



## Rola imitacji w indukowaniu transu rytualnego. Perspektywa neurokognitywna

Jakub Bohuszewicz

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

### The Role of Imitation in Induction of Ritual Trance. A Neurocognitive Perspective

#### Abstract

A shamanic trance ritual begins with the introductory part, which can be defined as invocation of shamanic spirits. The formal structure of this invocation assumes playing a role, which in the practice of the ritual means imitation of the types of behaviour characterising a given spirit. Entering a trance is synonymous with the loss of the cognitive barrier dividing the persona of the shaman from the persona of the portrayed spirit; the shaman becomes the spirit. The conceptions of evolutionary psychologists are insufficient to explain this situation. The theoretical model proposed instead describes the transition from inductive actions to a trance state in terms of disinhibition of the system preventing repetition of an action recorded at the level of the mirror neurons.

**Keywords:** induction of trance, shamanic trance state, role theory, mirror neuron system

**Słowa kluczowe:** indukcja transu, szamański stan transowy, teoria roli, system neuronów lustrzanych

Sformułowany przez Emmę Cohen model transu posesyjnego kładzie nacisk na rolę obserwatorów obrzędu<sup>1</sup>. Rola ta staje się szczególnie wyraźna w wyniku pomysłowej aplikacji testu Sally i Anne do badań nad reprezentacjami sprawczości u członków candomblé<sup>2</sup>. Zarazem jednak – nieuchronny skutek uboczny konstruowania modelu wyjaśniającego – teoria ta pomija inne części modelowanej rzeczywistości. Jakie to aspekty? Rytuały transowe Ewinków opierają się na naśladownictwie. Imitacja zaczyna się tutaj od próby odegrania fragmentu kulturowo znaczącej rzeczywistości, przy czym punktem docelowym jest, co pokażę za chwilę, zniesienie bariery po-

<sup>1</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, New York 2007.

<sup>2</sup> Por. *Ibidem*, s. 149.

znawczej separującej uczestnika rytuału od odgrywanej rzeczywistości. Przejście to musi z konieczności być niewidoczne dla badacza operującego aparatem pojęciowym proponowanym przez Cohen. Przykładowo w 7 rozdziale swojej książki – zatytułowanym *Observing Possession* – autorka próbuje opisać dwuznaczność towarzyszącą reprezentacjom posesji funkcjonującym w obrębie candomblé. Z jednej strony wyznawcy kultu konceptualizują stan posesyjny jako zastąpienie podmiotu przez osobowość ducha, co z kolei opiera się na wykorzystaniu potocznej teorii umysłu. Użycie owej teorii w kulcie posesyjnym przybiera charakter intuicyjnego przeświadczenia obserwatorów o tym, że dane ciało zostaje wypełnione nowym agentem, podczas gdy właściwy czynnik sprawczy przebywa, w trakcie trwania posesji, poza ciałem. Do tego momentu wszystko się zgadza. Zdaniem Cohen jednak to, co ludzie mówią na temat posesji (*What people say*), różni się od tego, co robią (*What people do*), jak się zachowują w momencie obserwowania jej przebiegu. Poziom działania (*What people do*) zawiera zatem przesłankę stanowiącą logiczną odwrotność przesłanki, na której opiera się reguła zastąpienia. Zbiór założeń tkwiący u podstaw ukrytych, niejawnych postaw obserwatorów wobec transu można by sformułować w postaci twierdzenia dwuargumentowego: jeżeli osoba mediatora cieszy się szacunkiem w życiu społecznym, wówczas sprawstwo wykonanej przez niego posesji zostanie przypisane czynnikowi nadprzyrodzonemu. I odwrotnie, ocena negatywna cech charakterologicznych danego mediatora ulegnie generalizacji na posiadane przez niego kompetencje rytualne. Tak więc w tym ostatnim przypadku, osoby obserwujące obrzęd posesyjny będą bardziej skłonne przypisywać intencje sprawcze aktów dokonywanych w trakcie posesji mediatorowi aniżeli nadprzyrodzonemu agentowi.

Stwierdzenie, że rytuały Ewenków opierają się na imitacji, podważa sformułowaną przez Cohen tezę o uniwersalnym charakterze reguły zastąpienia, określanej w kategoriach ukrytego, intuicyjnego rozumowania cechującego teorię umysłu. Niniejszy tekst zakłada akceptację poczynionych przez Cohen ustaleń odnośnie do wagi aktu obserwacji w rytuale posesyjnym. Inaczej jednak niż ta autorka, uważam, że obserwacja działań wykonywanych przez ewenkijskiego szamana stanowi jedynie wstępny etap procesu rytualnego. Punktem kulminacyjnym działań rytualnych jest natomiast usunięcie bariery poznawczej oddzielającej podmiotowość obserwatora od obserwowanych działań, przy czym proces ten można by – co za chwilę pokażę – uznać za cechę dystynktywną transu jako takiego. Ów końcowy rezultat ma charakter procesu składającego się z dwóch zasadniczych etapów. Najpierw szaman stara się imitować wokalizację oraz charakterystyczne cechy zachowań inwokowanych duchów, przy czym zachowanie to może podlegać ocenie ze strony obserwatorów. To jednak nie wszystko, w etapie następnym bowiem szaman zostaje owładnięty przez jednego z duchów. W następstwie owładnięcia wchodzi on w trans o zmiennej głębokości, który z czasem – etap drugi omawianego procesu – udziela się również obserwatorom seansu.

Formułując powyższą tezę, napisałem, że zniesienie bariery dzielącej podmiot od otoczenia stanowi cechę dystynktywną stanu transowego. Stwierdzenie to można zakwestionować<sup>3</sup>. Dokładne określenie, kiedy wspomniana bariera separuje przeży-

<sup>3</sup> I to pomimo faktu, że jest ono przyjmowane za pewnik przez badaczy tej rangi, co Ernesto de Martino. Por. Tegoż, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 2011, s. 69.

cia podmiotu od świata zewnętrznego, kiedy zaś zostaje ona zniesiona, wydaje się niemożliwe. Jest tak prawdopodobnie dlatego, że użyte przeze mnie pojęcie bariery poznawczej implikuje perspektywę pierwszoosobową, do której wyłączny dostęp posiada podmiot subiektywnych stanów mentalnych. Zastrzeżenie to byłoby przeszkodą nie do pokonania, gdyby nie pewien fakt, z którego zdają sobie sprawę sami Ewenkowie. Szamański stan transowy jest zaraźliwy – przenosi się na uczestników seansu. Sergei M. Shirokogoroff ujmuje tę sytuację następująco: „Rytmiczna muzyka i śpiew, później też taniec szamana, stopniowo włączają coraz bardziej każdego uczestnika [obrzędu – J.B.] w kolektywne działanie”<sup>4</sup>. Powyższe słowa można by uogólnić, odnosząc je do właściwie każdego rodzaju zbiorowych, intensywnych działań rytualnych, gdyby nie postać asystenta, mówiąc zaś ściślej – gdyby nie specyficzna funkcja pełniona przez niego w rytuale syberyjskim. Strona poprzedzająca tę, z której pochodzi zamieszczona przed chwilą wypowiedź Shirokogoroffa, zawiera następujące stwierdzenie:

Odnosnie do specjalnych cech wymaganych od asystentów, trzeba zauważyć, że – co można uogólnić do postaci reguły – rzadko kiedy nakłania się ich do tego, by sami stawali się szamanami. Jednym z powodów tej sytuacji jest fakt, że **asystent nie może dopuścić do sytuacji, w której sam zostanie pokonany przez ekstazę, musi natomiast ostrożnie podążać za szamanem, obserwować go i, kiedy to konieczne, zacząć mu asystować. Istnieje specjalna selekcja osób niepodatnych na ekstazę, a zarazem rozumiejących istotę performansu szamańskiego**<sup>5</sup>.

Rytualny stan transowy wydaje się działać na zasadzie emocjonalnego zarażenia, co Shirokogoroff stwierdza prawie że wprost:

Do ważnych elementów szamanistycznego wykonania [*performance*] należą jego aspekty psychologiczne, które uogólniając, można określić terminem ekstaza. **Dotyka ona nie tylko szamana, lecz także obserwatorów [*audience*] oraz osoby, które potrzebują jej w celu podjęcia leczenia.** Ekstazę osiąga się drogą intensyfikacji emocji, która pojawia się w następstwie zastosowania muzyki rytmicznej, „tańczenia”, konfrontacji z zawartością treściową pieśni szamańskich oraz autoekscytacji<sup>6</sup>.

Specjalne funkcje pełnione przez asystenta w układzie szamanizmu syberyjskiego pozwalają na sformułowanie twierdzenia o zaniku wspomnianej bariery poznawczej w bardziej obiektywny sposób. Samo istnienie owej bariery jest równoznaczne z zachowywaniem świadomej przytomności, pozwalającej podmiotowi na zachowywanie poznawczego dystansu wobec rzeczywistości, kontrolę biegu wydarzeń, ich obserwację<sup>7</sup>. I na odwrót, zanik owej bariery jest równoznaczny z niwelacją dystansu

Osobnik znajdujący się w stanie transowym zostaje tu określony jako ktoś, kto „na dłuższy lub krótszy czas i w różnym stopniu, traci *jedność własnej osoby* oraz autonomię swego „ja”, a zatem traci również kontrolę nad swymi czynami. Wchodząc w ten stan (...) podmiot podatny jest na działanie wszelkich możliwych sugestii”.

<sup>4</sup> S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of Tungus*, London 1935, s. 331.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 330 (wytl. – J.B.).

<sup>6</sup> Por. *Ibidem*, s. 330 (wytl. – J.B.).

<sup>7</sup> Tę cechę ludzkiej świadomości w literacko doskonały sposób ujmuje Albert Camus: „Gdybym był drzewem pomiędzy drzewami, kotem między zwierzętami, wówczas życie miałoby sens, lub raczej

poznawczego, co skutkuje wyeliminowaniem sceptycyzmu połączonym z czasową inaktywacją funkcji wykonawczych i sterowania wolitywnego. Podana charakterystyka świadomej przytomności stanowi rodzaj danych zinterpretowanych, które można by wywnioskować, śledząc zachowanie i sposób działania asystenta podczas rytuału. W świetle zacytowanego wcześniej fragmentu asystent to ktoś, kto sprawuje kontrolę nad emocjami, uważnie przy tym śledząc poszczególne fazy obrzędu, formułując oceny zaistniałych stanów rzeczy oraz dokonując odpowiednich wyborów odnośnie do dalszego działania<sup>8</sup>. Sformułowaniu „zanik/zniesienie/niwelacja bariery poznawczej” daleko do precyzji. Dlatego tak dużą wagę przywiązuję tutaj do postaci asystenta: dzięki niej pojęcie transu nabiera teoretycznej ostrości, przynajmniej jeśli chodzi o analizowany przez Shirokogoroffa krąg kulturowy. Zwroć uwagi na funkcję pełnioną przez tę postać umożliwia demarkację zjawisk transowych od nietransowych, pozwala rozwiązać problem fałszywego transu nękaący antropologów co najmniej od czasów badań nad Bunyoro, przeprowadzonych przez Johna Beattiego<sup>9</sup>. Funkcja ta pozwala również wyodrębnić tych spośród uczestników rytuału, których świadomość ulega dramatycznym zmianom, od tych, których świadomość pozostaje w takim stopniu niezmienną, aby mogli pełnić rolę asystentów szamana. Dzięki tej funkcji wreszcie, staje się możliwe – jeżeli chodzi o problematykę transu rytualnego – przełamanie impasu wywołanego przez problem zgodności subiektywnych stanów wewnętrznych z obserwowalnym poziomem zachowań – problem będący piętą achillesową dla tych spośród badaczy, którzy potraktowali poważnie argumenty wysuwane przez zwolenników szkoły behawioryzmu w psychologii<sup>10</sup>.

Zwroć uwagi na funkcję pełnioną przez postać asystenta pozwala zatem jednoznacznie wskazać na tę cechę transu szamańskiego, którą jest jego zaraźliwość, zamieniająca bezstronnego obserwatora w aktywnego uczestnika. Ekstaza szamańska – powiada Shirokogoroff – dotyka [*affects*] nie tylko szamana, lecz także obserwatorów. Czy można stąd wysnuć wniosek, że stan transowy jako taki opiera się na imitacji? Z pewnością warto zachować ostrożność w formułowaniu ostatecznych ocen. W tym

---

sam ten problem nie miałby sensu, byłbym bowiem częścią tego świata. *Byłbym* tym światem, któremu teraz przeciwstawiam się całą moją świadomością, naciskiem, jaki kładę na wszystko, co znane [*par toute mon exigence de familiarité*]. [...] Co konstituuje podstawę owego konfliktu, przepaści między światem a umysłem, jeżeli nie świadomość, którą posiadam?”. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur le absurde*, Paris 1942, s. 51.

<sup>8</sup> Innymi słowy, asystent to ktoś, kto podczas rytuału kontroluje funkcje świadomości, takie jak: wrażenia zmysłowe, emocje, obraz ciała, ocena wydarzeń pod kątem ich prawdziwości lub fałszu, jedność (poczucie bycia jedną osobą, mimo doświadczania różnych doznań zmysłowych), wolna wola (zdolność do podejmowania decyzji i/lub kontrola motoryki własnego ciała). Por. V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *Trzy prawa jakości: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, jakości i własnego Ja*, tłum. A. Gruszka, s. 358 [w:] *Formy aktywności umysłu*, A. Klawiter (red.), *Ujęcia kognitywistyczne*, t.1: *Emocje, percepcja, świadomość*, Warszawa 2008, s. 324–363.

<sup>9</sup> Por. J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, New York 1964, s. 230. Por. także E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 135.

<sup>10</sup> Por. D.O. Hebb, *Podręcznik psychologii*, tłum. J. Pałczyński, J. Siuta, Warszawa 1969, s. 27: „[...] żadna z a k t y w n o ś c i psychicznych nie jest obserwowalna. Introspekcja nie jest w stanie ująć żadnej treści psychicznej z wyjątkiem wrażeń. [...] Wobec tego metodą psychologii jest metoda behawioralna, **polegająca na konstruowaniu teorii psychiki, opartej na obiektywnych danych zachowania się** (wytl. – J.B.)”.

miejscu chcę jednak zwrócić uwagę na następującą kwestię: stosowany przez Cohen model teoretyczny kładzie nacisk na aspekt społeczny stanu posesyjnego<sup>11</sup>. Pozwala to odróżnić dwie klasy uczestników rytuału posesyjnego. Do klasy pierwszej należą jednostki, które podczas danego rytuału padają ofiarą ataku posesyjnego ze strony *entidades*. Do klasy drugiej natomiast należą ci uczestnicy, którzy obserwują. Istotą tej obserwacji jest identyfikacja czynnika sprawczego, który w danym momencie ożywia ciało aktora rytualnego. Czynnikiem tym może być albo biograficzna tożsamość aktora posesyjnego, albo jeden z bytów duchowych. Sformułowany przez Cohen model badawczy nie pozwala wyjaśnić genezy faktów zaobserwowanych przez Shirokogoroffa, a z drugiej strony wspomniana właściwość rytuału Ewenków każe uwzględnić pomijane dotąd aspekty transu szamańskiego. Jednym z takich aspektów jest wspomniana już rola imitacji w indukowaniu stanu transowego.

Zdaniem Anny Leeny-Siikali, modelowy rytuał szamański składa się z ośmiu sekwencji działań<sup>12</sup>. W omawianym kontekście ważne są przede wszystkim trzy pierwsze sekwencje: stadium przygotowawcze, aktualizacja duchów pomocniczych oraz spotkanie z tymi ostatnimi. Przyjrzyjmy się, jak owe sekwencje funkcjonują w konkretnym przypadku rytuału wykonywanego przez szamana jednego z klanów zaliczanych do plemienia Jukagirów (Korkodon). Na etapie działań wstępnych dochodzi do rytualnej zmiany statusu szamana, odbywającej się poprzez zgromadzenie obiektów niezbędnych do realizacji celu obrzędu. Najważniejszym spośród owych obiektów jest bęben, traktowany przez Jukagirów jako brama do innego świata<sup>13</sup>. W stadium drugim jukagirski szaman przystępuje do aktualizacji teriomorficznych duchów pomocniczych. Aktualizacja ta odbywa się poprzez imitację dźwięków wydawanych przez zwierzęta symbolizujące duchy szamańskie<sup>14</sup>. Niestety, relacja Vladimira Jochelsona, na której autorka opiera swoją rekonstrukcję układu rytualnego Jukagirów, nie zawiera informacji o przynależności taksonomicznej tych zwierząt. Pomimo tej trudności, należy mocno podkreślić dwie kwestie: związek stadium aktualizacyjnego z działaniami nastawionymi na imitację oraz fakt, że przywoływanym duchem jest tutaj szaman przodek. Zwłaszcza ostatni fakt domaga się wyjaśnienia, jak bowiem już wcześniej wspomniałem, wstępne pieśni inwokacyjne polegają na naśladowaniu behawioru konkretnych gatunków zwierząt, nie zaś jednostek ludzkich. Sprzeczność tę można rozwiązać poprzez wskazanie na zasadniczo zwierzęcą morfologię postaci zaludniających duchowe uniwersum ludów zbieracko-łowieckich. Istotowa więź zachodząca między ludźmi a zwierzętami jest w tego typu społecznościach o wiele mocniejsza niż w społecznościach funkcjonujących w otoczeniu zurbanizowanym. W trakcie omawianej sekwencji działań czynności szamana są nastawione na próbę

<sup>11</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 129–154.

<sup>12</sup> Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978, s. 76.

<sup>13</sup> Ten aspekt bębna jest sygnalizowany już na poziomie samej terminologii. W języku Jukagirów oznaczony jest on terminem technicznym *ya 'lgil'* – jezioro. W trakcie podróży w zaświaty następującej podczas obrzędu szaman dociera w końcu do zbiornika wodnego, za którym znajdują się wioski zmarłych będące docelowym miejscem wyprawy. Bęben odgrywa zatem rolę swoistej bramy, drogi do innego świata.

<sup>14</sup> Por. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, s. 99.

dokonania autotransformacji w gatunek zwierzęcia będącego przedmiotem inwokacji. Aby to dostrzec, przyjrzyjmy się dwóm innym przykładom.

Szamani klanów jukagirskich, zasiedlających obrzeża syberyjskiej rzeki Yasachnaya, usiłują dokonać autotransformacji w konkretny gatunek zwierzęcia. Jochelson pisze tutaj o zającu, kukułce, bocianie, sowie, wilku, niedźwiedziu i psie<sup>15</sup>. Wspomina również o narzędziu wykorzystywanym przez szamana do realizacji tego celu: chodzi o naśladowanie wokalizacji generowanych przez wspomniane zwierzęta<sup>16</sup>. Co do wyodrębnionej przez Siikalę trzeciej sekwencji działań rytualnych – sekwencji, w której szaman napotyka inwokowane wcześniej duchy – warto zwrócić uwagę na następujący fragment relacji Jochelsona: szaman rozcapierza palce tak, by przypominały one ptasie szpony<sup>17</sup>. Zdaniem badaczki, gest ten reprezentuje przemianę w ptaka, którego z kolei sami Jukagirzy utożsamiają z mityczną prababką.

Ostatni przykład dotyczy szamanizmu Koriaków. W stadium rytualnej aktywacji duchów pomocniczych szaman imituje wokalizacje trzech zwierząt: niedźwiedzia, wilka oraz kruka (możliwe są również warianty z mewą i siewką)<sup>18</sup>. Przywoływane postacie są przez Koriaków traktowane jako najpotężniejsze duchy szamańskie. Dowodzi tego chociażby rola, jaką wspomniane rodzaje zwierząt pełnią w inicjacji szamańskiej. To *de facto* one dokonują selekcji przyszłego szamana. Koriacki szaman powiedział Jochelsonowi, że niedźwiedź, kruk, wilk, mewa oraz siewka pojawiły się przed nim w trakcie inicjacyjnego odosobnienia. Tam też wybrały go na szamana<sup>19</sup>.

Powyższe przykłady nie odnoszą się do zwierząt rozumianych jako istoty ontologicznie odrębne od ludzi. Funkcjonujące w społecznościach omawianego typu koncepcje antropologiczne są zdecydowanie różne od tych, którymi operują członkowie kultury Zachodu. Przede wszystkim należy podkreślić fakt sygnalizowany już wcześniej: chcąc adekwatnie opisać naturę duchów szamańskich, należałoby mówić o istotach nie tyle teriomorficznych, ile teriantropomorficznych. Istoty te mogą przybierać postać raz ludzką, raz zwierzęcą. Trudno tutaj o lepszy przykład niż mitologia Koriaków, zawierająca liczne przykłady tego, jak postać boska ulega transformacji w zwierzę. Metonimiczny wariant mitologemu zawierają te spośród wersji, w których to nie tyle sam bóg, ile określony fragment jego ciała odłącza się od reszty i ulega animalizacji. Jeden z kluczowych mitów koriackich opowiada o tym, jak stwórcze bóstwo, Wielki Kruk, oraz jego syn, Eme'mqut, przywdziewają skóry zdjęte uprzednio z kruków i tym samym przemieniają się w ptaki. Będący szamanem Eme'mqut kontynuuje potem te praktyki: ubierając się jak kruk, dokonuje autoprzemiany w kruka. Analogicznie Eme'mqut postępuje ze swoją siostrą: przebrana za psa, przekształca się w ten rodzaj zwierzęcia<sup>20</sup>. Czy istnieje związek między przytoczoną relacją mitologiczną a rytualną praktyką transformacji szamana w inwokowaną postać? Niezwykle interesujący problem ten ujmuje Siikala:

<sup>15</sup> Por. *Ibidem*, s. 107.

<sup>16</sup> Por. *Ibidem*.

<sup>17</sup> Por. *Ibidem*, s. 110.

<sup>18</sup> Por. *Ibidem*, s. 167.

<sup>19</sup> Por. *Ibidem*, s. 169.

<sup>20</sup> Por. *Ibidem*, s. 170.

Pytanie dotyczące tego, jak dalece szaman Koriaków miał przestrzegać behawioralnych wzorców charakteryzujących mitycznych szamanów przodków, pozostaje bez odpowiedzi z powodu braku odpowiedniego materiału. Kwestią otwartą pozostaje również związek pomiędzy przywdzieniem mitycznej „zwierzęcej skóry” a przywdzieniem stroju szamańskiego<sup>21</sup>.

Zanim zaproponuję rozwiązanie problemu sformułowanego przez fińską badaczkę, warto wskazać na przesłankę ukrytą w zacytowanej wypowiedzi. Przesłanka ta zakłada określone pojmowanie relacji między mitem a rytuałem, traktowanym jako odtworzenie narracji mitycznej w kodzie motorycznym. Innymi słowy, Siikala zakłada z góry, że mit stanowi rodzaj wzorca, do którego próbują się dostosować aktorzy rytualni. Co jednak, gdyby wspomnianą relację odwrócić, traktując mit jako ustnie zakodowany opis doświadczenia posesyjnej transformacji człowieka w zwierzę, generowanego przez rytuał oparty na imitacji? Argumentu za takim postawieniem sprawy dostarczają już dwa poprzednie przykłady, odnoszące się do układu jukagirskiego. Pokazują one dobitnie, że nie potrzeba mitu, by uzasadnić wspomniany typ działań transformacyjnych. Przeciwnie, działania te bronią się same, wynikając niejako wprost ze specyfiki dominującego w społecznościach zbieracko-łowieckich sposobu konceptualizowania świata duchowego w kategoriach zwierzęcych. Rytuał szamański w takich społecznościach jest nade wszystko próbą nawiązania kontaktu z owym światem, przy czym punktem węzłowym jest tutaj postać szamana dokonującego autotransformacji.

Procedura autotransformacji zakłada przejście przez dwa zasadnicze etapy działań. Etapem pierwszym – nazwijmy go stadium imitacji – jest próba odtworzenia wokalizacji oraz behawioru właściwego dla rodzaju zwierzęcia reprezentującego dane bóstwo pomocnicze. Etap drugi – stadium transformacji – ma już charakter ściśle transowy, ulega w nim bowiem zniesieniu wspomniana bariera poznawcza oddzielająca podmiot od otoczenia. Ważne przy tym są dwa fakty. Po pierwsze, przejście od obrzędowej imitacji do sekwencji trzeciej odbywa się poprzez indukcję transu posesyjnego<sup>22</sup>. Po drugie, model zastosowany przez Emmę Cohen jest wystarczający dla badacza chcącego opisać stadium imitacyjne. W stadium tym szaman zajmuje się przede wszystkim mentalizowaniem: próbuje wczuć się w rolę ducha pomocniczego, spojrzeć na świat z jego perspektywy. Uwaga szamana zostaje także nakierowana na stany umysłu bezcielesnego, kontrintuitywnego agenta. Zarazem jednak, zauważmy, teoria Cohen nie dostarcza narzędzi pozwalających wyjaśnić zjawisko imitacji werbalnej i behawioralnej, podkreślane zarówno przez Jochelsona, jak i Siikalę<sup>23</sup>. Stąd zasadnicze pytanie, które chciałbym postawić w ostatniej części tekstu, brzmi: jak

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> „Nelbosh [szaman Jukagirów – J.B.] rozpoczyna aktualizację ról swoich duchów pomocniczych w formie zwierząt i ptaków, imitując wydawane przez nie dźwięki. [...] [sekwencja druga – J.B.] Nelbosh nie oznajmia przybycia duchów pomocniczych poprzez specjalne dźwięki bądź ruchy. Skończywszy pieśń inwokacyjną, wie, że duchy przybyły, i zmierza w stronę drzwi [początek sekwencji trzeciej – J.B.]. Wówczas dochodzi do owładnięcia [...]. Nelbosh wdycha duchy, te ostatnie zaś zaczynają przezeń przemawiać”. A. Leena-Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, s. 99–100.

<sup>23</sup> Wagę zagadnienia – aczkolwiek w kontekście szerszym niż tylko sam rytuał – rozpoznaje również Shirokogoroff. Por. *idem, Psychomental Complex of Tungus*, s. 245–252.

– z perspektywy nauk kognitywnych – wyjaśnić koegzystencję obu zjawisk (imitacji i transu posesyjnego) w rytuale szamańskim?

Imitacja jest formą uczenia się zachodzącego na podstawie intermodalnego przekładu działań obserwowanych na działania wykonywane. Te ostatnie mogą być identyczne lub też tylko podobne do działań będących przedmiotem obserwacji<sup>24</sup>. Ta wyściowa definicja wymaga kilku dookreśleń. Po pierwsze, imitacja jako forma uczenia się zakłada uprzednie rozumienie obserwowanych działań, w związku z czym nabyta w ten sposób wiedza może być wykorzystana tylko w szczególnych okolicznościach. Rizzolatti podaje przykład uzmysławiający zasadność tego dopowiedzenia: jeżeli zwierzę obserwujące czynność spożywania pokarmu przez innego osobnika własnego gatunku zacznie naśladować ruchy jego twarzy, nie zdobędzie ono w ten sposób jedzenia. Wykonywane przez niego działania imitacyjne będą więc bezcelowe<sup>25</sup>. Po drugie, imitacja nie polega na dokładnym odtwarzaniu poszczególnych etapów obserwowanego działania. Ważny natomiast jest cel, do którego prowadzi dane działanie<sup>26</sup>. Dookreślenie drugie jest szczególnie ważne dla przeprowadzanego tutaj rozumowania, krytyczny czytelnik mógłby bowiem powiedzieć: „Próbujesz opisać sekwencję aktualizacji duchów pomocniczych w kategoriach działań imitacyjnych, jednocześnie nie posiadając materiału etnograficznego (opis Jochelsona jest tutaj zbyt niekompletny), który pozwoliłby odtworzyć kompletny przebieg działań rytualnych. Nie potrafisz nawet powiedzieć, o jaki konkretnie gatunek zwierzęcia chodzi?”. Odpowiedź na sformułowany zarzut mogłaby wyglądać następująco. Chcąc opisać drugą sekwencję modelowego rytuału szamańskiego w kategoriach imitacji, musimy mieć pewność tylko co do jednego faktu: czy działania te rzeczywiście przybierają postać imitacji, czy też nie. Jeśli się weźmie pod uwagę materiał dostarczony przez Shirokogoroffa i Jochelsona, fakt ten nie ulega wątpliwości. Problemem natomiast wydaje się to, że wspomniani badacze nie dysponowali odpowiednią teorią wyjaśniającą, która pozwoliłaby docenić wagę odnotowanych zdarzeń. Nie oznacza to jednak, że zjawiska te jako takie są bez znaczenia. Poza tym, aktualizując duchy pomocnicze, szaman nie obserwuje ich, przeciwnie, kreuje je we własnej wyobraźni, tymczasem ukuta przez Thorndike’a definicja wyraźnie mówi o obserwowaniu imitowanych działań, nie zaś o wyobrażaniu ich sobie. Wspomnianą trudność da się, jak sądzę, rozwiązać, uwzględnivszy następujący fakt. Wykonane przy użyciu czynnościowego rezonansu magnetycznego eksperymenty dobitnie pokazują, że neurony kodujące plan danej czynności aktywują się nie tylko podczas dokonywania bezpośredniej obserwacji, lecz także wtedy, gdy badany (na prośbę eksperymentatorów) wyobraża sobie tę czynność<sup>27</sup>. Zdaniem Bauera, neurony lustrzane wykazują największą ak-

<sup>24</sup> Por. G. Rizzolatti, *The Mirror Neuron System and Imitation*, s. 55 [w:] *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, S. Hurley, N. Charter (red.), t. I: *Mechanisms of Imitation and Imitation in Animals*, Cambridge, MA 2005, s. 55–76. Włoski badacz bazuje tutaj na klasycznej definicji autorstwa Thorndike’a.

<sup>25</sup> Por. *Ibidem*.

<sup>26</sup> Por. *Ibidem*. Por. także: J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, Warszawa 2008, s. 25–26.

<sup>27</sup> Por. J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, s. 22.



tywność w sytuacji naśladowania obserwowanej czynności<sup>28</sup>. Zasadnicze pytanie, które się tutaj nasuwa, dotyczy tego, czy powyższe stwierdzenie, jasno określające warunek najsilniejszej aktywacji wspomnianych grup neuronów, dałoby się odnieść również do czynności wyobrażanych. Pytanie to dotyczyłoby, innymi słowy, tego, czy komórki lustrzane wykazują największą aktywność podczas naśladowania nie tylko obserwowanej, lecz także wyobrażanej czynności.

Jeśli odłożymy na bok powyższą kwestię, to pewne wydaje się jedno. W świetle ustaleń poczynionych przez Siikalę, posesja przez ducha nie jest dowodem na degenerację pierwotnego szamanizmu, przeciwnie, stanowi ona element stały syberyjskich performansów rytualnych. Teza o istnieniu związku między rytualną posesją szamana syberyjskiego i zachowaniami imitacyjnymi następującymi we wstępnych etapach obrzędu jest kluczowa dla tej części mojego tekstu. Jeśli tak, to w jaki sposób wytłumaczyć ów związek? Jak już mówiłem, inwokacja duchów pomocniczych odbywa się przez imitowanie wskaźników behawioralnych, które szaman uznaje za typowe dla danej postaci. Przykładowo, chcąc urzeczywistnić czy – jak to określa Siikala – zaktualizować postać ducha wyobrażanego w formie ptaka, szaman naśladuje typową dla danego gatunku wokalizację oraz imituje jego behavior (rozcapierza palce tak, by przypominały one szpony itd.).

Zdaniem Rizzolattiego i współpracowników, podstawą zachowań imitacyjnych jest system neuronów lustrzanych, na który składają się skupiska komórek zlokalizowanych w dolnej korze przedruchowej, dolnej korze ciemieniowej oraz płacie skroniowym (a dokładnie – w bruzdzie skroniowej górnej [*Superior temporal sulcus*]) ludzkiego mózgu. Specyfikę działania neuronów lustrzanych najlepiej wyjaśnić na przykładzie pierwszej grupy komórek wchodzących w skład wspomnianego systemu. Komórki zlokalizowane pod względem anatomicznym w dolnej korze przedruchowej aktywują się na 100–200 milisekund przed aktywacją komórek w korze ruchowej. Komórki te aktywują się jednak również wtedy, gdy obserwujemy wykonywanie danego działania przez inną osobę. Włoscy badacze wysnuli stąd wniosek, że komórki znajdujące się w dolnej korze przedruchowej kodują programy działania, które zostają następnie wykorzystane przez komórki ulokowane w korze ruchowej. W ten sposób – jak pisze Bauer:

Wytworzona zostaje wewnętrzna kopia obserwowanego działania, taka sama, jakby obserwator sam wykonał daną czynność, natomiast to, czy rzeczywiście ją wykona, jest w jego gestii. Nie może się jednak w żaden sposób przeciwstawić temu, że dostrajające się komórki lustrzane doprowadzą do powstania wewnętrznego wyobrażenia zakodowanego w nich programu działania<sup>29</sup>.

Następująca w wyobraźni aktualizacja danego zwierzęcia przez szamana odbywa się w warunkach rytuału. Oznacza to, że szaman nie tylko poddaje wizualizacji daną postać, lecz także, co więcej, próbuje przełożyć powstałe wyobrażenie na kod motoryczny. Innymi słowy, zachowuje się w taki sposób, jak postać, którą usiłuje przywo-

<sup>28</sup> Por. *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

łać. Jego zachowanie ma przy tym charakter symboliczny, reprezentuje ono i usiłuje unaocznic ducha pomocniczego. Zdarzenia następujące w trakcie trwania trzeciej sekwencji działań rytualnych trudno jednak opisać w kategoriach reprezentacji. W przeciwnym razie, pisałem o tym wcześniej, odróżnienie szamana od asystenta byłoby niemożliwe. Zakładając, że różnica ta jest istotna, można z pewną dozą ostrożności twierdzić, że napotyając inwokowane wcześniej bóstwo, szaman staje się nim. Wyrażając rzecz w kategoriach metaforycznych, można stwierdzić, że w omawianym stadium rytuału znika wspomniana przegroda oddzielająca „ja” szamana od „ja” odgrywanej postaci. Spróbowałem ująć istotę opisywanej sytuacji w kategoriach zjawisk odzwierciedlania opisywanych przez badaczy neuronów lustrzanych, czytając książkę Siikali trudno bowiem uciec od myśli, że szaman najpierw symuluje daną postać, potem zaś się nią staje. Neurobiologowie pracujący nad wspomnianym problemem poświęcają zdecydowanie zbyt mało uwagi następującemu zagadnieniu: jeżeli obserwacja danego działania aktywuje te same programy działania, które działają u obserwowanej osoby podczas wykonywania przez nią danej czynności, wówczas co sprawia, że obserwator poprzestaje na samej obserwacji, osoba działająca zaś nie?<sup>30</sup> Pewnego klucza do odpowiedzi na to pytanie wydają się dostarczać badania nad zachowaniami imitacyjnymi u niemowląt, przejawiających silną tendencję do odtwarzania wszystkiego, co zostało zaobserwowane<sup>31</sup>. U osób dorosłych, przeciwnie, rozwijają się mechanizmy stopujące reakcję spontanicznego naśladowania – mechanizmy nierozwinięte do końca we wczesnych stadiach ontogenezy oraz w przypadku zaburzeń autystycznych<sup>32</sup>. Czy zatem w rytuale posesyjnym owe mechanizmy ulegają rozhamowaniu? Jaka rolę w indukcji transu posesyjnego odgrywa motywacja szamana do tego, aby działać wbrew owym wspomnianym mechanizmom hamowania, rozwiniętym w toku ontogenezy?

Oprócz postawienia wspomnianej tezy, postulującej związek między transem posesyjnym a imitacją, niniejszy artykuł zawierał jeszcze jeden cel. Z jednej strony, chciałem pokazać w nim ograniczenia modelu sformułowanego przez Cohen i współpracujących z nią badaczy. Dla uważnego czytelnika mojego tekstu powinno być jednak jasne, że chociaż rezygnuję z części założeń, na których opierają się psycholodzy ewolucyjni, to jednak zasadniczo bliska mi jest kognitywna orientacja

<sup>30</sup> Por. V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, tłum. M. Trzcinińska, s. 182, 183–184 [w:] *Formy aktywności umysłu*, t. 2: *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, A. Klawiter (red.), Warszawa 2009, s. 172–200: „Zdecydowanie mniej uwagi poświęca się temu, aby ustalić, co tworzy poczucie tożsamości, jakiego doświadczamy w obliczu różnorodności »innych jaźni« zaludniającej 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 my** [wytl. – J.B.]”.

<sup>31</sup> Por. J. Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, s. 30.

<sup>32</sup> Por. J.H.G. Williams, A. Whiten, T. Suddendorf, D.I. Perrett, *Imitation, Mirror Neurons and Autism*, „Neuroscience and Biobehavioral Sciences” 2001 Jun., nr 25(4): s. 287–295. Analizując braki wyjaśnień autyzmu w kategoriach deficytu modelu ToM, autorzy kładą nacisk na prawidłowe funkcjonowanie mechanizmów hamujących. W sytuacji braku hamowania dochodzi do imitacji obserwowanych czynności. Jednocześnie teoria umysłu zostaje tutaj ujęta jako symulacja, która musi być poddana kontroli. W przeciwnym wypadku przerodzi się ona w niekontrolowany mimetyzm obserwowany u pacjentów autystycznych.

badawcza obecna w pracach takich autorów, jak Emma Cohen czy Justin L. Barrett. Od czasów odkrycia neuronów lustrzanych część badaczy przeciwstawia rozwijaną przez Barona–Cohena „teorię teorii”, w której świetle posiadanie przekonań na temat zawartości umysłów innych ludzi opiera się na korzystaniu z rezerwuaru wiedzy utajonej (określanej nierzadko mianem psychologii potocznej [*folk psychology*] tudzież mianem wiedzy *implicite*) – teorii postulującej istnienie ucieleśnionej symulacji stanów mentalnych, dla której podstawą jest odkryty przez Rizzolattiego rezonans neurobiologiczny<sup>33</sup>. Przeciwwstawienie to jest w kontekście tematyki mojego tekstu o tyle istotne, że – jak próbowałem pokazać – koncepcja Cohen, ewidentnie czerpiąca z zasobów teorii teorii, pozostawia na boku kwestię funkcji zachowań naśladowczych w indukowaniu transu posesyjnego.

Z drugiej strony, jeżeli sformułowane przeze mnie założenie odnośnie do relacji następstwa zachodzącej na linii imitacja – trans posesyjny jest poprawne, wówczas problem związków szamanizmu z antropogenezą uzyskałby nowy, interesujący aspekt. Ta ostatnia uwaga może się wydać, na pierwszy rzut oka, zbyt śmiała. Warto jednak mieć na uwadze dwie rzeczy. Po pierwsze, szamański kompleks wierzeniowo-rytualny oparty na praktykach transowych jest – w skali czasu wyznaczonej przez ewolucję *H. sapiens* – zjawiskiem niezmiernie starym. Po drugie, opierając się na wcześniejszych ustaleniach, można pokusić się o próbę weryfikacji kolejnych hipotez. Przykładowo jedna z takich hipotez mogłaby opierać się na przytoczonym wyżej sformułowaniu, zakładającym zachodzenie zjawiska rozhamowania podczas rytuału transowego. Pierwotnie rytuał ten mógł pełnić funkcje czysto reprezentatywne – rzecz zrozumiała, biorąc pod uwagę konsekwencje odkryć dokonanych przez badaczy neuronów lustrzanych dla problemu genezy symbolizacji<sup>34</sup>: szaman odgrywał przed uczestnikami postać danego zwierzęcia. W wyniku wywoływanego przez rytuał przeciążenia sensorycznego mogło jednak dochodzić do sytuacji posesji szamana przez imitowaną postać.

<sup>33</sup> Por. K. Voegley, A. Newen, *Mirror Neurons and Self Construct*, s. 136 [w:] *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, M.I. Stamenov, V. Gallese (red.), Amsterdam 2002, s. 135–150.

<sup>34</sup> Por. głębokie spostrzeżenie Vittorio Gallesega na marginesie fenomenologicznej teorii percepcji: „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** [wytl. – J.B.]”. *Idem, Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, s. 186.