



## Trans rytualny z perspektywy psychologii ewolucyjnej

Jakub Bohuszewicz

Instytut Religioznawstwa UJ

### Ritual Trance from the Perspective of Evolutionary Psychology

#### Abstract

To begin with, a hypothesis is made regarding the possibility of treating imitation as a key mechanism in the induction of trance states. The author argues that this thesis can be justified convincingly on the basis of empirical material collected by researchers of shamanism. The theories of religion formulated by evolutionary psychologists place emphasis on the origins of religious concepts. However, they leave aside the question of ritual, and also do not permit a more thorough study of the mechanisms generating a ritual trance state. In order to analyse the cognitive aspects of trance, it is therefore necessary to construct a different theoretical model.

**Keywords:** ritual trance, possessive state, evolutionary psychology, minimally and maximally counterintuitive concepts

**Słowa kluczowe:** trans rytualny, stan posesyjny, psychologia ewolucyjna, pojęcia minimalnie i maksymalnie kontrintuicyjne

Stosowana w anglojęzycznej antropologii religii kategoria posesji przez ducha (*spirit possession*) posiada zasadniczą przewagę nad polskim terminem „opętanie”: nie waloryzuje ona swojego przedmiotowego odniesienia ani w sposób pozytywny, ani w sposób negatywny. Konsekwencją akonfesyjnego podejścia implikowanego przez ową kategorię jest położenie nacisku na międzykulturowy, uniwersalny – a nie tylko judeochrześcijański – charakter posesji. Zarazem na palcach jednej ręki można policzyć prace, których autorzy próbują określić przyczynę owego stanu rzeczy. Jedną z takich prac jest autorskie sprawozdanie z badań empirycznych, przeprowadzonych przez Emmę Cohen w północnobrazylijskim mieście Belém<sup>1</sup>. Przedstawiona przez badaczkę propozycja rozwiązania problemu jest formułowana z perspektywy psy-

---

<sup>1</sup> E. Cohen, *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, New York 2007. Oprócz pracy Cohen, warto wymienić jeszcze książkę Judith Becker, *Deep Listeners. Music, Emotion and Trancing*, Indianapolis 2004.

chologii ewolucyjnej. Niniejszy tekst stanowi próbę zajęcia stanowiska w dyskusji zainicjowanej przez Cohen. Tytułem wstępu chciałbym jednak zaznaczyć dwie kwestie.

Po pierwsze, interesuje mnie tutaj przede wszystkim ten aspekt twierdzeń sformułowanych przez Cohen i pokrewnych jej badaczy (Justin L. Barrett, Pascal Boyer), który dotyczy ujęcia religii w kategoriach adaptacyjnych. Spór toczy się o to, czy systemy religijne są wytworem adaptacji, czy też, przeciwnie, preadaptacji: czy religia – używając sformułowania Michaela S. Gazzanigi – „ukszałtowała 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 pasżytuje”<sup>2</sup>.

Po drugie, w niniejszym tekście interesuje mnie ten szczególny aspekt religii, którym jest transowy stan posesyjny. Mimo to zakładam, że dyskusja zyska na klarowności, jeżeli sformułowanie kluczowych wniosków poprzedzi dokonanie – z konieczności pobieżnej – rekonstrukcji paradygmatu badawczego, na którym opiera się Cohen.

Spora część kognitywistów zajmujących się religią traktuje to zjawisko jako skutek uboczny funkcjonowania ludzkich systemów poznawczych. Systemy te są niejako wtórnie wykorzystywane przy tworzeniu i transmisji pojęć religijnych – głosi standardowe ujęcie problemu<sup>3</sup>. Według takich badaczy, jak Boyer, dotychczasowe próby wyjaśnienia genezy religii w kategoriach odpowiedzi na pytania metafizyczne, narzędzia redukującego lęk, tudzież w kategoriach prymitywnej teorii przyrody poniosły klęskę z powodu, który sprowadza się do pomijania psychologicznych podstaw religii<sup>4</sup>. Podstawy te mają charakter nieświadomy, ich eksplikacja wymaga więc zastosowania anty-fenomenologicznego, trzecioosobowego podejścia do przedmiotu badań. W konsekwencji twierdzenia religijne ulegają naturalizacji, jawią się one teraz jako produkt uboczny funkcjonowania zespołu odrębnych systemów/narządów umysłu<sup>5</sup>. Założenie to pozwala wyjaśnić powtarzalność cech myślenia religijnego, pomimo różnic kulturowych: swoboda tworzenia pojęć religijnych najwyraźniej ma swoje granice. Są one wyznaczone właśnie przez owe systemy umysłu, na których opiera się religia – systemy opisywane często jako moduły, „jednostki przetwarzania umysłowego, które wyewoluowały w reakcji na naciski selekcyjne”<sup>6</sup>. Pojęcie modularnego przetwarzania informacji zostało wypracowane w ramach psychologii

<sup>2</sup> M.S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co czyni nas wyjątkowymi*, tłum. A. Nowak, Sopot 2011, s. 160.

<sup>3</sup> Por. P. Boyer, *Religion thought and behavior as by-products of brain function*, „Trends in Cognitive Sciences” 2003, vol. 7, No. 3, s. 19–24.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 19: „Większość istotnej dla tworzenia religii maszynerii umysłu jest niedostępna świadomości. (...) Testy eksperymentalne wykazują, że otwarcie wyrażane przez ludzi pojęcia religijne odbiegają od tego, w co ludzie rzeczywiście wierzą. Z tego powodu teologie, oficjalnie sformułowane dogmaty, dokonywane przez uczonych interpretacje religii nie mogą być uznawane za wiarygodny opis treści czy rzeczywistych przyczyn przekonań żywionych przez ludzi” (tłumaczenia wszystkich cytatów, o ile nie zaznaczam, że jest inaczej, pochodzą ode mnie – J.B.).

<sup>5</sup> Por. Tamże.

<sup>6</sup> M. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa*, s. 135.

ewolucyjnej. Abstrahując od faktu, że wielu badaczy – z Geraldem M. Edelmanem na czele<sup>7</sup> – kwestionuje pojęciowe podstawy tej dyscypliny, co do jednego wszyscy pozostają zgodni: rzeczywistość obiektywna zostaje udostępniona naszemu poznaniu dopiero po uprzednim przetworzeniu jej przez układ nerwowy.

W kontekście prowadzonych rozważań istotny jest głównie ten aspekt owego przetwarzania, który Manfred Spitzer nazywa przetwarzaniem „z góry na dół” – antycypacją zdarzeń przez mózg<sup>8</sup>. Antycypacja poprzedza sytuację sięgania po filiżankę kawy leżącą na biurku. Następnie również wtedy, gdy do pokoju, w którym się znajduje, wchodzi inna osoba. Antycypacja zdarzenia w tym ostatnim przypadku polega na tym, że mój mózg natychmiast – a zarazem automatycznie – odróżnia tę osobę od kota siedzącego na kanapie i od filiżanki z kawą, którą przed chwilą odłożyłem na biurko<sup>9</sup>. Tę przykładową sytuację można opisać w terminach stosowanych przez Boyera. W chwili, gdy do pokoju, w którym znajduję się ja, mój kot oraz biurko wraz ze stojącą na nim filiżanką, wchodzi jeszcze jedna osoba, mój umysł antycypuje rzeczywistość na podstawie ogólnych założeń generowanych przez moduły wyspecjalizowane w przetwarzaniu informacji na temat osób (osoba wchodząca do pokoju), istot żywych (kot) i artefaktów (biurko, filiżanka). Każdy z owych modułów – by zacytować słowa Pinkera – „rozwiązuje nierozwiązywalny problem dzięki wierze dotyczącej sposobu funkcjonowania świata, dzięki założeniom, które są nieodzowne, ale nie dają się obronić – ich jedyną obroną jest to, że sprawdzały się wystarczająco dobrze w świecie naszych przodków”<sup>10</sup>. W myśl reprezentantów omawianego nurtu pojęcia religijne nie rozwiązywały istotnych problemów w ewolucyjnej przeszłości *Homo sapiens*. Stanowią one natomiast produkt uboczny modułów umysłu zwiększających dostosowanie. Przykładowo pojęcie ducha powstaje w dwóch etapach. Najpierw musi istnieć domena przetwarzająca informacje o intencjonalnych agentach. Z założeń jej właściwych korzysta pojęcie ducha (podobnie jak człowiek, duch dąży do celu, podejmuje decyzje, żywi takie a nie inne przekonania na temat rzeczywistości itd.). To jednak nie wszystko, stworzenie i kulturowa transmisja pojęcia ducha opiera się na łamaniu założeń na temat fizycznych własności osób. Tym samym duch jest bezcielesny, przenika ciała stałe, operuje mową, nie będąc jednocześnie wyposażony w odpowiedni do tego aparat anatomiczny itp.<sup>11</sup>

Mechanizm błędnej aplikacji założeń formułowanych w obrębie modułów tłumaczy powstawanie reprezentacji stanów posesyjnych. Z jednej strony:

Rozległa literatura [etnograficzna – J.B.] pokazuje ogromne zróżnicowanie wierzeń na temat posesji. Czasoprzestrzenne konfiguracje umysłów, duchów, czynników sprawczych i ciał, kon-

<sup>7</sup> Por. *idem*, *Przenikliwe powietrze, jasny ogień: o materii umysłu*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 1998.

<sup>8</sup> M. Spitzer, *Jak uczy się mózg*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa 2008, s. 134. Por. także S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002, s. 40: „Umysł musi się składać z wyspecjalizowanych części, ponieważ ma do rozwiązania konkretne problemy. Tylko anioł mógłby niezawodnie rozwiązywać wszelkie problemy; my, śmiertelnicy, musimy zgadywać na podstawie fragmentarycznej informacji”.

<sup>9</sup> Por. P. Boyer, *Religion thought and behavior as by-products of brain function*, s. 19.

<sup>10</sup> S. Pinker, *Jak działa umysł*, s. 40.

<sup>11</sup> Por. P. Boyer, *Religion thought and behavior as by-products of brain function*, s. 19–20.

teksty, w których dochodzi do posesji przez ducha, są tak wzajemnie do siebie niepodobne, że negacja istnienia jakichkolwiek uniwersaliów wydaje się sprawą oczywistą<sup>12</sup>.

Autorka zakłada jednak, że wszystkie owe zespoły wierzeń opierają się na kilku kluczowych przesłankach. Jedna z nich dotyczy możliwości oddzielenia umysłu od ciała: „Ludzie to naturalni kartezjaniści – myślenie kategoriami dualizmu jest dla nas naturalne”<sup>13</sup>. Stan posesyjny zakłada następującą aplikację tego założenia: podmiot – rozumiany jako czynnik sprawczy – wycofuje się z ciała, jego miejsce natomiast zajmuje duch, sprawujący odtąd kontrolę nad ciałem<sup>14</sup>. Co więcej, temu nowemu agentowi zostaje przypisana odpowiedzialność za działania jednostki podczas transu<sup>15</sup>.

Przesłankę *implicite* zawartą w typowej reprezentacji stanu posesyjnego można sformułować jeszcze wyraźniej: „zastąpienie sprawczego podmiotu sprawstwem innego agenta [*displacement of the host's agency by another agent's agency*]”<sup>16</sup>. Pojmowanie stanu posesyjnego w kategoriach zastąpienia podmiotu korzysta z działania narządów umysłu wyodrębnionych przez dobór naturalny, przy czym szczególnie ważny jest tutaj jeden z owych narządów – teoria umysłu. Za istnieniem powyższej przesłanki przemawiają materiały zebrane przez etnografów. Kluczowym dowodem jest jednak rozbieżność interpretacji stanu posesyjnego, obecna w *terreiro* badanym przez Cohen. Pierwsza z nich stanowi oficjalną wykładnię teologiczną autorstwa *pai-de-santo*, kierującego życiem wspólnoty. Zgodnie z nią owładnięcie przez jednego z *entidades* opiera się na fuzji podmiotu z duchem. Pai tłumaczy ten mechanizm następująco:

To tak, jakbym zaczerpnął wody z Amazonki i umieścił ją w różnych naczyniach, a następnie dodał do każdego z naczyń cytrynę, cukier itd. Czy to jest woda z Amazonki? Tak! Każda woda posiada jednak charakterystyczny smak zgodny z tym, czego do niej dodano<sup>17</sup>.

Trans posesyjny to rezultat negocjacji, wzajemnego dopasowania się *entidade* i wyznawcy. Tak wygląda teologicznie poprawna wersja tego, co dzieje się podczas transu<sup>18</sup>. Pozwala ona wyjaśnić różnice w zakresie wykonań roli danego ducha przez różne osoby. Problem w tym, że różnice te są niezrozumiałe z perspektywy koncepcji zastąpienia. Jak wyjaśnić jej nośność w skali nie tylko społeczności z Belém, lecz także kultów posesyjnych jako takich<sup>19</sup>? Wyjaśnienie sugerowałem już wcześniej: jej

<sup>12</sup> E. Cohen, J.L. Barrett, *Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence*, „Ethos” 2008, vol. 36, Issue 2, s. 246–267.

<sup>13</sup> P. Bloom, *Descartes' baby: how the science of child development explains what makes us human*, London 2004, s. xii. Cyt. za: E. Cohen, *The Possessed Mind*, s. 140–141.

<sup>14</sup> Por. E. Cohen, J.L. Barrett, *Conceptualizing the Spirit Possession*, s. 246–247.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 248.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 247.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 249.

<sup>18</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 143.

<sup>19</sup> Wyjątkowo przejrzystym wariantem tej koncepcji operują wyznawcy wudu: „(...) *loa* wchodzi do głowy jednostki, wypędzając z niej wcześniej «wielkiego, dobrego anioła (*gros bon ange*)» – jedną z dwóch dusz, które posiada każdy człowiek. Wgnamieniem duszy tłumaczy się drgawki i konwulsje typowe dla pierwszych stadiów transu”. A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, transl. by H. Charteris, New York 1972, s. 120.

międzykulturowa propagacja wynika z łatwości transmisji wyobrażeń opartych na operatorach kognitywnych. A zatem koncepcja teologiczna idzie w poprzek intuicyjnych nastawień psychiki, która łatwiej przetwarza regułę zastąpienia<sup>20</sup>.

Jedną z kluczowych aktywności umysłu opiera się na uogólnianiu. Dane na wejściu są dopasowywane do gotowych schematów pojęciowych<sup>21</sup>. Umysł tworzy „systemy reguł – teorie intuicyjne – które definiują kategorie na podstawie określonych reguł i traktują tak samo wszystkich członków danej kategorii”<sup>22</sup>. Zadaniem tych reguł jest wyznaczenie ram dla procesu przetwarzania informacji. Podam prosty przykład: pies jest obiektem fizycznym i jako taki podlega prawom fizyki: nie może lewitować ani przenikać przez ściany. Jest on również zwierzęciem, w związku z czym kiedyś umrze; jako zwierzę nie potrafi mówić itd. Negacja powyższych twierdzeń oznaczałaby zakwestionowanie intuicyjnych założeń odnośnie do cech zwierząt i obiektów fizycznych<sup>23</sup>. Chcąc pokazać funkcjonowanie tego mechanizmu w praktyce, Cohen przytacza dwa modele wyjaśniające to samo zdarzenie. Chodzi o sytuację, w której zostajemy poinformowani, że rozmawiający z nami przyjaciel nie jest tym, za kogo się podaje: jego osobowość uległa podmianie na osobowość istoty z innego wymiaru<sup>24</sup>. Jest to model wyjaśniający oparty na regule zastąpienia. Pozwala on zrozumieć subtelne zmiany w zachowaniu jednostki. Dzięki temu modelowi można analizować również zmieniony ton głosu czy też inny niż zwykle sposób wypowiedzania słów. *De facto* brakuje jednak dowodów, aby generowane przez niego tezy uznać za prawdę. Rozsądniejsze wydaje się założenie, zgodnie z którym nasz rozmówca udaje kogoś, kim nie jest. Problem w tym, że w pewnym momencie daje on do zrozumienia, jakoby znał jakąś osobistą historię, o której wcześniej nikomu nie mówiliśmy. Istota rzekomo ukryta w rozmówcy opisuje również – zadziwiająco dokładnie – szczegóły dramatycznej historii, która ostatnio dotknęła nas osobiście. Gdy nawiązujemy potem do tej rozmowy, przyjaciel nie jest w stanie niczego sobie przypomnieć. Co więcej, w miarę upływu czasu okazuje się, że kilku naszych znajomych miało podobne doświadczenia<sup>25</sup>. Hipoteza zastąpienia ma zasadniczą zaletę: wykorzystuje wrodzone, intuicyjne schematy pojęciowe, a tym samym daje się łatwo zrozumieć.

<sup>20</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 102–103. Por. także E. Cohen, J.L. Barrett, *Conceptualizing the Spirit Possession*, 252.

<sup>21</sup> Jak pisze Pascal Boyer: „(...) umysł przyswajający wiedzę nie jest pustym kontenerem, do którego doświadczenie i edukacja wrzucają na pół przetrawione informacje. Potrzebuje on metody porządkowania informacji, umożliwiającej nadawanie sensu temu, co zaobserwował i czego się nauczył (...). Informacja nie jest duplikowana, lecz dedukowana, czyli tworzona spontanicznie na podstawie innych informacji. *Ibidem*, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 2005, s. 46–47.

<sup>22</sup> S. Pinker, *Jak działa umysł*, s. 141. Istotną jest tu funkcja **uogólniania** wiedzy o danych na wejściu i wyjściu na nowe, podobne przypadki (mogą ją wykonywać tylko sieci neuronowe wyposażone w tzw. warstwę ukryte). Tym samym koncepcja amerykańskiego badacza umysłu idzie w poprzek twierdzeniom formułowanym przez zwolenników koneksjonizmu, będącego współczesną odmianą poglądu zawartego w słynnym arystotelesowskim „Nie ma nic w umyśle, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach”.

<sup>23</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 115.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Zdaniem badaczki, doświadczenia te stanowią *leitmotiv* wielu relacji uzyskanych od członków *candomblè*.

Wyobraźmy sobie teraz inne wyjaśnienie. Zostajemy poinformowani, że nasz przyjaciel jest sterowany przez ducha – po pierwsze, zamieszkuje wymiar, którego mieszkańcy są nieświadomi zdarzeń na ziemi. Po drugie, duch ten myśli, niemniej zapomina o własnych myślach w chwili ich powstania. Po trzecie, duch jest w stanie myśleć wyłącznie podczas snu. W istocie, śpi on cały czas, nawet w trakcie posesji. Po czwarte, duch potrafi usłyszeć każdy dźwięk rozlegający się na ziemi, mimo że nie rozumie ludzkiej mowy. Po piąte, istnieje on tylko przez pierwszą połowę miesiąca<sup>26</sup>.

Problemem jest drugi wariant historii. Występujący w niej duch posiada wyłącznie takie właściwości, które nie opisują członków żadnej kategorii. W przypadku nadnaturalnego bohatera poprzedniej historii sprawa wygląda inaczej: posiada on cechy niepasujące do żadnej z ewolucyjnie wyodrębnionych kategorii, ma jednak również cechy osoby<sup>27</sup>. Minimalna kontrintuitywność konceptu działa tu jako czynnik ograniczający swobodę tworzenia pojęć religijnych. Jednocześnie zwiększa ona łatwość ich przetwarzania:

Koncepty minimalnie kontrintuitywne (...) do tego stopnia korzystają ze zwykłych struktur i narzędzi umysłu, wybiegając przy tym w sposób bardzo nieznaczny od poznawczych cech intuicji przez te struktury preferowanych, że ich szybka transmisja staje się czymś całkiem naturalnym. To własnie zbieżność duchów z ontologiczną kategorią osoby powoduje, że tak łatwo o nich myśleć (...) – fakt, że nie mają one ciała, nie koliduje ze sposobem, w jaki intuicyjnie przetwarzamy ich właściwości niefizyczne. Wiedza, że posiadają one umysły, w zupełności wystarcza do tego, aby zakładać, iż mają również przekonania oraz pragnienia motywujące ich działanie, że mogą one widzieć, komunikować itd.<sup>28</sup>

Duchy syberyjskich szamanów, *entidades*, chrześcijańska pojedyncza *ousia* w trzech hipostazach – „wśród ludzkich cech, które potencjalnie można przypisać istotom nadprzyrodzonym, umysł zajmuje pierwsze miejsce”<sup>29</sup>. Każdy z powyższych bytów posiada umysł, jego działania interpretuje się w kategoriach stanów mentalnych, zamiarów i celów. Jak pisze Barrett:

Intencjonalni sprawcy [*agents*] nie tylko są [jak obiekty nieintencjonalne – J.B.] determinowani przyczynami zewnętrznymi. [Inaczej niż obiekty nieintencjonalne – J.B.] oni sami mogą stać się przyczyną zdarzeń. Możemy wyjaśniać stany rzeczy, odnosząc je do intencjonalnych sprawców. Możemy przewidywać, jak postąpi intencjonalny sprawca. Nie możemy przewidywać, co mogłaby zrobić skała, możemy jedynie określać działania, których stanie się ona przedmiotem. Nic dziwnego zatem, że – począwszy od przybyszów z kosmosu przez zwierzęta obdarzone

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 102–103.

<sup>27</sup> Zgodnie z terminologią Justina L. Barretta bohater pierwszy należy do konceptów minimalnie kontrintuitywnych (*Minimally Counterintuitive Concepts*), natomiast bohater historii drugiej – do konceptów maksymalnie kontrintuitywnych (*Maximally Counterintuitive Concepts*). Por. J.L. Barrett, *Why would anyone believe in God?*, California 2004, s. 22–30. Por. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...*, s. 89: „Duch może zatem przenikać przez mury, musi jednak mieć zdolności umysłowe osoby. Wyobraźmy sobie, co by się stało, gdyby to domyślne tło nie zostało zachowane. Ktoś mówi nam, że drzewa mogą podsłuchiwać rozmowy. I nie dodaje nic więcej. Bez tła moglibyśmy myśleć o nich, cokolwiek byśmy chcieli: że wędrują, że latają, kiedy mają ochotę, że znikają, kiedy ktoś na nie patrzy itd.”.

<sup>28</sup> E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 121.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 118.

cechami człowieka i postaci z bajek aż po Boga – intencjonalni sprawcy wchodzą w skład pojęć minimalnie kontrintuitywnych, o których ludzie opowiadają historie, o których pamiętają i które rozpowszechniają<sup>30</sup>.

Teoria umysłu pozwala odróżniać obiekty fizyczne od intencjonalnych sprawców<sup>31</sup>. Cohen i Barrett dodają, że opiera się ona na „ukrytej przesłance, zgodnie z którą zachowania danego ciała mogą być przypisane w danej jednostce czasu tylko jednemu agentowi”<sup>32</sup>. Przesłanka ta ułatwia intuicyjne przetwarzanie reguły zastąpienia. Jest ona jednocześnie czynnikiem hamującym przetwarzanie reguły fuzji postulowanej przez teologów *culto afro*. Terminy stosowane przez członków wspólnoty z Belém – kłaść się (*deitar*), wyprawa do innego świata (*viajar pro outro mundo*), sen (*sonhar*), śnienie (*dormir*) – łączy wspólne założenie, zgodnie z którym stan posesyjny polega na ucieleśnieniu (*incorporação*)<sup>33</sup>. Zdaniem niektórych wyznawców, w trakcie posesji duch „wspiera się” o ciało wyznawcy, te same osoby przyznają jednak, że określenie to zostało zapożyczzone od *pais-de-santo*, którzy z kolei uznają koncepcję zastąpienia za błędną<sup>34</sup>. Większość wyznawców – przypuszczalnie zaś wszyscy ci, którzy nie pełnią funkcji kierowniczych w *terreiro* – lokalizuje ośrodek kontroli działań owładniętej jednostki nie na zewnątrz, lecz w środku, w jej ciele, przy czym jest rzeczą powszechnie przyjętą, że zanim to nastąpi, osobowość jednostki musi najpierw opuścić ciało<sup>35</sup>. Jak mówi jeden z nich zapytany o doznania towarzyszące posesji: „Naprawdę nie wiem, dokąd podąża mój duch. Wiem natomiast, że całkowicie się wtedy wyłączam. Wychodzę na zewnątrz siebie. Gdy *êre* [duch dziecka – J.B.] jest blisko mnie, gdy mam wrażenie, że jem coś słodkiego i czuję, jakbym miał ochotę na psoty... wtedy możesz być pewien, że nadszedł”<sup>36</sup>.

Owładnięcie jest opisywane jako wycofanie się „ja” z ciała – moment, po którym duch rzuca się na wyznawcę, wdzierając się w głąb jego ciała. Członkowie *terreiro* często opowiadali, jak przez pomyłkę zwracając się do członka tej samej wspól-

<sup>30</sup> J.L. Barrett, *Why would anyone Believe in God?*, s. 26.

<sup>31</sup> I na odwrót, zaburzenie jej funkcjonowania skutkuje nieumiejętnością wychwytywania tych różnic. Jak pisze jeden z pionierów badań nad autyzmem: „Mają [dzieci autystyczne – J.B.] dobry stosunek do przedmiotów, są nimi bardzo zainteresowane, mogą radośnie bawić się nimi godzinami. [...] Ich relacje z ludźmi są zupełnie inne. [...] W zachowaniu dominuje głęboka izolacja”. L. Kanner, *Autystyczne zaburzenia kontaktu afektywnego* [w:] T. Gałkowski, E. Pisula, *Przystosowanie społeczne małych dzieci z autyzmem*, s. 69–102, Warszawa 2004, s. 99, cyt. za: U. Frith, *Autyzm. Wyjaśnienie tajemnicy*, tłum. M. Hernik, G. Krajewski, Warszawa 2008, s. 26.

<sup>32</sup> E. Cohen, J.L. Barrett, *Conceptualizing the Spirit Possession*, s. 253. Przesłankę tę autorzy nazywają „regułą jednego-umysłu jednego-ciała (*one-mind one-body principle*)”. Por także E. Cohen, J.L. Barrett, *When Minds Migrate. Conceptualizing Spirit Possession*, „Journal of Cognition and Culture” 2008, vol. 8, nr. 1–2, p. 23–48. Można tu również zacytować Pinkera, który zadawszy poważne pytanie: „Dlaczego społeczność umysłowych agentów miałyby potrzebować kierownika na szczycie?”, przytacza mniej poważną odpowiedź: „Jednym tyłkiem nie da się tańczyć na dwóch weselach równocześnie” (stare powiedzenie żydowskie). *Ibidem*, *Jak działa umysł*, s. 159.

<sup>33</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 123.

<sup>34</sup> Por. *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 123–124.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 124.

noty po imieniu, w odpowiedzi słyszeli: „Nie jestem [imię medium], jestem [imię ducha]”<sup>37</sup>.

Idea ucieleśnienia ducha wiąże się z tym aspektem badanych reprezentacji, który dotyczy transferu ośrodka kontroli ciała z podmiotu na nowy byt. Zdaniem badaczki, kluczowe są tutaj jednak reprezentacje społeczne, nie zaś określony sposób zachowania się jednostki:

Uderzające zmiany [w zachowaniu – J.B.] na pewno zwiększają wiarygodność epizodu [posesji – J.B.]. Nie jest to jednak niezbędna część behawioru posesyjnego. I faktycznie, kompetencja danego medium jest w *culto afro* nierzadko oceniana na podstawie stopnia kontroli nad stanem posesyjnym. Niemożność stwierdzenia, czy dana osoba została owdładnięta, może prowadzić do wysokiej oceny jej umiejętności jako medium. Istotne jest przede wszystkim to, że niezależnie od rodzaju danego działania, jest ono zawsze przypisywane nie intencjom podmiotu, lecz intencjom, dyspozycjom i motywacjom ducha sprawującego kontrolę<sup>38</sup>.

Z wagi problemu zdaje sobie sprawę Maurice Bloch: „(...) podczas seansu widz nigdy nie wyobraża sobie bezpośredniej relacji z duchem, lecz zawsze postrzega tę relację jako zapośredniczoną przez medium”<sup>39</sup>. Sugerowana przez tego antropologa dwuznaczność jest obecna już na poziomie samego rytuału rozumianego jako dostosowanie do działań i znaczeń niezakodowanych przez uczestników. Czynnikiem sprawczym działań rytualnych są historycznie „odległe autorytety”<sup>40</sup>, a nie intencjonalność aktora, który owe działania wykonuje. Rytuał to – by użyć określenia Blocha – „akt uległości”. W akcie tym „widzowie i media «porzucają własną intencjonalność» (tj. wysiłek zrozumienia tego, co duch mówi), ulegając nadnaturalnej sile słów, które medium jedynie «cytuje»”<sup>41</sup>. Rozumienie znaczenia tych słów jest drugorzędne wobec bezwzględnej uległości, jaką wymusza nadprzyrodzony autorytet. Przyczyną działań w rytuale posesyjnym nie są historycznie odległe autorytety, lecz duch, którego tożsamość jest znana uczestnikom. Pozwala to odróżnić rytuały posesyjne od rytuałów badanych przez Blocha, jest jednak również przyczyną paradoksu, z którym zmagają się badacze kultów posesyjnych:

Mediator (*the host*), by tak rzec, traci swój umysł, duch zaś przejmuje jego ciało. W przypadku posesji zatem, (...) mediator służący danemu duchowi jest fizycznym wykonawcą działania, nie

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Por. także strony 3–4 cytowanej pozycji, gdzie autorka opisuje swoje pierwsze spotkanie z *pai-de-santo*. Dopiero po pewnym czasie trwania rozmowy orientuje się ona, że rozmawiający z nią Pai jest owdładnięty przez ducha. Samo zachowanie ojca *terreiro* niczego jednak nie zdradza. Dopiero wtedy, gdy Pai zaczyna mówić o sobie w trzeciej osobie („Ten Pai ma naprawdę niezłą wiedzę na temat religii”), Cohen zaczyna się orientować w rzeczywistym stanie rzeczy. „Jestem Zé Pelintra – oświadcza wówczas duch – znany w Brazylii jako palacz marihuany i koneser *cachaça*”.

<sup>39</sup> M. Bloch, *Ritual and deference, Ritual and memory: Toward a comparative anthropology of religion* [w:] H. Whitehouse, J. Laidlaw (eds.), s. 62, California 2004. Cyt. za: E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 130 (paginację tekstu Blocha podaję za autorką).

<sup>40</sup> M. Bloch, *Ritual and deference*, s. 74. Cyt. za: E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 133. Daleko bardziej precyzyjną analizę tego zagadnienia zawiera praca Roya A. Rappaporta. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 51–110 (rozdział zatytułowany *Forma rytuału*).

<sup>41</sup> E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 133.



jest jednak jego intencjonalnym sprawcą (*agent*). „Komunikacja posesyjna” różni się zatem od komunikacji codziennej w następujący sposób: w akt komunikacji zaangażowane jest jedno ciało, a mimo to istnieje dwóch lub więcej potencjalnych kandydatów na intencjonalnych sprawców<sup>42</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że podstawą rytuału posesyjnego jest dokładna identyfikacja sprawców czynności wykonywanych przez uczestników. W rytuale *sensu stricto* uczestnicy podporządkowują swoje ciała i głosy kanonowi zakodowanemu przez odległy autorytet. W rytuale posesyjnym autorytet przestaje być odległy, nabiera cech osobowych i zostaje ucieleśniony. Konsekwencją tej cechy rytuału jest stałość tożsamości uczestników rytuałów *sensu stricto*, a zarazem jej brak w przypadku rytuałów posesyjnych.

W kontekście powyższej klasyfikacji Cohen zwraca uwagę na jeszcze jedną różnicę. Obrzędowa realizacja kanonu przebiega według dokładnie ustalonego scenariusza. W przypadku rytuałów posesyjnych, przeciwnie, elementy epizodu posesyjnego podlegają standaryzacji w nie większym stopniu, niż to następuje w codziennej, spontanicznej komunikacji. Rytuały te określają ogólne cechy roli, która ma zostać odegrana, pozostawiają jednak uczestnikom znaczną swobodę działania. Przypomnijmy zasadę fuzji postulowaną przez *pais-de-santo*. Tłumaczy ona zmienność wykonania danej roli faktem jej interakcji z osobowością wykonawcy. Jeśli pominiemy ogólne wytyczne odnośnie do wykonania danej roli, to okazuje się, że działania mediatorów posesyjnych są w dużej mierze spontaniczne. Brak tutaj sztywnych sekwencji działań, których uczestnik ma przestrzegać. Nie istnieją również jasne zasady, dzięki którym obserwatorzy mogliby jednoznacznie określić, kto w danej chwili jest autorem wykonywanego działania: „(...) zachowania dają się potencjalnie przypisać duchowi będącemu podmiotem posesji, dają się jednak również potencjalnie przypisać mediatorowi”<sup>43</sup>. Stwierdzenie to kontrastuje z tezą postawioną wcześniej przez Blocha. W świetle tej tezy rytuał posesyjny to wzorcowy przykład aktu uległości opierającego się na „porzuceniu własnej intencjonalności”. Zdaniem Cohen, problem jest bardziej złożony. Wyjaśnienia domaga się przede wszystkim kwestia wielokrotnie obserwowanego przez antropologów zjawiska fałszywego transu<sup>44</sup>.

Ileokroć w powyższych rozważaniach pojawia się określenie „teoria umysłu”, jest ono rozumiane w klasycznym sensie tego słowa, nadanym mu przez Davida Premacka i Guya Woodruffa: „Mówiąc, że ktoś posiada teorię umysłu, chcemy *de facto* powiedzieć, że przypisuje on stany umysłowe sobie i innym osobnikom (należącym zarówno do własnego, jak i do innych gatunków biologicznych)”<sup>45</sup>. Czy jednak sama wiedza o niefizycznych własnościach intencjonalnego aktora wystarcza, aby formułować sądy na temat jego przekonań i celów? Pytanie to jest sensowne o tyle, że część autorów mówi tutaj o interpretowaniu stanów ciała w kategoriach stanów wewnętrznych. Przykładowo Daniel C. Dennett pisze o interpretacji zachowań in-

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 135.

<sup>45</sup> D. Premack, G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1978, nr 4, s. 515–526.

nych osób w kategoriach stanów mentalnych, o przejściu od danych surowych do zinterpretowanych<sup>46</sup>. Analogicznie problem postrzega Cohen: „Myśli i stany umysłowe innych ludzi nie są dostępne bezpośrednio, na drodze obserwacji, wnioskuje się o nich z zachowań”<sup>47</sup>. Parafrazując stwierdzenie Dennetta, można by w związku z tym zapytać: czym są dane surowe w przypadku nadprzyrodzonych sprawców? Jak powstają reprezentacje nadprzyrodzonych agentów przy jednoczesnym braku behawioralnych przesłanek, umysł tworzy sądy na temat intencji? Odpowiedź na te pytania jest złożona. Jej wyczerpujące sformułowanie wykraczałoby również poza ramy zakreślone tematem niniejszego tekstu. Jedno nie ulega wątpliwości. Teoria umysłu jest często nieprecyzyjna: działa zbyt szybko lub formułuje wnioski nazbyt pochopnie. To zasadniczy powód, dla którego część autorów niechętnie używa tego terminu. Jak pisze Uta Frith: „Nie jest to teoria na kształt teorii naukowych – ma wymiar znacznie bardziej praktyczny”<sup>48</sup>. Aby uniknąć nieporozumień wynikających z używania słowa „teoria” w jego niestandardowym, odbiegającym od naukowej praktyki znaczeniu, badaczka od lat pisze o mentalizowaniu (*mentalizing*), definiowanym jako automatyczne zaprogramowanie na myślenie o stanach mentalnych<sup>49</sup>. Nieprecyzyjny charakter działania teorii umysłu interesuje mnie tutaj z jednego powodu: wnioskowanie o stanach mentalnych może odbywać się przy jednoczesnym braku wskaźników behawioralnych [*behavioral cues*]<sup>50</sup>. Cohen odwołuje się tutaj do wiedzy utajonej, aktywowanej przykładowo przez zdanie: „Bóg zesłał swojego jednorodzonego syna na ziemię”. Przedmiotem wiedzy, z której korzysta teoria umysłu, są stany umysłu innych osób – ich marzenia, myśli, zamiary i intencje. Umysł odbiorcy powyższego komunikatu generuje – w sposób automatyczny – twierdzenia na temat możliwych intencji i motywów kierujących działaniem Boga. Twierdzenia te mają jednak charakter intuicyjny, przedwerbalny i dlatego mogą kolidować z wiedzą wyrażoną *expressis verbis*. Podobna kolizja ma miejsce w sytuacji, gdy dany sąd nie respektuje założeń teorii umysłu: „Bóg i syn to jedna i ta sama istota”. Z perspektywy teorii umysłu – a nie wgłębia się ona w meandry chrześcijańskiego rozróżnienia między naturą i osobą – dwóch ludzi nie może być jednym i tym samym.

Podany przykład nie wyjaśnia wszystkiego. Zgodnie z zasadą zastąpienia, w rytuale posesyjnym obserwator przypisuje stany umysłu jednostce ucieleśniającej dany byt duchowy. Zarazem jednak każdy rytuał tego typu konfrontuje obserwatora z następującym problemem: osoba owładnięta przez ducha jest jednocześnie osobą znaną z codziennych, pozarytualnych interakcji społecznych. W ujęciu Cohen oznacza to przede wszystkim, że – inaczej niż zakłada to Bloch – wyzbycie się intencjonalności przez owładniętą jednostkę nigdy nie jest sprawą do końca oczywistą i definitywną. Dokonywana przez obserwatorów seansu identyfikacja postaci z ucieleśnianym duchem przebiega według tego samego schematu, co identyfikacja aktora z odgrywaną

<sup>46</sup> Por. D.C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauk o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa 2007, s. 75.

<sup>47</sup> E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 136–137.

<sup>48</sup> U. Frith, *Autyzm*, s. 105.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>50</sup> Por. E. Cohen, *The Mind Possessed*, s. 137.

rolą. Autorka podaje tu przykład filmu, w którym aktor wciela się w postać wymyśloną przez scenarzystę. Widz filmu utożsamia aktora z graną postacią, zaś sprawność, z jaką ów proces przebiega, może posłużyć za podstawę oceny umiejętności posiadanych przez danego aktora. I na odwrót, zdarza się, że rola zostaje przypisana jednemu aktorowi na stałe. W momencie, gdy dana postać zostaje odegrana przez innego aktora, widzowie mogą mieć trudności z zaakceptowaniem nowej sytuacji. Dobrym przykładem sytuacji tego ostatniego typu jest wprowadzenie Daniela Craiga do cyklu filmów o Jamesie Bondzie. Craig odzwierciedla inny wzorzec mężczyzny niż wcześniejsi odtwórcy tej roli. Akceptacja tego stanu rzeczy wymaga od widza przeniesienia owego nowego wzorca na graną postać, czego rezultatem jest zmiana koncepcji samej postaci.

Koncepcja transu oparta na wnioskach z badań nad teorią umysłu pozwala rzucić światło na takie aspekty obrzędów posesyjnych, jak zasada zastąpienia czy wybór-cza uwaga obserwatorów skupiająca się na czynnikach sprawczych działań danej osoby. Zasadniczy problem, który próbuje rozwiązać Cohen, brzmi: „Jakie operacje umysłowe tłumaczą uniwersalność reprezentowania posesji w kategoriach zastąpienia?”. Problem ten można by sformułować jeszcze inaczej: „Dlaczego, niezależnie od miejsca i czasu, mamy do czynienia z obrzędami, których obserwatorzy pojmują stany umysłów aktywnych uczestników rytuału w kategoriach zasady zastąpienia?”. Jeśli weźmiemy pod uwagę wcześniejsze rozważania, odpowiedź powinna powoli stawać się jasna: reprezentowanie posesji w kategoriach zastąpienia jednego agenta drugim wykorzystuje wrodzone właściwości przetwarzania informacji przez system poznawczy.