

Ludzi, których posesja nie poddaje się kontroli, są uznawani za obłąkanych. Potrzebują pomocy specjalisty *vodun*, bo coś jest nie tak w ich kontaktach ze światem duchowym. Mamy tu do czynienia z relacją dwustronną: od ludzkiego „wierzchowca” wymaga się **coraz większej wiedzy i coraz większej kontroli nad manifestacją ducha**. W rzeczy samej, osoby starsze rzadko są nawiedzane, ponieważ — jak można usłyszeć — weszły w posiadanie zbyt dużej wiedzy, a poza tym duchy wzbraniają się przed nakładaniem ciężaru transu [...] na starców [podkr. — J.B.]⁶⁴¹.

Trans pacjentów Carrazany z pewnością „nie poddaje się kontroli”, co jest równoznaczne z ich egzystowaniem na obrzeżach kultu.

Trudno przecenić poznawczą wartość raportu: dostarcza on wglądu w strategię racjonalizacji

638Przykład chorego na schizofrenię paranoidalną Johna F. Nasha, który wrócił do zdrowia nie zażywając leków i bez korzystania z pomocy medycznej, wydaje się tylko potwierdzać ogólną regułę. Por. A. T. Beck, N. A. Rector, N. Stolar, P. Grant, *Schizofrenia w ujęciu poznawczym. Teoria, badania i terapia*, tłum. M. Kapera, Kraków 2010, s. 2.

639Por. E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 17.

640Terminu „paradygmat animizmu” używam za A. Wiercińskim. Por. Tegoż, *Antropologiczna koncepcja rozwoju światopoglądowego ludzkości*, dz. cyt., s. 124: „W efekcie [...] modelowaniem świata kierował przez wiele dziesiątków lat p a r a d y g m a t a n i m i z m u. Przyjęcie tego paradygmatu oznaczało, że normalnie postrzegane na jawie rzeczy i procesy w świecie uważano za skutki gry oddziaływań uosobionych mocy duchowych, która to gra stanowiła tajemniczą, ukrytą stronę rzeczywistości, podobnie jak zachowanie osobnika ludzkiego jest rezultatem gry niewidocznych dla innych ludzi jego emocji, wyobrażeń, doznań woli i myśli”.

641E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 17.

porażek, pozwala śledzić działanie procesu eliminacji postaw agnostycznych i sceptycyzmu, a także pokazuje, że proces ten zmierza ku wytworzeniu systemu posiadającego potencjalnie nieograniczoną moc eksplanacyjną. Zarazem jednak badania Carrazany dostarczają znikomej ilości informacji na temat transu w ściśle wodunistycznym sensie tego słowa, co można ująć w formie następującego przewidywania: wśród *serviteurs* nie znajdziemy ani jednego epileptyka. Po zakończeniu inicjacji *huns* tańczą przed zgromadzeniem. Dochodzi wówczas do pierwszego publicznego owładnięcia, przy czym — jak powiada Métraux — „ich głowy są teraz umocnione, posesja jest zatem wolna od brutalności i chaosu. *Loa* tkwi mocno >>w swoim siodle<< i odtąd jego >>wierzchołek<< nie będzie się bał >>utracić gruntu pod nogami<<”⁶⁴².

4.3. Teatr transowy

Zachowaniem wyznawcy podczas transu rządzi tradycja — fakt ten pozwolił Alfredowi Métraux sformułować koncepcję opozycyjną wobec teorii „dzikiej świętości”. Zdaniem Métraux wodunistyczny trans jest przeciwieństwem auto-ekspresji: „[...] owładnięty wyznawca personifikuje osobę mityczną, której charakter jest mu w zasadzie obcy”⁶⁴³. Być może Bastide zgodziłby się z tym stwierdzeniem, zaraz jednak by dodał: obcy świadomej części osobowości. Dlatego Métraux precyzuje: „Owładnięci przez ducha wykraczają poza świecką kondycję nie bardziej niż aktor oczekujący na pochwałę publiczności”⁶⁴⁴. Inaczej mówiąc, posesja polega na mimetyzmie w klasycznym, arystotelesowskim znaczeniu tego słowa. Wykonawca to aktor inscenizujący rzeczywistość.

Autor *Voodoo in Haiti* formułuje oryginalną odpowiedź na pytanie będące piętą Achillea badaczy transu: czy mamy w nim do czynienia z dysocjacją osobowości, charakterystyczną m.in. dla psychozy, czy też polega on tylko na symulacji nieistniejących w danym momencie stanów umysłu, pod wpływem presji ze strony grupy?⁶⁴⁵

Problem „trans czy oszustwo” jest nierozwiązywalny, jeżeli oba terminy traktować jako opozycyjne. Monografie terenowe zawierają liczne odniesienia do zachowań dysocjacyjnych — to na podstawie tych prac spisano fragmenty *Elementarnych form życia religijnego* cytowane w Rozdziale 2. Mówiły one o „pochwyceniu przez zewnętrzną potęgę” w rytuale powodującym

642A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 212.

643Tamże, s. 135. Twierdzenie to można włączyć do klasycznej dyskusji nad związkami szamanizmu z chorobą psychiczną. Pogląd identyczny wyraża bowiem Eliade piszący, że szamanizm nie wynika z osobistych idiosynkrazji jednostki, lecz jest wyrazem tradycji, którą reprezentuje szaman: „Przyszły szaman, psychopata czy nie, musi przejść pewne próby inicjacyjne i otrzymać niekiedy niezwykle złożone pouczenie. To wyłącznie ta podwójna inicjacja — ekstatyczna i dydaktyczna — przeobraża kandydata z ewentualnego neurotyka w uznanego przez społeczeństwo szamana”. M. Eliade, *Szamanizm*, dz. cyt., s. 37.

644A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 135.

645Por. Tamże, s. 129.

głębokie zmiany w postrzeganiu rzeczywistości — zmiany powodujące, że osobnik „nie był już sobą”. Czy we wszystkich przypadkach, do których odnosiły się te opisy chodziło o symulację? By nie poprzestawać na Durkheimie można przytoczyć opis dysocjacji sporządzony przez Pierre'a Janeta:

Bluźnił niskim, dostojnym głosem: „Przeklinam cię, panie Boże”, „przeklinam cię Trójco i święta Dziewico”. Następnie, podwyższając ton i z oczami pełnymi łez: „To nie moja wina, że usta wypowiadają takie straszne słowa, to nie ja... to nie ja... Zaciskam usta, aby słowa nie przedostawały się na zewnątrz, na próżno; mówi je diabeł wewnątrz mnie, a ja tylko czuję, jak je wypowiada wbrew mnie, zmuszając mój język do mówienia”⁶⁴⁶.

Dyskusji nie ułatwia sam Bastide. W zależności od tekstu opowiada się on za opcją transu lub oszustwa. Cytowany wcześniej fragment („Trans — niemający nic wspólnego z podtrzymywaniem choroby — pozwala rozładować napięcie psychiczne”) jest w tej sprawie jednoznaczny: rytuał to mechanizm obronny, środek wyrazu nieświadomych pragnień i emocji. Bastide ukuł termin „dzika świętość”, którego zadaniem — jak pisze jeden z komentatorów — jest „zdefiniować mające miejsce w trakcie obrzędów nieokiełznane i niekontrolowane typy opętań. >>Dzika świętość<< jest więc elementem chaosu, wślizgującym się w ramy tego, co uporządkowane”⁶⁴⁷. Nawiasem mówiąc, w ten sposób — jak pokażę za chwilę — koncepcję Bastide'a odczytuje Métraux. Z drugiej strony, Bastide pisze:

Nie wyobrażajmy sobie jednak, że ich trans jest dzikim atakiem, jest on częścią rytuału, jest on rytuałem samym w sobie. Znaczy to, że opętana jednostka przedstawia charakter psychologiczny (jak na Haiti) lub historię mitologiczną zstępującego bóstwa. Dlatego bogowie wojny obdarzają transem gwałtownym, brutalnym, bogowie miłości transem zmysłowym, bogowie tęczy — transem serpentynowym [węzowym — J.B.]. Oznacza to, że trans jest kontrolowany przez grupę⁶⁴⁸.

Słowa te zawierają sedno koncepcji Métraux, co brzmi paradoksalnie, bo polemizuje ona z ujęciem Bastide'a. Zdaniem Métraux zrównanie rytuału transowego i psychoanalizy:

[...] kładzie za duży nacisk na presję ze strony jednostki, podczas gdy trans jest zwykle pełen

646P. Janet, *Névroses et idées fixes*, t. 1, Paris 1889, s. 384. Cyt. za: T. K. Oesterreich, *Possession Demoniacał and Other*, dz. cyt., s. 43.

647M. Różalski, *Xiré — gra, powitanie i żart w kulcie candomblé*, s. 65 [w:] „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” 1-2 (2012), s. 65-72. Por. Roger Bastide, *Dzika świętość*, tłum. Jacek Pawlik, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” nr 1/2008, s. 23-31.

648R. Bastide, *Kulty afroamerykańskie*, tłum. J. Pawelczyk, s. 80, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka”, nr 1-2 (2012), s. 73-82.

rytualistycznych odruchów. Warto również zapytać, jakie dokładnie stłumione popędy jednostka wyraża poprzez trans. [...] **zachowanie owładniętego osobnika jest ściśle regulowane przez tradycję, a będąc dalekim od wyrażania siebie, zmierza on ku personifikacji postaci mitycznej, której charakter w zasadzie jest mu obcy** [podkr. — J. B.]⁶⁴⁹.

Powodem niespójności jest prawdopodobnie nie tyle sam Bastide, co specyfika przedmiotu badań. Jak wspomniałem, materiał empiryczny dostarcza potwierdzenia dla obu hipotez. Zachowaniom omawianym przez Durkheima i Janeta można przeciwstawić twierdzenia Michela Leiris, według którego wyznawca kultów *zâr* pozostaje świadomy podczas tańca transowego, potrafi również — wbrew tezie antropologów o amnezji transowej — odtworzyć z pamięci przebieg wydarzeń⁶⁵⁰. Można je również zestawić z obserwacjami badaczy *candomblé*⁶⁵¹ i, wreszcie, z monografią samego Métraux. Dane zebrane przez tego ostatniego można podzielić na dwa rodzaje. Do pierwszego należą chaotyczne ataki posesyjne — badacz mówi tu o kryzysie nerwowym, choć według Haitańczyków chodzi raczej o dowód bożej łaski okazanej wyznawcy⁶⁵². Drugi zbiór zawiera rytuały, których wykonawcy są odpowiednio przygotowani. Reprezentuje on transową posesję, w której „jednostka odgrywa rolę, czerpiąc z zasobów wiedzy i wspomnień zebranych podczas trwającego całe życie uczestnictwa w zgromadzeniach kultowych”⁶⁵³. Takie rytuały przypominają wystylizowane pokazy, chociaż wyznawca nigdy nie powie tego wprost. Będzie natomiast twierdził, że przez okres ich trwania znajdował się w transie⁶⁵⁴. Obserwujący go Haitańczyk również zaprzeczy, jakoby trans był symulacją. Jak pisze Métraux: „Analogie między posesją i teatrem nie powinny przesłonić faktu, że w oczach publiczności osoba opętana nigdy nie

649A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 135. Por. Tamże, s. 126-127: „Inaczej niż histeryk wyrażający swoje pragnienie i cierpienie poprzez symptom — będący całkowicie osobistą formą ekspresji — jednostka opętana w rytuale respektuje tradycyjny pogląd na odgrywaną postać mityczną”.

650Por. M. Leiris, *Teatr odgrywany i teatr przeżywany w kulcie Zâr*, tłum. Joanna Pawelczyk, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka”, nr 3-4/2007, s. 130-138.

651Por. M. Różalski, *Antropologia teatru: Candomblé — brazylijskie wudu [2]*, „Dwutygodnik.com/teatr” 09/2009. <http://www.dwutygodnik.com/artukul/325-antropologia-teatru-candomblé-brazylijskie-wudu-2.html> (dostęp: 14.06.2013): „Sam akt opętania tancerza przez bóstwo nie ma nic wspólnego z chaotycznym atakiem konwulsji i drgawek. To wyobrażenie, które biały człowiek przynosi ze sobą na ceremonię candomblé, najpewniej ma swoje źródło w popularnych w latach pięćdziesiątych tanich horrorach, swobodnych fantazjach na temat haitańskiego wudu spokrewnionego z candomblé. **Rzadko kiedy ma miejsce tak zwany dziki trans i pojawia się zwykle w przypadku indywidualnych problemów osoby, która uczestniczy w uroczystości, a pochodzi spoza grupy obrzędowej. Takie przypadki są bardzo źle widziane. Obrzędowe opętanie przygotowywane jest na wiele dni wcześniej.** Składane są określone ofiary, a przyjęcie bóstwa, orixá związane jest z określonym momentem kalendarza liturgicznego danego terreiro. Samo opętanie nie jest więc chaotycznym atakiem [podkr. — J.B.]”.

652Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 138-139.

653Tamże, s. 127. Motyw posesji przenika życie Haitańczyków od wczesnego dzieciństwa: „[Inicjacyjne owładnięcia — J.B.] mogą wydarzyć się [...] w trakcie zabaw imitujących zachowania dorosłych podczas ceremonii i w stresujących momentach życia. [...] dzieci zabierane są na rodzinne uroczystości, gdzie słuchają historii o duchach na równi z plotkami z życia sąsiadów i najbliższej rodziny. Widzą tańce i słyszą muzykę i pieśni o duchach, a więc do czasu swojego pierwszego doświadczenia ASC operują już podstawową wiedzą niezbędną do odtworzenia określonego repertuaru zachowań”. E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 16, 17.

654Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 122.

jest aktorem. Nie odgrywa ona roli, lecz *jest* daną postacią, dopóki trwa trans⁶⁵⁵. Zapewnieniom wykonawcy i obserwatorów przeczą zamieszczone poniżej, trzy obserwacje dokonane przez antropologa.

1) *Hunsi* wciela się w Ezili, co widać po akcesoriach kultowych (makijaż, perfumy, ulubiona suknia bogini) i kokieterii charakterystycznej dla tego *loa*. W trakcie posesji Ezili, sporadycznie, używa swojego „konia” *Lasirèn*, reprezentującej jej wodno-oceaniczny aspekt. Według oficjalnej wersji trans trwa piętnaście dni bez przerwy. Jak jednak pisze Métraux:

Osoba, w której *loa* przebywa przez tak długi czas, doświadcza zwykle trudności związanych z ciągłym podtrzymywaniem transu. Liczne pominięcia i niedopatrzienia zdradzają zmęczenie, a jednocześnie zamazują cechy typowe dla bóstwa. Obserwator z zewnątrz musi być o tym uprzedzony, w przeciwnym razie zwróci się do wyznawcy po imieniu. Zignorowany *loa* wpadnie w gniew i skarci go⁶⁵⁶.

2) Po ceremonii zaślubin *Andrémise Cétoute (hunsi)* z *Damballą*, ten ostatni nawiedza swoją wybrankę, której/któremu publiczność składa dary z żywności. Po jedzeniu *hunsi/Damballa* wykonuje potrójną libację przed bębnami *Rada*, a następnie staje przed każdym z gości, wydając za pomocą jego rąk pojedyncze klaśnięcia. Métraux zauważa moment, w którym *hunsi* na chwilę zapomina o odgrywanej roli, przestaje wysuwać język i naśladować syki charakterystyczne dla węża⁶⁵⁷.

3) Druga część wigilii Bożego Narodzenia⁶⁵⁸ odbywa się poza perystylem, dlatego funkcję *poteau-mitan* przejmuje ognisko, przy którym zbierają się uczestnicy. Po inwokacji *Docelia*, córka *hungana*, wykonuje kilka niepewnych kroków i upada na ziemię. Leżąc bez ruchu, ze sztywnymi i rozpostartymi kończynami, wydaje się nieobecna, fiksuje wzrok w jakimś odległym, niewidocznym dla innych punkcie przestrzeni⁶⁵⁹. Uruchamia tym samym łańcuch imitacji — w letarg zapadają również pozostali tancerze. Opis tej sceny u Métraux sugeruje nagle przejście w stan śmierci: wyznawców nawiedził *Maître-Cimetière*, *loa* śmierci z rodziny *Guédé*. Interpretację taką potwierdza fakt, że wkrótce potem organizuje się czynności pogrzebowe: „trupom” zatyka się otwory ciała i podwiązuje szczęki. Wydaje się, że rytuał dobiegł końca, gdy nagle sylwetki leżących

655Tamże, s. 127.

656Tamże, s. 123.

657Por. Tamże, s. 216.

658Opis na podstawie: Tamże, s. 239-240.

659Ten szczegół ceremonii J. Ch. Dorsainvil nazwał „maską wodunistyczną [*masque vòdunique*]”. Por. Tegoż, *Vodou et névrose*, dz. cyt., s. 73-74. R. Farris Thompson szuka jej wzorców w sztuce afrykańskiej, eksplorującej motyw wytrzeszczonych oczu zatopionych w *ojú inún*, „wewnętrznej wizji” (termin *Jorubów*). Por. Tegoż, *From the Isle Beneath the Sea: Haiti's Africanizing Vodou Art*, s. 98-99 [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 91-119.

czołgają się w stronę ogniska, gdzie rozpoczynają gwałtowny taniec. Obserwacja ta jest o tyle interesująca, że odnosi się do obrządku *Petro*. Można przypuszczać, że jeśli gdzieś szukać prawdziwego transu połączonego z dysocjacją i amnezją, to właśnie tu. Jeden z celniejszych opisów tego obrządku pochodzi od R. F. Thompsona:

Widowisko przypomina praktykowane w północnym Kongu opętanie przez *bisimbi nganzi*, duchy zmarłych gwałtowną śmiercią. Haitańska skłonność do uobecniania i ujarzmiania owych rozpalonych mocy opiera się na wierze w duchy *Petro* umiejące sprawić, by wszystko zapłonęło w dobrym, leczącym sensie tego słowa; ich płomienie, ich razy, eksplodujące ładunki tryskającego prochu strzelniczego wzywane są, gdy łagodniejsze środki *Rada* zawiodły. Ołtarze *Petro* (...) tworzą zniewalającą reprezentację owej koncepcji zbawienia poprzez zanurzenie się w strachu i ekstremalnej kondycji⁶⁶⁰.

Métraux rozpoznaje specyfikę sceny tańca w porównaniu z rytami należącymi do innych obrządków. Jak pisze, tancerze wskakują w środek ognia, aby się w nim „kapać”⁶⁶¹. Ten sam autor zauważa jednak: „[...] wejście w trans wydawało się oczywiste, a mimo to tańcząc wokół ogniska, uważali, by nie nastąpić na płonące części ogniska i nie poparzyć sobie stóp. Inni, wykazując się mniejszą odwagą, zachowywali dystans, dostarczając sporadycznego wsparcia dla rytuału”⁶⁶².

Podane przykłady kwestionują dysocyjną teorię transu. Można je podsumować słowami dotyczącymi zaślubin Andrémise Cétoute: „Kilka dni później, podczas spotkania w mieście, nawiązałem do jej przemiany. Nie pamiętając nic z tego, co się stało, słuchała mnie z ironią i niedowierzaniem. Normalna reakcja, zważywszy na ogólne przekonanie, że >>koń<< nic nie wie o tym, co robił i mówił podczas transu”⁶⁶³.

Czy w takim razie trans polega na symulacji? Zdaniem M. Leirisa jedyna różnica między aktorem teatralnym i transowym polega na tym, że pierwszy gra, a drugi przeżywa⁶⁶⁴. Podobnie uważa Métraux piszący o teatralnych aspektach transu⁶⁶⁵. Ten sam badacz stosuje termin „komedia rytualna”, chcąc podkreślić ludyczność transu⁶⁶⁶. Czy zatem trans jest odmianą sztuki aktorskiej? Prosty przykład pokazuje, że sprawa nie jest taka prosta. Wbrew rozróżnieniu Lerisa, uczniowie szkoły K. S. Stanisławskiego dążyli nie tyle do odegrania postaci, co do stania się z nią. Anegdotyczną ilustracją tej metody jest znana w świecie filmu anegdota (Dustin Hoffman

660R. Farris Thompson, *Flash of the Spirit*, dz. cyt., s. 180-181.

661A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 240.

662Tamże.

663Tamże, s. 218.

664Por. L. Kolankiewicz, *Teatr kultów transowych*, „Kultura — Media — Teologia” 1 (1) 2010, s. 64-73.

665Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 126.

666Por. A. Métraux, *La comédie rituelle dans la possession*, „Diogène” 11 (1955), s. 26-49.

ostatecznie jej zaprzeczył). W scenariuszu jednej ze scen „Maratończyka” aktor wygląda, jakby nie spał od trzech dni, co Hoffman potraktował dosłownie: przygotowując się do zdjęć, nie spał dwie doby. Obecny na planie szekspirowski aktor Laurence Olivier miał odpowiedzieć: „Nie rozumiem, po co się tak męczyć, przecież wystarczyło to zagrać”.

4.4. Trans posesyjny w tworzeniu wspólnoty

Niespójność stanowiska Bastide'a i jego jednostronne odczytanie przez Métraux wynikają, być może, z pominięcia cechy stopniowości transu. W kulcie posesyjnym — podobnie jak w szamanizmie — osiąga on różne stopnie natężenia: od niekontrolowanego opętania, przez zmienną głębokość, po pełną kontrolę. W tym rozdziale zakładam dodatkowo, że głębokość transu koreluje ze stopniem uspołecznienia. Pozwala to wyjaśnić kwestię omówioną w poprzednim podrozdziale: definiowanie transu jako dysocjacji przez Bastide'a wynika z koncentracji na stadium przedinicjacyjnym, podczas gdy Métraux bada głównie transe praktyków *hunforu*. Jak pisałem, inicjacja osłabia intensywność transu. Wynika to z rosnącej kooptacji stanów prywatnych do aktów publicznych.

To dodatkowe założenie powoduje następującą trudność: im głębszy trans, tym potężniejszy szaman, w kultach *vodun* spotykamy jednak zależność odwrotną: im potężniejszy *hungan*, tym słabszy trans. Inicjacja i późniejsza praktyka zmniejsza różnicę między głębokim transem i normalną świadomością: osobowość nowicjusza dostosowuje się do *loa mât'-tête*. Wbrew Bastide'owi można by zatem powiedzieć: to nie *loa* dostosowuje się do wyznawcy, ale przeciwnie — ten ostatni stopniowo przybiera cechy swojego *loa*. Obserwowana przez Métraux teatralność transu jest przejawem tego procesu: wykonawca potrafi symulować trans, ponieważ panuje nad nim bardziej niż wcześniej.

Głębokość transu można uznać za wskaźnik uspołecznienia rozumianego jako związek wyznawcy z *société*. Farris Thompson opowiada się za istnieniem złożonego systemu symbolicznego zakodowanego w strukturze *hunforu*. Mowa tu głównie o *poteau-mitan* nawiązującym — poprzez motyw węża oplatającego słup⁶⁶⁷ — do mitu, w którym Dan, wężowe bóstwo kosmiczne Fonów, rozmieszcza słupy w czterech stronach świata. Następnie oplata się wokół nich, tworząc tęczową spiralę, która nadaje światu porządek⁶⁶⁸. Interpretacja ta wskazuje na związek między *hunforem* i kosmosem i jeżeli jest prawidłowa, analogiczna ekwiwalencja zachodzi

667Por. D. J. Cosentino, *Introduction: Imagine Heaven*, s. 42 (fotografia 1.28) [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, dz. cyt., s. 25-60.

668Por. R. Farris Thompson, *Flash of the Spirit*, dz. cyt., s. 181. W tym samym miejscu badacz cytuje fragment pieśni *vodun*, w której kultowy słup otrzymuje miano *poteau-planté*. Oznacza to nawiązanie do obecnego w kulturze Kongo mitologemu drzewa pośrodku świata, określanego jako „strażnik granic”.

między vodunistyczną *société* a społeczeństwem jako takim⁶⁶⁹. Oba symbolizmy wiążą się ze sobą — rytuał jest tutaj rozumiany jako działanie społeczne i kosmogoniczne zarazem. Z perspektywy analiz Atrana dotyczących różnicy między animizmem, panteizmem i monoteizmem, która polega na relatywnym dystansie psychologicznym między reprezentacjami przyrody i społeczeństwa⁶⁷⁰, *vodun* ma zdecydowanie animistyczny charakter.

Spółeczność inicjowanych reprezentuje idealne społeczeństwo. Dokonując się poza perystylem, opętanie Hyppolite'a uosabia stan desocjalizacji. Symbolizuje ono również chaos poprzedzający moment stworzenia. Czy w takim razie przejście z *barrière* do perystylu, od opętania do posesji byłoby równoznaczne z rytualną imitacją aktu stworzenia? Tekst Herskovitsa pozwala na takie odczytanie.

Zupełnie inną kwestią jest rozciągnięcie jego wniosków — sformułowanych na podstawie wspólnoty z Mirebalais — na kultury *vodun* jako takie. Jak pisze Métraux, każdy *hunfor* ma własny, niepowtarzalny styl — w dużej mierze odzwierciedlający osobowość *hungana* — który trzeba umieć odróżnić od ideologii wspólnej dla większości kultów: „W opisie ceremonii *vodun* trzeba uwzględniać ten indywidualny czynnik, w przeciwnym razie badacz będzie uogólniał każdy szczegół i szukał znaczenia tam, gdzie go nie ma”⁶⁷¹. Analizy Herskovitsa zostały jednak potwierdzone przez późniejszych antropologów. Oprócz Farrisa Thompsona i M. Deren należy do nich Leslie G. Desmangles, który podkreśla inicjujący rytuał przejście *hungana* z *bagi*⁶⁷² — określanej jako „święte świętych” *hunforu* — do perystylu. Kapłan wchodzi tyłem, co wpisuje się w logikę inwersji przenikającą vodunistyczny rytuał:

[...] ruch do tyłu symbolizuje podróż w czasie do momentu stworzenia świata. [...] Ceremonia, w której *loa* „dosiadają” wyznawców zmierza ku archetypowej rekonstrukcji kosmosu i kiedy bóstwa zjawiają się jedno po drugim, wyznawcy uczestniczą w symbolicznym przywróceniu pierwotnego porządku. Na początku ceremonii dochodzi do reaktualizacji kosmogonii [...], a jednostka i społeczność powstają na nowo⁶⁷³.

Desmangles zauważa, że *hunfor* jest zbudowany na planie krzyża reprezentującym powierzchnię Ziemi i jej punkty kardynalne. Krzyż powstaje również w wyniku przecięcia się dwóch prostych: horyzontalnej — symbolizującej perspektywę profaniczną — i wertykalnej (*poteau-mitan*), której

669Wymiennosc obu symbolizmów — kosmologicznego i społecznego — zachodzi już w okresie przedkolonialnym: „W świecie ludzkim odpowiednikiem *Da* jest król Dahomeju, organizujący i konsolidujący społeczeństwo”. A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 189.

670Por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 18.

671A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 158.

672Określanego również mianem *caye-mystères*, *badji* lub *sobadji*. Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 79-80.

673L. G. Desmangles, *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, London 1992, s. 103.

dolna część „zanurza się w wodach otchłani”⁶⁷⁴ utożsamianych z Afryką i światem *loa*.

Trans posesyjny jednoznacznie odróżnia *hungana* od *hunsi* oraz członków *société* od outsiderów. Zręby takiej koncepcji zawiera już dzieło Herskovitsa i w tym sensie fragment o nawiedzeniu Hyppolite'a wybrałem nieprzypadkowo. Wśród badaczy *vodun* jest on na swój sposób sławny — jak w soczewce skupia najważniejsze wątki jego koncepcji uspołecznionej ambiwalencji. Jak dodaje Herskovits, doświadczenie transu nie spowodowało konwersji Hyppolite'a, historię jego życia można więc traktować jako alegorię społeczno-kulturowej anomii poprzedzającej narodziny afrochrześcijaństwa na Haiti.

Motyw konfliktu i dychotomii przenika prace takich badaczy, jak Luc de Heusch, Bastide, Desmangles czy Serge Larose. Herskovits nie stanowi tu wyjątku. Według niego kluczem do zrozumienia *vodun* jest podział duchów na dwie kategorie — Rada i Petro — których genezę wywodzi on z koegzystencji dwóch systemów interpretacyjnych pochodzących z, odpowiednio, Czarnej Afryki i chrześcijaństwa. Owe systemy — poprzez kult — przybierają charakter „uspołecznionej ambiwalencji”: prowadzą być może nie do reintegracji psychicznej członków nowej religii, w każdym razie jednak instytucjonalizują ich stan, co ma ułatwiać jego znoszenie⁶⁷⁵.

Drugi sposób odczytania historii Hyppolite'a jest komplementarny względem pierwszego i traktuje opętanie jako reakcję na brak spójnego systemu kulturowego. Jak widzieliśmy, Hyppolite stale egzystuje w dwóch środowiskach poznawczych: jednym przychylnym, a drugim krytycznym wobec *vodun*. Z opisu Herskovitsa można wnioskować, że mimo katolickiego wychowania zachowuje on styczność z wyznawcami dawnej religii. Ci ostatni są źródłem — egzemplifikowanej przez zachowanie *hungana* podczas rytuału — presji na zmianę afiliacji religijnej. Relacja Herskovitsa jest zbieżna z opisami Raoula Alliera⁶⁷⁶, w których mamy do czynienia z:

[...] ambiwalencją jednostki powołanej przez misjonarzy do nowej religii, a zarazem osoby silnie związanej ze światem pogaństwa; jednostki głęboko przenikniętej nadzieją pokładaną w mocniejszym i bardziej współczującym Bogu, a zarazem osoby przywiązanej do wiary przodków; jednostki przygniecionej strachem przed srogimi i zazdrosnymi bogami, a zarazem aspirującej do miana chrześcijańskiego konwertyty z nadzieją na wyzbycie się pradawnego lęku⁶⁷⁷.

674 Tamże, s. 104.

675 Por. M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 298 nn. Jednym z przejawów tej ambiwalencji jest dwuznaczność transu, otwierającego drogę do *sacrum* (perspektywa afrykańska) lub wskazującego na opętanie przez diabła (chrześcijaństwo). Problem ambiwalencji wraca w książce Joan Dayan, która — inaczej niż Herskovits — uznaje problem jego afrykańskich początków za marginalny, jednocześnie podążając tropem Métraux, postrzegającego *vodun* nie jako synkretyzm, lecz autonomiczny system religijny. W interpretacji badaczki rytuały tworzą depozyt pamięci kulturowej okresu niewolnictwa, kluczowym zaś bóstwem staje się Ezili ulegająca rozszczepieniu na białoskórą, francuskojęzyczną Ezili Freda i jej mroczne *pendant* — czarną, gwałtowną i niemą Ezili Danto. Por. J. Dayan, *Haiti, History and the Gods*, Berkeley 1995.

676R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, t. 1-2, Paris 1925.

677L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s. 37.

Allier⁶⁷⁸ zebrał dane dotyczące nawróceń wyznawców religii tradycyjnych na chrześcijaństwo, podkreślając konwersje zakończone niepowodzeniem. W tych ostatnich silnie zaznacza się aspekt opętań. Jako przykład, można podać dialog między katolickim misjonarzem a Murzynką z plemienia południowo-afrykańskich Basuto (Soto): „— Biedna kobieto, zapomniałaś już, jak poprosiłaś, a następnie przyjęłaś chrzest święty? — Odejdź, nie pomożesz mi, bo jestem diabłem!”⁶⁷⁹. W innym przykładzie zaginiony mieszkaniec Surinamu zostaje odnaleziony w mrocznym zakątku świątyni rodowej. Jak odnotowuje jeden z księży, mężczyzna „toczył pianę z ust, oczy świeciły mu mrocznym blaskiem, a w ręce trzymał przedmiot owinięty kawałkiem płótna”⁶⁸⁰. Przedmiotem tym okazuje się talizman, który mężczyźnie — na prośbę misjonarzy — chciano odebrać, ten jednak próbował zatrzymać go dla siebie: „Oskarżają mnie o bałwochwalstwo, nie potrafię się jednak go pozbyć, to silniejsze ode mnie. Wbrew mojej woli coś mną zawładnęło. Winti mnie nawiedził i nie robię już tego, co chcę”⁶⁸¹.

Zdaniem Alliera mamy tu do czynienia z jednoczesnym istnieniem przeciwstawnych tendencji: atrakcyjnej i awersyjnej. Źródłem przyciągania jest nowe ja, ukształtowane pod wpływem katolickiej propagandy. Na przeszkodzie stoi tendencja odwrotna, wynikająca z tradycyjnie pojmowanych zobowiązań wobec własnej społeczności. Efektem jest stan długotrwałej akoherencji w polu psychicznym, podtrzymywany regularnym wzbudzaniem nastawień i przekonań ukształtowanych przed pojawieniem się misjonarzy. Ich aktywacja, siłą rzeczy, ma gwałtowny i niekontrolowany charakter: „Nawet gdy nowo powstałe ja nie jest jeszcze dość silne, wprowadza pewną niespójność w organizację umysłu, a to wystarczy, by wywołać eksplozję pradawnych, usystematyzowanych tendencji. Jeżeli zaś jest stosunkowo silne, nie dojdzie do eksplozji, zapoczątkowującej reorganizację i powrót do normalności — nowe ja usadowi się w psychice, czyniąc ją polem bitwy dwóch przeciwstawnych tendencji”⁶⁸². Allier twierdzi, że opętanie wynika z tej drugiej ewentualności:

Czuje, że w jego wnętrzu rozgrywa się walka, nad którą nie panuje. Jest zdany na łaskę

678Analizy Alliera przytaczam za: L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s. 39-40.

679R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, dz. cyt. Cyt. za: L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s. 38 (autor nie podaje numerów cytowanych stron). Misjonarze oskarżają kobietę o cudzołóstwo, co jest interesujące ze względu na odmiennosć afrykańskich wzorców życia seksualnego i ich europejskich odpowiedników. Jeżeli chodzi o te pierwsze, można podać przykład instytucji poligamii, będącej źródłem siły roboczej i prestiżu, oraz kultu przodków, wytwarzającego potrzebę posiadania potomków. „Stąd niechęć i obrzydzenie wobec narzucanego przez katolicyzm celibatu”. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 555.

680R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, dz. cyt. Cyt. za: L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s. 39.

681Tamże.

682Tamże, s. 39.

następujących po sobie emocji. Czasem ujrzy z daleka tradycyjną ceremonię lub usłyszy pieśń i wybuchnie nagłym płaczem, pokonany przez wyrzuty sumienia. Innym razem taki widok lub pieśń nie doprowadzą do zachowań zakazanych przez wewnętrznego cenzora, lecz spowodują konwulsje [...]. „Kiedy byłem sam” — mówi jeden z pogan — „serce podpowiadało: >>Idź za nimi (chrześcijanami), do miejsca, w którym się zbierają<<. Drugie serce jednak mówiło: >>Nie, nie idź<<. Konwertyci zachęcali mnie, mówiąc: >>Kiedy będziesz jednym z nas?<<. Współtowarzysze (poganie) krzyczeli jednak: >>Chodź z nami, chodź na obrzezanie i taniec<<”. [...] Moje usta śpiewają jakieś hymny, lecz serce, w tym samym momencie, tańczy⁶⁸³.

Na początku tego rozdziału pisałem o napięciu między agensem i odgrywaną rolą — nie pojawia się ono w rytuałach konwencjonalnych, opartych na podtrzymywaniu tego rozróżnienia, lecz w rytuałach transowych, próbujących je usunąć. Twierdzenie to ilustrują dane zebrane przez Alliera. Psychologiczny dystans między wyznawcą a kultem posesyjnym powoduje konsolidację zakulisowego aktora, a to z kolei zwiększa gwałtowność transu. I odwrotnie, redukcja tego dystansu łagodzi przeskok z osobowości macierzystej do rytualnej, zastępując opętanie jednym z pokazów obserwowanych przez Métraux, aby pod koniec — *casus* wodunistycznych kapłanów — przejść w fazę latencji lub ostatecznie zaniknąć. Potwierdzają to słowa Bourguignon: „Osoba często wchodząca w trans posesyjny, doświadcza go łagodniej — z mniejszą konfuzją i większą kontrolą nad całym procesem. Wzrost wiedzy oznacza przyrost kontroli. Haitańczycy są tego świadomi, mówiąc, że im większy wgląd, tym rzadziej daną osobę nawiedza duch⁶⁸⁴”.

W proponowanym ujęciu stany transowe umożliwiają maksymalne zestrojenie wewnątrzgrupowe. Przymiotnik „maksymalne” oznacza, że zestrojenie to odbywa się kosztem redukcji subiektywnych odczuć odrębności od otoczenia u poszczególnych jednostek. Patrząc od strony tych jednostek, rytuał transowy polega na skrajnym utożsamieniu się z wartościami i celami grupy. Intuicję odnośnie adaptacyjnej roli obrzędów transowych formułuje wprost Alan P. Fiske na marginesie zasadniczo niereligioznawczych rozważań dotyczących czterech typów transakcji dokonywanych przez ludzkie społeczeństwa:

- dzielenie się we wspólnocie [*communal sharing* — CS];
- ranking władzy [*authority ranking* — AR];
- zrównoważone odwzajemnienie [*equality matching* — EM];
- wycena rynkowa [*market pricing* — MP]⁶⁸⁵.

683Tamże, s. 39-40.

684E. Bourguignon, *Possession*, dz. cyt., s. 40-41.

685A. P. Fiske, *The Four Elementary Forms of Sociality. Framework for a Unified Theory of Social Relations*, „Psychological Review”, t. 99, nr 4 (1992), 689-723. Polskie przekłady anglojęzycznych nazw poszczególnych transakcji podają za: S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 334.

W kontekście moich rozwiązań szczególnie istotne są CS i AR. Transakcje EM i MP polegają na dokonywaniu wymian, z tym że o ile w przypadku EM mamy najprawdopodobniej do czynienia z potoczną ekonomią [*folk economy*] — uniwersalnym mechanizmem psychologicznym powstałym drogą doboru naturalnego, o tyle MP jest stosunkowo nową formą kooperacji, powstałą po wynalezieniu pisma, rachunku ekonomicznego i pieniądza, rozumianego jako miara wartości towaru.

W odróżnieniu od EM transakcja CS dotyczy tylko spokrewnionych członków grupy, wśród których etos dzielenia się powstaje spontanicznie. Wydawałoby się więc, że transakcje pozarodzinne będą nieuchronnie dążyć ku wymianie typu recyprokalnego. Tak się jednak nie dzieje. W społeczeństwach tradycyjnych terminologia pokrewieństwa jest często organizowana według systemu klasyfikacyjnego, co oznacza objęcie jednym nazewnictwem krewnych w linii prostej i bocznej (np. brat ojca również zostaje określony jako ojciec)⁶⁸⁶. W dalszej konsekwencji terminy opisowe systemu mogą być odniesione do osobników niespokrewnionych. Powstała w ten sposób więź nosi miano pokrewieństwa mitologicznego uzasadnianego na przykład przez wywodzenie grupy od wspólnego przodka mitycznego. Zwyczaj poszerzania kręgu osób objętych transakcją typu CS zainteresował Fiske'a. Jak pisze Pinker, komentując jego badania:

Niespokrewnieni ze sobą ludzie, którzy chcą żyć we wspólnocie niczym członkowie rodziny, tworzą mitologiczne opowieści o wspólnym ciele i krwi, wspólnym dziedzictwie albo mistycznej więzi z pewnym terytorium [...]. Utrwalają te mity przez sakramentalne uczty, ofiary krwi i wielokrotnie powtarzane rytuały, które zatapiają w grupie **Ja poszczególnych jej członków, wskutek czego sprawia ona wrażenie jednego organizmu, a nie zbiorowiska jednostek**. W rozmaitych religiach mówi się o opętaniu przez duchy i o innych formach łączenia się dusz i umysłów, co zdaniem Fiske'a „sugeruje, że **ludzie pragną często bardziej intensywnych lub czystszych więzi wspólnotowych niż te, które potrafią stworzyć ze zwykłymi śmiertelnikami** [podkr. — J.B.]”⁶⁸⁷.

Zdaniem Fiske'a jednym z obszarów zdominowanych przez poszerzanie CS jest Volta-Niger w

686Por. J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods, and Achievements in Social Anthropology*, New York 1964, s. 103.

Por. także: E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, dz. cyt., s. 247: „Należy podkreślić, że incest w dosłownym znaczeniu, tak jak go rozumiemy współcześnie — jako związki płciowe lub małżeństwo rodziców z dziećmi, rodzonych braci i sióstr, to znaczy kazirodztwo w >>rodzinie małej<< — jest pojęciem węższym od przyjętego w społeczeństwach archaicznych z tzw. klasyfikatorskim systemem pokrewieństwa: matką nazywana jest nie tylko matka rodzona, ale i jej siostry lub żony braci ojca; siostrą — nie tylko siostry rodzone, ale i cioteczne (stryjeczne, kuzynki), po mieczu lub po kądzieli itd. **Nomenklatura pokrewieństwa uwzględnia więc nie czysto biologiczne więzy krwi, lecz przynależność do określonej grupy krewnych lub pobratymców**. W takim układzie incest [...] oznacza pogwałcenie egzogamii [podkr. — J.B.]”. Pociąga to za sobą potrzebę tworzenia mitów socjogennych, uzasadniających związki nieoparte na substracie biologicznym.

687S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 353.

Afryce Zachodniej⁶⁸⁸. Jest to dokładnie ten sam obszar, z którego wywodzą się Fonowie mający decydujący wpływ na kształt *vodun*.

Fiske prowadził badania terenowe wśród Mossi zamieszkujących obszar środkowego Burkina Faso. Operują oni koncepcją *rogm* (dosł. „urodzenie”), **wrodzonej** przynależności do sąsiedzkich, rodowych i etnicznych struktur społecznych, w świetle której związek z klanem jest tak samo naturalny, jak związek z rodziną nuklearną — nie wybiera się go i nie negocjuje. Dominacja CS nad innymi formami transakcji wyłania się więc poniekąd z ich struktury społecznej⁶⁸⁹. Dobitnie ukazuje to przykład ziemi należącej do wszystkich członków klanu. Ściśle rzecz biorąc, nikt nie posiada „swojej” ziemi, którą mógłby wydzierżawić lub sprzedać. Ziemia leżąca odłogiem jest natomiast dostępna dla każdego, wystarczy o nią poprosić głowę lineażu. Przekonał się o tym badacz, któremu pozostawiono swobodę w kwestii wyboru miejsca pod zagrodę, podczas gdy jego używanie odbywało się całkowicie bezpłatnie⁶⁹⁰.

Rozszerzenie etosu dzielenia się poza rodzinę nie zachodzi spontanicznie i musi być uzasadnione⁶⁹¹. W skład uzasadnienia wchodzi pojęcie ziemi dziedziczonej od wspólnego przodka i uznawanej za świętą⁶⁹². Ziemia ma tutaj ten sam charakter, co — w innych kulturach — obrączka, relikwie lub spadek po zmarłym krewnym, a więc znaki będące wytworem procesu semiotycznego, w którym przedmiot, z uwagi na bliskie związki z osobą lub — jak w przypadku ziemi — grupą osób, przejmuje poniekąd jej „istotę” i ucieleśnia relacje z nią⁶⁹³. Pojęcie ziemi, wspólnie z koncepcją *rogm*, współtworzy ideologię generującą spójny zbiór działań: „[...] mężczyźni pochodzący od wspólnego przodka w linii męskiej dążą do tego, aby żyć razem, partycypować w jednej pracy, dzielić się jedzeniem, wspólnie spożywać posiłek, razem składać ofiary religijne, szukać sobie nawzajem żon i mieć poczucie udziału w zbiorowym przeznaczeniu — gdy jeden z nich przekroczy tabu, zagrożeni są wszyscy”⁶⁹⁴.

Według Fiske'a — nawiązującego do okresu francuskiej dominacji w regionie — jedynie groźba użycia przemocy fizycznej mogła nakłonić Mossi do pracy za pieniądze, chęć bogacenia się była im obca⁶⁹⁵. Uzasadnienie tego stanu rzeczy podkreśla przewagę modelu CS w odróżnieniu od

688Por. A. P. Fiske, *The Four Elementary Forms of Sociality*, dz. cyt., s. 697.

689Por. A. P. Fiske, *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York 1991, s. 313.

690Por. A. P. Fiske, *The Four Elementary Forms of Sociality*, dz. cyt., s. 693, 697.

691Por. S. Pinker, *Tabula rasa*, dz. cyt., s. 352.

692Por. A. P. Fiske, *The Four Elementary Forms of Sociality*, dz. cyt., s. 697.

693Por. Tamże, s. 693.

694Tamże, s. 697-698.

695Por. A. P. Fiske, *Structures of Social Life*, dz. cyt., s. 332. Fiske korzysta z analizy systemu kapitalistycznego, dokonanej przez Karla Polanyiego. Por. K. Polanyi, A. Rotstein, *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, Seattle 1966. Jak pisze Ingham, podsumowując dorobek autora „Wielkiej transformacji”: „[...] stwierdza on [Polanyi — J.B.] [...], że wymiana gospodarcza we wszystkich wcześniejszych systemach ekonomicznych była >>zakorzeniona<< w szerszych instytucjach społecznych. Zasady regulujące wzajemność oraz politycznie kontrolowana dystrybucja były bardziej zdolne do zatroszczenia się o naturalne zasoby społeczeństwa. Z powodu odsunięcia ich od tych szerszych środków kontroli społecznej rozpasany rynek przerabia je na towary.

wymian opartych na MP. Badacz twierdzi również, że wniosek ten można uogólnić: koncepcja dobra wspólnego preferowana przez Mossi jest reprezentatywna dla gospodarki znacznej części Afryki, a w jeszcze większej skali — dla społeczności tradycyjnych całego świata. Być może również — dodaje autor — koncentracja na modelu CS stanowi uniwersalną cechę ludzkiego umysłu⁶⁹⁶. Członkowie badanej społeczności są głównie zainteresowani podtrzymywaniem relacji typu CS: 75% kurczaków hodowanych przez Mossi z Surgu w rejonie Koudougou jest składana w ofierze lub wchodzi w skład darów ofiarowanych gospodarzom przez gości — reszta zostaje sprzedana na targu. Przychody z handlu idą głównie na cele społeczne i religijne, a towar oferowany na targach przeznacza się zwykle na ofiary i dary⁶⁹⁷. Podsumowując:

[...] drobne jedzenie i żywy inwentarz produkowane przez Mossi, są składane w ofierze lub ofiarowane w aktach zbiorowej komunii opartej na posłuszeństwie. Zamiast inwestować otrzymany kapitał w celu zwiększenia zysków, Mossi używają go, aby napoić i nakarmić zmarłych, przodków, Ziemię, wróżki i duchy utrzymujące relacje z ludźmi. Jedząc razem z tymi siłami i bytami Mossi, mówiąc ogólnie, wykorzystują składanie ofiar i datków jako akty dzielenia się żywnością. Zmarli, przodkowie, Ziemia, wróżki i duchy to najważniejsi członkowie zbiorowości, do której należą Mossi — reprezentują w różny sposób jedność, solidarność i wspólną tożsamość ludzi, którzy składają im ofiary i o których te byty i siły społeczne się troszczą⁶⁹⁸.

Oparcie gospodarki na modelu CS zakłada rozrzutność, brak pojęcia akumulacji kapitału i luźne podejście do kwestii własności. Współbrzmi to z rozpowszechnieniem kosztownych rytuałów ofiarniczych, wymuszających rezygnację z osobistej korzyści dla dobra ogółu. Rytualne marnowanie zasobów powoduje deprivację dwóch potrzeb: ekonomicznych (redukując szanse przetrwania organizmu) i — o czym Fiske nie wspomina — kognitywnych. W tym drugim przypadku rytuał prowadzi do pogwałcenia „imperatywu poznawczego”, rozumianego jako „popęd [...] narzucania światu porządku poprzez wyszukiwanie [*differentiation*] adaptacyjnie istotnych

Transformacja ta powoduje ich wyczerpywanie się oraz niszczenie. Według Polanyiego >>wykorzenione<< rynki ziemi, pracy i pieniężne powodują — odpowiednio — degradację środowiska, ludzką biedę oraz inflację i kryzysy finansowe”. G. Ingham, *Kapitalizm*, dz. cyt., s. 146-147.

696Por. A. P. Fiske, *Structures of Social Life*, dz. cyt., s. 285. Fiske przypomina o islamskich meczetach i kościołach gotyckich — w obu przypadkach ogromne nakłady energii produkcyjnej poświęcano na cele religijne. Por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 14: „Religia pociąga za sobą koszty, które rzadko są w pełni rekompensowane. Dotyczy to również całych społeczeństw. Na przykład krucjaty przyniosły Europie Zachodniej nieprzewidywalną, długoterminową korzyść w postaci odzyskania starożytnej wiedzy oraz sprowadzenia nowych technologii ze Środkowego Wschodu. Jednak to nie żądza wiedzy, bezpośrednio ani pośrednio, kierowała krzyżowcami. W rzeczywistości przez blisko trzy stulecia europejskie społeczeństwa ponosiły olbrzymie koszty finansowe oraz ludzkie, w odległym kraju, w celu odzyskania panowania nad pustym grobem”.

697Por. A. P. Fiske, *Structures of Social Life*, dz. cyt., s. 284.

698Tamże.

danych sensorycznych i wiązanie ich w spójny system poznawczy⁶⁹⁹. Do zbioru tych danych trudno zaliczyć odcięcie palca w celu ofiarowania go duchom zmarłych wojowników, wyrzeczenie się jedzenia krów, ale nie świń, czy poświęcanie lat znoju na wznoszenie budowli nie nadających się do użycia przez ludzi⁷⁰⁰. Uczestnik kosztownych ofiar jest skazany na permanentny rozdźwięk między percepcją ich absurdalności a faktem uczestnictwa w nich. Skrajnym wyrazem rezygnacji z osobistej korzyści jest trans, w którym jednostka rezygnuje nie tylko z zasobów ekonomicznych i poznawczych, lecz także z samej siebie, uczestnictwo graniczy tu bowiem z utratą życia. Jak pokażę w następnym podrozdziale, do kluczowych metafor transu w kulturach *vodun* należy śmierć, konceptualizowana jako pograżenie się w kosmicznej otchłani lustra.

4.5. „Nie pozwól, aby złe duchy zniszczyły rytuał” — mesjanizm kultu z Plaisance

Jedno z założeń omawianego systemu dotyczy istnienia więzi wewnątrzgrupowej osiąganey metodą posesji przez duchy reprezentujące vodunistyczną wizję świata. Jak pisze cytowany wcześniej Hurbon: „*Loa* pozwalają wyartykułować to, co społeczne, a także miejsce ja w tym, co społeczne i rzeczywiste⁷⁰¹. Przypomnę również, że autor ten uznaje dostosowanie wyznawcy do *loa* za cel inicjacji⁷⁰².

Wydaje się, że chodzi tu o ideę społeczeństwa, a nie o praktyczny postulat. Ulega ona realizacji podczas zbiorowego transu, ku któremu dążą niektóre rytuały. Trudno wskazać jedną, określoną koncepcję funkcjonowania takiego społeczeństwa. Pewnych poszlak dostarcza współczesne *vodun*. Zdaniem Karen McCarthy Brown mamy w nim do czynienia z religią powstałą na przełomie XIX i XX w., w następstwie urbanizacji poprzedzonej upadkiem wiejskiej bazy ekonomicznej. W tym nowym układzie *hunfor* przejmuje rolę dawnej rodziny⁷⁰³. Brown kładzie nacisk na terminologię: *hungana* określa się mianem ojca, a *mambo* jako matkę. Podobnie *hunsi* — termin dotyczący inicjowanych wyznawców — to w dosłownym przekładzie „żona ducha”. Można też zacytować pieśń otwierającą rytuał w Port-au-Prince: *Lafanmi semble./ Semble nan./Se Kreyòl nou yè./ Pa genyen Gine enkò*. („Rodzina zebrała się/Wszyscy się zgromadzili./Jesteśmy

699Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus, E. G. d'Aquili, *Introduction*, dz. cyt., s. 10.

700Przykłady podają za: S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, dz. cyt., s. 14.

701L. Hurbon, *Voodoo. Truth and Fantasy*, dz. cyt., s. 148-149.

702Por. Tamże.

703Zależnie od punktu widzenia można twierdzić, że *vodun* jako dojrzały system religijny wykształca się już w drugiej połowie XVIII w. Tak uważają Jean Price-Mars i George E. Simpson. Por. G. E. Simpson, *The Belief System of Haitian Vodun*, s. 37, „*American Anthropologist*”, New Series, t. 47, nr 1 (1945), s. 35-59. Ujęcie to zakłada jednak statyczny charakter badanej religii, podczas gdy widać wyraźnie, że *vodun* ewoluje wraz ze zmieniającym się kontekstem społeczno-ekonomicznym. Religia buntu powstająca pod koniec epoki kolonialnej jest więc zupełnie innego rodzaju niż *vodun* znane współcześnie. Z tego założenia wychodzą Sidney Mintz oraz Michel-Rolph Trouillot. Podobnie jak K. McCarthy Brown datują oni powstanie współczesnego systemu na początek XX w. Por. Tychże, *The Social History of Haitian Vodou*, s. 140-141. [w:] D.J. Cosentino (red.) *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 123-152.

Kreolami./Wygnanymi z Afryki”.)⁷⁰⁴.

Z drugiej strony już w historycznej relacji M. L. É. Moreau de Saint Méry'ego czytamy o „*vaudoux*”. Wzmianka ta pada w kontekście jednego z tańców wykonywanych przez Czarnych, przy czym nie jest to zwykły taniec, lecz instytucja obudowana szeregiem „przesądów”, niedomówień i „dziwaczkich” praktyk⁷⁰⁵. Sugerowałoby to istnienie zaczątków kultu, z jego podziałem na kapłanów i wyznawców, już w środkowym okresie istnienia kolonii. Nie zmienia to faktu, że organizacja ta swój obecny kształt zyskała wiele lat później — w okresie pracy badawczej Herskovitsa, Deren i Métraux. Na całym Haiti mamy wówczas do czynienia z instytucją *hunforu* w jego podstawowej formie opisanej przez Harolda Courlandera: z *hunganem* na czele, któremu podlegają asystenci: *laplace* (pierwszy asystent *hungana*), *mambo caille* („pani domu”) i *hungenikon* oraz dwie kategorie *hunsi*: *kanzo* i *bossale*⁷⁰⁶. Symbolu rodziny nie należy przy tym traktować dosłownie, lecz jako metaforę więzi łączącej członków rodziny. Relacje między wyznawcami są więc podobne do tych, które panują w rodzinie.

Metafora rodziny tworzy osnowę kultu z Plaisance w północnym Haiti. Opis autorstwa G. E. Simpsona pokazuje, że oprócz jej zastosowania rytuał manipuluje polem semantycznym metafory, tak aby podkreślać jedne znaczenia, a tłumić inne. Obrzęd zaczyna modlitwa kapłańska: *Fais verver pou moin, s'ou' plé./ La famille qui mangé sang./ Ou pas oué moin innocent?* („Usyp mi *vèvé*, jeśli łaska./Rodzina spożywająca krew./Czy nie widzisz, że jestem bez winy?”). Słowa te oddziałują na tłum, sprawiając, „że robi się bardziej uważny”⁷⁰⁷. Oprócz tego *hungan* stosuje chwyt retoryczny: zwraca się do niespokrewnionych ze sobą jednostek tak, jakby łączyło je pokrewieństwo, tym samym poszerzając transakcję CS, a jego modlitwa zawiera aluzje do idei kapłana jako metonimicznej reprezentacji społeczności — wypowiadając modlitwę w imieniu ofiarujących, *hungan* używa pierwszej osoby liczby pojedynczej, a nie mnogiej.

Po rozpoczęciu modlitwy kapłan wykonuje trzy inwokacje do *marassa*, przy czym pierwsza podkreśla wcześniejszą preparację posiłku ofiarnego — powraca w niej również motyw zgromadzenia (*La famille oh! Semble-he!*, „Rodzina — och! Gromadzi się — ach!”⁷⁰⁸). Celem drugiej inwokacji jest uhonorowanie bliźniąt, a trzecia bezpośrednio poprzedza spożycie ofiary

704K. McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, s. 8 [w:] C. Michel i P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York 2006, s. 1-26.

705M. L. É. Moreau de Saint Méry, *Description topographique, physique, civile, et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Vol 1., Philadelphia 1798, s. 46. Pomijam tutaj dzieło St. Johna, z którego dowiadujemy się m.in. o „związku” *vodun* z kanibalizmem i składaniem ofiar z ludzi. Por. Spenser St. John, *Haiti or the Black Republic*, New York 1889. Zamiast dostarczać rzetelnej wiedzy na temat badanej kultury, wprowadza ono głównie — podobnie jak prace B. Seabrooka i F. Wirkusa — w świat lęków i idiosynkrazji autora.

706H. Courlander, *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*, Berkeley 1973, s. 10-11.

707G. E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti*, s. 238, „American Anthropologist”, New Series, t. 42, nr 2 (1940), s. 236-254.

708Tamże, s. 239.

przez *marassa*.

Gdyby eksploracja idei rodziny — rozumianej jako wspólnota krwi — ograniczała się do podanych informacji, wątek byłby interesujący, ale drugorzędny. W kolejnej części rytuału dochodzi jednak — po wcześniejszym odesłaniu bliźniąt — do konsekracji miejsc: źródeł, strumieni, drzew i skrzyżowań. Uznaje się je za święte z powodu przebywających tam duchów. Bębny milkną, gdy kapłan zwraca się do zebranych następującymi słowami:

Przyjaciele, żądamy ciszy i powagi. Ci, którzy nie potrafią ich zachować, niech odejdą w tej chwili. Ceremonia, która się rozpocznie, jest poważna. [...] On [sponsor ofiary — J.B.] kieruje ją do bogów wody, lasu, nieba, do wszystkich bogów — znanych i nieznanymi — a szczególnie do świętego Jana i Ezili. **Jeśli niedowiarkowie spróbują zepsuć tę ceremonię, czeka ich zemsta ze strony potężnych bogów. Dzięki łasce Boga czuję również w sobie siłę, aby stawić opór intencjom zawistników, którzy przerywają rytuał.** Gdy ja prowadzę ceremonię, nie ma zakłóceń! [podkr. — J.B.]⁷⁰⁹.

Podkreślone zdania opisują sedno haitańskiej koncepcji rytuału. W ujęciu performatywnym oficjanci wytwarzają i afirmują konwencje społeczne. A zatem poszczególne jednostki i ich stany prywatne konstytuują się poprzez możliwość naruszania owych konwencji, stanowiąc niejako efekt uboczny ich istnienia. Jak pisze R. Rappaport: „Celem wykonań liturgicznych jest ustanowienie konwencjonalnego sposobu rozumienia reguł i norm, zgodnie z którymi, jak się uważa, powinno przebiegać codzienne postępowanie, a nie bezpośrednia kontrola tego zachowania”⁷¹⁰.

Haitańska teoria rytuału opiera się na dążeniu przeciwnym: należy opuścić świat społecznych konwencji, z jego podziałem na prywatność i akty publiczne i przetransformować znak w to, co oznaczane. By użyć kategorii tej pracy obcych, rytuał zmierza do immanentyzacji eschatonu w sensie nadanym temu wyrażeniu przez Erica Voegelina: urzeczywistnienia porządku boskiego na Ziemi⁷¹¹. Mówiąc jeszcze inaczej, celem rytuału nie jest tworzenie konwencji, ale próba poradzenia sobie z — negatywnie wartościowanym — faktem ich istnienia. To z kolei zakłada transformację umysłu, rozumianą jako usunięcie luki między stanem prywatnym i aktem publicznym. Według Rappaporta rytuał jest działaniem konstruującym rzeczywistość społeczną, w ujęciu wodunistycznym natomiast ma uniemożliwić jej zakwestionowanie. Jak mówi *hungan* w następującej potem modlitwie do Boga i katolickich świętych: „**Nie pozwól, aby złe duchy**

709Tamże, s. 240.

710R. Rappaport, *The Obvious Aspects of Ritual*, s. 434 [w:] R. L. Grimes (red.), *Readings in Ritual Studies*, New Jersey 1996, s. 427-440.

711Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

zniszczyły rytuał [*service*] [podkr. — J.B.]⁷¹². Chodzi tu o uzyskanie kontroli nad jednostką, co Herskovits ujmuje w następujących słowach:

Być zawłaszczonym [*to be possessed*] przez *loa* oznacza sytuację, w której duch jednostki zostaje — dosłownie — wywłaszczony [*that an individual's spirit is literally dispossessed*] przez bóstwo — oto fundament religii *vodun*. Osobowości przechodzą fundamentalną przemianę zgodnie z naturą danego bóstwa [...] ⁷¹³.

Pomijając problem, czy urzeczywistnienie tej wizji jest możliwe, ma ona raczej charakter ideału, do którego należy dążyć. Niekiedy — jak w cytowanej mowie *hungana* — zostaje to powiedziane wprost, niekiedy zaś poprzez metaforę: wyznawcy są dla siebie rodziną, co oznacza, że jeden wobec drugiego nie ma żadnych ukrytych zamiarów i intencji.

Przeciwnościom idei *société* jest umysł rozumiany jako podstawa różnicowania. Pokazuje to dalsza część rytuału (po konsekracji i odesłaniu bliźniaków), w której, bez skutku, próbuje się wezwać Legbę. Porażka otrzymuje następujące wyjaśnienie: *loa* został „związany [*tied*]”⁷¹⁴ przez któregoś z uczestników (słowo to pochodzi od praktyki robienia dwóch supłów na chuście zawiązywanej wokół szyi, dzięki czemu próbuje się uniknąć nawiedzenia). *Hungan* ma obowiązek odnaleźć winowajcę i złamać jego opór, w przeciwnym razie obrzęd zakończy się niepowodzeniem. Sprawca wychodzi na jaw w momencie, gdy staje przed nim kapłan, który robi znak krzyża, a następnie trzy razy uderza go w głowę. Ciosy są zadawane kamieniem, co wywołuje obfite krwawienie⁷¹⁵. Być może scena ta reprezentuje wkład Bantu z obszaru Konga. Jak wiadomo, dotarli oni na Haiti razem z ostatnią falą niewolników, zaszczepiając w kultach ślady bantuskich zespołów rytualno-wierzeniowych⁷¹⁶. Zdumiewająco podobna praktyka pojawia się w inicjacji Bwiti Mitsogo, zamieszkujących obszar południowego Gabonu przy granicy z Kongiem: po rytualnym ścięciu włosów i przebicciu języka igłą, nowicjusz spożywa ibogę, po czym — jak pisze Daniel Pinchbeck — „jego czaszka zostaje **trzykrotnie uderzona młotem w celu >>otwarcia głowy<<**, co pomaga mu wkroczyć w świat ducha [podkr. — J.B.]”⁷¹⁷.

Scena otwarcia głowy ujawnia fundamentalną cechę instytucji *hungana* i wpisuje się w koncepcję rosnącej kontroli nad transem w obrębie hierarchii *hunforu*. Na całym Haiti spotykamy

712G. E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti*, dz. cyt., s. 241.

713M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, dz. cyt., s. 146-147.

714G. E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti*, dz. cyt., s. 242.

715Por. Tamże, s. 242-243.

716Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, dz. cyt., s. 571.

717D. Pinchbeck, *Breaking Open the Head. A Psychedelic Journey into the Heart of Contemporary Shamanism*, New York 2002, s. 33. Por. M. Eliade, *Szamanizm*, dz. cyt., s. 126: u Basuto (Soto) kandydat wchodzi w trans i widzi otwierający się dach nad jego głową, a następnie wznosi się do Nieba, gdzie widzi duchy szamańskie; z kolei u Nubów inicjowany czuje, że „duch pochwycił go za głowę do góry”, ewentualnie — że „wchodzi w jego głowę”.

osoby mające za zadanie „złamać opór stawiany bogu przez niektóre jednostki”⁷¹⁸. Motyw wiązania supłów wydaje się mniej istotny niż idea, którą reprezentuje, bez trudu można też wskazać jej inne ekspresje. Np. w jednym z wariantów wiązanie supłów zastępuje kreślenie na głowie wyznawcy znaków chroniących go przed zstąpieniem *loa*. Oba warianty wyrażają kluczową ideę, zgodnie z którą jednostka jest zagrożeniem dla rytuału — gdy tylko zostaje „rozwiązana”, natychmiast ulega o władnięciu. Sam moment rozwiązania Simpson opisuje jako triumf *hungana*, ponieważ obecność Legby gwarantuje, że ceremonia przebiegnie bez zakłóceń⁷¹⁹.

* * *

W jakich warunkach może zaistnieć opisana koncepcja rytuału? Courlander kreśli tę samą, z grubsza, strukturę organizacji społecznej kultu, co inni badacze. Dokładny opis ten nie musi zawsze przebiegać tak samo. W północnym Haiti *laplace*, *mambo caille* i *hungénicon* ulegają zbitiu w jedną kategorię *badjican*, ale wszystkie cztery stanowiska pełnią tę samą funkcję **asystentów** *hungana*. Podobnie, autor *The Drum and the Hoe* wymienia dwa rodzaje hunsi: *kanzo* i *bossale*, podczas gdy autorzy prowadzący badania w Plaisance i okolicach odnotowują podział na *serviteurs* i *fidèles*⁷²⁰. W obu miejscach istota podziału pozostaje ta sama i dotyczy odmiennego stosunku do posesji u wyznawców (*hunsi kanzo*, *serviteurs*) regularnie wchodzących w trans i u zwykłych wiernych (*hunsi bossale*, *fidèles*), sporadycznie bywających na ceremoniach.

Stosunek do transu pozwala wytyczyć granicę między domeną *société* a światem zewnętrznym. Dane zebrane przez Simpsona każą sądzić, że społeczność *vodun* w obszarze Plaisance działa w stanie permanentnego zagrożenia. W 1937 r. populacja liczyła ok. 30 tys. osób, z czego 200 było *hunganami*, 1500-2000 pełniło funkcję *badjicanów*, 3 tys. należało do *serviteurs*, podczas gdy aż 15-20 tys. osób reprezentowało kategorię *fidèles*. Przy optymistycznych założeniach, do kultu należało ok. 25 tys. mieszkańców. Co stało się z pozostałymi 5 tysiącami? Co więcej, status grupy *fidèles* jest problematyczny, skoro jej członków — zaznacza Simpson — cechuje „zmienny stopień wiary”⁷²¹. Od grupy wyznawców *sensu stricto* można zatem odliczyć 15-20 tys. wiernych, co dawałoby raptem ok. 3 tys. aktywnie zaangażowanych osób. Nawet o wiele

718A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 131. Tuż po zacytowanym zdaniu następuje opis jednej z technik pacyfikacji: *hungan* tańczy przed zbuntowanym osobnikiem, przez cały czas patrząc mu prosto w oczy; jednocześnie wykonuje gesty, które, jak sugeruje autor, wydają się być wyposażone w moc sprowadzania hipnozy. Interesująca jest również mowa ciała zaobserwowana u opornych jednostek. Chcąc uniknąć nawiedzenia, osobnik siedzi na krześle, krzyżuje ręce w ramionach, a jego twarz przybiera groźny, nieprzystępny wyraz.

719Por. G. E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti*, dz. cyt., s. 243.

720Por. G. E. Simpson, *The Belief System of Haitian Vodun*, s. 47, „American Anthropologist”, New Series, t. 47, nr 1 (1945), s. 35-59

721Tamże.

ostrożniejsze szacunki Simpsona robią wrażenie: około 25% populacji można określić mianem nonkonformistów, co oznacza „odstępstwo od wierzeń *vodun* traktowanych jako norma kulturowa”⁷²². W jednej z lepiej prosperujących dzielnic miasta, badacz spotkał wieśniaka otwarcie gardzącego religią, twierdzącego, że nigdy nie wierzył w *loa*⁷²³.

Simpson skupił się na *vodun* funkcjonującym w obszarze wsi. Mamy w nim do czynienia z przeżytkiem systemu patrylokalnej rodziny poszerzonej, w którym najstarszy syn z żoną, synami i ich z kolei żonami, starcy i bezrolni krewni zajmują układ wioskowy zwany *lakou*. Strategiczną częścią osady jest przylegający do głównego domu niezabudowany obszar „ziemi niczyjej”: to miejsce pochówku przodków w linii męskiej, a zarazem ośrodek kultu rodzinnego⁷²⁴. Specyfikę tego układu Sidney Mintz i Michel-Rolph Trouillot charakteryzują następująco: „[...] własność ziemi, pokrewieństwo i kult łączą się w materialnej podstawie rytuału, jego praktyce i wierzeniach”⁷²⁵. Można go również opisać za pomocą rozróżnienia między ziemią kupioną za pieniądze (*tè achat*) a ziemią odziedziczoną po przodkach (*tè éritié*), przy czym tylko druga posiada jasną reprezentację w systemie religijnym⁷²⁶.

System *lakou* istniał na Haiti od czasów prezydentury Jean-Pierre Boyera (1827-1843), kiedy to każda rodzina otrzymała od państwa kawałek ziemi — do ostatnich lat XIX wieku, w których nastąpił gwałtowny upadek wiejskiej bazy ekonomicznej i migracja do miast⁷²⁷. Zakładam, że — pomijając trzy dekady względnej stabilności⁷²⁸ zapoczątkowanej reformą agrarną Boyera — statystyczny kult *vodun*, z własnym *hunforem* i wyznawcami funkcjonuje na zasadzie wielopoziomowej twierdzy chroniącej wyznawców przed światem. Wiernym (*fidèle*) może zostać każdy, osiągnięcie stopnia *serviteur* oznacza już jednak poniesienie kosztów ekonomicznych⁷²⁹. Ta

722Tamże.

723Por. Tamże, s. 48.

724Por. S. Mintz, M.-R. Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, dz. cyt., s. 140.

725Tamże. Zdaniem Michaela Laguerre, *lakou* wyznaczyło moment przejścia od rozproszonych po całym Haiti tajnych stowarzyszeń o cechach mesjanistycznych do *vodun* jako typowej religii przodków, służącej za ideologiczną podporę instytucji poszerzonej rodziny. Por. Tegoż, *The Place of Voodoo in the Social Structure of Haiti*, „Caribbean Quarterly”, t. 19, nr 3 (1973), s. 36-50.

726Por. S. Larose, *The Haitian Lakou, Land, Family and Ritual*, s. 485, 489 [w:] Arnaud Marks, René Römer (red.), *Family and Kinship in Middle America and the Caribbean*, Leiden 1975, s. 482-512

727Por. S. Mintz, M.-R. Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, dz. cyt., s. 139-141.

728Można zresztą dyskutować, czy mamy do czynienia z wyjątkiem, skoro system *lakou* jest potencjalnym źródłem konfliktów międzygeneracyjnych, opisanych przez Serge'a Larose'a. Powstają one w wyniku działania dwóch czynników: 1) Mężcy potomkowie rywalizują o status patriarchy *lakou*. 2) Każda z rodzin-członków osady dysponuje prawem swobodnego obracania własną działką, co niesie ryzyko, że senior rodu podejmie decyzję o secesji (poza obręb *lakou*), zaś odłączona część (*démembré*) ulegnie dalszym podziałom. Jakby tego było mało, tendencja do odłączania otrzymuje sankcję w postaci ideologii magiczno-religijnej: secesjoniści oskarżają pozostałe domostwa o uprawianie magii, przypisując sobie kontynuację autentycznej tradycji afrykańskiej (*Ginen*). I odwrotnie — ponieważ magia jest kategorią relatywną, odstępcy są także, przez pozostałych członków *lakou*, oskarżani o uprawianie czarnej magii. Por. A. Apter, *On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodou*, s. 243, „American Ethnologist”, t. 29, nr 2 (2002), s. 233-260.

729Można podać przykład osoby, która oszczędzała przez wiele lat ciężkiej pracy, aby zostać *hunsi kanzo*. Inny nowicjusz założył biznes tylko po to, by zdobyć pieniądze na inicjację. Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 194-195.

sama zasada dotyczy asystentów *hungana*. Z drugiej strony, awans w hierarchii *hunforu* oznacza przyrost tajnej wiedzy sakralnej⁷³⁰. Kluczową kategorią jest *connaissance*, której największą ilością dysponuje *hungan*⁷³¹, przy czym także *hungani* różnią się między sobą pod tym względem — reputacja jednych ogranicza się do dzielnicy miasta, a inni są znani na cały kraj⁷³². Jeżeli jednak tak jest, wówczas różni ich także stopień kontroli nad transem, ponieważ kategorie *connaissance* i transu są ze sobą ściśle związane — im większe wtajemniczenie, tym większa kontrola nad transem. Źródłem tajnej wiedzy są ostatecznie duchy, które opanował wyznawca. W myśl zasady wyrażonej przez Josepha M. Murphy'ego:

Inicjacja ma zmienić *hunsi bossale* w naczynie dla ducha, dzięki czemu uzyska on dostęp do *connaissance*, nad którą pieczę sprawują duchy. >>Umycie<< głowy [rytuał inicjacyjny *laver-tête* — J.B.] sprawi, że kandydat otworzy się na *loa* bez oporu i zanieczyszczeń [*impurities*]⁷³³.

Podobną hipotezę wysuwa Andrew Apter, próbujący wyjaśnić rolę transu w haitańskim *vodun* erozją pamięci kulturowej. Posesja jest typowo afrochrześcijańską techniką otwierającą dostęp do *connaissance*, inaczej niedostępnej w warunkach niewolnictwa:

Najwyższa wiedza *hungana* lub *mambo* reprezentuje autentyczną tradycję pochodzącą z Ginen, przeniesioną do obu Ameryk przez pierwszych afrykańskich niewolników. Z czasem wielcy kapłani umierali i tradycja ta ulegała zapomnieniu. *Connaissance* była wówczas odległym wspomnieniem swojej pierwotnej potęgi. Aby przeciwdziałać tendencji do entropii i odzyskać to, co inaczej zostałyby utracone, powstaje wtórna metoda pobierania nauk przez bezpośrednią inicjację duchową. Zastępuje ona techniczny trening [w dahomejskiej szkole kapłańskiej — J.B.] [...], a inicjowani pobierają wiedzę bezpośrednio u *loa*⁷³⁴.

A zatem *hunsi kanzo* musi głowę otwartą na *loa*, który zstępuje w nią podczas posesji — im bardziej „otwarta głowa”, tym szybsze nawiedzenie, a zarazem tym płynniejsze i trudniej zauważalne przejście między świeckim i sakralnym sposobem bycia. **Można nawet powiedzieć, że** — według vodunistycznej teorii rytuału — **trans, będący stanem zmienionej świadomości**

730Por. M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu. Taniec nieba i ziemi*, tłum. M. Wiśniewska, Z. Zagajewski, Kraków 2000, s. 192.

731Por. K. McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, dz. cyt., s. 23. Hans Jonas rozróżnia między gnozą i wiedzą teoretyczną — o ile posiadacz tej ostatniej zostaje **poinformowany** o czymś (*informed with*), o tyle gnostyk jest przez swoją wiedzę **przekształcony** (*transformed by*). Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994, s. 51.

732Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 63-64.

733J. M. Murphy, *Working the Spirit. Ceremonies of the African Diaspora*, Boston 1994, s. 18.

734A. Apter, *On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodou*, dz. cyt., s. 241.

ujemnie koreluje z ilością posiadanej *connaissance*, rozumianej jako korpus symboli i twierdzeń zapewniających skuteczność danego *hunforu*.

Im bardziej transowe dane zachowanie, tym większy dystans wobec *société*; trans taki jest udziałem wyznawców pokroju Monpointa i Hyppolite'a, z różnych względów egzystujących na obrzeżach grupy. I odwrotnie, skoro wiedza posiadana przez *hunganów* stawia ich na równi, czy wręcz ponad *loa*, wtedy posesja przestaje już być potrzebna, umysł wyznawcy zbliżył się bowiem do boskiego modelu. Jak podkreśla Murphy, w ujęciu *vodun* różnica między ludźmi a *loa* ma charakter ilościowy, a nie jakościowy, dotyczy ona zasobów *connaissance* nabywanej przez *loa* dzięki uczestnictwu w tajnych, niedostępnych dla ludzi obrzędach inicjacyjnych⁷³⁵.

Przejście przez inicjację, *kanzo*, skutkuje nabycie—m kontroli nad początkiem i przebiegiem transu. Z kolei w przypadku najpotężniejszych *hunganów* trans może w ogóle być niewidoczny. To ostatnie twierdzenie — na koniec — powinno być oczywiste po uwzględnieniu dwóch faktów: 1) Przeciętny Haitańczyk nie mówi o „transie”, operuje natomiast pojęciem boga, który dosiada wyznawcę, nazywanego wówczas *chwal*. 2) Stwierdzenie, że *hungan* panuje nad transem, jest po prostu innym wyrażeniem terminu Fonów, wywodzonego przez Courlandera od rzeczownika *gan* („władca, przywódca”) i dopełnienia *houn* („duch”)⁷³⁶. W dosłownym tłumaczeniu zatem *hungan* to „władca ducha” — ten, kto panuje nad transem. Tylko w ten sposób można pojąć — inaczej dziwne i niezrozumiałe — sceny rytuałów obserwowane przez badaczy, w których całe *société* składa *hunganowi* cześć tak, jakby był bogiem. Ściśle biorąc — uwzględniając także znaczenie terminu — można powiedzieć, że moc, którą wówczas dysponuje *hungan*, stawia go nad bogami⁷³⁷. Można tutaj przypomnieć wywody de Heuscha, analizowane w Rozdziale 3. Jego zdaniem szamanizm ma się tak do posesji, jak magia do religii. Jednak już sama etymologia terminu „*hungan*” pokazuje sztuczność tego rozróżnienia.

Można także przytoczyć opinię Rachel Beauvoir-Dominique — antropolożki, a zarazem kapłanki kultu Petro — dotyczącą specjalnej kategorii duchów, *loa travaille*: podczas ceremonii wzywa się je, a nie czci, „a wszelkie nieposłuszeństwo jest tłumione w zarodku”⁷³⁸. Beauvoir-Dominique twierdzi, że zbyt ostre odróżnianie religii od magii nie ma sensu, ponieważ perspektywa magii pozwala ukazać fundamentalne założenia systemu religijnego. Jedno z owych założeń

735Por. J. M. Murphy, *Working the Spirit. Ceremonies of the African Diaspora*, dz. cyt., s. 39.

736H. Courlander, *Gods of the Haitian Mountains*, s. 340, „The Journal of Negro History”, t. 29, nr 3 (1944), s. 339-372.

737Na początku jednego z rytuałów *la-place* (mistrz ceremonii) i dwóch asystentów tańczą naprzeciw *hunganowi*, który, wyposażony w grzechotkę *ason*, imituje ich ruchy. Scenę tę Gerdès Fleurant interpretuje jako „bitwę o wpływy między *loa* i *hunganem*”. Natomiast moment, w którym *hungan* całuje zakończenie miecza dzierżonego przez *la-place*, symbolizuje „akt poddania się zgromadzenia *hunganowi*, władcy duchów”. G. Fleurant, *Dancing Spirits. Rhythms and Rituals of Haitian Vodun*, London 1996 s. 19. Por. także: A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 124.

738R. Beauvoir-Dominique, *Underground Realms of Being: Vodoun Magic*, s. 166 [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodun*, dz. cyt., s. 153-177.

dotyczy wyłonienia się nowego bytu/jakości z umieszczonych obok siebie, odrębnych podzespołów. Można podać kilka przykładów realizacji tej zasady.

Pierwszy dotyczy obrzędowej potrawy *tchaka/tchanpan*, złożonej z siedmiu rodzajów składników gotowanych razem w jednym garnku⁷³⁹. Beauvoir-Dominique twierdzi, że w podobny sposób wyłoniła się religia *vodun*, tzn. poprzez przyswojenie elementów z różnych podsystemów kulturowych⁷⁴⁰. Za Suzanne Preston Blier proces ten można określić terminem „asamblaż”, posiadającym cztery odpowiedniki w dialekcie Fongbe: *kple*, *ha*, *agblo* oraz *fo*, oznaczające, odpowiednio, „połączenie [*bringing together*]”, „zjednoczenie [*uniting*]”, „nagromadzenie [*agglomeration*]” oraz „zebranie w jednym miejscu [*gather together*]”⁷⁴¹. Określenie ich mianem asamblażu jest o tyle niefortunne, że nasuwa skojarzenia z domeną twórczości artystycznej. Terminy afrykańskie zaś posiadają szereg odniesień do sfery obrzędowo-teologicznej. Przykładem asamblażu są: terakotowe naczynia kultowe, wytworzone z trzech materiałów: wody, gliny i kaolinu; *bocio*, rzeźbione wizerunki starożytnych kapłanów ustawiane w świątyni i robione z jedzenia, wody, liści, kawałków tkaniny, ziemi oraz fasoli. Co jednak najważniejsze, tych samych terminów używa się, opisując ogólne cechy wierzeń religijnych, dahomejski panteon jest bowiem amalgamatem, co chętnie przyznawali Fonowie. Jak pisze Blier, najbardziej poszukiwanym dobrem wojennym byli obcy bogowie, paraferalia kultowe i kapłani znający odpowiednie rytuały.

Trzeciej egzemplifikacji dostarcza obrzędowy proces tworzenia całości z części, akumulacji jednostek w rytualny nadorganizm. Przebiega on dwuetapowo: najpierw mamy do czynienia z *mimesis*, naśladowaniem — co wyraża formuła *wete po, mete po*, („zmienianie skór”)⁷⁴², a następnie dochodzi do przemiany, transmutacji⁷⁴³, którą Dominique opisuje we właściwy sobie, poetycki sposób: „[...] kiedy ja staję się innym, a inny staje się mną, rozbłyśka światło”⁷⁴⁴.

Rolę mimetyzmu w rytuale *vodun* podkreślają G. Fleurant i M. Deren. Ten pierwszy pisze o odzwierciedlaniu, powołując się przy tym na wspomnianą scenę konfrontacji między *la-place* i *hunganem*. W ujęciu Deren rytuał zawiera szereg odniesień do kosmografii mitycznej. Przede wszystkim chodzi o lustro symbolizujące rzeczywistość nadprzyrodzoną — o, jak pisze badaczka: „[...] świat w obrębie kosmicznego lustra zamieszkały przez nieśmiertelne odbicia wszystkich tych, którzy kiedykolwiek przed nim stanęli”⁷⁴⁵. Łatwo przeoczyć związek tej idei z dziedziną rytuału⁷⁴⁶,

739Por. Tamże, s. 166, przyp. 46.

740Por. Tamże.

741Por. S. Preston Blier, *Vodun: West African Roots of Vodou*, s. 75 [w:] D. J. Cosentino, *Sacred Arts of Haitian Vodou*, dz. cyt., s. 61-87.

742R. Beauvoir-Dominique, *Underground Realms of Being: Vodoun Magic*, dz. cyt., s. 169.

743Por. Tamże.

744Tamże.

745M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu. Taniec nieba i ziemi*, dz. cyt., s. 50.

746Bezblędnie rozpoznaje go Tomasz Sikora. Por. Tegoż, *Euoi. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków 2004, s. 63.

którego uczestnicy są dla siebie lustrami:

Pozostają oddzieleni ciałami i swoimi istotami. Utkwione w ziemi oczy i niskie przykucnięcie akcentuje w każdym z nich poczucie dostrojenia, wsłuchiwanie się, poruszania się wraz ze wspólnym dźwiękiem, słyszonym przez każdego z nich osobno. Kiedy podążają za „breakiem” przyjmują wyprostowaną postawę, która powoli znowu obniży się ku ziemi, mogą stawać naprzeciwko siebie i nawzajem odzwierciedlać swoje ruchy. Jednak nawet wtedy wydaje się, że pary tancerzy nie powielają wzajemnych ruchów, raczej są lustrami, które twarzą w twarz podwójnie odbijają jakąś niewidzialną figurę, tańczącą pomiędzy nimi, znającą tylko rzeczywistość tych luster. I właśnie to przyciąga, ponieważ człowiek nie poddaje się ani tancerzom, ani bębniarzom, ale jakiemuś pulsowaniu, którego autorytet przekracza wszystkie te stworzenia i w ten sposób je jednoczy. Całość nie jest sumą części: my nie służymy sobie nawzajem, ale każdy służy czemuś innemu, czemuś, co obejmuje wszystkich⁷⁴⁷.

Osobną kwestią jest natura związku powyższego symbolizmu z obrzędem. Zdaniem Sikory „Zasada katoptrycznej inwersji rozciąga się na szereg rytualnych zachowań, które wiążą się z kultem *loa*”⁷⁴⁸. W ujęciu tym rytuał jawi się jako zwieńczenie istniejącego wcześniej sposobu obrazowania, można jednak założyć sytuację odwrotną, w której tworzy on dziedzinę modelującą dla wyłaniających się później idei owładnięcia przez potężną istotę oraz kosmicznej otchłani, modelowanej na kształt lustra. W Rozdziale 2. próbowałam uzasadnić podobne przypuszczenia, a obserwacje Deren stanowią dodatkowy argument dla sformułowanych tam wniosków. Uczestnicy hipotetycznego rytuału wykonanego w ewolucyjnej przeszłości dostrajają się do siebie, co kulminuje w zbiorowym odczuciu istoty wyższego rzędu, kierującej działaniem jednostek. Listę przykładów można by więc wydłużyć, aby — oprócz idei owładnięcia i symboliki katoptrycznej — obejmowała również koncepcję potrawy *tchaka* oraz ideę śmierci jako pogrążenia się w kosmicznej otchłani lustra.

W przypadku *tchaka*, podobnie jak odrębne jednostki tworzą — poprzez rytuał — nowy byt o cechach emergentnych, podobnie składniki potrawy ulegają fuzji, tworząc całość, której nie sposób zrozumieć, badając własności składników.

Motyw lustra ma dwa przeciwstawne znaczenia. Z jednej strony koduje ideę powierzchni separującej oba światy: ludzi i *loa*, z drugiej strony — lustro jest narzędziem komunikacji: „Do *loa* zwraca się jako do wizerunków w lustrze i wzywa się je, wykorzystując lustrzaną powierzchnię”⁷⁴⁹. O praktyce tej nie wiemy właściwie nic, mimo że — czy też może właśnie dlatego — ucieleśnia

747M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu. Taniec nieba i ziemi*, dz. cyt., s. 313.

748T. Sikora, *Euoi. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, dz. cyt., s. 63.

749M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu. Taniec nieba i ziemi*, dz. cyt., s. 50.

ona „jedną z największych tajemnic *vodun*”⁷⁵⁰, do której aluzje zawierają pieśni rytualne. Chodzi zwłaszcza o zwrot *sondé miroi*, który Milo Rigaud tłumaczy jako: „zglebiaj otchłanie lustra”, „poszukuj wewnątrz lustra”⁷⁵¹.

Podstawowa wydaje się tu idea bytu ludzkiego jako ciała wyposażonego w komponent duchowy, *gros bon ange*. A zatem: „**Z chwilą śmierci ciało, siła, która utrzymywała je na powierzchni, przestaje istnieć, a gros bon ange tonie w głębinach lustra** [podkr. — J.B.]”⁷⁵². Trudno przeoczyć analogię do haitańskiej koncepcji nawiedzenia, które w takim razie można uznać za prefigurację śmierci, w nim bowiem również dochodzi do separacji ciała i elementu duchowego. *Gros bon ange* zostaje usunięty na czas trwania transu, co dokonuje się poprzez lustrzane odegranie danej postaci w układzie rytuału — „lustrzane”, tj. zmierzające do stania się nią. Na przykład wyznawca Guédé upodabnia się do trupa, nosi czarne okulary, mówi nosowym głosem i krąży po perystylu uzbrojony w nóż. Wierzchowiec Ibo szczeka i łasi się jak pies, a wyznawca Sobo to oficer wojskowy, cieszący się powodzeniem u kobiet. W zachowaniu Sobo przejawia się poczucie godności i dystynkcja, co stawia go w opozycji do niepanującego nad sobą, podatnego na zmienne nastroje Adjassou⁷⁵³.

Im dłużej wyznawca „wpatruje się” w odtwarzaną postać, tym bardziej upodabnia się do niej, aż w końcu nie odróżnia siebie od *loa*, rzeczywistości od obrzędowej reprezentacji, prawdy od fikcji. Ujmując rzecz obrazowo, jego osobowość ulega wchłonięciu w odgrywaną postać i — podobnie jak *gros bon ange* w chwili śmierci — tonie w odmętach lustra.

* * *

W podsumowaniu Rozdziału 3. pisałem, że dynamika stanów posesyjnych każe — wbrew Eliademu — podkreślić rosnącą kontrolę nad transem. W Rozdziale 4. rozwijam to twierdzenie. Na początku przedstawiam historię Hyppolite'a, który — w chwili, gdy go poznajemy — funkcjonuje w dwóch społecznościach: ortodoksyjnych katolików, do której należą rodzice i w społeczności kultu, reprezentowanej przez krewnych.

Te dwa środowiska, bazując na odmiennych zespołach wierzeniowo-rytualnych, generują sprzeczne systemy idei i twierdzeń moralnych. Na przykład katolicyzm — przyjrzyć się temu bliżej w Rozdziale 5. — podkreśla wagę samokontroli i wolnej woli, podczas gdy *vodun*, przeciwnie, akcentuje znaczenie utraty autonomii i wchłonięcia przez rytualny kolektyw. Opętanie Hyppolite'a, rozumiane jako wyraz skrajnej desocjalizacji, jest wypadkową tego stanu rzeczy. Wkrótce potem

750 M. Rigaud, *Secrets of Voodoo*, dz. cyt., s. 94.

751 Tamże.

752 M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu. Taniec nieba i ziemi*, dz. cyt., s. 51.

753 Por. G. E. Simpson, *The Vodun Service in North Haiti*, dz. cyt., s. 249.

Hyppolite pojawia się w perystylu, tym razem mamy już jednak do czynienia z transem posesyjnym, w którym ASC ulega formalizacji w formie nawiedzenia przez bóstwo Damballę, które mężczyzna darzył największym wstrętem. Nie zmienia to faktu, że inicjacyjny trans Hyppolite'a cechuje gwałtowność rzadko spotykana u regularnie praktykujących wyznawców.

Gwałtowność transu — wyrażająca konflikt między jaźnią osobnika a rolą ducha — pozwala rozpoznać jednostkę nienależącą do kultu. I odwrotnie, stabilizacja doświadczenia ASC jest udziałem zaangażowanych członków wodunistycznej *société*, aż po najrzadszą opcję, egzemplifikowaną przez *hunganów*, w której trans w ogóle może przestać być widoczny.

Kontrola transu ma ścisły związek z wtajemniczeniem mierzonym zasobami tajnej wiedzy sakralnej (*connaissance*), którą dysponuje osobnik. Natężenie transu jest odwrotnie proporcjonalne do *connaissance* posiadanej przez *hunganów* — im większa wiedza, tym słabszy trans. Intensywne transe są sporadycznie obserwowane również u tych ostatnich, co tłumaczą zjawiskiem zaobserwowanym przez Métraux: zróżnicowanie pod względem stopnia i jakości wiedzy dotyczy także *hunganów*, z których jedni są znani w dzielnicy, podczas gdy sława innych rozprzestrzenia się na cały kraj.

Intensywność transu, odwrotnie proporcjonalna do wtajemniczenia, stanowi funkcję uspołecznienia osobnika. Kontrola nad transem jest więc procesem łagodzenia konfliktu między zakulisowym aktorem a rolą obrzędową. Pisząc o wiedzy, mam na myśli jej gnostyckie rozumienie, zawarte w rozróżnieniu Hansa Jonasa: pod wpływem gnozy psychika adepta ulega transformacji.

Ważną częścią rozdziału są rozważania na marginesie koncepcji Alana P. Fiske'a, czyniącej stany posesyjne kluczowym elementem transakcji opartych na dzieleniu się we wspólnocie (*communal sharing* — CS). Transakcje te spontanicznie występują wśród genetycznie spokrewnionych jednostek, natomiast ich poszerzenie na krąg obcych sobie osób wymaga użycia specjalnych technik, z których najważniejszy jest zbiorowy rytuał transowy, zatapiający — jak pisze Pinker w komentarzu do badań Fiske'a — w grupie ja poszczególnych jej członków.

Rozdział 5

Demoniczne opętanie i przemoc rytuału

Przed człowiekiem tedy zjawily się podniety z dwóch stron:
nakaz Boga i namowa węza⁷⁵⁴.

Zdaniem Thomasa J. Csordasa rytuał strukturyzuje doświadczenie i konstruuje osobę — razem z jej strategicznym centrum, ja [*self*] — za pośrednictwem tematów psychokulturowych⁷⁵⁵. Gdyby to zdanie podzielić na dwie części, wówczas pierwszą — dotyczącą strukturyzacji i konstruowania — można by wyrazić poprzez twierdzenie Salvadora de Madariagi: „religia to stosunkowo skromny dogmat, który mówi, że Bóg nie oszalał”⁷⁵⁶. Rozwijając tę myśl, Clifford Geertz pisze o „manipulowaniu systemami niesymbolicznymi w oparciu o relacje wyrażane poprzez systemy symboliczne”⁷⁵⁷.

Druga część zdania jest mniej jasna, pod pojęciem tematów psychokulturowych można bowiem rozumieć ogólną tendencję danej kultury⁷⁵⁸, albo — i to znaczenie podkreśla Csordas — „zagadnienia tematyzowane lub rozwijane w nastawionych na orientację procesach obiektywizacji ja [*self-objectification*]”⁷⁵⁹. Drugie znaczenie dotyczy sposobu, w jaki doświadczenie jednostki ulega strukturyzacji podczas rytuału. Kluczowe jest tu pojęcie przedrefleksyjności rozwijane przez M. Merleau-Ponty'ego: na poziomie przedrefleksyjnym stwierdzam jedynie, że — w danym momencie — moje myśli, zachowania lub emocje nie są pod moją kontrolą, natomiast w akcie refleksji doznanie to **może być** przypisane działaniu sił demonicznych⁷⁶⁰. Podkreślam zwrot „**może być**”, ponieważ możliwe jest również przypisanie go obecności Ducha Świętego⁷⁶¹.

754Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, s. 233 [w:] Tegoż, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953, s. 77-234.

755T. J. Csordas, *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley 1997, s. 66.

756Cyt. za: C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, s. 120 [w:] Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 109-150.

757Tamże, s. 115.

758Jak mówi Clyde Kluckhohn, „każda kultura ma typowy konflikt i typowe rozwiązanie”. Tegoż, *Myths and Rituals: A General Theory*, s. 78 [w:] „The Harvard Theological Review”, t. 35, nr 1 (1942), s. 45-79.

759T. J. Csordas, *Language, Charisma, and Creativity*, dz. cyt., s. 66.

760T. J. Csordas, *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley 1994, s. 226. Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 89: „Odklejam się od przedmiotu i przechodzę do *idei*. Tak jak przedmiot, idea ma być taka sama dla wszystkich, ważna we wszystkich czasach i we wszystkich miejscach [...]. Nie zajmuję się już moim ciałem ani czasem, ani światem, jakich doświadczam w przedpredykatywnej wiedzy, w wewnętrznej z nimi komunikacji. Mówię już tylko o moim cielem jako pewnej idei, o idei uniwersum, o idei przestrzeni i o idei czasu”. i s. 233: „Powiadam, że moje oczy widzą, że moja ręka dotyka, że boli mnie noga, lecz te naiwne sposoby wyrażania się nie przekazują mojego prawdziwego doświadczenia. Dostarczają mi od razu pewnej jego interpretacji, która odrywa je od jego właściwego podmiotu”.

761Por. W. i F. Mischel, *Psychological Aspects of Spirit Possession*, „American Anthropologist”, t. 60, nr 2/1958, s. 249-260. Według badaczy sama tylko obserwacja nie wystarcza, żeby opisać różnicę między opętaniem a transem posesyjnym na Trynidadzie. Inaczej mówiąc, poprzestając na obserwacji nie sposób odróżnić obu rodzajów zachowań.

Niezdolność do określenia warunków, w których doznanie braku woli jest demoniczne lub boskie, powoduje napięcie obecne w chrześcijaństwie od XVI w., kiedy to — zdaniem Nancy Cacioli — następuje separacja fizyczności i posesji od duchowości i świętości⁷⁶². W samym XVI i XVII w. powstaje więcej traktatów poświęconych rozeznawaniu duchów niż kiedykolwiek wcześniej i, jak przypuszczają niektórzy badacze, następuje przejście od teologicznej konfuzji do porządku Inkwizycji, dla której wszelki trans niedający się sprowadzić do choroby psychicznej świadczy o działaniu sił demonicznych⁷⁶³. Można postawić tezę, że Vaticanum II, z którego wyłonił się katolicki ruch charyzmatyczny, dążył do odwrócenia tego porządku przez powrót do specyficznego napięcia obecnego w wypowiedzi pastora Theodore'a Dobsona, którą cytuję w dalszej części pracy. Podejmuje się wówczas próbę implementacji stanów transowych w ortopraksję Kościoła Katolickiego — uczynienia ich podstawą systemu rytualnego. Przemawia za tym oficjalne wsparcie udzielone charyzmatykom przez papieży i teologów katolickich, z G. B. Montinim, K. Wojtyłą, R. Laurentinem, L.-J. Suenensem i J. Ratzingerem na czele. Intrygująca jest również akceptacja reform Soboru przez demony nawiedzające Anneliese Michel w najgłośniejszym, dwudziestowiecznym przypadku opętania⁷⁶⁴.

W jaki sposób — podczas wspomnianego przewrotu w XVI w. — brak woli przypisano działaniu demonów? Moim zdaniem inspiracji dostarczyło specyficzne napięcie, obecne w chrześcijańskiej antropologii od czasów Augustyna do współczesności. Do autora *De Civitate Dei* wracam w dalszej części, tu zacytuję jednego z tradycjonalistycznych krytyków ruchu charyzmatycznego:

We wszystkich wspólnotach ruchu charyzmatycznego widać tendencję do bezpośredniego kontaktu z Duchem Św. [...] Podświadomość staje się nieomylnym głosem Boga. Psychologia uczy jakie myśli, słowa, obrazy funkcjonują na poziomie podświadomości: uczucia zemsty, instynkt seksualny, intensywne obrazy (albo niezwykle atrakcyjne, albo niezwykle odrażające) [...]. Jeśli brakuje zewnętrznego sędziego, który zadecyduje z autorytetem rozumu i przykazań boskich o tym, co jest dobre i złe w tym wewnętrznym życiu uczuć, doświadczeń i wrażeń, to wtedy sam człowiek staje się samemu sobie najwyższym autorytetem [...] ⁷⁶⁵.

762Por. M. Sluhovsky, *Discernings Spirits in Early Modern Europe*, s. 56 [w:] G. Klaniczay, E. Pócs (red.), *Demons, Spirits, Witches*, t. 1: *Communicating with the Spirits*, Budapest 2005, s. 53-67.

763Por. Tamże, s. 54

764Por. F. D. Goodman, *How about demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press 1988, s. 97.

765K. Stehlin, *Ruch charyzmatyczny. Czy to jest katolickie?* Warszawa 1997, s. 32-33. Por. także: A. Cozzi, *Teologiczno-systematyczne ujęcie diabła*, s. 311 [w:] P. Caspani (red.) *Kościół wobec opętań i demonów*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2009, s. 279-318., gdzie mowa o chrześcijańskiej nieufności wobec „form religijnego doświadczenia, w których człowiek >>traci zmysły<< podczas obrzędu lub w osobistych sytuacjach transu”.

Nawiasem mówiąc, na odwrotnym założeniu bazują haitańskie kultury, gdzie brak kontroli i spontaniczność przypisuje się mocom sakralnym obecnym we wspólnocie.

W kontekście ewolucji i obecnego kształtu ruchu Odnowy w Duchu Świętym Csordas wymienia trzy tematy psychokulturowe: intymność, spontaniczność i kontrolę. Rozwinięciem pierwszego jest rytualne działanie zbiorowe, najpełniej wyrażone w Turnerowskiej *communitas*⁷⁶⁶. Działania intymne dążą do spontaniczności rozumianej jako brak samokontroli jednostki, która projektuje sprawstwo na instancję zewnętrzną. Jednym z czynników jest tu odwrotność facylitacji, którą omawiałem w Rozdziale 2., cytując zdanie Jamesa: „[...] w kooperacji dwóch osobników każdy przypisuje sprawstwo ruchu drugiej osobie i pozwala swojej ręce działać swobodnie”. Zdanie to dotyczy pisania automatycznego z udziałem przynajmniej dwóch osób. Czy można je uogólnić na rytuały charyzmatyczne? Na pewno nie w każdym typie rytuałów następuje przemieszczenie agensa, możliwe też, że w niektórych odgrywa ono większą rolę⁷⁶⁷. Z drugiej strony, charakterystyczne dla Odnowy spotkania modlitewne lub Odpoczynek w Duchu wydają się nieuchronnie zmierzać ku spontaniczności. Na potwierdzenie można przytoczyć antropologiczną obserwację działań Wspólnoty Przymierza Rodzin Mamre, która — według oficjalnej strony internetowej — „w swej duchowości korzysta z doświadczenia katolickiego Ruchu Odnowy w Duchu Świętym”⁷⁶⁸:

Moment złapania się za ręce był wstępem do wejścia w antystrukturę. Kilkunastominutowa inwokacja do mającego przyjść Ducha Świętego, akcentowała zatarcie codziennych norm i statusów. Nieważne kim jest osoba obok ciebie — teraz to tylko funkcjonująca tu i teraz jedność braci i sióstr, gdyż w oczach Boga, wszyscy są równi. Modlitwa połączona ze śpiewem posiadała liczne wersje i powtórzenia kwestii przyjścia Ducha w celu sakralizowania zgromadzonych. Pobudzenie emocjonalne było coraz silniejsze, modlitwy i muzyka coraz szybsze i głośniejsze, dłonie do tej pory po prostu złęczone z dłońmi sąsiadów zostały wzniesione do góry (na wyraźny sygnał prowadzącego). Wreszcie atmosfera sięgnęła zenitu, gdy ksiądz moderator zaintonował coś, co

766Definiując intymność Csordas uwypukla konflikt bliskości z izolacją, charakterystyczny dla stadium młodości (25-35 lat) w ujęciu Eriksona. W stadium tym dochodzi do „konfrontacji z lękiem przed utratą ego w sytuacjach wymagających poświęcenia i rezygnacji z siebie: w solidarności zwartej organizacji, orgazmie i zjednoczeniu seksualnym oraz w bliskiej przyjaźni i walce fizycznej [...]”. E. H. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1963, s. 264. W ujęciu Csordasa pragnienie przynależności zaspokaja rytuał charyzmatyczny z jego naciskiem na zbiorową modlitwę, wspólne życie i bezpośredni kontakt z bóstwem.

767T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 21-22, gdzie autor wyróżnia trzy rodzaje obrzędów charyzmatycznych: spotkanie modlitewne [*prayer meeting*]; inicjacja do Odnowy oparta na chrzcie w Duchu Świętym; ceremonia uzdrawiania [*healing service*] podzielona na dwie podkategorie: publiczne zgromadzenia kościelne i stadionowe oraz prywatne sesje odbywane w układzie „jeden na jednego” (w domu, szpitalu, centrum doradczym lub przez telefon). Instruktywnym przykładem drugiej podkategorii jest wewnętrzne uzdrawianie [*inner healing*] mające oczyścić umysł ze złośliwych i traum nagromadzonych podczas życia jednostki. Por. Tamże, s. 40.

768www.mamre.pl (dostęp: 22.05.2013)

sprawiło wrażenie modlitwy językami, która natychmiast została podchwyciona przez chór⁷⁶⁹.

Spontaniczność i pochwylenie przez tłum łatwo pomylić z mimowolnością (*involuntariness*). Między tymi doznaniem zachodzi związek, nie jest on jednak nierozłączny. Typowe dla mimowolności jest wrażenie, jakby poszczególne działania — wykonywane przez uczestników rytuału — „działy się same”. By przypomnieć koncepcję Milgrama, dochodzi tu do „zrzeczenia się inicjatywy [jednostek — J.B.] na rzecz zewnętrznego czynnika”. Tym samym, wskutek połączenia obu doznań (intymności i spontaniczności), wyłania się temat trzeci: kontrola⁷⁷⁰.

Spontaniczność, mimowolność i kontrola są — by przypomnieć tytuł Rozdziału 2. — „wytworem działań zbiorowych”. Ujmowane łącznie tworzą diachroniczny szkielet rytuału: najpierw pojawia się spontaniczność, potem — przez sporadyczne akty autorefleksji⁷⁷¹ — osoba postrzega swoje zaangażowanie w rytuał jako zatracenie się, co podminowuje percepcję woli. A ponieważ celem działania jest transformacja w innego agensa, uczucie braku woli łatwo przechodzi w doznanie kierowania działaniem przez obce Ja. Podobna sekwencja występuje w seansie spirytystycznym z tą różnicą, że obca jaźń kieruje tu uczestnikiem z zewnątrz, nie wnikając do jego ciała. Mimo tej różnicy przykład spirytyzmu pokazuje, że — zgodnie z intuicją potoczną — ruch samowzbudny musi być inicjowany i kierowany przez jakiegoś sprawcę.

Spontaniczność pojawia się w zgromadzeniach typu *communitas*, ale nie tylko. Doświadczają jej praktycy Odpoczynku, który jest rytem współtworzącym następujące rytuały: samotna modlitwa; nieformalna modlitwa zbiorowa w intencji jednostki odmawiana po spotkaniu modlitewnym [*prayer meeting*]; rekolekcje, seminaria i warsztaty duchowe; inicjacja chrztu w

769M. Dąsał, *Polityczne ujęcie rytuału. Wybrane teorie i próba analizy badawczej*, niepublikowana praca doktorska obroniona 16.06.2011 w Instytucie Religioznawstwa UJ, s. 26.

770Analizy Csordasa nie są wolne od sprzeczności. Z jednej strony podchodzi on do kwestii tematów psychokulturowych jak do konfliktów zdeterminowanych kulturowo, traktując rytuał jako sposób ich rozwiązania. Z drugiej strony intymność, spontaniczność i kontrola, po kolei wyłaniają się z rytuału. W tym drugim ujęciu — inaczej niż w pierwszym — zjawiskiem pierwotnym jest działanie, poprzedzające kulturę. Być może kluczem do usunięcia sprzeczności jest polemika ze strukturalistyczną i funkcjonalistyczną teorią rytuału. Oba ujęcia uznają go za reprezentację procesów społecznych, w przypadku Odnowy zaś — twierdzi Csordas — jest dokładnie na odwrót, to procesy społeczne wyłaniają się z rytuału: „[...] zdarzenia rytualne stają się budulcem życia charyzmatycznego w zupełnie inny sposób niż w społeczności opisanej w typowej monografii etnograficznej. [...] Rytualne zdarzenia w rodzaju spotkań modlitewnych historycznie i strukturalnie poprzedzają specyficzne wzorce myślenia, zachowania i organizacji społecznej. Zdarzenia te dostarczają najwcześniejszych modeli dla organizacji życia społecznego — rytuał wytwarza społeczeństwo jako własną afirmację. Mała, nieformalna grupa zbiera się zwykle wokół płonącej świecy w prywatnym mieszkaniu. Duża grupa może spotkać się w sali gimnastycznej, gdzie kilku muzyków akompaniuje śpiewom, spikerzy wygłaszają przemówienia według specjalnego programu, a liderzy określają, kto z uczestników może wygłosić świadectwo lub proroctwo”. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 21.

771Przypomnę, że w Rozdziale 3. pisałem o zmiennej intensywności transu. („Jak łatwo zatem zauważyć, pełny trans szamański nie jest warunkiem *sine qua non* obrzędu z udziałem szamana, a co więcej, p o z i o m transu może być bardzo różny, od powierzchownego przecucia obecności duchów, po ekstazę z całkowitą utratą przytomności [...]”. A. Szyjewski, *Szamanizm*, dz. cyt., s. 118).

Duchu Świętym; uzdrawianie podczas ceremonii publicznych⁷⁷². Odpoczynek praktykuje się zwykle w ostatnim typie rytuałów, co nie dziwi, ponieważ oba układy podkreślają znaczenie społecznej intymności. Pojęcie tej ostatniej *implicite* zawiera Rozdział 2.: w rytuale trudno być sprawcą, ponieważ odwraca on uwagę jednostki od własnych intencji. W związku z tym Odpoczynek łatwiej zagnieżdża się w publicznej ceremonii niż samotnej modlitwie. Jak pisze Csordas: „Odpoczynek w Duchu nie może być duchowym *aktem*, **musi natomiast być duchowym efektem, którego przyczyna sytuuje się poza jaźnią jednostki**. Tym samym — uwzględniając fenomenologiczne kryterium spontaniczności — stwierdza się jego autentyczność [podkr. — J.B.]”⁷⁷³.

Intymność zgromadzeń narusza granicę separującą ja poszczególnych uczestników⁷⁷⁴. Czy zatem już tutaj mamy do czynienia ze stanem posesyjnym? Tak, ale tylko przy szerokim rozumieniu tego słowa. Sygnalizuję to w Rozdziale 2., odróżniając autentyczną posesję od „owładnięcia”. To ostatnie cechują intensywne kooperacje⁷⁷⁵, których uczestnicy doznają kierowania przez zewnętrzną potęgę, usytuowaną na zewnątrz ciała, tymczasem rytuał posesyjny narusza, wytyczoną przez skórę, granicę separującą poszczególne ja. W rytuale owa zewnętrzna potęga przenika do ciała uczestników. Pamiętając o tym rozróżnieniu, nie wolno zapominać o związku obu układów rytualnych. Podkreśla go Louis Mars w swojej analizie haitańskiej posesji:

Pierwotny mistycyzm ma charakter stadny. Wywodzi się ze zbiorowej ekstazy [...], nie wykluczającej pojedynczych przypadków posesji teomanicznej. Chcę przez to powiedzieć, że bogowie inkarnują się podczas zgromadzeń religijnych, a ich obecność wiąże się z psychologią tłumu⁷⁷⁶.

Kluczowe dla posesji i owładnięcia jest doznanie zaniku woli rozumianej jako poczucie sprawczości (*sense of agency*). Przypuszczam, że doznanie to sytuuje się na osi kontinuum, wyznaczonej przez następujące bieguny: kanonicznie poprawne wykonanie, w którym kwestia stanów wewnętrznych pozostaje drugorzędna⁷⁷⁷ oraz akty i wypowiedzi do tego stopnia ściśle

⁷⁷²Por. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 232.

⁷⁷³Tamże, s. 258.

⁷⁷⁴Por. V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010, s.143-144.

⁷⁷⁵Pod pojęciem intensywnej kooperacji rozumiem współdziałanie typu *communitas*. Charakterystyczne są w nim śpiewy i krzyki wykonywane unisono, chwytywanie się za ręce, aż po „święty uścisk [*holy hug*]” (Por. T. J. Csordas, *Language, Charisma, and Creativity*, dz. cyt., s. 69.) i zjawisko emocjonalnego zarażenia, sygnalizowane w opisie Dąsala.

⁷⁷⁶L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s 12-13.

⁷⁷⁷Aczkolwiek nawet formalne, „puste” rytuały narzucają jednostce ograniczenia, co podkreśla T. Sikora, analizując pole semantyczne terminu „karman” — pierwotnie dotyczącego ofiary składanej z nadzieją na pozytywną retribucję, a dopiero później wchodzącego w skład buddyjskiej teorii przyczyny i skutku: „Być może, ten archaiczny stan rzeczy jest wyrazem faktu, że głęboką istotą tej ofiary była wola przetrwania za cenę podporządkowania się pewnemu porządkowi syntaktycznemu, rezygnacja z chaotycznej bezpośredniości spełnienia

związane ze stanami wewnętrznymi, że te pierwsze traktuje się jako reprezentacje tych drugich. W ostatnim wypadku nie ma miejsca na konflikt między wykonaniem a agensem — przykładu dostarcza interpretacja halachy, w której czyn ma być wyrazem wewnętrznych odczuć⁷⁷⁸ oraz rytuał opisany przez Simpsona, gdzie podkreśla się wagę transformacji stanów wewnętrznych.

Właściwe dla rytuału wykonanie działań niezakodowanych przez uczestników manifestuje się na poziomie psychologicznym jako ograniczenie woli. W rytuałach transowych i posesyjnych również pojawia się czynnik zewnętrzny, nie przybiera on jednak formy bezosobowych reguł kanonu, lecz konkretyzuje się w formie (rytuał transowy) zewnętrznej potęgi kierującej tłumem lub (rytuał posesyjny) mocy, która wnika w ciało, reprezentując określony aspekt tradycji⁷⁷⁹.

5.1. Rytuał performatywny i transformatywny

Praca dotyczy transu rytualnego, a więc będącego działaniem społecznym *par excellence*. Rytualizacja działań jednostkowych przebiega w różny sposób. Pierwszy polega na wykonaniu kanonu, co Rappaport włącza w definicję rytuału. Technikę tę można nazwać performatywną, ponieważ nie eliminuje ona — a wręcz jej wymaga — rozbieżności między zakulisowym aktorem i aktem publicznym. Druga technika — transformatywna — rozciąga władzę kanonu również na stany prywatne. Rozróżnienie na performans i transformację jest czysto analityczne, w praktyce bowiem ten pierwszy może niepostrzeżenie przejść w transformację. Bywa, że zwykle, puste rytuały angażują do tego stopnia, że percepcja sprawczości ustępuje miejsca odczuciu kontrolowania przez siłę zewnętrzną wobec uczestników.

Pojęcie transformacji ukazuje doniosłość rozróżnienia na rytuał transowy i posesyjny. Z perspektywy teorii władzy ten drugi jest skuteczniejszy, ponieważ sytuuje władzę wewnątrz, a nie tylko na zewnątrz jednostki. „To główny efekt Panoptykonu” — by zacytować Michela Foucaulta:

wzbudzić [...] świadome i trwałe przeświadczenie o widzialności, które daje gwarancję automatycznego funkcjonowania władzy. [...] Skuteczność władzy i jej siła przymusu są odtąd, w pewnej mierze, sprawą drugiej strony [...]. Kto został umieszczony w polu widzenia i wie o tym, przejmuje na swe konto ograniczenia narzucone przez władzę; dobrowolnie pozwala im wpływać na siebie [...]⁷⁸⁰.

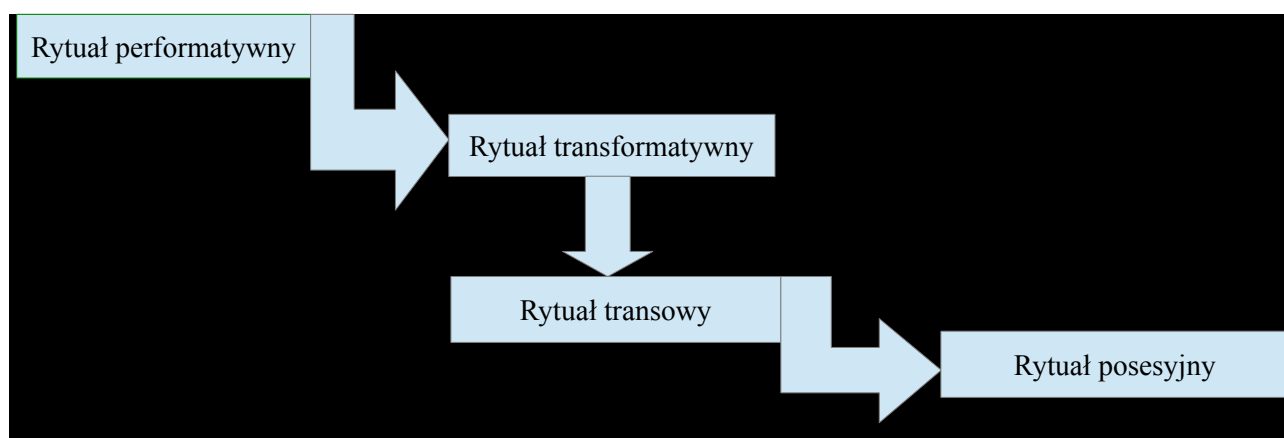
pragnienia na rzecz symbolicznego zapośredniczenia, któremu towarzyszyć musiał rozwój aparatu spełnień zastępczych, reakcji odroczonej i stłumienia”. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, dz. cyt., s. 162.

778Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, dz. cyt., s. 278.

779Por. Ez 3,1: „A On rzekł do mnie: Synu człowieczy, zjedz to, co masz przed sobą. Zjedz ten zwój i idź przemawiać do Izraelitów!”

780M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 241, 243.

Związek między jednym i drugim rozróżnieniem podkreśla zwrot „rozciągnięcie władzy kanonu” i można go przedstawić w formie graficznej:



Pierwsze rozróżnienie podkreśla dopasowanie stanów wewnętrznych do kanonu, przejście od sceptycznego dystansu do szczerego zaangażowania; uczestnik rytuału zostaje wciągnięty w wir działań, czemu towarzyszy doznanie zatarcia granicy między rzeczywistością a fikcją kreowaną przez rytuał. O rytuale transformatywnym piszę wprost jako o rytuale transowym wtedy, gdy chcę podkreślić aspekt władzy społecznej — reprezentowanej przez rytuał — nad jednostką. Władza ta zostaje ostatecznie pogłębiona przez wejście w stan posesyjny.

Czytając powyższy diagram, należy pamiętać o potencjalnej obecności transu w rytuale performatywnym, którego uczestnik znajduje się pod presją związaną z wykonaniem niezakodowanej przez siebie roli, z alienacją, w której — by przypomnieć słowa Duvignauda — „aktor robi w sobie miejsce dla uporządkowanego systemu znaków [...]”.

* * *

Wydawałoby się, że *vodun* bazuje na rytuale transformatywnym, a katolicyzm preferuje zdystansowany performans, zwłaszcza od czasu jego krytyki przez protestantów, którą zwięźle wyraża lutrowskie *sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur* („Sakramenty nie są wypełniane przez ich przeprowadzenie, lecz przez wiarę w nie”)⁷⁸¹. Takie podejście byłoby jednak uproszczeniem. Rytuały performatywny i transformatywny są wobec siebie komplementarne, podobnie jak dwa ujęcia *vodun* — autorstwa Métraux i Bastide'a. Métraux opisał performatywny aspekt rytuału haitańskiego, podczas gdy analizy Bastide'a akcentują aspekt przemiany

⁷⁸¹Cyt. za: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 222.

uczestników. Nie całe *vodun* jest „dzikie” — kontrargumentów dostarcza właśnie Métraux oraz późniejsze obserwacje M. Leirisa i Duvignauda. Métraux skoncentrował się na rytuałach konwencjonalnych, których uczestnicy imitują swoje zachowania, natomiast Bastide, L. Mars, Hurbon i Simpson pokazali „dzikie” oblicze haitańskiego rytuału, w którym akcentuje się szczerłość blokującą dystans i krytyczną refleksję. Analogiczna sytuacja powstaje w systemowo ujętym katolicyzmie, który z jednej strony bazuje na zachowaniach performatywnych — mam tu na myśli stereotypowe, powtarzalne ciągi działań separujące nawet od prezbiterium i wytwarzające dystans u świeckich. Z drugiej strony spotykamy w nim dynamiczne rytuały transowe, praktykowane zwłaszcza przez współczesne ruchy charyzmatyczne.

Powyższe zestawienie wyłamuje się z dominującej tendencji badawczej, operującej spetryfikowanym podziałem na inicjację i egzorcyzm⁷⁸² i zapobiega utożsamianiu katolickiego pojęcia transu z opętaniem demonicznym. Przykładem tej tendencji jest — skądinąd znakomita — praca Jacka Dębca, przypisująca chrześcijaństwu jako takiemu negatywną ocenę transu⁷⁸³. O ile jednak autor zaznacza, że chodzi o hipotezę badawczą — opartą na opinii antropologa, Johna Leavitta⁷⁸⁴, o tyle jego stanowisko prezentuje się jako niezbity fakt w tekście A. Anczyka i H. Grzymała-Moszczyńskiej: „W kulturze chrześcijańskiej opętanie jest z definicji zjawiskiem negatywnym i doprecyzowywane jest przy pomocy przymiotnika >>demoniczne<<”⁷⁸⁵. Stanowisko autorów zawiera kilka nieścisłości.

Po pierwsze, wspomniany przymiotnik nie jest doprecyzowaniem, lecz klasyfikatorem, który wskazuje, z jaką posesją mamy do czynienia: duchową (*spirit possession*), czy demoniczną (*demonic/demoniacal possession*). Takie rozumienie „posesji demonicznej” pojawia się już w angielskim przekładzie pracy T. K. Oesterreicha: *Possession Demoniacal and Other...*[podkr. — J.B]. Po drugie, chrześcijaństwo stosuje genetyczną typologię nawiedzeń przynajmniej od czasów *De divinatione daemonum* Augustyna z Hippony: „Demony wpływają na ludzi [...] wnikając niepostrzeżenie — dzięki subtelności swych ciał — do ich ciał oraz mieszając się z ich myślami podczas czuwania lub snu, co powoduje niezwykle wizje”⁷⁸⁶. Podział na tytułowe przepowiadanie demonów i przepowiednie prorockie zapowiada praktykę rozeznawania duchów, zalecaną przez późniejszych teologów: „diabeł potrafi się zmienić w anioła światłości — pisze Teresa z Ávila — i tylko naprawdę doświadczone dusze rozróżniają jego dzieła”⁷⁸⁷. Po trzecie, inaczej, niż zakładają

782Por. G. Rouget, *Music and Trance*, dz. cyt., s. 45.

783Por. J. Dębiec, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000, s. 43.

784Por. Tamże, s. 45.

785A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, *Granice szaleństwa — granice kultury*, s. 16 [w:] A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Granice szaleństwa — granice kultury*, Katowice 2013, s. 7-24.

786Cyt. za: J. Becker, *Deep Listeners. Music, Emotion, and Trancing*, Bloomington 2004, s. 13.

787Cyt. za: M. Sluhovsky, *Discernings Spirits in Early Modern Europe*, dz. cyt., s. 54.

Ancyk i Grzymała-Moszczyńska, chrześcijaństwo nigdy nie było zjawiskiem jednorodnym. W związku z tym — za Sluhovskym — można zapytać, którą „kulturę chrześcijańską” badacze mają na myśli: owładniętych jednostek, ich społeczności czy władz kościelnych poddających osądowi te pierwsze?⁷⁸⁸ Co więcej, każdy z systemów ewoluuje, czego przykładem jest XVI-wieczny przełom w chrześcijańskim rozumieniu posesji oraz powrót do wcześniejszych koncepcji narzucony przez Vaticanum II.

Zgodnie z ustaleniami Bourguignon posesja jest kategorią relatywną i ten sam trans może być oceniony jako boski lub demoniczny, zależnie od punktu odniesienia. Dowodzą tego kontrowersje wokół transów Katarzyny Sieneńskiej. O ile przesłuchujący ją prałat — pytający: skąd wiadomo, że nie została oszukana przez diabła? — ma wątpliwości, o tyle jeden z najwybitniejszych ówczesnych teologów, Jean Gerson, przypisuje ideę zamiany serc z Chrystusem i ekstremalne posty Katarzyny demonicznemu opętaniu⁷⁸⁹. Można dodać: wszystko byłoby w porządku, gdyby nie późniejsza kanonizacja Katarzyny przez Kościół.

Kultura średniowiecznego chrześcijaństwa zna wielu podobnych przykładów: jedna z beginek, Ida z Louvain, ujrzała w wizji ubogiego Chrystusa, otwierającego jej klatkę piersiową i wchodzącego do środka. W następstwie mistyczka zaczęła imitować Oblubieńca — odziana w brudne szmaty przemierzała zatłoczone place, chcąc zmanifestować nowo nabyte zamiłowanie do ubóstwa. Jak pisze Nancy Caciola: „Wcielenie ubogiego Chrystusa spowodowało całkowitą przemianę zachowań, jako że wyrażała w ten sposób nową osobowość władającą nią od wewnątrz”⁷⁹⁰. Można też podać przykład błogosławionej Franciszki de los Apóstoles, owładniętej przez anioła Nicole Abry z szesnastowiecznej Francji, Margery Kempe twierdzącej, że doświadcza miłości Boga mimo zewnętrznych oznak sugerujących opętanie⁷⁹¹ i regularnych posesji franciszkańskich spirytuałów przez Ducha Świętego⁷⁹².

* * *

Obie religie — *vodun* i katolickie chrześcijaństwo — zakładają możliwość ścisłego dostosowania stanów prywatnych do treści kanonicznych. Różnica polega na tym, że w kultach *vodun* mamy do czynienia z zasadą organizacyjną, w obrębie santerii otrzymującej wręcz

788Por. Tamże, s. 55.

789Por. N. Caciola, *Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe*, s. 277 [w:] „Comparative Studies in Society and History”, t. 42, nr 2 (2000), s. 268-306. Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1974, s. 230.

790N. Caciola, *Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages*, s. 25 [w:] G. Klaniczay, E. Pócs (red.), *Demons, Spirits, Witches*, t. 1: *Communicating with the Spirits*, dz. cyt., s. 21-39.

791Por. M. Sluhovsky, *Discernings Spirits in Early Modern Europe*, dz. cyt., s. 53-54

792Por. N. Caciola, *Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession*, dz. cyt., s. 277

eksplikację w formie mitu⁷⁹³. Nie spotykamy tu natomiast — jak w katolicyzmie — teologów pokroju Jeana Gersona, Martina de Castañegi czy Karla Stehlina, uznających trans za przejaw działania sił antyboskich⁷⁹⁴. Z drugiej strony konwencjonalny rytualizm jest obecny na obrzeżach *vodun*, podczas gdy w potrydenckim katolicyzmie ma jasno wytyczony status w centrum rytuału. Mimo tej różnicy oba systemy dysponują rytuałem, w którym zakulisowy aktor podlega czasowej eliminacji, a wytyczne kanonu obejmują nie tylko zewnętrzne działania, ale i stany wewnętrzne osoby, czemu odpowiada doznanie przymusu. Problem w tym, że doznanie funkcjonujące na poziomie przedrefleksyjnym jako „nieumiejscowiony proces poznawczy, dusza nierozkładalna na części”⁷⁹⁵ można następnie zinterpretować jako nękanie przez diabła lub nawiedzenie przez boga⁷⁹⁶. Co więcej, począwszy od Vaticanum II katolicyzm posiada swój ekwiwalent vodunistycznego nawiedzenia, tj. posesji rytualnej będącej afirmacją przesłanek systemu, a nie ich demonicznym zaprzeczeniem.

5.2. Reakcje na przemoc rytuału

Odmierna konstrukcja obu systemów religijnych wyzwała odrębne reakcje na przemoc rytuału. Jedna z różnic dotyczy symbolicznej interpretacji działań, które — poprzestając na obserwacji — trudno odróżnić:

[...] ciało nawiedzanej kurczy się w okropnej, paralizującej frustracji. Każdy mięsień jest naprężony, kolana podciągnięte, pięści tak zaciśnięte, że dłonie krwawią poprzecinane paznokciami. Szyja jest sztywna, z zamkniętych na siłę oczu leją się łzy, z zaciśniętych szczęk i zgrzytających zębów wydobywa się dźwięk, będący na wpół jękiem, na wpół krzykiem, niewysłowioną pieśnią skierowanej do wnętrza kosmicznej furii⁷⁹⁷.

793W jorubijskiej teogonii Obatala rozbija się na kawalki, przejawione w świecie materii pod postacią roślin, zwierząt i ludzi. Zdaniem Eugenio Matibaga, narracja ta „wyjaśnia specyficznie ludzką podatność na owdładnięcie przez *orisza* i uzasadnia roszczenia tych ostatnich do swoich ludzkich wyznawców”. E. Matibag, *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*, University Press of Florida, 1996, s. 61. Ciąg dalszy mitu skupia się na genezie jednego z przydomków boga: krążąc po świecie, Orunmila zbiera szczątki zamordowanego Obatali i umieszcza w tykwie Orisha Nla („wielki orisza”), którą następnie zanoszą do świętego miasta Ile-Ife. Powstaje pytanie, czy mit nie jest ekspresją rytuału, którego uczestnicy są lustrami, odbijającymi niewidzialną figurę tańczącą między nimi (Por. M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu*, dz. cyt., s. 313). Gdyby tak było, rytuał przywracałby sytuację sprzed katastrofy kosmicznej: tworząc nowy, emergentny byt, „dostrajając się do dźwięku słyszanego przez wszystkich” (Tamże), tańczący niweczą świat, w którym „pozostają oddzieleni ciałami i swoimi istotami” (Tamże).

794Por. K. Stehlin, *Ruch charyzmatyczny*, dz. cyt., s. 33: „Dlatego właśnie św. Jan od Krzyża i wszyscy znawcy życia mistycznego jednogłośnie mówią, jak niebezpieczne jest myśleć, iż wewnętrzne głosy pochodzą od Boga. W 90% przypadków chodzi o autosugestię, w 9% to wpływ diabła”.

795M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 233.

796Z perspektywy analiz Matibaga, *hungan* jest interpretatorem wbudowanym w haitańskie *vodun*, podobnie jak *babalorisza*, który odczytuje znaki generowane w obrębie santerii na podstawie wiedzy o obowiązujących kodach semiotycznych. Por. E. Matibag, *Afro-Cuban Religious Experience*, dz. cyt., s. 7.

797M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu*, dz. cyt., s. 84-85.

Oraz przykład drugi:

Czasami płakała lub krzyczała w niekontrolowany sposób. [...] Chodziła po domu z nogami sztywnymi jak szczudła. [...] Widać było nieludzką siłę, gdy brała do ręki jabłko i zgniatała je do chwili, gdy kawałki rozpryskiwały się na pokój. [...] Mięśnie były napięte do ostateczności, więc nie mogła połykać i zaczynała się dusić. [...] Zdierała z siebie ubrania i biegała nago po domu⁷⁹⁸.

Zdumiewa podobieństwo obu epizodów sprowadzające się do sztywności kończyn, zaburzeń układu motorycznego i zwierzęcych wokalizacji (analogicznie nawet zagorzali stronnicy średniowiecznych mistyczek mieli problem z odróżnieniem ich transów od posesji demonicznej)⁷⁹⁹. Różnice widać dopiero na poziomie interpretacji dokonywanej przez wodunistów i katolików. Sytuuje ona działania w systemie znaków⁸⁰⁰ komunikowanych przez rytuał rozumiany jako skondensowany zwyczaj społeczny.

Obrządek Petro, którego dotyczy pierwszy przykład, wyznacza jedną ze współrzędnych systemu *vodun*. Można go uznać za dialektyczne zaprzeczenie, a zarazem konieczne dopełnienie Rada. Jak pisze Zora Neale Hurston: „Damballah, wzniosły i czysty, razem ze swoją świtą przynosi ludziom same dobre rzeczy, działają jednak zbyt wolno i brakuje im mocy. Nikczemni bogowie Petro wzbudzają przerażenie, ale są potężniejsi i szybsi”⁸⁰¹. Podział ideologiczny przekłada się na odmienne kody rytualne: bogowie Rada żądają gołębi i kurcząt, a *loa* Petro — psów, kozłów i świń. Owładnięta przez tych pierwszych *hunsi* zakłada białe szaty, podczas gdy czcicieli Petro można poznać po charakterystycznej czerwieni. Nawiązując do słów Deren, przykład pierwszy, owszem, emanuje wściekłością, są to jednak emocje skanalizowane i użyte na potrzeby rytuału. Z drugiej strony, jeśli wierzyć K. Dunham, charakterystyczne użycie ciała w Petro obniża podatność na sugestię:

Aby przemieszczać się na ugiętych kolanach, korzystając przy tym z mięśni stóp, trzeba mieć cały czas napięte mięśnie pleców. Chodzi tu o wytworzenie ekscytacji obcej hipnotyczności tańca w innych kultach [a więc uczestnik nie daje się zahipnotyzować — J.B.]. [...] Atmosfera autentycznej ceremonii Petro jest wroga, negatywna. Nawiedzenia przybierają tu postać szału, a nie ekstazy⁸⁰².

798F. D. Goodman, *How about demons?*, dz. cyt. s. 118.

799Por. N. Caciola, *Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession*, dz. cyt., s. 275.

800V. Turner mówi tu o znaczeniu pozycyjnym symbolu. Por. Tegoż, *Las symboli*, dz. cyt., s. 64-65.

801Z. N. Hurston, *Tell My Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, New York 2008, s. 164.

802Por. K. Dunham, *The Dances of Haiti*, Mexico 1947, cyt. za: Y. Daniel, *The Potency of Dance: a Haitian Examination*, s. 65 [w:] „The Black Scholar”, t. 11, nr 8 (1980), s. 61-73.

Na tym tle drugi przykład jest inny. Opisane działania dotyczą aktywności sytuowanej *extra muros* katolickiego rytuału, pełniąc wręcz rolę anty-rytuału, jeżeli warunkiem uznania działań za rytualne jest minimum kontroli nad układem motorycznym potrzebne do wykonania kanonu. Jeżeli — po drugie — rytuał to skoncentrowany zwyczaj, wtedy działania te można uznać za antyspołeczne. Są one skierowane przeciw grupie rozumianej jako nośnik generujących tożsamość twierdzeń i symboli. To jednak nie wszystko, ponieważ opętanie kwestionuje nie tylko tożsamość, ale i sens istnienia grupy jako takiej. Staje się to oczywiste, gdy — bazując na informacjach podanych przez teologów — za wyznacznik opętania uznamy wstręt do *sacrum*⁸⁰³.

5. 3. Transformacja w rytuale katolickim

Od czasów Vaticanum II ortodoksyjny katolicyzm posiada swój ekwiwalent rytualnej posesji transowej, w której owładnięcie legitymizuje system społeczno-kulturowy. Jednocześnie, jak w *vodun*, praktykowane jest pozarytualne opętanie o cechach demonicznej negacji.

Odpoczynek w Duchu zakłada bardziej źródłową możliwość owładnięcia przez *sacrum* od zewnątrz (bez inkarnacji). Doświadczenie to jest przedmiotem opisów Durkheima i Dąsala, cytowanych wcześniej i wpisuje się w logikę rytuałów zbiorowych, w których może być zagnieżdżony ryt Odpoczynku. On sam stanowi rozwinięcie owego pierwotnego doznania, zakłada bowiem, że moc usytuowana na zewnątrz osobnika przenika do jego ciała. Moment ten opisuje się różnie. Niektóre określenia mówią wprost o owładnięciu (*possession*)⁸⁰⁴, częściej jednak mowa o uległości (*submission*) i kapitulacji w sensie poddania się (*surrender*)⁸⁰⁵. Indeksalną reprezentacją tych stanów jest upadanie, wskazujące na rezygnację z własnej woli i zastąpienie jej wolą Boga.

Wśród świadectw [*sharings*]⁸⁰⁶ najwyżej ceni się te, w których działanie Ducha Świętego poprzedza opór ze strony jednostki. Pozwala on wykluczyć udział czynników ludzkich w genezie

803Por. R. Laurentin, *Szatan: mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1997, s. 165-166: „Należałoby przede wszystkim określić to, co najlepiej charakteryzuje wpływ szatana: *sprzeciw wobec tego, co teologalne*, a więc utrudnianie modlitwy, awersja wobec Boga, Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych, Eucharystii i wszystkich obiektów sakralnych [...]”.

804Polska Wikipedia podaje następujące synonimy określenia „Odpoczynek w Duchu”: *spoczynek w Duchu Świętym; padanie w Duchu; upadek w mocy; owładnięcie przez Ducha*. http://pl.wikipedia.org/wiki/Odpoczynek_w_Duchu (dostęp: 16.09.2013). Ostatni zwrot — *owładnięcie przez Ducha* — jest homofonią terminu *owładnięcie przez ducha*, którego dla uniknięcia powtórzeń używam zamiennie z terminem „posesja przez ducha”, przy czym zwrotu „owładnięcie przez Ducha” używają sami katolicy, natomiast wyrażenia „owładnięcie przez ducha” i „posesja przez ducha” należą do słownika teorii antropologicznej.

805T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 236.

806Por. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 22. Jest to ostatnia spośród czterech kategorii [*genres*] „języka rytualnego”, które tworzą werbalny szkielet systemu rytualnego.

doświadczenia⁸⁰⁷, a zarazem podkreślić spontaniczność uznawaną za gwarant jego autentyczności⁸⁰⁸. Bohaterem relacji informatora Csordasa jest ksiądz X., znany ze sceptycznego podejścia do Odpoczynku. W decydującym momencie, gdy ojciec C. namaszcza jego głowę, ksiądz nagle upada do tyłu i zostaje podtrzymany przez „chwytającego” (*catcher*). Część raportu dotyczy zdarzeń poprzedzających ten moment — akcentuje się w niej rezerwę kapłana, który otwarcie kwestionuje autentyczność praktyki. Kontrastuje to z obrazowym przedstawieniem momentu upadku: „osunął się w dół jak worek kamieni”. Jak, w retrospekcji, mówi ksiądz X.:

Myślałem, że ludzie ci udają lub symulują; że polegają na myśleniu życzeniowym, psychosomatyczności lub coś w tym stylu. Jako niedowiarek tłumaczyłbym nieświadomość momentu upadku oczekiwaniami wobec C., ale pamiętam tylko to, że stałem tam, a następnie leżałem na ziemi, gapiąc się w sufit. [...] Dowiedziałem się potem, że trwało to kilka minut⁸⁰⁹.

Wypowiedź dopełnia następująca potem scena: kapłan wstaje z podłogi i wykonuje nakładanie rąk. Wtedy następni wierni upadają na ziemię — wśród nich dwoje sceptyków, co informator opatruje ironicznym komentarzem: „>Zgładzeni w Duchu [*slain in the Spirit*]<< przez księdza, który dziesięć minut wcześniej sam był niewierzący”⁸¹⁰. Łamanie oporu dotyczy outsiderów⁸¹¹, o których mówi się, że zostali „otwarci” na działanie Ducha⁸¹².

W przypadku praktykujących charyzmatyków podkreśla się, że Bóg respektuje autonomię człowieka, a ten ostatni nie tyle jest „otwierany”, ile pozostaje — mniej lub bardziej — „otwarty”⁸¹³. W kategoriach transu o zmiennej głębokości zakłada to jakiś stopień kontroli, którą w poprzednim rozdziale uznałem za efekt socjalizacji niwelującej opór wobec rytuału, wskutek czego przemoc staje się zbędna. Nawiązuję do tych rozważań pisząc o „jakimś” stopniu kontroli. Trudno precyzyjnie określić, o jaki stopień chodzi, na pewno jednak jest on wyższy niż u outsiderów, a jednocześnie niższy niż u członków elity, do której zaliczam księży. O tych ostatnich mówi się, że

807Stosuje się szereg procedur pozwalających ocenić autentyczność transu. Por. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 254 n.

808Por. podrozdział 5.3.1. opisujący sposób, w jaki spontaniczność, będąca cechą imaginacji, powoduje przemieszczenie sprawczości z działającego podmiotu i przypisanie jej umysłowi Boga.

809Tamże, s. 237. Nawiązując do analiz z Rozdziału 3., charyzmatyczny trans uk—azuje sztywność podziału G. Rougeta. Łączy on — zwłaszcza kulminacyjne omdlenie — bezruch ekstazy szamańskiej z brakiem halucynacji typowym dla transu.

810Tamże.

811Pod pojęciem outsidera rozumiem tu katolika niebędącego członkiem Odnowy rozumianej jako elita chrześcijan: „Sam [kard. Leon Suenens — J.B.] opowiada się za nazwą Odnowa w— Duchu Świętym, gdyż jak twierdzi, na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania każdy wierzący jest obdarzony charyzmatami, choć nie każdy zdaje sobie z tego sprawę. Podkreśla też, że *Odnowa czyni chrześcijanina lepszym chrześcijaninem, jezuitę lepszym jezuitą, a księdza lepszym księdzem* [kursywa autora — J.B.]”. A. Migda, *Egzorcyzm pentekostalny. Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*, Warszawa 2010, s. 54-55.

812Por. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 238.

813Por. Tamże, s. 257.

wchodzą w trans rzadko lub wcale, ponieważ:

do tego stopnia wypełnia ich moc Boga, że wzrost jej natężenia nie przytłacza ich i nie powoduje upadku. Można powiedzieć, że przywykli do życia w trwałej obecności Boga, który nie musi już ich zdobywać [*overcome*, co można także tłumaczyć jako opętanie — J.B.]. Dwóch uzdrowiaczy, będących moimi informatorami, którzy wchodzili w trans coraz rzadziej, tłumaczyło to habituacją lub warunkowaniem⁸¹⁴.

Trans uznaje się za etap w duchowym rozwoju: „wraz z duchowym wzrostem wyznawca powinien coraz lepiej radzić sobie z doświadczeniem mocy Boga”⁸¹⁵. Redukcję objawów transu obserwuje się już u średniozaawansowanych wyznawców — jak powiedział jeden z nich: „Bóg jest dżentelmenem”. Towarzyszy temu następujące wyjaśnienie: będąc dobrym z natury, Bóg respektuje autonomię człowieka. Teologiczny dyskurs pomija aspekt przemocy immanentnie zawarty w wielu rytuałach, co prowokuje do podawania kolejnych wyjaśnień. Jedno z nich zdaje się podkreślać różnicę między przymusową i dobrowolną rezygnacją ze sprawczości:

gdy ktoś podczas świętego omdlenia [*sacred swoon*] nie może się poruszyć, to dlatego, że jego jaźń wprowadzono w stan bierności przez pozbawienie jej sprawczości, a nie z racji przymusu użytego podczas walki⁸¹⁶.

Podobne wyjaśnienia — często zbyt subtelne i niejasne — można uznać za racjonalizację⁸¹⁷, ponieważ kłóć się z gwałtem zadawanym jednostce podczas transu:

[...] święte omdlenie [*sacred swoon*] nie jest wolne od przemocy. Osobnik zostaje w nim przytłoczony i pokonany. Bez względu na delikatność, z jaką >>chwytający [*catcher*]<< kładzie go na podłogę, pod koniec leży rozplaszczony na ziemi. Akt ten zawiera komunikat dotyczący kruchego i bezbronnego ja [...] ⁸¹⁸.

Tezę o istnieniu przemocy rytualnej potwierdza doświadczenie Csordasa, któremu pozwolono na uczestnictwo w Odpoczynku. Zgodnie z instrukcjami badacz zamknął oczy, ręce przycisnął do ud, a stopy zestawiał razem. Wówczas dwóch uzdrowiaczy nałożyło ręce: jeden na głowę, w okolicach

814Tamże, s. 240.

815Tamże, s. 255.

816Tamże, s. 242.

817Ich nagromadzenie uruchamia proces domestykacji rytuału — szczególnie obecny w modlitwie o uwolnienie [*deliverance*] — polegający na sukcesywnym zastępowaniu elementów przemocy odniesieniami do radości, pokoju i szczęścia. Por. Tamże, s. 168.

818Tamże, s. 271.

czoła, a drugi, stojąc z boku, na plecy i klatkę piersiową. W tym samym czasie dostosowanie się do instrukcji wywołało zmianę punktu ciężkości z całych stóp na pięty. Dalszy rozwój wypadków autor opisuje następująco:

Delikatne korekty dokonywane przez uzdrowiacza, który jednocześnie modlił się za mnie, pogłębiły chwiejność postawy ciała, co sprawiło, że otworzyłem oczy. [...] — Myślę, że każdy, kto stanąłby w tej pozycji, miałby podobne doznania. Uważam też, że gdybym nie skupił się tak bardzo na propriocepcji — gdybym, dajmy na to, zamiast tego modlił się, straciłbym równowagę i całkowicie spontanicznie poleciał do tyłu, w ręce oczekującego tam pomocnika⁸¹⁹.

Sprawozdanie badacza wskazuje na użyteczność teorii pozornej mentalnej przyczynowości. Wegner, przypomnę, wyróżnił trzy zasady poczucia sprawstwa: priorytetu, spójności i wyłączności. Pokazał również, że poczucie to nie występuje, gdy naruszona zostanie przynajmniej jedna z nich — zakładając, że umysł operuje trzema zbiorami danych (świadome myśli, obserwowalne działania oraz czas i uwaga potrzebne do utworzenia przyczynowej więzi między myślą a działaniem). Opisany rytuał zaciemnia związek umysłu z działaniem, który powinien wyglądać następująco: korygowanie postawy połączone z zamknięciem oczu i wyprostowaną sylwetką, powoduje niebezpieczne wychylenie się w tył i upadek. Odwracając uwagę od propriocepcji, rytuał toruje drogę sekwencji: działanie mocy bożej — spontaniczny upadek do tyłu. Ważne pytanie dotyczy powodów, dla których charyzmatycy skupiają się na modlitwie, a nie na doznaniach cielesnych, jak Csordas. Odpowiedź zawiera wzmianka o instrukcjach, które otrzymał autor, a których nie dostają regularni praktycy Odpoczynku. U tych ostatnich upadanie odbywa się spontanicznie, ponieważ — by użyć terminu Pierre'a Bourdieu — operują oni zestawem nieświadomych dyspozycji do działania i myślenia w określony sposób⁸²⁰. Csordas — jako agnostyk — sytuuje się poza sferą działania *habitusu* Odnowy, nie interesuje go również confirmacja jej twierdzeń (na czele ze zdaniem: „Duch Święty oddziałuje na wyznawców”), lecz zredukowanie ich do bardziej podstawowego poziomu rzeczywistości⁸²¹.

819Tamże, s. 234.

820Por. Tamże, s. 233. Por. E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 77. Warunkiem skuteczności rytuału jest — oprócz poprawnego wykonania scenariusza oraz wsparcia społecznego ze strony grupy — system wierzeń łączących w całość pacjenta, szamana, społeczność i szansę uzdrowienia.

821Rolę interpretacji w tworzeniu doświadczenia transu — bodaj jako pierwszy — odnotowuje Pierre Janet, odróżniający symptomy zaburzeń od ich pojęciowej interpretacji: „Pacjent widzi, że jego ramiona i nogi poruszają się, jakby były obdarzone własnym życiem [...], słyszy swoje usta wydające rozkazy lub szydzące z niego; stawia opór, toczy dysputy, walczy z siłą, która powstaje gdzieś wewnątrz niego. Jak może zinterpretować swój stan, co musi myśleć? Czy nie postępuje rozsądnie oświadczając, że nawiedza go duch lub kontroluje demon? Jak może mieć wątpliwości, skoro ta druga osoba [...] przedstawia się jako Astarot, Lewiatan lub Belzebub? Wiara w owdładnięcie jest ludowym sposobem objaśniania faktów psychologicznych”. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris 1888, s. 440 n. Cyt. za: T. K. Oesterreich, *Possession Demoniacal and Other*, dz. cyt., s. 128.

Praktyka Odpoczynku wikła się w sprzeczność między automatyzmem transu a katolicką doktryną wolnej woli, tudzież — jakby powiedział Csordas — „między [...] boskim działaniem na ciało a pojęciem wolnej i sprawczej osoby”⁸²². Pojęcie to jest silnie obecne w najwcześniejszych tekstach chrześcijaństwa⁸²³ i znajduje swój najpełniejszy wyraz w dialogu *O wolnej woli* Augustyna z Hippony. Z kolei pogląd Augustyna przejmie Tomasz z Akwinu, którego teologia — według encykliki Leona XIII z 4 sierpnia 1879 r. — stanowi wykładnię nauki Kościoła Katolickiego. Odnośny fragment „Sumy teologii” Étienne Gilson rozumie następująco: „Jest bowiem rzeczą oczywistą, że wola nie może być nigdy przymuszona. Przymus oznacza zniewolenie, a zniewolenie jest z samej swej definicji czymś, co sprzeciwia się naturalnej skłonności rzeczy. [...] Otóż dobrowolność polega na skłonności woli ku jej przedmiotowi; jeśliby zatem w dziedzinę woli wtargnęły przymus i gwałt, zniszczyłyby ją natychmiast”⁸²⁴.

Dzięki woli istota rozumna sprawuje kontrolę nad popędami — teza umocowana na planie kosmiczno-teologicznym wyznaczającym człowiekowi centralne miejsce w stworzeniu:

Często widzimy zwierzęta poskromione przez ludzi, to jest nie tylko ciało zwierzęcia, lecz i jego duszę tak ujarzmioną przez człowieka, że instynktownie jakoś i z przyzwyczajenia służy jego woli. Chyba nie przypuszczasz, że może dojść do tego, żeby zwierzę próbowało ujarzmić człowieka w podobny sposób, jakkolwiek groźne byłyby jego rozmiary, dzikość, budowa ciała czy też działanie pewnych narządów⁸²⁵.

I odwrotnie, naruszenie pomyślanej przez Boga struktury antropologicznej zrównuje człowieka ze zwierzętami, które — powiada teolog Ewodiuszowi — „nie mają rozumu”⁸²⁶. Pojęcie popędu Augustyn rozumie szeroko. Biorąc pod uwagę niektóre fragmenty jego dzieła, obok pożądania, popędu ucieczki i instynktu samozachowawczego należałoby usytuować „zdolność do żartów i

822T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 242.

823Mk 1, 27: „I osłupieli wszyscy [świadkowie opętania w synagodze Kafarnaum — J.B.], tak że mówił jeden do drugiego: [...] On siłą narzuca swoją wolę nawet duchom nieczystym i są mu posłuszne”. 1 Kor 12,2: „Wiecie, że gdy byliście jeszcze poganami, **jakaś siła, której nie mogliście się oprzeć, prowadziła was do niemych bożków** [podkr. — J.B.]”.

824É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybalt, Warszawa 1960, s. 343.

825Św. Augustyn, *O wolnej woli*, dz. cyt., s. 91.

826Tamże. Por. Tamże, s. 117: „Ponieważ spośród tych trzech stanów: bytu, życia i rozumienia — kamień posiada byt, a zwierzę żyje; nie przypuszczam jednak, żeby kamień żył, a zwierzę miało rozum. Nie ma zaś wątpliwości, że istnieje i żyje ten, kto *posiada rozum*. Dlatego nie waham się powiedzieć, że ten, kto posiada wszystkie trzy własności, przewyższa tego, któremu brak dwu lub jednej z nich”.

śmiechu⁸²⁷. Ta ostatnia — chociaż specyficznie ludzka — należy do „najniższych w człowieku”⁸²⁸, razem z „upodobaniem w pochwałach i sławie” i „pędem do władzy”⁸²⁹. O ile jednak można zrozumieć, że dwa ostatnie, „nie podporządkowane rozumowi, unieszczęśliwiają nas”, o tyle nie do końca wiadomo, dlaczego na powyższej liście znalazł się śmiech. Być może dlatego, że z trudem daje się go kontrolować, co przenikliwie zauważył Helmuth Plessner:

Wybuchowość, przymusowy i nieartykułowany charakter form ekspresji śmiechu i płaczu same w sobie wykluczają wszelki związek z rozumem i duchem, gdyż odsyłają do tego, co poniżej człowieka, do tego, co karmi się tylko w źródle afektywnym. [...] Chociaż śmiech i płacz są motywowane przez człowieka, to jednak pojawiają się jako nieopanowane i bezładne erupcje usamodzielniającego się w nich ciała⁸³⁰.

Rozumienie woli jako nadbudowy dla olbrzymiej, zautomatyzowanej struktury jest zasadniczo spójne z Darwinowską koncepcją rywalizujących sieci neuronów. Jej teoretyczny rdzeń wyraża pytanie zadane przez D. Eaglemana: dlaczego nasz mózg nie składa się wyłącznie z „mechanicznych >>obcych<< podsystemów, których nie znamy i nie umiemy świadomie kontrolować?”⁸³¹. Ten sam autor odpowiada: układ agentów zombie, który przekroczył pewien próg złożoności, wymaga istnienia nadrzędnego programu koordynującego, który zapewniałby komunikację między podsystemami, rozdzielal zasoby i delegował władzę⁸³². Programem tym jest świadomość, wchodząca do gry w sytuacjach patowych, wyrażających sprzeczność między stanem faktycznym a oczekiwaniami osobnika. Prosty eksperyment N. Tinbergena pokazuje, że samica mewy popielatej wpada w konsternację, gdy w gnieździe umieścimy czerwone jajko: kolor obiektu

827Tamże, s. 94.

828Tamże.

829Tamże.

830H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty 2004, s. 26, 31. Por. J. Bohuszewicz, *Strukturalna i przeżyciowa analiza rytuału na przykładzie obrzędu Okipa Indian Mandanów*, niepublikowana praca magisterska obroniona w Instytucie Religioznawstwa UJ w 2008 r., s. 62, przyp. 80: „Zwrot >>motywowane przez człowieka<< jest istotny dla zrozumienia koncepcji śmiechu i płaczu sformułowanej przez niemieckiego filozofa. Śmiech i płacz to środki ekspresji zastrzeżone dla człowieka, a zarazem coś, co wyraźnie stawia go na styku świata zwierzęcego i ludzkiego, śmiejąc się bowiem i płacząc tracimy panowanie nad sobą. Zarazem jednak, w przeciwieństwie do śmiechu i płaczu takie formy utraty panowania nad własnym ciałem, jak pocenie się, blednięcie, rumienienie się czy katar nie mają cech świadomej odpowiedzi i w przeciwieństwie do śmiechu i płaczu nie są >>motywowane przez człowieka<<”.

831D. Eagleman, *Mózg incognito. Wojna domowa w twojej głowie*, tłum. J. Mastalerz, Warszawa 2013, s. 172. Por. Ch. Koch, *Neurobiologia na tropie świadomości*, dz. cyt., s. 215: „Nauka dostarczyła wiarygodnych dowodów na istnienie całej grupy różnorodnych, wyspecjalizowanych procesów zmysłowo-ruchowych, które określam nazwą *agenci zombie*, przeprowadzających rutynowe misje bez żadnych bezpośrednich świadomych wrażeń czy kontroli. Można być świadomym działania agenta zombie, ale zazwyczaj już po fakcie, dzięki wewnętrznemu lub zewnętrznemu sprzężeniu zwrotnemu. Jednakże agenci zombie, w odróżnieniu od zombie w ujęciu filozofów albo wyznawców wudu, działają bez przerwy we wnętrzu każdego z nas”.

832Por. Tamże, s. 183.

wyzwała w ptaku agresję, natomiast kształt — instynkty macierzyńskie⁸³³. Jak zauważa Eagleman, mózgowi ptaka brakuje mechanizmu, który rozstrzygnąłby spór⁸³⁴. W kontekście opętania Anneliese Michel przez sześć demonów (piszę o nim pod koniec rozdziału) intrygująca jest metaforyka stosowana przez badacza. Cytując relację znajomej Charlesa Whitmana, który w 1966 r. zastrzelił 15 ludzi i 32 ranił: „Nawet kiedy zachowywał się zupełnie normalnie, miało się wrażenie, jakby starał się trzymać na wodzy coś w sobie” dodaje: „**Tym >>czymś<< prawdopodobnie był zestaw rozzłoszczonych, agresywnych zombie-programów** [podkr. — J.B.]”⁸³⁵.

Stosunek do sprzeczności między transem i wolą ukazuje podstawową różnicę w konstrukcji systemów religijnych katolicyzmu i *vodun*. Ten pierwszy wytwarza w jednostce dwie przeciwstawne tendencje, z których pierwsza akcentuje godność stworzenia wydobytego z nicości — według św. Tomasza wola, która swobodnie rozporządza wszystkimi rzeczami, jest również panią samej siebie⁸³⁶ — a druga „ścisły porządek rytuału — zbiorowe robienie tego samego, w tym samym miejscu i w taki sam sposób, bez najmniejszych odstępstw od wzoru”⁸³⁷. Pierwsza podkreśla substancjalną jedność osoby, jej autonomię i odrębność od otoczenia. Osoba posiada władzę nad własnymi aktami — twierdzi Gilson:

Toteż substancje mające nad swym działaniem władzę, nie działają po prostu pod wpływem innych substancji, lecz samodzielnie, co znaczy, że każda z nich jest bezpośrednią i ostateczną przyczyną każdego poszczególnego dokonanego przez nią aktu. Nie ma więc w całej przyrodzie nic, co by przewyższało osobę: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*⁸³⁸.

Kwestionując tę charakterystykę, druga z tendencji zmierza do usunięcia podziału między podmiotem i rytualnym kolektywem i do — w konsekwencji — wchłonięcia tego pierwszego przez ten drugi⁸³⁹.

Terminu „odrębność osoby” używam w dwóch znaczeniach. W pierwszym ważny jest

833Por. Tamże, s. 186.

834Por. Tamże, s. 187. Ewidentne nawiązanie do teorii Normana i Shallice'a. Por. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, dz. cyt., s. 272: „System kontroli czynności automatycznych jest [...] nieskuteczny w sytuacjach nowych, w których stosowanie rutyny kończy się z reguły niepowodzeniem. W takich bowiem warunkach trzeba zahamować dominującą reakcję, monitorować i korygować błędy wynikające z prób dostosowania posiadanych schematów do nowych układów bodźców je wyzwalających, a także podejmować złożone decyzje i tworzyć nowe plany działań. Kontrolą przetwarzania informacji w takich warunkach zajmuje się **nadzorczy system uwagi** [*Supervisory Attentional Subsystem*]”.

835D. Eagleman, *Mózg incognito*, dz. cyt., s. 204.

836Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 192.

837L. Mumford, *Mit maszyny*, dz. cyt., s. 97.

838É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 417.

839Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*: „W każdym wprawdzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz. 10, 35), podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”. (KK II, 9).

porządek kognitywny, oparty na subiektywnych doznaniach sprawczości i woli, natomiast w drugim znaczeniu chodzi o kulturową ideę wolnej woli, której sedno wyraża zdanie Augustyna: „Nie byłoby [...] doskonałego porządku, gdyby nieokiełznane, niesforne siły rozkazywały temu, co jest opanowane i zdyscyplinowane”⁸⁴⁰. W kulturze *vodun* odrębność osoby manifestuje się tylko na planie kognitywnym, przy jednoczesnym braku idei wolnej woli i koncepcji wydzielenia jednostki ze środowiska społeczno-przyrodniczego⁸⁴¹. W katolicyzmie, przeciwnie, rytualnie tłumionym doznaniom woli odpowiada na planie antropologicznym pojęcie człowieka będącego *dominum sui actus*.

Współistnienie obu tendencji prowadzi do powstania ideologii wewnętrznie sprzecznej, której wyznawca nie jest ani Darwinowskim egoistą, walczącym o przetrwanie, ani członkiem kolektywu, osiągającym najwyższe spełnienie w rytuale. W rezultacie nie istnieje tu światopogląd rozumiany jako „społecznie upowszechniany ogólny model świata, w którym wyznaczona jest pozycja człowieka i sens jego poczynania”⁸⁴², co powoduje deprivację specyficznie ludzkich potrzeb uogólnionego poznania świata oraz poczucia sensu (celowości) własnego życia⁸⁴³.

5.3.1. Rola spontaniczności w imaginacji⁸⁴⁴

Według charyzmatyków Bóg objawia⁸⁴⁵ swą wolę poprzez imaginację działania różnych modalności sensorycznych, systemu emocjonalnego i motorycznego oraz, sporadycznie, we śnie. Powstają obrazy umysłowe, które podczas pracy uzdrawiacza z pacjentem nabierają określonych znaczeń. Na podstawie wywiadów z 87 uzdrowicielami Csordas wymienia następujące modalności⁸⁴⁶:

- wzrok — 54% respondentów;
- wrażenia dotykowe, kinestetyczne i proprioceptywne z wyszczególnieniem doznań: ciepła

840Św. Augustyn, *O wolnej woli*, dz. cyt., s. 96.

841Charakterystyczna dla społeczności przedindustrialnych ideologiczna symbioza ze światem była wielokrotnie stwierdzana przez antropologów. Por. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Buholec, Warszawa 2007, s. 107: „Nasze rytuały tworzą wiele małych, wzajemnie niezależnych podświatów. Ich rytuały tworzą jeden, symbolicznie spójny wszechświat”.

842A. Wierciński, *Antropologiczna koncepcja rozwoju światopoglądowego ludzkości*, dz. cyt., s. 120.

843Por. Tamże.

844Pisząc dalej o „obrazach umysłowych”, używam polskiego przekładu angielskiego *mental imagery*, oznaczającego „układ, który potrafi aktywizować wspomnienia doświadczeń percepcyjnych oraz nimi manipulować, przypominający nieco komputerową aplikację Photoshop, z jej narzędziami umożliwiającymi łączenie, obracanie i barwienie obrazów”. S. Pinker, *Tabula Rasa*, dz. cyt., s. 309. Wskazując na działanie tego układu używam terminu „imaginacja”, którego bardziej precyzyjnym, aczkolwiek niewygodnym w użyciu odpowiednikiem byłoby „wytwarzanie obrazów umysłowych” lub też „wyobrażanie sobie [czegoś]”.

845Objawienie wchodzi zazwyczaj w skład innych rytuałów. Na przykład prorocтво — jeden z czterech języków rytuału charyzmatycznego (oprócz modlitwy, nauczania i świadczenia [*sharing*]) — „jest rodzajem boskiego objawienia, otwierającego dostęp do umysłu Boga”. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 22.

846Por. Tamże, s. 88 (Tabela 4.1.).

emanującego z rąk — 30%, bólu w różnych częściach ciała — 15% i innych (drgawki, trzęsące się ręce, uczucie chłodu, prądu biegnącego przez ciało, ciężkości, lekkości, duszności itd.) — 35%;

– intuicja, przeczucie związane z daną osobą lub sytuacją — 32%;

– słuch — wewnętrzny głos wypowiadający określone słowa — 28%;

– węch — z przewagą woni kwiatów (kojarzonej z dobrem) i siarki (kojarzonej ze złem) — 22%;

– doznania afektywne oparte na odczuciu konkretnej emocji — 14%;

– doznania motoryczne — doświadczane jako pragnienie, aby wykonać daną czynność lub wypowiedzieć określone słowa — 7%;

– sny dotyczące problemu trapiącego pacjenta — 6%.

Jak te doznania wykorzystano w procesie leczenia? Uzdrowiciel próbował wyobrazić sobie daną osobę, okoliczności uszkodzenia części ciała (lub też samą tę część), konkretną liczbę lub słowo, które — by zacytować jednego z nich — „jakby wypisano na czystej tablicy umysłu”⁸⁴⁷. Ponadto, imaginalne dotykowe zawierały doznania paradoksalne w rodzaju „poczucia skalania przez obiekt seksualnie nieczysty”⁸⁴⁸, podczas gdy kategorię intuicji niekiedy trudno odróżnić od obrazów słuchowych. Na przykład wewnętrzny monolog pasuje do intuicji, o ile przybiera formę bezgłosnej mowy wewnętrznej lub do obrazów słuchowych, jeśli uzdrowiciel wykonuje go szeptem. Intensywność szeptu może zresztą ulegać zmianie, tym samym upodabniając się do rzeczywiście słyszanego głosu⁸⁴⁹. Do osobnej kategorii należą obrazy motoryczne, doświadczane jako nieodparte pragnienie działania lub mówienia, przy czym najpierw występuje sam akt, a dopiero potem jego rozumienie. Jak powiedział Csordasowi jeden z badanych: „Mówię szybciej, niż myślę [*It comes to my mind after it comes to my mouth.*]”⁸⁵⁰.

847Tamże, s. 89. Podane przykłady są dość proste i trzeba pamiętać, że uzdrowiciel i pacjent mogą współtworzyć złożoną strukturę semiotyczną. Np. ten pierwszy otrzymuje od Boga umysłowy obraz łopaty, którą pacjent odnosi do urazu z dzieciństwa, gdy jego brat zakopał zwłoki ich psa, nie okazując zwierzęciu współczucia. Innym razem uzdrowiciel sugeruje obraz Jezusa stojącego w kręgu z dwoma innymi mężczyznami, wymagając od pacjenta identyfikacji mężczyzn jako swoich braci, a koła jako symbolu zdrowych relacji rodzinnych. Całość sceny interpretuje się jako reintegrację zniszczonych więzi społecznych. Por. Tamże, s. 101-102.

848Tamże, s. 89. Obserwację tę Csordas komentuje następująco: „Tutaj **bardziej niż w przypadku pozostałych danych** zaciera się granica między obrazem umysłowym i doznaniem [*sensation*] [podkr. — J.B.]”, co sugeruje, że nacisk na zacieranie wspomnianej granicy dotyczy — mniej lub bardziej — wszystkich rytuałów charyzmatycznych. Ciąg dalszy tekstu wydaje się stwierdzać to wprost: „Whereas an empiricist psychology might remain frustrated at the indeterminacy between categories of imagination and sensation, a cultural phenomenology must allow for the possibility that this indeterminacy is an essential one”. Tamże, s. 89. Warto przypomnieć omawianą wcześniej hipotezę Konorskiego, według którego odróżnienie percepcji od wyobrażenia jest stosunkowo późnym wynalazkiem ewolucyjnym, a jego brak powoduje halucynacje typowe dla filogenetycznie starszych typów umysłu.

849Por. Tamże, s. 90.

850Tamże, s. 92.

We wszystkich przypadkach genezę obrazów sytuowano poza podmiotem, co zdaniem Csordasa i cytowanych przez niego fenomenologów wynika ze spontaniczności wyobraźni. Jak pisze J.-P. Sartre: „Częstsze są [...] takie przypadki, gdy wyobrażenie wytryska z głębokiej spontaniczności, której niepodobna utożsamiać z wolą. [...] niezamierzone wyobrażenie jawi się świadomości tak, jak mój przyjaciel Piotr może mi się nagle zjawić za zakrętem ulicy”⁸⁵¹. Koncepcję podziału wyobrażeń na zamierzone i niezamierzone kwestionuje E. S. Casey:

Mogę kontrolować strumień obrazów, kiedy nagle, bez udziału woli, pojawia się coś niezamierzonego. Mogę też zatrzymać się na czymś, co powstało spontanicznie i spróbować je ukierunkować. Związek między dwiema cechami wyobraźni [kierowalnością i spontanicznością — J.B.] bywa tak ścisły, że jedna nie tyle poprzedza drugą, ile wyznacza jej początek, jak w przypadku kontrolowanej imaginacji, w której dochodzi do erupcji spontanicznych wyobrażeń będących poza jakąkolwiek kontrolą⁸⁵².

Cytat ten jest częścią rozdziału, który Csordas podsumowuje następująco: w imaginacji spontanicznej i kontrolowanej obraz pojawia się nagle (niekiedy wywołując zaskoczenie), w jednym momencie (bez odstępu czasowego między zamiarem i realizacją) i bez wysiłku (wrażenie, jakby powstawał samoistnie)⁸⁵³ — w innym miejscu dodając: „Nieprzypadkowo są to cechy, których oczekujemy od boskiego działania”⁸⁵⁴.

Imaginację cechuje autoproduktywność [*self-generativity*], cecha przypominająca nieodwołalność na wejściu, postulowaną w pierwszym prawie *qualiów* Ramachandrana i Hirsteina⁸⁵⁵. Podobnie do wrażeń zmysłowych, wyobrażenia narzucają się świadomości i — jeśli są spontaniczne — nie podlegają woli. W przeciwieństwie do *qualiów* jednak, które stanowią podstawę procesów decyzyjnych, rytualne imaginacje pełnią funkcję perswazyjną: przybywają znikąd, pojawiają się ni stąd, ni zowąd, *ergo*: pochodzą od Boga⁸⁵⁶. W zamkniętym systemie

851J.-P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1970, s. 41-42.

852E. S. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, Bloomington 2000, s. 65.

853Por. T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 94.

854Por. Tamże, s. 162.

855Por. V. S. Ramachandran, W Hirstein, *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego Ja*, tłum. A. Gruszka, s. 337 [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*. T. 1.: *Emocje, percepcja, świadomość*, Warszawa 2008, s. 324-363. Przykładem nieodwołalności *qualiów* jest synestezja grafem-kolor: „Trudno to wytłumaczyć, panie doktorze [mówi synesteta do Ramachandrana — J.B.], ale to jest tak: kiedy widzę czarno-białą marchew, gdzieś tam wiem, że jest pomarańczowa, ale mogę ją sobie wyobrazić w najdziwniejszym kolorze, w jakim tylko zachcę, na przykład jako niebieską marchewkę. **Ale bardzo mi trudno zrobić to samo z siódmką; ciągle bije mnie w oczy czerwienią!** [podkr. — J. B.]”. V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 104.

856Ściśle rzecz biorąc, nie istnieje „miejsce pobytu” wyobrażeń, zanim zostaną uświadomione. Tę cechę umysłu odkrył David Hume, próbując poprzez introspekcję uchwycić podmiot własnych doznań: „[...] nasze percepcje składające się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie, nie mamy zaś pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym te sceny się rozwijają”. J. Bremer, *Osoba — fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań*

przesłanek, którymi operują charyzmatycy, rozumienie spontaniczności jako działania Boga można uznać za racjonalne, w myśl zasady: „nie moja wola, lecz twoja niech się stanie” (Łk 42,22)⁸⁵⁷. Jak mówi jedna z uzdrowiaczek:

Więc było tak, jakbym czuła, że poruszamy się razem [uzdrowiaczka i pacjentka — J.B.], czułam też, że sprawcą jest Bóg poruszający się w każdej z nas. Ciężko to ująć w słowa: czułam się autentycznie prowadzona, chociaż nie była to sytuacja, w której świadomie pozwalałam Bogu, aby mnie inspirował. Uczucie Jego bliskości było bardzo subtelne, powodowało wykonanie właściwych ruchów, na które ona [pacjentka — J.B.] reagowała we właściwy sposób — jakbyśmy obie tańczyły. Czułam, że porusza nami Bóg. Nie chodziło więc o to, że siedzę w jakimś miejscu i nagle otrzymuję przekaz wiedzy, powodującej inspirację. Chodziło o wolność Boga poruszającego się we mnie i w niej, tam i z powrotem. To, co robiłam, było bardzo spontaniczne. W ogóle niczym nie kierowałam i w tej spontaniczności poczułam Boga⁸⁵⁸.

Odrzucając podział Sartre'a, Casey twierdzi, że wrażenie kontroli nad imaginacją jest złudne⁸⁵⁹. Tym bardziej dziwi pomijanie marzeń sennych w powyższym zestawieniu; chcąc nie chcąc spontaniczność osiąga tu swoje maksimum, w przeciwieństwie do imaginacji, która poddaje się jeszcze sterowaniu woli. Marzenie senne powinno więc aspirować do roli kluczowego źródła objawienia⁸⁶⁰, tak się jednak nie dzieje. Dlaczego?

W przeciwieństwie do marzeń sennych imaginacja poddaje się sterowaniu woli:

Kierowalność [*controlledness*] polega na zdolności inicjowania procesu imaginacji, wpływania na jego treść i stopowania sekwencji obrazów. Spontaniczność i kierowalność nie mogą współistnieć w

neurologicznych, Kraków 2007, s. 180, przyp. 9. Wbrew temu, co pisze cytowany wcześniej K. Stehlin, charyzmatycy operują zbiorem kryteriów pozwalających oddzielić echa Bożej inspiracji od wytworów autosugestii. Np. podczas sesji uzdrawiania wewnętrznego pacjenta zamyka oczy, aby otworzyć umysł na działanie Boga, ale oceny poszczególnych obrazów dokonuje we współpracy z uzdrowiaczem, a nie samodzielnie. Mamy tu do czynienia z semiotyczną funkcją obrzędu, którą Csordas opisuje następująco: „[...] obraz jako znak [w przeciwieństwie do ucieleśnionego >>obrazu w świadomości<< — J.B.] konstryuuje się intersubiektywnie w wykonaniu rytualnym [...]”. Tamże, s. 144.

857Również Paweł, omawiając problem charyzmatów, podkreśla niekontrolowalną przez człowieka działalność Ducha, który „rozdziela, tak jak chce” (1 Kor 12, 11).

858Tamże, s. 120.

859Jak pisałem w Rozdziale 2, rewolucja kognitywna zakwestionowała dwa postulaty teorii potocznej: że myślenie ma charakter świadomy i że przebiega w sposób kontrolowany. Por. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, dz. cyt., s. 425.

860Pod tym względem typowe są poglądy Indian Ameryki Północnej: „[...] jakkolwiek sen jest pojmowany, zawsze uważany jest za świętość i najpospolitszy środek, którym bogowie się posługują, by dać poznać swą wolę ludziom”. P. F. X. de Charlevoix, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale [fait par ordre du roi, Paris 1744]*, III, s. 353-355. Cyt. za: L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 80. Fundamentalną rolę snu jako źródła objawienia pokazuje analiza mesjanizmu Irokezów w kontekście wizji Handsome Lake'a. Por. A. F. C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York 1972, s. 59-75.

danym momencie trwania obrazu-w-świadomości, jeżeli jednak imaginacją nie zawsze kieruje świadomość, to przynajmniej zawsze istnieje taka możliwość⁸⁶¹.

A zatem charyzmatycy przedkładają imaginację nad proces śnienia z uwagi na potencjalną kierowalność tej pierwszej — rzecz niebagatelna, biorąc pod uwagę możliwość skażenia wizji przez wpływ demoniczny lub idiosynkrazje jednostki. Tym samym — twierdzi Csordas — mamy tu do czynienia z równoczesnym podkreśleniem elementów świadomych i nieświadomych w relacji z bóstwem⁸⁶². Parafrazując tytuł pracy R. Otto, celowo piszę o podkreśleniu obu elementów, a nie o przewadze jednego z nich. Trans oznacza sytuację, w której — by przypomnieć fragment *O wolnej woli* — to, co nieokiełznane nakazuje temu, co opanowane i zdyscyplinowane. W efekcie powstaje dysonans między kontrolą nad ciałem, nakazywaną przez katolicyzm a rezygnacją z niej, wymuszoną przez trans:

Spośród różnych doświadczeń psychofizycznych (uzdrawianie, cuda, rozładowanie emocji i stany transowe), w tych ostatnich — do których należy zaliczyć zjawisko upadania — podmiot *traci kontrolę* nad ciałem i przestaje polegać na świadomości chroniącej go od niechcianych i niepotrzebnych [*unwarranted*] wpływów. Fakt utraty kontroli fizycznej nadaje temu doświadczeniu wyjątkowy charakter, powoduje również, że jest ono zarówno potencjalnie pomocne [w uzdrawianiu definiowanym jako otwarcie się na Boga — J.B.], jak i potencjalnie niebezpieczne⁸⁶³.

Systemy religijne oparte na performansie i transformacji inaczej rozwiązują problem ciała i rytuału. Bodaj najdoskonalszy opis tej różnicy podaje de Heusch:

Katolicka modlitwa podkreśla wagę ofiary i poniżenia jednostki, której ciało zostaje wprawione w stan milczenia. Na poziomie fizycznym i duchowym jest przygotowaniem do śmierci, wejściem na drogę do zbawienia. Ciało zastyga w bezruchu i ulega wyciszeniu zgodnie z dualistyczną metafizyką, która jest wciąż aktualna mimo wysiłków teologów próbujących zmniejszyć dystans między duszą a ciałem. Katolicka modlitwa skazuje ciało na samozagładę — pochylone ku ziemi, z twarzą ukrytą w dłoniach: człowiek leżący krzyżem. [...] Zaprzeczeniem technik używanych w chrześcijaństwie [...] są techniki wykorzystywane przez kultury posesyjne. [...] Ludzkie ciało jest medium dla *sacrum*, bogowie zjawiają się na ziemi, ucieleśniają się, „ujeżdżają” wiernego

861T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 95.

862Por. Tamże. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

863T. Dobson, *The Falling Phenomenon*, Pecos 1986, s. 45. Cyt. za: T. J. Csordas, *The Sacred Self*, dz. cyt., s. 259. W rozważaniach Dobsona kluczowa jest metafora „bycia otwartym” na moce sakralne. Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 211. Osłabienie nowicjuszy podczas inicjacji *kanzo* „otwiera ich na zagrożenia o charakterze nadprzyrodzonym”.

zmuszając do ruchu, podskoków i używając mu swojego głosu. Osobowość wiernego odchodzi w cień, ustępując miejsca nadchodzącemu bogu⁸⁶⁴.

5.4. Opętanie

W podrozdziale 5.2. analizuję dwie sytuacje, w których mowę i ruchy wolicjonalne zastępuje krzyk, paraliż mięśni i wadliwe działanie układu motorycznego. Problem w tym, że na Haiti substytucja ta współorganizuje system religijny, podczas gdy w katolicyzmie jest jego zaprzeczeniem: relacja Mayi Deren dotyczy rytuału, a opis Goodman sfery pozarytualnej.

Jak głosi formułowana wcześniej hipoteza, aktywność Odnowy stanowi próbę implementacji transu na grunt rytuału katolickiego. Uważniejsza analiza pokazuje jednak, że nawet tu zasadnicza rola transu jest blokowana z uwagi na jego niezgodność z doktryną wolnej woli.

Rytuał transowy kwestionuje sprawczość osoby, co staje się oczywiste, gdy moc sytuowana na zewnątrz przenika do ciała uczestnika. Następowanie po sobie obu doświadczeń widać w obserwacjach Deren, omówionych w Rozdziale 4. Przypomnę jedną z nich:

Pozostają oddzieleni ciałami i swoimi istotami. Utkwione w ziemi oczy i niskie przykucnięcie akcentuje w każdym z nich **poczucie dostrojenia, wsluchiwanie się, poruszania się wraz ze wspólnym dźwiękiem, słyszaniem przez każdego z nich osobno.** Kiedy podążają za „breakiem” przyjmują wyprostowaną postawę, która powoli znowu obniży się ku ziemi, mogą stawać naprzeciwko siebie i nawzajem odzwierciedlać swoje ruchy. [...] pary tancerzy nie powielają wzajemnych ruchów, raczej **są lustrami, które twarzą w twarz podwójnie odbijają jakąś niewidzialną figurę, tańczącą pomiędzy nimi,** znającą tylko rzeczywistość tych luster. [...] człowiek nie poddaje się ani tancerzom, ani bębniarzom, ale jakiemuś pulsowaniu, którego autorytet przekracza wszystkie te stworzenia i w ten sposób je jednoczy. Całość nie jest sumą części: my **nie służymy sobie nawzajem, ale każdy służy czemuś innemu, czemuś, co obejmuje wszystkich** [podkr. — J.B.]⁸⁶⁵.

Doświadczenie transu, do których odnoszą się pogrubione fragmenty, polaryzuje oba systemy omawiane w mojej pracy. Podłożem katolickiej negacji transu jest teologia osoby, wyeksplikowana w nauczaniu Kościoła, a zarazem *implicite* obecna już w biblijnej teorii antropogenezy, czego dowodzi koncepcja „prymatu Logosu” Josepha Ratzingera:

Chrześcijańska wiara w Boga oznacza [...], że rzeczy jako pomyślane pochodzą od stwórczej

864L. de Heusch, *Possession and Shamanism*, dz. cyt., s. 151.

865M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu*, dz. cyt., s. 313.

świadomości, stwórczej wolności, i że ta stwórcza świadomość, utrzymująca wszystko, wydała przedmiot swej myśli na wolność własnego samodzielnego istnienia. [...] Podczas gdy idealizm [...] głosi, że wszystko, co rzeczywiste, jest treścią jednej świadomości, to, według poglądu chrześcijańskiego, wszystko utrzymuje wolność stwórczą, która temu, co pomyślała, daje znowu wolność własnego istnienia, tak że, z jednej strony, jest on bytem pomyślanym przez jedną świadomość, a z drugiej strony, jest prawdziwym, samodzielnym bytem⁸⁶⁶.

Ujęcie biblijno-teologiczne można podsumować słowami Augustyna, zakładając, że podstawowym celem *O wolnej woli* jest obalenie gnostyckiego determinizmu i przeciwstawienie mu chrześcijańskiego pojęcia wolności: „[...] grzech nie gdzie indziej jak jedynie w woli się dokonuje”⁸⁶⁷. Zdanie to wyraża zasadę wolności człowieka od czynników zewnętrznych, w tym także — co głosi teoria boskiej przedwiedzy rozwijana w traktacie — od woli Boga: „Augustyn upatrywał korzeni zła raczej w niestałości duszy niż [...] w ciele i materii”⁸⁶⁸. Osoba ludzka jest substancją odpowiedzialną za własne działanie, tworzy swoiste centrum decyzyjne, z którego rozchodzą się wszystkie akty. Substancja ta nie działa „pod wpływem innych substancji, lecz samodzielnie, co znaczy, że każda z nich jest bezpośrednią i ostateczną przyczyną każdego poszczególnego dokonanego przez nią aktu”⁸⁶⁹. Opis Deren koduje całkowicie odmienną antropologię. Na początku, owszem, uczestnicy „pozostają oddzieleni ciałami i swoimi istotami”, chodzi tu jednak o *status quo ante* działań opisywanych później: obrzęd zatapia osobę w otoczeniu społecznym, wytwarza całość niebędącą sumą swoich części, co skutkuje doznaniem zewnętrznej siły obejmującej wyznawców. Deren metaforyzuje nawiedzenie jako śmierć biologiczną. Wgląd w haitańską koncepcję śmierci daje lektura dwóch fragmentów jej książki, cytowanych w poprzednim rozdziale: „Do *loa* zwraca się jako do wizerunków w lustrze i wzywa się je, wykorzystując lustrzaną powierzchnię”⁸⁷⁰ oraz „Z chwilą śmierci ciało, siła, która utrzymywała je na powierzchni, przestaje istnieć, a *gros bon ange* tonie w odmętach lustra”⁸⁷¹. Tak rozumiana śmierć następuje w wyniku nawiedzenia, rozumianego jako eskarnacja elementu *gros-bon-ange*⁸⁷². Działaniem docelową metafory jest gwałt zadany jednostce przez rytuał likwidujący jej odrębność od otoczenia.

866J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 60.

867Św. Augustyn, *O dwóch duszach*, tłum. J. Sulowski, s. 79 [w:] Tegoż, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 67-88.

868H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2000, s. 60. Por. Św. Augustyn, *Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem*, tłum. J. Sulowski, s. 100 [w:] Tegoż, *Pisma przeciw manichejczykom*, dz. cyt., s. 89-110: „[...] grzechy te nie byłyby grzechami, gdybyśmy nie posiadali wolnej woli. Bo jeśli na przykład ktoś inny przemocą związał kogoś i ręką związanego bez udziału jego woli napisał coś fałszywego, pytam, czy dla sędziego byłoby rzeczą jasną i czy mógłby takiego takiego człowieka skazać pod zarzutem fałszerstwa?”.

869É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 417.

870M. Deren, *Bogowie haitańskiego wudu*, dz. cyt., s. 50.

871Tamże, s. 51.

872Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 120. A. Gössling mówi tu o strąceniu jeźdźca z konia, którego następnie dosiada *loa*. Por. Tegoż, *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 18.

Decydujący moment działań — kiedy granice ja zostają zniesione — stanowi prefigurację śmierci biologicznej, która wiąże się z przerwaniem nieciągłości istnienia. Jak pisze Georges Bataille: „[...] dla nas, istot nieciągłych, śmierć ma znaczenie ciągłości bytu: rozmnażanie prowadzi do nieciągłości istot, zarazem jednak łączy się ze sprawą ich ciągłości, czyli jest ściśle ze śmiercią związane”⁸⁷³. Identyczna transformacja podmiotu zachodzi w chrześcijaństwie, ale poza obszarem wyznaczonym przez rytuał.

Negatywne — w najlepszym razie ambiwalentne (*casus* charyzmatyków) — waloryzacje transu w katolicyzmie to fakt stosunkowo znany. Znamienna jest uwaga A. Cozziego, który pisze o głębokiej niechęci wobec wszelkich „form religijnego doświadczenia, w których człowiek >>traci zmysły<< podczas obrzędu lub w osobistych sytuacjach transu”⁸⁷⁴. Zdumiewa natomiast obecność składowych ASC w teologicznej charakterystyce diabła: odróżnorodnienie, nieprecyzyjne granice między osobami, brak wydzielenia jednej tożsamości od drugiej czy, wreszcie, zjawisko przenikania jednej osoby w drugą. Składowe te pochodzą z opisów omówionych badaczy (Deren, Marsa, Shirokogoroffa, Siikali i Simpsona), piszących o zbiorowym dostrojeniu jako ich kulminacji. Dostarczony przez Marka (5, 1-20) opis diabła zawiera każdy z wyróżników. Tekst dotyczy wydarzeń następujących po przybyciu Jezusa do kraju Gerazeńczyków⁸⁷⁵:

A kiedy wyszedł z łodzi, (zaraz) z grobowców wybiegł mu naprzeciw człowiek opętany przez ducha nieczystego. Miał on legowisko w grobowcach i nawet łańcuchami nikomu nie udawało się go związać, bo często nakładano mu pęta i łańcuchy, a on zrywał łańcuchy i kruszył pęta, i nikt nie miał tyle siły, aby go poskromić. Całymi dniami i nocami krzyczał po grobowcach i po górach i tłukł sam siebie kamieniami. Kiedy z daleka zobaczył Jezusa, przybiegł, upadł przed nim na twarz i krzyknął głośno: - Czego chcesz ode mnie Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie! Bo mówił mu: - Wyjdź duchu nieczysty z tego człowieka. I zapytał go: - Jakie jest twoje imię? Mówi mu: - **Legion imię moje, bo jest nas wielu**. I bardzo go **prosił, aby ich** nie wypędzał z tego kraju. A w tymże miejscu pod górą pasło się wielkie stado świń. I prosiły go duchy: - Poślij nas w te świny, abyśmy w nie weszli. I pozwolił im. A duchy nieczyste wyszły z człowieka i weszły w świny. I stado rzuciło się z urwistego brzegu w morze (Mk 5, 1-13) (podkr. — J.B.).

Duch myli zaimki osobowe i płynnie przechodzi od liczby pojedynczej do mnogiej: Legion imię moje, bo jest nas wielu. Taka przechodniość znamionuje rytualną konstrukcję organizmu wyższego rzędu, o której pisze Deren, badacze szamanizmu syberyjskiego oraz Mars i Durkheim. Transowa

873G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2007, s. 16.

874Por. A. Cozzi, *Teologiczno-systematyczne ujęcie diabła*, s. 311 [w:] P. Caspani (red.) *Kościół wobec opętani i demonów*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2009, s. 279-318.

875W wersji Łukasza — Gergezeńczyków. Prawdopodobnie chodzi o Dżarasz w Jordanii.

posesja u Jukagirów — twierdziłem za Siikalą w Rozdziale 3. — polega na tym, że szaman imituje ducha, a następnie staje się nim. Obserwację tę można uogólnić na obszar Centralnej i Wschodniej Syberii, gdzie wskutek posesji szamańskiej rola mediatora pozostaje nieobsadzona, w związku z czym grupa ulega personifikacji i przejmuje rolę szamana komunikującego się z duchem⁸⁷⁶. W tekstach ewangelistów⁸⁷⁷ organizm ten otrzymuje wręcz swoją nazwę: Legion.

Nowy Testament opisuje diabła jako kolektywną osobę. Na potwierdzenie — oprócz wspomnianych fragmentów Marka i Łukasza — można przytoczyć relację z pobytu Jezusa w Kafarnaum, sporządzoną przez Łukasza (4, 31-37) i Marka (1, 21-28). Po przybyciu do synagogi słyszy on następujące słowa: „— Och, czego Ty chcesz od nas, Jezusie Nazareński, przyszedłeś nas zgubić, wiem, kim jesteś — świętym Boga” (Łk 4, 34). Znany jest również fragment z Listu do Efezjan (6, 11-12): „Włóżcie na siebie zbroję Bożą, abyście mogli przeciwstawić się zakusom diabła. Nie walczymy z ludźmi, ale ze zwierzchnościami, władzami, rządcami świata ciemności złymi duchami w przestworzach”⁸⁷⁸. Dotąd można by powiedzieć, że zdanie otwierające akapit świadczy o nadinterpretacji: katolicka demonologia korzysta z 35 fragmentów Nowego Testamentu⁸⁷⁹, z czego tylko pięć dotyczy diabła rozumianego jako zbiorowa osoba. Dlatego chciałbym przedstawić dwa dodatkowe argumenty.

Zdaniem Malachi Martina ideologia diabła i opętania korzysta z pojęcia osoby wyposażonej w świadomość i wolną wolę⁸⁸⁰. Pojęcie to przywodzi na myśl wcześniejszą analizę traktatu Augustyna — chrześcijańska osoba wyodrębnia się z otoczenia jako samowzbudny system odpowiedzialny za swoje czyny: „>>Osobowość<< w rozumieniu chrześcijan, to synonim totalnej indywidualności każdej osoby”⁸⁸¹. Powoduje to, że przypisywanie diabłu atrybutów osoby ma zupełnie inny sens: „Jako że są bezcielesne, ich indywidualna tożsamość nie zależy od tożsamości ciała. Chrześcijanie wierzą, że są one świadome i zdolne do myślenia, posługiwania się wolą i działania, a swoje moce wykorzystują w sposób prosty, bezpośredni i czysty — bez pośrednictwa

876A. Leena-Siikalä, *The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy*, s. 36 [w:] A. Leena-Siikalä, M. Hoppál, *Studies on shamanism*, Budapest 1998, s. 26-40: „[...] całkowita identyfikacja szamana z nadprzyrodzoną rolą oznacza, że jego pozycja jako mediatora między światami pozostaje nieobsadzona. [...] Nawiązuje się wówczas dialog ducha z mediatorem, którym niekiedy zostaje ogół uczestników [*the entire audience*] seansu [...]”.

877Por. także Łk 8, 26-39.

878Co jeden z teologów rozumie następująco: „w odniesieniu do Boga łatwiej niż w przypadku diabła przychodzi nam mówienie o osobie [...], ponieważ [...] wiemy, że niesie On miłość, że można mówić w Jego imieniu, słuchać Jego głosu, być Mu posłusznym i wierzyć w Niego. O tej różnicy względem diabła zawsze należy pamiętać, a przy tym mieć świadomość, że nawet Nowy Testament [...] każe traktować bezimienne (!) >>Władze i Zwierzchności<< jako paralelę diabła”. K. Berger, *Po co jest diabeł?* Tłum. S. Wolski, Poznań 2007, s. 147-148.

879Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, 1975, s. 50-52 [w:] M.-A. Fontelle, *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, tłum. J. Jędraszek, Katowice-Ząbki 2004, s. 17-52.

880Por. M. Martin, *Zakładnicy diabła. Autentyczne przypadki opętania i egzorcyzmów*, tłum. J. Irzykowski, Gdańsk 1993, s. 450.

881Tamże.

działań natury psychofizycznej⁸⁸². Słowa te potwierdza praktyka egzorcystyczna:

W niemal każdym przypadku, gdy dochodzi do kluczowego momentu, duch mówi o sobie na przemian „ja” i „my”, równie łatwo posługując się zaimkami „mój” i „nasz”. „Zabieram go ze sobą”. „Jesteśmy taki silni, jak śmierć”. „Głupcze! Wszyscy jesteśmy jednym”. „Jest tylko jeden”. Te wszystkie zdania cisnął w kierunku Michaela Stronga duch, z którym egzorcysta mierzył się w Nankinie, w magazynie Puh-Chi. „Ja”, „my”, „wszyscy”, „jeden”, „mną”. Tu nie ma miejsca na charakterystyczną dla ludzi indywidualność ani na najdrobniejsze nawet przejawy utożsamiania się z ciałem. Fakt, że duchy występujące w opisanych tu przypadkach reagowały w końcu na swe imiona [...], nie dowodzi istnienia ich indywidualnych tożsamości [podkr. — J.B.]⁸⁸³.

Wypowiedzi Martina nawiązują do teologii katolickiej. Szczególnie mam tutaj na myśli koncepcję „nie-osoby”, „rozkładu i rozpadu bycia osobą”⁸⁸⁴ rozwijaną przez Hansa Ursa von Balthasara, Karla Lehmana i Josepha Ratzingera. Ten ostatni pisze:

Szczególną właściwością demona jest brak fizjonomii i anormalność. Jeżeli zastanawiamy się, czy diabeł jest osobą, powinniśmy znaleźć sobie odpowiedź: jest nie-osobą, rozkładem, rozpadem bytu osobowego, i dlatego właśnie jego cechą szczególną jest to, że występuje bez twarzy. Jego szczególną siłą stanowi to, że jest bytem nierozpoznawalnym⁸⁸⁵.

Martin nawiązuje do tych poglądów, a zarazem interesująco je zniekształca. U Ratzingera paradoksalność diabła — będącego kimś w rodzaju nieosobowej osoby, tudzież uszkodzonej osoby — wiąże się z faktem korupcji stworzenia, Martin natomiast wywodzi ją z niecielesności. Poglądy Ratzingera wpisują się w rdzeń katolickiej ortodoksji, wyłożonej przez Augustyna: wszelkie istnienie — wyposażone w *modus*, *species* i *ordo* — jest dobre z definicji, ponieważ zło — będące brakiem dobra — nie istnieje⁸⁸⁶. A zatem diabeł to zdegenerowana osoba, co utrudnia przypisanie mu zaimka. Co ciekawe, późniejsi teologowie używają zamiennie dwóch określeń: „nie-osoba [*un-person*]” i „nie-jedność [*un-einheit*]”⁸⁸⁷.

Według Martina przyczyną depersonalizacji jest brak ciała. Rzecz w tym, że anioły są niecielesne, a mimo to — w przeciwieństwie do demonów — cechuje je wyrazista odrębność.

882Tamże, s. 450-451.

883Tamże, s. 451.

884H. Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* tłum. S. Budzik, Tarnów 1998, s. 139.

885J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973. Cyt. za: R. Laurentin, *Szatan: mit czy rzeczywistość?*, dz. cyt., s. 106.

886Aczkolwiek nie do końca wiadomo, jak w tym kontekście interpretować zdanie: „Kto popełnia grzech, ten jest (dzieckiem) diabła, ponieważ **diabeł grzeszy od początku** [podkr. — J.B.]” (1 J 3,8). Por. G. Minois, *Diabeł*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, s. 48.

887Por. K. Góźdz, *Szatan jest osobą*. Posłowie, s. 170 [w:] G. Minois, *Diabeł*, dz. cyt., s. 159-174.

Koncepcja ortodoksów jest bardziej spójna, ponieważ uwzględnia problem, którego precyzyjne sformułowanie zawdzięczamy Tomaszowi z Akwinu: numeryczne rozróżnienie między jednostkami gatunku opiera się na materii, jeżeli więc aniołowie — jako czyste formy — nie posiadają materii, to jak możemy je odróżnić? Tomasz odpowiada następująco:

[...] każdy anioł należy do innego gatunku. Powód tego jest całkiem oczywisty. Byty należące do tego samego gatunku, ale różniące się między sobą numerycznie — jako odrębne jednostki w ramach jednego gatunku — posiadają taką samą formę, złączoną z różnymi materiałami. Jeśli więc aniołowie nie mają materii, to każdy z nich jest gatunkowo różny od innych, czyli jednostka jako taka stanowi tu osobny gatunek⁸⁸⁸.

Opętanie jest przeciwieństwem posesyjnej inkarnacji w wyznawcę. W Rozdziale 3. pisałem, że oba rodzaje transu różnią się stopniem kontroli nad duchem, co rozwijam w Rozdziale 5: zdobywanie kontroli nad posesją oznacza jej rytualizację⁸⁸⁹. I odwrotnie, funkcjonowanie poza rytuałem uniemożliwia kontrolę. Tu chciałbym podkreślić kolejną różnicę: inaczej niż opętanie, trans posesyjny bazuje na inkarnacji. By przypomnieć słowa Martina: „Tu nie ma miejsca na charakterystyczną dla ludzi indywidualność ani na najdrobniejsze nawet przejawy utożsamiania się z ciałem”. Efektem jest anonimowość transu, w którym tożsamość ducha pozostaje nieznaną, podczas gdy w *vodun* imienne rozpoznanie *loa* decyduje o przejściu od opętania do transu posesyjnego⁸⁹⁰.

Katolicką wersję rozpoznania zawiera Rytuał Rzymski z 1952 r., uzależniający kontynuację egzorcyzmu od ustalenia tożsamości demona:

Egzorcyzm wypowiedany jest wyłącznie przez egzorcystę, pozostałe modlitwy odmawia wspólnota

888Por. É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 237.

889W Rozdziale 4. analizowałem wątek zmiany miejsca po wystąpieniu pierwszych oznak transu u nieinicjowanego wyznawcy, jak gdyby jego spontaniczność nie przystawała do perystylu (centralnego miejsca hunforu) — wszak w centrum owego „świętego świętych” znajduje się *poteau-mitan*. Nic więc dziwnego, że **zanim** Hyppolite powróci do perystylu, dostosowuje motorykę swojego ciała do ruchów *hungenikona*. Miejsce, do którego wchodzi Hyppolite po wystąpieniu pierwszych oznak transu to tzw. *barrière* [„granica”, „brama”], strefa pośrednia łącząca perystyl ze światem zewnętrznym.

890Poniższy cytat, pochodzący z pracy Herskovitsa, był kluczowy dla Rozdziału 4.: „*Adjanikon* [pomocnik *hungana* — J.B.] próbował przy użyciu świecy i tykwy z wodą pokierować jego transem, ale mężczyzna [Hyppolite — J.B.] upadł i zaczął tarzać się po ziemi. Powalony przez nieznaną moc leżał z wyciągniętymi i drżącymi rękami. Odłożywszy świecę i tykwę, *adjanikon* podniósł jego zwiotczone ciało, a następnie — skrupulatnie, według ustalonego wzorca — podtrzymał je, kołysząc w takt piosenki śpiewanej przez kilkanaście osób obecnych w pomieszczeniu. Trwało to dopóki mężczyzna, zataczając się lekko, nie stanął o własnych nogach [wołając — J.B.]: *Damballa-o, Damballa-e, Damballa-o, Damballa/Wedo, 'Gadé ça ou fait' moin* [»Damballa-o, Damballa-e, Damballa-o, Damballa/Wedo, Popatrz, co mi zrobiłeś«]. Opis pomaga zrozumieć trzy wspomniane różnice: kontrolę nad transem vs. jej brak; „dzikość” opętania zachodzącego poza rytuałem (po wystąpieniu pierwszych oznak transu Hyppolite'a wynoszą ze świątyni) oraz niemożność identyfikacji ducha w fazie opętania („Powalony przez nieznaną moc...”).

zgromadzona wokół osoby opętanej. Wiele razy wypowiada się modlitwy >>Ojcze nasz<< i >>Zdrowaś, Maryjo<<. W międzyczasie egzorcysta stawia obligatoryjne pytania: Dlaczego zły duch posiadał ofiarę? Kiedy ją opuści? **Jakie jest jego imię? To ostatnie jest szczególnie ważne, ponieważ istoty, której nie można nazwać imieniem, nie można też wypędzić.** Jeśli uda się kapłanowi poprzez bezpośredni atak albo też przemyślanym podstępem sprowokować demona do tego, aby zdradził swoje imię, zdobywa nad nim pewną władzę [podkr. — J.B.]⁸⁹¹.

Ustalenie imienia jest warunkiem *sine qua non* komunikacji między kapłanem i diabłem. W związku z tym nawet jeśli tożsamość jest znana, a ciało zasiedlają równocześnie przynajmniej dwa agensy, komunikacja pozostaje utrudniona. E. Cohen i J. L. Barrett mówią tu o regule „jedno ciało-jeden umysł”, organizującej uniwersalną reprezentację posesji⁸⁹². Zasadę tę narusza wieloagensowość:

Judasz jako pierwszy wyznał, jak się nazywa. „Nie, nie możesz mówić do mnie po imieniu, nie, ja się tak nie nazywam!”, wrzeszczał. Potem przybył Lucyfer, a jeszcze później Neron. „Ja jestem trzeci w tym przymierzu!” zawarczał. Byli odpychający, ale nazwani po imieniu, nie byli już niedostępni. Nie było właściwie powodu, dlaczego tylko kapłani mogli zadawać im pytania. Można by pomyśleć, że wspólnota też powinna móc to robić! [...] czasami udaje się im [krewnym Anneliese — J.B.] [...] zmusić piekielnych gości do odpowiedzi, tak jak w sytuacji, kiedy Roswitha zarzuca Judaszowi, że był winien tego, iż Anneliese złamała krzyż. Judasz broni się ze złością: „To był Lucyfer, ten pies — warczy — to on był. Ja nic nie zrobiłem!”⁸⁹³

Wieloagensowość utrudnia komunikację. Gdy zaś powyższy fragment połączyć z wywodami Ratzingera o braku twarzy i nierozpoznawalności diabła, można powiedzieć, że nie tyle utrudnia, co wyklucza. Egzorcyzm odwraca porządek seansu szamańskiego, w którym ludzie komunikują się z duchem, a duch z ludźmi za pośrednictwem owładniętego szamana.

Trudno odróżnić wieloagensowość od przechodniości, jeżeli mamy do czynienia z większą liczbą agensów. Ta pierwsza polega na współistnieniu przynajmniej dwóch sprawców w jednej osobie, czego efektem jest mylenie zaimków. Sygnalizuje ono „istnienie niedoborów w zakresie wytyczenia granic *ja* i [...] brak rozróżnienia między *ja* a *innymi*”⁸⁹⁴. Cytuję wypowiedź na temat

891Por. F. D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel. Opętanie w świetle nauki*, tłum. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005, s. 148.

892Por. E. Cohen, J. L. Barrett, *When Minds Migrate. Conceptualizing Spirit Possession*, „Journal of Cognition and Culture”, T. 8, Nr 1-2. (2008), s. 23-48. Można tu również zacytować Stevena Pinkera, który na poważne pytanie: „Dlaczego społeczność umysłowych agensów miałaby potrzebować kierownika na szczycie?” udziela mniej poważnej odpowiedzi: „Jednym tyłkiem nie da się jednocześnie tańczyć na dwóch weselach” (przysłowie żydowskie). Por. Tegoż, *Jak działa umysł*, dz. cyt., Warszawa 2002, s. 159.

893F. D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 152-153.

894V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 283.

autyzmu, upośledzającego działanie empatii, odczytywania intencji, naśladowania mimiki, uczenia się języka, zabawy w udawanie i odróżniania ja od innych. Ramachandran sądzi, że podłożem tych wszystkich, na pozór niepowiązanych objawów jest nietypowe działanie neuronów lustrzanych⁸⁹⁵. Mogłoby się wydawać, że umieszczam jego wypowiedź w obcym kontekście. Możliwe, z drugiej strony jednak, w Rozdziale 2. formułuję przypuszczenie, że odhamowanie systemu neuronów lustrzanych tłumaczy uniwersalność transu. Podobne tezę wysuwa Ramachandran, pisząc, że działanie tych neuronów „może na wiele różnych sposobów ulegać zakłóceniom, czasem powodując poważne zaburzenia neurologiczne, ale także [...] dając bardziej subtelne skutki. Zastanawiam się na przykład, czy rozmywanie się granic interpersonalnych nie mogłoby stanowić wyjaśnienia dla bardziej egzotycznych zespołów, takich jak *paranoja indukowana (folie a deux)*, polegająca na tym, że dwie osoby, na przykład Bush i Cheney, dzielą się wspólnym szaleństwem [podkr. — J.B.]”⁸⁹⁶. Jeżeli zmiana w działaniu neuronów lustrzanych może powodować tak subtelne zjawiska, jak *folie a deux*, to tym bardziej może ona tłumaczyć indukcję transu, w której udawanie staje się rzeczywistością, a podmiot scala się z odgrywaną postacią.

W relacji przechodniości natomiast, granice między agensami nie są jasno ustalone, co powoduje płynne przechodzenie z jednej do drugiej⁸⁹⁷, ewentualnie zlewanie się wielu postaci w jedną, zbiorową personę („Legion imię moje, bo jest nas wielu”). By użyć metafory z dziedziny nauk komputerowych, w tej pierwszej (wieloagensowość) mamy do czynienia z cyfrowym przełączaniem między jaźniami, w tej drugiej (przechodniość) — z analogowym przechodzeniem jednej w drugą. Wydaje się, że cyfrowa separacja wymaga większej ilości zasobów poznawczych niż relacja analogowa, przez co bardziej opiera się na świadomym umyśle niż ta druga. Przykładowo, w wieloagensowej relacji 6 + 1 daną osobę zamieszkuje dodatkowo sześciu agensów: Z, M, S, A, A1 i Sc. Każdy posiada płęć, osobną mimikę, gestykulację i fizjonomię. Każdy ma osobowość, na przykład: Sc jest profesorem uniwersytetu, nie lubi polityków, zbiera starodruki i pali fajkę. Analogowe przechodzenie z jednej postaci do drugiej jest prostsze niż cyfrowe przełączanie, bo w to ostatnie zaangażowane są takie świadome funkcje, jak kategoryzacja, procesy uwagi oraz pamięć epizodyczna określająca, „kiedy i gdzie kto komu co zrobił”⁸⁹⁸. I odwrotnie,

895Por. Tamże, s. 159-160.

896Tamże, s. 281.

897Za Peterem Wattsem — eksplorującym motyw osobowości jako procesora wielordzeniowego — można tu mówić o efekcie Saschy-Michelle: „Usłyszałem, jak Sascha nabiera powietrza. I jak wypuszcza je Michelle”. P. Watts, *Ślepowidzenie*, tłum. W. M. Próchniewicz, Warszawa 2006, s. 72. Tamże, s. 131: „Prawdopodobnie byliśmy rozszczepieni przez większość ewolucji [...]. Poklepała się po skroni. — Tu jest mnóstwo miejsca: współczesny mózg może przetwarzać kilkadziesiąt świadomych rdzeni, wcale się nie przeciążając. A wielozadaniowość i równoległość mają oczywiste zalety dla przetrwania”.

898V. S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 304. Por. E. Tulving, *Précis of Elements of Episodic Memory*, s. 225, „The Behavioral and Brain Sciences” (1984) 7, 223-268: „Informacja w systemie epizodycznym [...] reprezentuje zdarzenia z osobistej przeszłości pamiętającego i tym samym może

przechodniość nie wymaga aż tak wyjątkowej uwagi. Specyfikę omawianego problemu ilustruje przypadek Anneliese Michel. Po ujawnieniu się trzech pierwszych demonów (Lucyfer, Neron i Judasz), do głosu dochodzą jeszcze trzy: Kain, Hitler oraz Fleischmann (upadły ksiądz). Zachowana dokumentacja ukazuje trudność w ustaleniu, kto jest kim:

„Ilu was jest?”, pytają kapłani. „Jest nas czterech”, chichotają, a potem wymieniają pięciu, chociaż już wiadomo, że w rzeczywistości jest ich sześciu [...]. Zmuszają ojca Renza [egzorcystę — J.B.], aby szukał po omacku, jak w upiornej ciuciubabce: „Rozkazuję ci w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, powiedz mi, kim jesteś!”. Milczenie lub wściekłe warczenie. „Lucyfer, jesteś tam?” Znowu warczenie, potem krzyk. „Adolf, Adolf, czy jesteś tam jeszcze?” Piskliwy śmiech. „Fleischmann, co masz do powiedzenia?” Ryk taki, że ściany się trzęsą. *Quot (vos) estis?* - „Ilu was jest?” Nie można nic zrobić⁸⁹⁹.

Zapis ten pokazuje, jak trudno odróżnić wieloagensowość od przechodniości. Zwykle więc dochodzi do fuzji wielu agensów w jedną, mniej lub bardziej niesprecyzowaną postać. Teoretycznie wieloagensowość jest możliwa, nie pojawia się jednak naturalnie (przeciwdziała temu zasada „jedno ciało-jeden umysł”) i musi być ćwiczona. Okazji dostarcza trening inicjacyjny, podczas którego adept uczy się odgrywać daną postać. Z czasem osiąga taką biegłość, że potrafi dokonywać przełączeń z tożsamości zwykłej na rytualną oraz między poszczególnymi jaźniami kreowanymi przez rytuał. W kulturach *vodun* podobną biegłością dysponują *hunsi*. Operując kategoriami etnopsychiatrii, L. Mars mówi tu o podziale osoby na dwie części. Mars podaje też znakomity przykład przełączania: jaźnie — macierzysta i rytualna — nie przechodzą jedna w drugą, lecz pozostają od siebie ściśle oddzielone: „Pierre — chociaż ma jedno ciało — zaczyna identyfikować się z innym imieniem i obcą sobie biografią. Mówi, że jest bogiem przybyłym z afrykańskiej Gwinei, potrafi dokonywać cudów, rzucać choroby i mówić w obcych językach”⁹⁰⁰. Dlaczego jednak — w wypadku Haiti — mowa o relacji wielo-, a nie dwuagensowej? Cechą *vodun* — w przeciwieństwie do religii afrobrazylijskich i Beninu specjalizujących się w jednej postaci — jest konsekwentne wcielanie wielu bóstw, czasami podczas jednego rytuału⁹⁰¹.

Opętanie zakłada niezupełną inkarnację. Diabeł zamieszkuje ciało, ale nie może się z nim zespolić, co sugerują wczesne analizy Ojców Kościoła, traktujące ewangeliczne opętania jako

posłużyć za podstawę definiowania osobistej tożsamości jednostki. [...] Informacja w systemie epizodycznym jest bardziej podatna na interferencję niż informacja w systemie semantycznym. Aktualizacja informacji epizodycznej zwykle wymaga namysłu i wiąże się ze świadomym wysiłkiem; aktualizacja systemu semantycznego, na odwrót, przebiega zazwyczaj automatycznie. Przeszukiwanie systemu epizodycznego przebiega według reguły: >>Co zrobiłeś w czasie T w miejscu P?<<, w systemie semantycznym zaś: >>Co to jest X?<< [...]”.

899F. D. Goodman, *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, dz. cyt., s. 155.

900L. Mars, *The Crisis of Possession in Voodoo*, dz. cyt., s. 23.

901Por. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, dz. cyt., s. 134.

„małpowanie przez szatana tajemnicy Wcielenia”⁹⁰² — a zatem brakuje tutaj zintegrowanej jedności cechującej prawdziwą osobę. W ujęciu Emmy Cohen genetycznie wbudowana w obwody neuronalne koncepcja związku umysłu z ciałem⁹⁰³ ma charakter kartezjański, tzn. związek ten pojmuje się jako rozłączny i odwracalny. Przeprowadzona analiza opętania ukazuje ograniczenia filozoficznej metafory. Z jednej strony dowody na uniwersalność koncepcji kartezjańskiej są liczne. Z drugiej strony, różnica między opętaniem a posesją sugeruje, że unia nowego agensa z ciałem może być uskuteczniiona w nierównym stopniu. Z relacją kartezjańską mamy do czynienia w opętaniu, w którym jaźń traci związek z ciałem, a na jej miejsce nie pojawia się nowy agens. Zostaje naruszona reguła „jedno ciało-jeden umysł”, a w podmiocie pojawia się obcy czynnik, który — by jeszcze raz zacytować Martina — nie ma najmniejszej ochoty utożsamiać się z ciałem. *Trans vodun* jest przeciwieństwem tego stanu rzeczy. Tu również jaźń — rozumiana jako *gros-bon-ange* — traci kontakt z ciałem, ale w jej miejsce pojawia się nowy agens, przy czym im bardziej zaawansowany wyznawca, tym ściślejszy związek między owym agensem a ciałem. L. Hurbon pisze: „O *loa* mówi się, że >>dosiada<< sługę, traktując jego ciało jako narzędzie autoekspresji. Ciało przybiera więc formę danego *loa*: owładnięci przez Oguna pokazują szablę, a nawiedzeni przez Azakę fajkę i tobołek wieśniaka”⁹⁰⁴.

W przypadku kultów *vodun* stosowniej byłoby mówić o monizmie niż o dualizmie substancji. Celem inicjacji jest funkcjonalizacja ciała, dzięki któremu *loa* odradza się w świecie fizycznym, zyskując charakter odrębnego bytu. Aby uskutecznić ten proces, relacja między ciałem a umysłem musi być reprezentowana w kategoriach ścisłej jedności psychofizycznej.

Jedność ciała i nowego agensa w transie posesyjnym klóci się z ideą jednostki sprawującej wyłączną kontrolę nad swoim działaniem. By przypomnieć cytowany już — niemniej bardzo ważny w kontekście prowadzonych rozważań — fragment *O wolnej woli*:

Często widzimy zwierzęta poskromione przez ludzi, to jest nie tylko ciało zwierzęcia, lecz i jego duszę tak ujarzmioną przez człowieka, że instynktownie jakoś i z przyzwyczajenia służy jego woli. Chyba nie przypuszczasz, że może dojść do tego, żeby zwierzę próbowało ujarzmić człowieka w podobny sposób, jakkolwiek groźne byłyby jego rozmiary, dzikość, budowa ciała czy też działanie pewnych narządów⁹⁰⁵.

Teoretycznie dysonans między katolicką antropologią a obrzędową dynamiką działań zbiorowych

902J. Salij, *Opętanie przez szatana*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/szukajacym_drogi/opetanie.html (dostęp: 11.10.13).

903Por. Rozdział 2.

904L. Hurbon, *Voodoo. Truth and fantasy*, dz. cyt., s. 110.

905Św. Augustyn, *O wolnej woli*, dz. cyt., s. 91.

byłyby do usunięcia na dwa sposoby: poprzez odrzucenie rytuału lub rezygnację z antropologii opartej na idei wolnej woli. Problem w tym, że oba rozwiązania falsyfikują któreś z fundamentalnych dla katolicyzmu założeń. W pierwszym chodzi o kolektywne zbawienie osiągnięte przez rytuał, natomiast w drugim — o biblijną ideę osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

* * *

Podsumowując, opętanie cechuje niekontrolowany trans i przebiega ono poza rytuałem. Ponadto nie dochodzi w nim do inkarnacji ducha w wyznawcę. Być może ta ostatnia cecha tłumaczy uniwersalne rozpowszechnienie transu, w którym duch uzyskuje nie tylko widzialną postać, ale i jasno sprecyzowaną tożsamość: „Owładnięcie lub >>dosiadanie<< jednostki stanowi namacalny dowód istnienia i nieustannej bliskości *loa*”⁹⁰⁶. Sugerowałoby to, że „pojęcie osoby jest bardziej fundamentalne i pierwotne aniżeli pojęcie duszy czy jaźni”⁹⁰⁷, że zatem potoczna koncepcja osoby ma charakter monistyczny, a nie kartezjański. Przypisywanie stanów mentalnych innym ludziom jest możliwe pod warunkiem, że są rozpoznawalni — warunek nie do spełnienia przy definicji osoby w kategoriach podmiotu atrybucji prywatnych przeżyć⁹⁰⁸. Jak pisze J. Bremer w tyleż zwięzłym, co precyzyjnym omówieniu poglądów Petera Strawsona:

[...] możemy sobie [...] przypisać własności mentalne tylko wtedy, gdy możemy je także przypisać innym osobom. Zanim jednak przypiszemy takie własności innym osobom, musimy je rozpoznać jako osoby. Gdyby jednak te osoby były odcieleśnionymi, kartezjańskimi duchami, to nie potrafilibyśmy ich zidentyfikować. Dla pozbawionych ciała duchów brak nam kryteriów identyfikacyjnych, niezbędnych do określenia ich tożsamości [...]. Według jakich kryteriów można na przykład odróżnić od siebie dwa odcieleśnione duchy albo powiedzieć, czy dany duch jest jednym i tym samym duchem? [podkr. — J.B.]⁹⁰⁹.

906H. Courlander, *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*, dz. cyt., s. 16.

907J. Bremer, *Osoba — fikcja czy rzeczywistość?*, dz. cyt., s. 64.

908Por. Tamże.

909Tamże, s. 64-65.

Zakończenie

Charakteryzując myślenie hermeneutyczne, Krzysztof Michalski pisze: „Rezygnacja z założeń, eliminacja koła w rozumieniu, a zatem przyjęcie postawy niezaangażowanego obserwatora, rozpoczęcie od absolutnego początku — byłoby po prostu rezygnacją z dotarcia do bytu, jakim jest”⁹¹⁰. Przed rozpoczęciem pisania tej pracy „wiedziałem” poniekąd, czym jest zjawisko, które zamierzam badać, dysponowałem szeregiem założeń traktowanych jako niezbite fakty, a więc coś przeciwnego założeniom właśnie. Założeniem, które w trakcie pisania pracy uległo istotnej rewizji, był nacisk na istnienie uniwersaliów (do których z góry zaliczałem stany transowe) oraz automatyczne wiązanie ich ze sferą biologii ewolucyjnej, w przeciwieństwie do kultury rozumianej jako królestwo nieograniczonych możliwości, w którym obowiązuje tylko jedno prawo: ekwipotencjalności. Odpowiednio do wyróżnionych opcji sądziłem, że badacz kultury ma do wyboru albo zostać materialistą pokroju Marvinna Harrisa — skupionym wyłącznie na odsłanianiu pozasymbolicznych czynników kultury⁹¹¹ — albo dołączyć do grona interpretacjonistów, których rzecznikiem jest w mojej pracy Michael Lambek. Perspektywę tych ostatnich najlepiej chyba wyraził Umberto Eco, określając kulturę mianem nieskończonego procesu semiozy, gdzie aby odkryć sens znaku, trzeba na niego spojrzeć przez pryzmat innego znaku, na ten ostatni — przez pryzmat jeszcze innego znaku itd., w nieskończoność⁹¹².

Artykuł opublikowany przed rozpoczęciem pracy nad doktoratem wyraźnie skłaniał się ku redukcjonizmowi⁹¹³. Jednocześnie w miarę zagłębiania się w teksty biologów i kognitywistów piszących o kulturze, narastało we mnie przekonanie, że obie opcje — redukcjonistyczna i kulturowa — są na swój sposób błędne. Bez wątpienia do krystalizacji rodzących się pytań i wątpliwości przyczynił się tekst relacjonujący konsekwencje praktyk obrzędowych nowogwinejskich Fore, którzy po upieczeniu zwłok na szczycie kopca grzebalnego, spożywali fragmenty mózgu zmarłego krewnego⁹¹⁴. Antropolog interpretatywny poddałby ten zwyczaj analizie

910K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 45.

911Por. J. S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, s. 31 [w:] „Etnografia polska”, t. 31, zeszyt 1/1987, s. 19-40.

912Ciekawe jednak, że idea procesu nieskończonej semiozy pochodzi od Charlesa Sandersa Peirce'a, który postulował istnienie interpretantów ostatecznych, tj. odnoszących się już nie do innych znaków, a do pozaznakowych stanów rzeczy. Tym samym — pisze w znakomitym tekście Hanna Buczyńska-Garewicz — jego teoria „przeciwstawia się [...] ontycznej autonomizacji uniwersum znaczeń oraz związanemu z nią absolutyzowaniu interpretacji jako narzędzia poznawczego”. Teżże, *Znak i rzeczywistość*, s. 19 [w:] H. Buczyńska-Garewicz, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, s. 17-50.

913Por. J. Bohuszewicz, *Biologiczna struktura i kulturowe znaczenie uczyty kolektywnej*, „Nomos” 67/68 (2009), s. 99-111.

914Por. L. Stone, P. F. Lurquin, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więckowski, Warszawa 2009, s. 169-170.

semiotycznej, wyodrębniłby symbole dominujące tworzące jego ideologię religijną oraz pokazał odmienność kodów Fore od kodów organizujących jego — antropologa — kulturę. Uzyskane w ten sposób dane trzeba by jednak uzupełnić o teorie biologiczne. Dlaczego?

„Spożywanie mózgu wywołuje śmiertelną chorobę zwaną kuru. Kuru jest zbliżona do choroby wściekłych krów i, podobnie jak ona, wywoływana poprzez samopowielające się białka zwane prionami. Priony są odporne na temperaturę, dlatego pieczenie nie zapobiegało przenoszeniu się choroby”⁹¹⁵. Oczywiście Fore nie rozumieli, że częste przypadki śmierci są powodowane przez ich praktyki pogrzebowe, podczas gdy naukowcy — zważywszy na przenoszenie choroby wewnątrz rodziny — sugerowali podłoże genetyczne. Prawdziwą przyczynę odkrył Carleton Gajdusek, za co dostał w 1976 r. nagrodę Nobla⁹¹⁶. Tuż potem — piszą badacze: „Fore zaprzestali tych praktyk, ale **jest to doskonały przykład, jak praktyka kulturowa może zmniejszyć osobnicze dostosowanie** — kuru doprowadziła niemal do zagłady ludu Fore [podkr. — J.B.]”⁹¹⁷. Można by dodać: kultura nie tylko zmniejsza, lecz także, niekiedy, zwiększa dostosowanie. Ta druga możliwość zachodzi w przypadku rytualnego transu, którego występowanie, jak przypuszczam, jest istotnie skorelowane z życiem w warunkach niewielkich grup ludzkich o stosunkowo prostej strukturze społecznej.

Korelację tę interpretuję przyczynowo, twierdząc, że rytualny trans wytwarza spójność charakteryzującą te grupy do tego stopnia, że autonomiczne funkcjonowanie jednostki jest niemożliwe, co pokazują przypadki choroby i śmierci socjogennej w następstwie separacji od grupy. Jak zauważa Maurice Leenhardt, Kanak pozbawiony więzi z przodkami i rodziną znajduje się w sytuacji jednostki samotnej i aspołecznej, co nieuchronnie powoduje rozpad jego osoby⁹¹⁸:

Z naszymi najpiękniejszymi mowami etnologicznymi wygłaszanymi w szkołach nie możemy zastąpić rodziców tubylca, jego totemów i jego bogów, wszystkiego, co stanowiło rzeczywistość ludzką, w której był zanurzony przed swoją indywiduacją. Rozsądniej jest ubiec porażkę indywiduacji i zdać sobie sprawę z tego, co nam ukazują poszukiwania po omacku, jakie prowadzi Melanezyjczyk. Wiemy, że, gdy osłabnie jego witalność, porzuca on swój strój kogoś cywilizowanego i wraca do swoich totemów. Chyba że nawet te ostatnie już nie budzą w nim zaufania. Pozostaje wtedy w chaosie, który czyni go podatnym na przyjęcie całkiem innego wsparcia, i z pewnością jest to stan, w którym znajdując się liczni wyspiarze, kiedy są gotowi przyjąć nową religię⁹¹⁹.

915Tamże, s. 169.

916Por. tamże.

917Tamże, s. 169-170.

918Por. M. Leenhardt, *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim*, tłum. A. Rejf, Kęty 2007, s. 196.

919Tamże, s. 197.

Uniwersalna propagacja transu rytualnego zachodzi nie poprzez kontakt kulturowy, lecz na skutek wielokrotnego wprowadzenia podobnych rozwiązań. Przypomina to zjawisko konwergencji, w którym podobne narządy, pomimo odmiennego pochodzenia, są przystosowane do pełnienia tej samej funkcji⁹²⁰. Analogia pochodząca z biologii ewolucyjnej jest tutaj przydatna z jednego powodu. Przykładem prawdziwie konwergentnej ewolucji są skrzydła ptaków i owadów, nie są nim natomiast oczy głowonogów i kręgowców, gdzie rozwojem narządów sterują te same, nadrzędne geny, po które ewolucja sięgała wielokrotnie⁹²¹. Inaczej niż J. McClenon twierdzą zatem, że uniwersalność rytuałów transowych wynika nie z doboru odpowiednich genów, ale ze współdziałania następujących, czterech czynników:

- 1) funkcjonalności, jeśli chodzi o zapewnianie spójności wewnątrzgrupowej w społecznościach tradycyjnych;
- 2) wcześniejszego istnienia przynajmniej zaczątków typowo ludzkiego, wyrafinowanego systemu neuronów lustrzanych, którego rozwój był — na zasadzie sprzężenia zwrotnego — stymulowany przez praktykę transu rytualnego;
- 3) obserwowanej w skali gatunku tendencji do imitowania i opartych na niej
- 4) zjawisk odzwierciedlania i rezonansu międzyosobniczego, które uczynniając układ nagrody w mózgu, skłaniają do powtarzania czynności będących ich źródłem.

Spoločności instytucjonalizujące trans bazują na powyższym układzie współrzędnych, wykorzystując go i rozwijając lub, przeciwnie, ograniczając go. Zwracam uwagę na dwa ostatnie punkty, które, odpowiednio sformułowane, mogą oznaczać inicjację do kultu posesyjnego (punkt 3)) oraz późniejszą praktykę (punkt 4)). Na przykład, inicjowany w haitańskim kulcie uczy się bycia konkretnym bogiem (*loa*), co na tym etapie praktyki nowicjusza bardziej polega na imitacji niż na autentycznym transie. Jak jednak pisałem, nie można imitować bezkarnie i im dłuższy staż w kulcie, tym częstsze przypadki, gdy — zgodnie ze słowami Wegnera — „imaginacja przechodzi w rzeczywistość, powodując, że osoba coraz mniej doświadcza swoich działań jako zamierzonych przez siebie, a coraz bardziej jako zamierzonych przez ducha”⁹²². W Rozdziale 4. interpretuję tę sytuację przez pryzmat rosnącej roli procesów odzwierciedlenia, kiedy to wyznawca stopniowo identyfikuje się z kultem, którego tradycje — ucieleśnione w bogach — wchodzi do jej głowy, wypierając zakulisowego agensa i (jakby powiedział Hourbon) dostosowując wyznawcę do *loa*.

920Por. B. Korzeniewski, *Powstanie i ewolucja życia*, dz. cyt., s. 160.

921Por. V. S. Ramachandran, *Neuro nauka o podstawach człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 64, przyp. 1.

922D. M. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, dz. cyt., s. 252.

Czym wobec tego jest opętanie? W mojej pracy udzielam potrójnej odpowiedzi na to pytanie, za każdym razem odwołując się do konkretnych danych etnograficznych. Jest ono albo: a) reakcją na kolonizację kultury tradycyjnej przez chrześcijaństwo i powiązaną z nią próbę życia wg różnych — najczęściej sprzecznych — systemów symbolicznych (kulty *vodun* okresu XIX w. i pierwszej połowy XX w. — por. zwłaszcza historie Monpointa i Hyppolite'a, opowiedziane w Rozdziale 2.; epizody opętań raportowane przez R. Alliera), albo b) oznaką przejścia od dawnego życia do aktywności w kulcie posesyjnym. Momentem zwrotnym jest inicjacyjny trening panowania nad transem, przy czym ten wstępny etap praktyki cechuje napięcie między zakulisowym sprawcą a nową osobowością. W okresie tym próby opanowania bóstwa występują naprzemiennie z epizodami destrukcyjnego szału, w których znajduje wyraz wspomniane napięcie (początkowe etapy praktyki szamańskiej; kulty posesyjne *umbanda* — por. *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind* Eriki Bourguignon; *candomblè* (badania E. Cohen) i *tambor de mina* — raport D. Halperina); albo c) nieudaną inicjacją szamańską. To ostatnie sformułowanie odwołuje się do uwag poczynionych w Rozdziale 5, gdzie, przypomnę, podkreślałem trzy cechy katolickiego opętania: niemożność zapanowania nad transem, tylko częściową inkarnację ducha z ciałem wyznawcy i brak instytucji transu posesyjnego. Pod tym względem katolickie opętanie można zestawić z kryzysem otwierającym inicjację w społecznościach szamańskich i posesyjnych z tą różnicą, że w katolicyzmie kończy się ona porażką z uwagi na niespełnienie podstawowego warunku wejścia w trans posesyjny. Warunkiem tym jest rezygnacja z chrześcijańskiej idei wolnej, autonomicznej osoby na korzyść ujęcia głoszącego, że świadoma jaźń to tylko dodatek do umysłu, który znakomicie potrafi radzić sobie bez niej i że ludzkim ciałem kierują różne agensy, a przekonanie o wyłącznej sprawczości świadomego ja jest złudzeniem⁹²³.

⁹²³Por. J. Bohuszewicz, „Legion imię moje, bo jest nas wielu”. Kognitywna nieświadomość w rytuale szamańskim, „Hermaion” 3/2014 (w druku).

Bibliografia

- Ackerknecht E., *Szamaństwo i psychopatologia*, tłum. K. Gebert [w:] K. Jankowski (red.), *Psychologia wierzeń religijnych*, Warszawa 1990, s. 100-157.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Ahlberg N., *Some Psycho-Physiological Aspects of Ecstasy in Recent Research* [w:] N. G. Holm (red.), *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*, Almqvist & Wiksell 1982, s. 63-73.
- Anczyk A., Grzymała-Moszczyńska H., *Granice szaleństwa — granice kultury* [w:] A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Granice szaleństwa — granice kultury*, Katowice 2013, s. 7-24.
- Apter A., *On African Origins: Creolization and Connaissance in Haitian Vodou*, „American Ethnologist”, t. 29, nr 2 (2002), s. 233-260.
- Armstrong J., Bernstein Carlson E., Putnam F. W., *Adolescent Dissociative Experiences Scale-II (A-DES)*, <http://s403782844.onlinehome.us/wp-content/uploads/2012/03/a-des.pdf> (dostęp: 29.01.2013).
- Aronson E., Wilson T. D., Akert R. M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłumacze różni, Poznań 1997.
- Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013.
- Augustyn z Hippony, *O dwóch duszach*, tłum. J. Sulowski [w:] Tegoż, *Pisma przeciw manichejzom*, Warszawa 1990, s. 67-88.
- Augustyn z Hippony, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala [w:] Tegoż, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953, s. 77-234.
- Augustyn z Hippony, *Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem*, tłum. J. Sulowski [w:] Tegoż, *Pisma przeciw manichejzom*, Warszawa 1990, s. 89-110.
- Austin J. L., *Jak działać słowami* [w:] Tegoż, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 542-713.
- Bahn P. G., *Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies* [w:] H.-P. Francfort, R. N. Hamayon (red.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, s. 51-94.
- Barnard A., *Emic and Etic* [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London & New York 2002, s. 275-279.
- Baron-Cohen S., *Rozwój zdolności czytania innych umysłów: cztery etapy*, tłum. E. Czerniawska [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2.: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, Warszawa 2009, s. 145-171.

- Barrett J. L. i F. C. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology”, 31 (1996), s. 219-247.
- Bastide R., *Dzika świętość*, tłum. Jacek Pawlik, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” nr 1/2008, s. 23-31.
- Bastide R., *Kulty afroamerykańskie*, tłum. J. Pawelczyk, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka”, nr 1-2 (2012), s. 73-82.
- Bastide R., *Sociologie et psychanalyse*, Paris 1972.
- Bastide R., *Socjologia chorób psychicznych*, tłum. M. R. Pragłowska, Warszawa 1972.
- Bastide R., *The African Religions of the Brazil. Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, tłum. H. Sebba, The John Hopkins University Press 2007.
- Bataille G., *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2007.
- Bateson G., *A Theory of Play and Fantasy* [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972, s. 177-193.
- Bateson G., *Epidemiology of Schizophrenia* [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972, s. 194-200.
- Bateson G., *Toward a Theory of Schizophrenia* [w:] Tegoż, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 1972, s. 201-227.
- Bauer J., *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008.
- Beattie J., *Other Cultures. Aims, Methods, and Achievements in Social Anthropology*, New York 1964.
- Beauvoir-Dominique R., *Underground Realms of Being: Vodoun Magic* [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodun*, Los Angeles 1995, s. 153-177.
- Beck A. T., Rector N. A., Stolar N., Grant P., *Schizofrenia w ujęciu poznawczym. Teoria, badania i terapia*, tłum. M. Kapera, Kraków 2010.
- Becker J., *Deep Listeners. Music, Emotion, and Trancing*, Bloomington 2004.
- Beer F., *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*, tłum. A. Branny, Kraków 1996.
- Bellah R. N., *Durkheim and Ritual* [w:] R. N. Bellah, S. M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, London 2006, s. 150-180.
- Berger K., *Po co jest diabeł?* Tłum. S. Wolski, Poznań 2007.
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

- Bertalanffy L. von, *General System Theory*, New York 1984.
- Blair R. J. R., *Responding to the emotions of others: Dissociating forms of empathy through the study of typical and psychiatric populations*, „Consciousness and Cognition” 14 (2005), 698-718.
- Bloch M., *Are Religious Beliefs Counter-Intuitive?* [w:] N. K. Frankenberry (red.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge 2004, s. 129-146.
- Bloch M., *Durkheimian Anthropology and Religion: Going in and out of Each Other's Bodies* [w:] H. Whitehouse, J. Laidlaw (red.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham 2007, s. 63-80.
- Bloch M., *Ritual and Deference* [w:] H. Whitehouse, J. Laidlaw (red.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, California 2004, s. 65-78.
- Bohuszewicz J., *Biologiczna struktura i kulturowe znaczenie uczty kolektywnej*, „Nomos” 67/68 (2009), s. 99-111.
- Bohuszewicz, „Legion imię moje, bo jest nas wielu”. Kognitywna nieświadomość w rytuale szamańskim, „Hermaion” 3/2014 (w druku).
- Bohuszewicz J., *Strukturalna i przeżyciowa analiza rytuału na przykładzie obrzędu Okipa Indian Mandanów*, niepublikowana praca magisterska obroniona w Instytucie Religioznawstwa UJ w 2008 r.
- Bohuszewicz J., *Trans rytualny z perspektywy psychologii ewolucyjnej* [w:] „Studia Religiologica”, 45/2012, s. 125-136.
- Bourguignon E., *Introduction*, s. 9-11 [w:] E. Bourguignon (red.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio 1973, s. 3-35.
- Bourguignon E., *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, „Ethos”, t. 17, nr 3 (1989), s. 371-384.
- Bourguignon E., *Possession*, San Francisco 1976.
- Bourguignon E., *Suffering and Healing, Subordination and Power: Women and Possession Trance* [w:] „Ethos” 32 (4)/2004, s. 557-574.
- Boyd R., Richerson P. J., *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford 2005.
- Boyer P., *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, „Trends in Cognitive Sciences”, t. 7, nr 3 (2003), s. 119-124.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2013.
- Bremer J., *Osoba — fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków 2007.

- Buczyńska-Garewicz H., *Znaczenie i zachowanie* [w:] Tejże, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975, s. 51-109.
- Buczyńska-Garewicz H., *Znak i rzeczywistość* [w:] Tejże, *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, s. 17-50.
- Buss D. M., *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka? Najnowsze koncepcje*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001.
- Caciola N., *Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages* [w:] G. Klaniczay, E. Pócs (red.), *Demons, Spirits, Witches*, t. 1: *Communicating with the Spirits*, dz. cyt., s. 21-39.
- Caciola N., *Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe* [w:] „Comparative Studies in Society and History”, t. 42, nr 2 (2000), s. 268-306.
- Canetti E., *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996.
- Cannon W. B., „Voodoo” Death, „American Anthropologist”, New Series, t. 44, nr 2 (1942), s. 169-181.
- Carrazana E., DeToledo J., Tatum W., Rivas-Vasquez R., Rey G., i Wheeler S., *Brief Communication. Epilepsy and Religious Experience: Voodoo Possession*, „Epilepsia” 40 (2), 1999, s. 239-241.
- Cartier E. (red.), *Life of Saint Catharine of Sienna by the Blessed Raymond of Capua*, New York 1860.
- Casey E. S., *Imagining: A Phenomenological Study*, Bloomington 2000.
- Chadwick H., *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000.
- Changałow M. N., *Собрание сочинений*, t.1., УИАИ-УДЭ 2004.
- Churchland P. S., *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013.
- Clark Barrett H., *Evolved Cognitive Mechanisms and Human Behavior* [w:] Ch. Crawford, D. Krebs (red.), *Foundations of Evolutionary Psychology*, New York 2008.
- Clendinnen I., *Aztekowie. Próba interpretacji*, tłum. R. Sadowski, Warszawa 1996.
- Cohen E., Barrett J. L., *Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence*, „Ethos”, t. 36, nr 2 (2008), s. 246-267.
- Cohen E., Barrett J. L., *When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession*, „Journal of Cognition and Culture” 8 (2008) 23-48.
- Cohen E., *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, Oxford 2007.

- Cosentino D. J., *Introduction: Imagine Heaven* [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 25-60.
- Cosmides L i Tooby J., *Cognitive Adaptations for Social Exchange* [w:] J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford 1992, s. 163-228.
- Courlander H., *Gods of the Haitian Mountains*, „The Journal of Negro History”, t. 29, nr 3 (1944), s. 339-372.
- Courlander H., *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*, Berkeley 1973.
- Cozzi A., *Teologiczno-systematyczne ujęcie diabła* [w:] P. Caspani (red.) *Kościół wobec opętań i demonów*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2009, s. 279-318.
- Crapanzano V., *Introduction*, s. 3 [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 1-40.
- Crapanzano V., *Mohammed and Dawia: Possession in Morocco* [w:] V. Crapanzano, V. Garrison (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 141-176.
- Csordas T. J., *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, Berkeley 1997.
- Csordas T. J., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley 1994.
- Daniel Y., *The Potency of Dance: a Haitian Examination* [w:] „The Black Scholar”, t. 11, nr 8 (1980), s. 61-73.
- d'Aquili E., *Human Ceremonial Ritual and the Modulation of Aggression*, „Zygon” 20/1985, s. 21-30.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Warszawa 2009.
- Dayan J., *Haiti, History and the Gods*, Berkeley 1995.
- Dąsal M., *Politetyczne ujęcie rytuału. Wybrane teorie i próba analizy badawczej*, niepublikowana praca doktorska obroniona 16.06.2011 w Instytucie Religioznawstwa UJ.
- de Heusch L., *Possession and Shamanism* [w:] Tegoż, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, tłum. J. Lloyd, Cambridge 2007, s. 151-164.
- de Heusch L., *The Madness of the Gods and the Reason of Men* [w:] Tegoż, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structure*, tłum. J. Lloyd, London 1981, s. 165-195.
- Delgado J. M. R., *Physical Control of the Mind. Toward a Psychocivilized Society*, New York 1969.
- de Martino E., *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011.
- Dennett D. C., *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford 1984.

- Dennett D. C., *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, Warszawa 2007, tłum. M. Miłkowski.
- Deren M., *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, tłum. M. Wiśniewska, Z. Zagajewski, Kraków 2000.
- Desmangles L., *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, London 1992.
- Devereux G., *Cultural Factors in Hypnosis and Suggestion: An Examination of Some Primitive Data*, „International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis” 14 (1975): 273-291.
- Devereux G., *Normal and Abnormal: the Key Problem of Psychiatric Anthropology* [w:] J. B. Casagrande i T. Gladwin (red.), *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, Washington 1956, s. 23-48.
- Devereux G., *Reality and Dream: the Psychotherapy of Plain Indians*, New York 1969.
- Dębiec J., *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000.
- Dierick H. A., Greenspan R. J., *Molecular analysis of flies selected for aggressive behavior*, „Nature genetics”, t. 38, nr 9 (2006), s. 1023-1031.
- Dobson Th., *The Falling Phenomenon*, Pecos 1986.
- Dorsainvil J. Ch., *Vodou et névrose*, Port-au-Prince 1931.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. M. Buholc, Warszawa 2007.
- Doyle R., *Jamesian Free Will — The Two-Stage Model of Free Will*, „William James Studies”, t. 5, zeszyt 1., s. 1-28.
- Duch W., *Neurokognitywna teoria świadomości*, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/03-Neurokognitywna.pdf> (dostęp: 19.07.14).
- Dulaney S., Fiske A. P., *Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism?*, „Ethos”, t. 22, nr 3 (1994), s. 243-283.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010; wyd. ang. *The Elementary Forms of Religious Life*, tłum. K. E. Fields, New York 1995; wyd. oryg. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- Duvignaud J., *Postaciowanie*, tłum. M. Rodak [w:] A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 740-754.
- Eagleman D., *Mózg incognito. Wojna domowa w twojej głowie*, tłum. J. Mastalerz, Warszawa 2013.
- Ekman P., *Wszystkie emocje są podstawowe* [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji*:

- podstawowe zagadnienia, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1999, s. 20-25.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2011, tłum. K. Kocjan; wyd. oryg. Eliade M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968.
- Eurypides, *Bachantki*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 2007.
- Fadiga L., Fogassi L., Pavesi G. i Rizzolatti G., *Motor Facilitation During Action Observation: A Magnetic Stimulation Study*, „Journal of Neurophysiology”, t. 73, nr 6 (1995), s. 2608-2611.
- Farris Thompson R., *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1984.
- Farris Thompson R., *From the Isle Beneath the Sea: Haiti's Africanizing Vodou Art* [w:] D. J. Cosentino (red.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 91-119.
- Festinger L., Riecken H. W., Schachter S., *Gdy prorocstwo zawodzi. Koniec świata, który nie nastąpił*, tłum. M. Hołda, Kraków 2012.
- Feyerabend P., *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Wrocław 2001.
- Fiałkowski K. i Bielicki T., *Homo przypadkiem sapiens*, Warszawa 2009.
- Field M. J., *Spirit-Possession in the Gold-Coast* [w:] J. Beattie, J. Middleton (red.), *Spirit-Mediumship and Society in Africa*, London 1969, s. 3-13.
- Firth R., *Primitive Polynesian Economy*, London 1939.
- Fiske A. P., *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York 1991.
- Fiske A. P., *The Four Elementary Forms of Sociality. Framework for a Unified Theory of Social Relations*, „Psychological Review”, t. 99, nr 4 (1992), 689-723.
- Fleurant G., *Dancing Spirits. Rhythms and Rituals of Haitian Vodun*, London 1996.
- Fodor J. A., *Co przemawia za modularną strukturą umysłu*, tłum. J. Szafrński [w:] K. Rosner (red.), *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, t. 2, Warszawa 1996, s. 163-192.
- Fodor J. A., *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty of Mind*, Cambridge 1983.
- Foley R., *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, tłum. K. Sabath, Warszawa 2001.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1965.

- Freeman W. J., *A Neurobiological Role of Music in Social Bonding* [w:] N. L. Wallin, B. Merker, S. Brown (red.), *The Origins of Music*, Cambridge 2000, s. 411-424.
- Freud S., *Nerwica diaboliczna w XVII wieku* [w:] Tegoż, *Charakter a erotyka*, tłum. R. Reszke, D. Rogalski, Warszawa 1996, s. 247-248.
- Freud S., *Niesamowite*, s. 253 [w:] Tegoż, *Pisma psychologiczne*, t. 3, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 235-262.
- Frith U., *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Warszawa 2008.
- Gallese V., *The „Shared Manifold” Hypothesis. From Mirror Neurons To Empathy*, „Journal of Consciousness Studies”, 8, nr 5-7 (2001), s. 33-50.
- Gallese V. i Goldman A., *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading* [w:] „Trends in Cognitive Sciences”, t. 2, nr 12 (1998), s. 493-501.
- Gallese V., *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, tłum. M. Trzcińska [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, Warszawa 2009, s. 172 -200.
- Gärdenfors P., *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010.
- Gazzaniga M. S., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak, Sopot 2011.
- Gazzaniga M. S., *Kto tu rządzi — ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, tłum. A. Nowak, Sopot 2012.
- Geertz C., *Religia jako system kulturowy* [w:] Tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 109-150.
- Gibbs, Jr. R. W., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge 2005.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.
- Gössling A., *Voodoo. Bogowie, czary i rytuały*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Goodman F. D., *Egzorcyzmy Anneliese Michel. Opętanie w świetle nauki*, tłum. B. Siuda, A. Posacki, Gdańsk 2005.
- Goodman F. D., *How about demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Indiana University Press 1988.

- Gopnik A. i Meltzoff A. N., *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge 1997.
- Gózdź K., *Szatan jest osobą*. Posłowie [w:] G. Minois, *Diabeł*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, s. 159-174.
- Greene G., *Komedianci*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1966.
- Grof S., *Obszary nieświadomości*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2000.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.
- Guthrie S. E., *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, New York 1993.
- Halperin D., *Memory and „Consciousness” in an Evolving Brazilian Possession Religion*, „Anthropology of Consciousness” 6 (1995): 1-17.
- Hamayon R. N., *Are „Trance”, „Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, „Shaman” t. 1, nr 1-2/1993, s. 17-40.
- Hamayon R. N., *„Ecstasy” or the West-Dreamt Siberian Shaman* [w:] H. Wautischer (red.), *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot 1998, s. 175-187.
- Hamayon R. N., *Le sens de l' „alliance” religieuse: „mari” d'esprit, „femme” de dieu*, „Anthropologie et Sociétés” (Québec) 1998, 22/2: 25-47.
- Hebb D. O., *Podręcznik psychologii*, tłum. J. Pałczyński i J. Siuta, Warszawa 1969.
- Heinze R.-I., *Wielorakość z perspektywy międzykulturowej* [w:] J. Rowan, M. Cooper (red.), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, tłum. J. Kowalczevska, J. Suchecki, Gdańsk 2008, s. 155-171.
- Holm N. G., *Sundén's Role Theory and Glossolalia* [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 26, nr 3 (1987), s. 383-389.
- Herskovits M. J., *Life in a Haitian Valley*, Princeton 2012.
- Hoppál M., *Szamani eurazjatyccy*, tłum. A. Barszczewska, Warszawa 2009.
- Horton R., *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, tłum. K. Zonn-Pasternak [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, s. 396-453.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1974.
- Hultkrantz Å., *Introductory Remarks on the Study of Shamanism* [w:] „Shaman. An International Journal for Shamanistic Research” t. 1. Nr 1 (1993), s. 3-14.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1.: *O rozumie*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Hurbon L., *Voodoo. Truth and Fantasy*, London 1995.

- Hurston Z. N., *Tell My Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, New York 2008.
- Huxley A., *Diabły z Loudun*, tłum. B. Zborski, Warszawa 2010.
- Huxley A., *Pranie mózgu* [w:] Tegoż, *Nowy wspaniały świat poprawiony*, tłum. J. Horzelski, Paryż 1960, s. 62-70.
- Huxley T., *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and Its History*, Nature 1874. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE1/AnAuto.html> (dostęp: 1.07.14).
- Iacoboni M., *Mirroring People. The Science of Empathy and How We Connect with Others*, New York 2009.
- Idel M., *Ascensions on High in Jewish Mysticism. Pillars, Lines, Ladders*, New York 2005.
- Ingham G., *Kapitalizm*, tłum. S. Królak, K. Sosnowska, Warszawa 2011.
- Insel T. R., *Is Social Attachment an Addictive Disorder?* „Psychology & Behavior” 79 (2003), 351-357.
- James W., *Automatic Writing*, „Proceedings of the American Society for Psychical Research” 1 (1889): 558-564.
- James W., *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011.
- James W., *The Principles of Psychology*, t. 2, New York 1918.
- Janus D., *Psychopatologia a religia: strukturalne zbieżności między zaburzeniami psychicznym a religią*, Warszawa 2004.
- Jeanmaire H., *Dionysios: Histoire du Culte de Bacchus*, Paris 1951.
- Jochelson W., *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* [w:] F. Boas (red.) *The Jesup North Pacific Expedition*, Memoir of the American Museum of Natural History IX, New York 1926.
- Johnson M. K., *Discriminating the Origin of Information* [w:] T. F. Oltmanns, B. A. Maher (red.), *Delusional Beliefs*, New York 1988, s. 34-65.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994.
- Jünger E., *Przybliżenia. Narkotyki i upojenie*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2013.
- Kafka F., *Aforyzmy z Zürau*, tłum. A. Szlosarek, Kraków 2007.
- Kania I., *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
- Kania I., *Tybetańska Księga Umarłych — sensory i konteksty* [w:] *Tybetańska Księga Umarłych*, tłum. I Kania, Kraków 2005, s. 7-49.

- Kapferer B., *Performans a strukturalizacja znaczenia i doświadczenia* [w:] V. W. Turner, E. M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011, s. 200-214.
- Kapusta A., *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*, Lublin 2010.
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Warszawa 1974.
- Klass M., *Mind over Mind. The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*, Oxford 2003.
- Kluckhohn C., *Myths and Rituals: A General Theory* [w:] „The Harvard Theological Review”, t. 35, nr 1 (1942), s. 45-79.
- Knecht P., *Aspects of Shamanism. An Introduction* [w:] C. Chilson, P. Knecht (red.), *Shamans in Asia*, London 2003, s. 1-30.
- Koch Ch., *Neurobiologia na tropie świadomości*, tłum. G. Hess, Warszawa 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia* [w:] M.-A. Fontelle, *Egzorcyzm w nauczaniu i posłudze Kościoła katolickiego*, tłum. J. Jędraszek, Katowice-Ząbki 2004, s. 17-52.
- Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104 – 166.
- Köhler W., *The Mentality of Apes*, tłum. E. Winter, Harmondsworth 1957.
- Kolankiewicz L., *Teatr kultów transowych*, „Kultura — Media — Teologia” 1 (1) 2010, s. 64-73.
- Konorski J., *Integracyjna działalność mózgu*, Warszawa 1969.
- Korzeniewski B., *Powstanie i ewolucja życia*, Kraków 1996.
- Laguette M., *The Place of Voodoo in the Social Structure of Haiti*, „Caribbean Quarterly”, t. 19, nr 3 (1973), s. 36-50.
- Lambek M., *Human Spirits. A Cultural account of trance in Mayotte*, Cambridge 1981.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Słownik psychoanalizy pod kierunkiem Daniela Lagache'a*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996.
- Larose S., *The Haitian Lakou, Land, Family and Ritual* [w:] Arnaud Marks, René Römer (red.), *Family and Kinship in Middle America and the Caribbean*, Leiden 1975, s. 482-512.
- Laughlin, Jr. Ch. D., McManus J., d'Aquili E. G., *Introduction* [w:] E. G. d'Aquili, Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus (red.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York 1979, s. 1-50.
- Laurentin R., *Szatan: mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1997.
- le Bon G., *Psychologia tłumy. Studium powszechnego umysłu*, tłum. C. Matkowski, Gliwice 2012.

- Leavitt J., *French Anthropology* [w:] A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 2002, s. 370-375.
- LeDoux J. E., *Mózg emocjonalny: tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2000.
- Leena-Siikala A., *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978.
- Leena-Siikala A., *The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy* [w:] A. Leena-Siikala, M. Hoppál, *Studies on shamanism*, Budapest 1998, s. 26-40.
- Leenhardt M., *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim*, tłum. A. Rejz, Kęty 2007.
- Leiris M., *Teatr odgrywany i teatr przeżywany w kulcie Zâr*, tłum. Joanna Pawelczyk, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka”, nr 3-4/2007, s. 130-138.
- Lepp T., *Fire and Earth* [w:] M. Namba Walter, E. J. Neumann Fridman (red.), *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, t. 1, Santa Barbara, California 2004, s. 127-129.
- Lewellen T. C., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków 2010.
- Lewis I. M., *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London 2003.
- Lewis-Williams D., Clottes J., *Prehistoryczni szamani. Trans i magia w zdobionych grotach*, tłum. A. Gronowska, Warszawa 2009.
- Lévi-Strauss C., *Czarownik i jego magia* [w:] Tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 149-165.
- Lévi-Strauss C., *Skuteczność symboliczna* [w:] Tegoż, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 167-183.
- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992; wyd. angielskie Lévy-Bruhl L., *How Natives Think*, tłum. L. A. Clare, New York 1926.
- Lex B. W., *The Neurobiology of Ritual Trance* [w:] E. G. d'Aquili, Ch. D. Laughlin, Jr., J. McManus (red.), *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York 1979, s. 117-151.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000.
- Linton R., *The Study of Man: An Introduction*, New York 1936.
- Lot-Falck E., *Compte-rendu de M. Eliade „Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase”*, „Diogenès” t. 1/1953, s. 128-134.
- Lowenthal I. P., *Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti* [w:] „Journal of Anthropological Research”, t. 34, nr. 3 (1978), s. 392-414.

- MacCallum S. H., *The Art of Community*, Menlo Park 1970.
- Martin M., *Zakładnicy diabła. Autentyczne przypadki opętania i egzorcyzmów*, tłum. J. Irzykowski, Gdańsk 1993.
- Mars L., *The Crisis of Possession in Voodoo*, tłum. K. Collins, Reed, Cannon & Johnson Co. 1977.
- Maruszewski T., *Psychologia poznania. Sposoby rozumienia siebie i świata*, Gdańsk 2001.
- Matibag E., *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*, University Press of Florida, 1996.
- Mayor T., *Hunter-Gatherers. The Original Libertarians* [w:] „The Independent Review”, t. 16, nr 4 (2012), s. 485-500.
- McCarthy Brown K., *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study* [w:] C. Michel and P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York 2006, s. 1-26.
- McCauley R. N., Thomas Lawson E., *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.
- McClenon J., *Wondrous Healing. Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, DeKalb 2002.
- Mead G. H., *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934.
- Meltzoff A. N., *Elements of a developmental theory of imitation* [w:] A. N. Meltzoff, W. Prinz (red.), *The Imitative Mind. Development, Evolution and Brain Bases*, New York 2002, s. 19-41.
- Mencken H. L., *The American Credo. A Contribution Toward the Interpretation of the National Mind*, New York 1920.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Messing S. D., *Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia*, „American Anthropologist”, t. 60, nr 6 (1958), s. 1120-1126.
- Métraux A., *La comédie rituelle dans la possession*, „Diogène” 11 (1955), s. 26-49.
- Métraux A., *Voodoo in Haiti*, tłum. H. Charteris, New York 1972.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michel C., *Vodou in Haiti: Way of Life and Mode of Survivals* [w:] C. Michel, P. Bellegarde-Smith (red.), *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York 2006, s. 27-38.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981.

- Migda A., *Egzorcyzm pentekostalny. Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonościowego w Polsce*, Warszawa 2010.
- Milgram S., *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tłum. M. Hołda, Kraków 2008.
- Minois G., *Diabeł*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001.
- Mintz S. i Trouillot M.-R., *The Social History of Haitian Vodou* [w:] D.J. Cosentino (red.) *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 123-152.
- Mischel W. i F., *Psychological Aspects of Spirit Possession*, „American Anthropologist”, t. 60, nr 2 (1958), s. 249-260.
- Moreau de Saint Méry M. L. É., *Déscription topographique, physique, civile, et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, t 1., Philadelphia 1798.
- Morinis A., *The Ritual Experience: Pain and the Transformation of Consciousness in Ordeals of Initiation*, „Ethos”, t. 13, nr 2/1985, s. 150-174.
- Morton A. L., *Dawit: Competition and Integration in an Ethiopian Wuqabi Cult Group* [w:] V. Crapanzano (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 193-234.
- Mumford L., *Mit maszyny*, Tom 1, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2012.
- Murphy J. M., *Working the Spirit. Ceremonies of the African Diaspora*, Boston 1994.
- Needham R., *Belief, Language, and Experience*, Oxford 1972.
- Neisser U., *Cognition and reality: Principles and implications of cognitive psychology*, San Francisco 1976.
- Neisser U., *Perceiving, Anticipating, and Imagining*, „Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology” 9/1975, s. 89-105.
- Neisser U., *Systemy polimorficzne. Nowe podejście do teorii poznania*, tłum. K. Krysińska [w:] Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu. Zbiór tekstów*, Warszawa 1999, s. 178-196.
- Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B., *Psychologia poznawcza*, Warszawa 2013.
- Oberman L. M., Ramachandran V. S., *Reflections on the Mirror Neuron System: Their Evolutionary Functions Beyond Motor Representations* [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, New York 2009, s. 39-62.
- Odlin-Smee J. F., N. Laland K. i Feldman M. W., *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton 2003.
- Oesterreich T. K., *Possession Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, tłum. D. Ibberson, New York 1930.
- Olchanowski T., *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, Warszawa 2008.

- Oesterreich T. K., *Possession Demoniacal and Other among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, tłum. D. Ibberson, New York 1930.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Overton J., *Hypnosis and Shamanism* [w:] M. Namba Walter, E. J. Neumann Fridman (red.), *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, t. 1., Santa Barbara, California 2004, s. 149-152.
- Panksepp J., *Podstawy emocji podstawowych* [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji: podstawowe zagadnienia*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 1999, s. 25-30.
- Piaget J., *Jak sobie dziecko wyobraża świat*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2006.
- Pickering W. S. F., *Introduction* [w:] N. J. Allen, W. S. F. Pickering i W. Watts Miller (red.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London 1998, s. 1-12.
- Pinchbeck D., *Breaking Open the Head. A Psychedelic Journey into the Heart of Contemporary Shamanism*, New York 2002.
- Pineda J. A., Moore A. R., Elfenbein H. i Cox R., *Hierarchically Organized Mirroring Processes in Social Cognition: The Functional Neuroanatomy of Empathy* [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, New York 2009, s. 135-160.
- Pinker S., *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002.
- Pinker S., *So How Does the Mind Works?*, „Mind & Language”, t. 20, nr 1 (2005), s. 1-24.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Sopot 2012.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekł. z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod red. Michała Petera (Stary Testament) i Mariana Wolniewicza (Nowy Testament).
- Plessner H., *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty 2004.
- Polanyi K., Rotstein A., *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, Seattle 1966.
- Popper K. R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996.
- Potanin G. N., *Очерки северо западной монголии: результаты путешествия, исполн. в 1876-1877 г.*, t. 4, Petersburg 1881.
- Premack D. i Woodruff G., *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, „The Behavioral and Brain Sciences” 4/1978, s. 515-526.

- Pressel E., *Negative Spirit Possession in Experienced Brazilian Umbanda Spirit Mediums* [w:] V. Crapanzano (red.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, s. 333-364.
- Preston Blier S., *Vodun: West African Roots of Vodou* [w:] D. J. Cosentino, *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, s. 61-87.
- Prince R., *Endorphins: A Review for Psychological Anthropologists*, „Ethos” 10 (4)/1982, s. 303-317.
- Radin P., *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, New York 1957.
- Ramachandran V. S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, tłum. A. i M. Binderowie i E. Józefowicz, Warszawa 2012.
- Ramachandran V. S., Hirstein W., *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, tłum. A. Gruszka [w:] A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, T. 1: *Emocje, Percepcja, Świadomość*, Warszawa 2008, s. 324-363.
- Rappaport R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Rappaport R. A., *The Obvious Aspects of Ritual* [w:] R. L. Grimes (red.), *Readings in Ritual Studies*, New Jersey 1996, s. 427-440.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994.
- Rigaud M., *Secrets of Voodoo*, tłum. R. B. Cross, New York 1969.
- Rizzolatti G., Fadiga L., Fogassi L., Gallese V., *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, „Cognitive Brain Research” 3 (1996), 131-141.
- Rolls E. T., *The functions of the orbitofrontal cortex*, „Brain and Cognition” 55 (2004), 11-29.
- Ross C. A., *Kontinuum dysocjacji* [w:] J. Rowan, M. Cooper (red.), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, tłum. J. Kowalczevska, J. Suchecki, Gdańsk 2008, s. 186-202.
- Rothbard M. N., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, t. 1, *Economic Thought Before Adam Smith*, Auburn 1995.
- Rothenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.
- Rouget G., *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*, tłum. B. Biebuyck, Chicago 1985.
- Różalski M., *Antropologia teatru: Candomblé — brazylijskie wudu [2]*, „Dwutygodnik.com/teatr” 09/2009, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/325-antropologia-teatru-candomblé-brazylijskie-wudu-2.html> (dostęp: 14.12.2013).

- Różalski M., *Xirê — gra, powitanie i żart w kulcie candomblè* [w:] „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” 1-2 (2012), s. 65-72.
- Sadowski B., *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa 2009.
- Salij J., *Opętanie przez szatana*,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/szukajacym_drogi/opetanie.html (dostęp: 11.10.13).
- Sapolsky R. M., *Dlaczego zebry nie mają wrzodów? Psychofizjologia stresu*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2012.
- Sartre J.-P., *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1970.
- Schacter D. L., *Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy*, tłum. E. Haman, J. Rączaszek, Warszawa 2003.
- Schüler S., *Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment* [w:] D. Cave, R. Sachs Norris (red.), *Religion and the Body. Modern Science and the Construction of Religious Meaning*, Leiden 2012, s. 81-101.
- Seabrook B., *The Magic Island*, New York 1929.
- Shakespeare W., *Jak wam się podoba*, tłum. S. Barańczak, Poznań 1993.
- Shirokogoroff S. M., *Psychomental Complex of Tungus*, London 1935.
- Sidky H., *Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors*, „Asian Ethnology” t. 69, nr 2 (2010), s. 213-240.
- Sieroszewski W., *12 lat w kraju Jakutów*, Warszawa 1900.
- Sikora T., *Euoi. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków 2004.
- Sikora T., *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Kraków 2003.
- Sikora T., *Zagadnienia kognitywizmu religioznawczego* [w:] S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Kraków 2013, s. IX – XXIV.
- Simpson G. E., *The Belief System of Haitian Vodun*, „American Anthropologist”, New Series, t. 47, nr 1 (1945), s. 35-59.
- Simpson G. E., *The Vodun Service in Northern Haiti*, „American Anthropologist”, New Series, t. 42, nr 2 (1940), s. 236-254.
- Sluhovsky M., *Discernings Spirits in Early Modern Europe* [w:] G. Klaniczay, E. Pócs (red.), *Demons, Spirits, Witches*, t. 1: *Communicating with the Spirits*, Budapest 2005, s. 53-67.
- Sławiński J. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2008.

- Sørensen J., *A Cognitive Theory of Magic*, Lanham 2007.
- Spanos N. P., *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive Perspective*, „Psychological Bulletin”, t. 116, nr 1 (1994), s. 143-165.
- Spengler S., Bird G. i Brass M., *Hyperimitation of Actions Is Related to Reduced Understanding of Others' Minds in Autism Spectrum Conditions* [w:] „Biol Psychiatry” 68/2010, s. 1148-1155.
- Spitzer M., *Jak uczy się mózg*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008.
- St. John S., *Haiti or the Black Republic*, New York 1889.
- Staal F., *The Meaninglessness of Ritual* [w:] R. L. Grimes (red.), *Readings in Ritual Studies*, New Jersey 1996, s. 483-494.
- Stehlin K., *Ruch charyzmatyczny. Czy to jest katolickie?* Warszawa 1997.
- Stern E., Silbersweig E., *Neural mechanisms underlying hallucinations in schizophrenia: The role of abnormal fronto-temporal interactions* [w:] M. Lenzenweger, R. Dworkin (red.), *Origins and Development of Schizophrenia*, Washington 1998.
- Stiller R., *Freud i żydowska tradycja mistyczna*, http://www.gnosis.art.pl/numery/gn02_stiller_freud_i_zyd_trad_mist.htm (dostęp: 20.04.13).
- Stone L., Lurquin P. F., *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, tłum. W. Branicki, W. Więckowski, Warszawa 2009.
- Stoller P., *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York 1995.
- Stringer Ch., Mckie R., *Afrykański exodus. Pochodzenie człowieka współczesnego*, tłum. A. J. Tomaszewski, Warszawa 1999.
- Sumner W. G., *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” t. 31 (1901) s. 65-101.
- Swienko H., *Arkadiusz Anisimow — marksistowski historyk i teoretyk wierzeń ludów Syberii* [w:] A. Anisimow, *Wierzenia ludów północy. Wybór pism*, tłum. A. Wierzchowska, Warszawa 1971, s. 7-31.
- Szubka T., *Umysł a ciało. Bardzo krótko o problemie i jego podstawowych rozwiązaniach* [w:] „Znak. Miesięcznik”, Kraków, (2) 2006, s. 11-15.
- Szuman S., *Geneza przedmiotu*, „Kwartalnik Psychologiczny” III (1932), s. 363-394.
- Szyjewski A., *Antropologia religii* (hasło) [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001.
- Szyjewski A., *Doświadczenie religijne — problemy terminologiczne*, „Studia Religioznawcze” 44/2011, s. 7-34.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.

- Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Tambiah S. J., *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990.
- Tarde G., *The Laws of Imitation*, tłum. E. C. Parsons, New York 1903.
- Tart Ch. T., *States of Consciousness*, New York 1975.
- Tecumseh Fitch W., *The biology and evolution of music: A comparative perspective*, „Cognition” 100 (2006) 173-215.
- Tomasello M., *Do Apes Ape?* [w:] B. G. Galef Jr, C. M. Heyes (red.), *Social Learning in Animals: the Roots of Culture*, New York 1996, s. 319-346.
- Trivers R. L., *Deceit and Self-Deception. The Relationship between Communication and Consciousness* [w:] M. Robinson i L. Tiger (red.), *Man and Beast Revisited*, Washington 1991.
- Trojan M., *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Warszawa 2013.
- Tucker J., *Wywiad z Jesusem Huertą de Soto: Hiszpańskie korzenie szkoły austriackiej*, <http://mises.pl/blog/2011/09/22/wywiad-z-jesusem-huerta-de-soto-hiszpanskie-korzenie-szkoly-austriackiej/> (dostęp: 9.05.14).
- Tulving E., *Précis of Elements of Episodic Memory*, „The Behavioral and Brain Sciences” (1984) 7, 223-268.
- Turner V. W., *Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, London 1968.
- Turner V. W., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Kraków 2006.
- Turner V. W., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, Warszawa 2010.
- Tyler S. A., *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, tłum. O. Kubińska [w:] M. Buchowski (red.) *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, Warszawa 1993, s. 25-52.
- Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, t. 1-2, Oxford 1871.
- Urs von Balthasar H., *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* tłum. S. Budzik, Tarnów 1998.
- Vaynshteyn I. S., *The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its Enlivening* [w:] V. Diószegi (red.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition of Siberia*, Budapest 1968, s. 331-338.
- Vdovin I. S., *Social Foundations of Ancestor Cult among the Yukagirs, Koryaks and Chukchis* [w:] V. Diószegi, M. Hoppal (red.), *Shamanism in Siberia*, tłum. S. Simon, Budapest 1978, s. 405-418.

- Verger P., *Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit-Mediumship* [w:] J. Beattie, J. Middleton (red.), *Spirit-Mediumship and Society in Africa*, London 1969, s. 50-66.
- Vitebsky P., *Szaman*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 1996.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.
- Walker S. S., *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings, and Functional Significance for Individuals and Social Groups*, Leiden 1972.
- Wallace A. F. C., *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York 1972.
- Ward C. A., Beaubrun M. H., *The Psychodynamics of Demon Possession*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 19, nr 2 (1980), s. 201-207.
- Wasilewski J. S., *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979.
- Wasilewski J. S., *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość* [w:] „Etnografia polska”, t. 31, zeszyt 1/1987, s. 19-40.
- Watts P., *Ślepowidzenie*, tłum. W. M. Próchniewicz, Warszawa 2006.
- Wegner D. M., Schneider D. J., *Mental control: The war of the ghosts in the machine*, [w:] J. Uleman, J. Bargh, *Unintended thought*, New York 1995, s. 287-305.
- Wegner D. M., *Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002.
- Wegner D. M., *Who is the Controller of Controlled Processes?* [w:] R. R. Hassin, J. S. Uleman, J. A. Bargh (red.), *The New Unconscious*, New York 2005, s. 19-36..
- Whitehouse H., *Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 2, nr 4 (1996), s. 703-715.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008.
- Wierciński A., *Antropologiczna koncepcja rozwoju światopoglądowego ludzkości* [w:] Tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 187-201.
- Wierciński A., *Antropologiczny szkic o Antypersonie* [w:] Tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 187-201.
- Wierciński A., *Model postaci szamana* [w:] Tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 153-186.
- Wierciński A., *O odrębności taksonomicznej, naturze i istocie gatunkowej człowieka* [w:] Tegoż, *Magia i religia*, Kraków 2010, s. 16-30.
- Winkelman M., *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*, Santa Barbara 2010.

Winkielman P., Niedenthal P. M. i Oberman L. M., *Embodied Perspective on Emotion-Cognition Interactions* [w:] J. A. Pineda (red.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, New York 2009, s. 235-260.

Wilson D. S., *Beyond Demonic Memes. Why Richard Dawkins is Wrong About Religion*, <http://www.skeptic.com/eskeptic/07-07-04/> (dostęp: 7.02.2013).

Wilson D. S., Wilson E. O., *Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology*, „The Quarterly Review of Biology”, t. 82, nr 4 (2007), s. 327-348.

Woody E. Z., Bowers K. S., *A Frontal Assault on Dissociated Control* [w:] S. J. Lynn, J. W. Rhue (red.), *Dissociation. Clinical and Theoretical Perspectives*, New York 1994, s. 52-79.

Wrangham R., Peterson D., *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej przemocy*, tłum. M. Auriga, Warszawa 1999.

Wrong D. H., *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, tłum. M. Grabowska [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, Warszawa 1984, s. 44-70.

Wygotski L. S., *Zabawa i jej rola w życiu psychicznym dziecka*, tłum. A. Brzezińska, T. Czub [w:] Tegoż, *Wybrane prace psychologiczne II: dzieciństwo i dorastanie*, Poznań 2002, s. 141-165.

Zeki S., *Blaski i cienie pracy mózgu. O miłości, sztuce i pogoni za szczęściem*, tłum. A. i M. Binderowie, Warszawa 2012.