

*Jakub Bohuszewicz*

Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

## TRANS JAKO KULMINACJA DZIAŁAŃ PERFORMATYWNYCH

Celem tekstu jest przyjrzenie się sposobowi, w jaki pojęcie performansu jest stosowane przez współczesnych badaczy rytuału, przy czym przez wszystkie poniższe rozważania przewija się kluczowe założenie o następującej treści: o ile analityczna przydatność tego pojęcia jest niewątpliwa w przypadku rytuałów funkcjonujących w społecznościach postindustrialnych, o tyle użyteczność ta staje się mocno ograniczona w przypadku rytuałów wykonywanych przez członków społeczności praktykujących zbieracko-łowicki tryb życia. Założenie to rozwinę w zakończeniu tekstu. W tym momencie chciałbym sprecyzować główny pojawiający się w nim termin.

Termin „performans” wywodzi się od angielskiego *performance*, mającego w języku polskim wiele odpowiedników: od wykonania czegoś, przez spektakl i widowisko aż po występ i przedstawienie<sup>1</sup>. Mimo różnorodności konotowanych przez siebie znaczeń i mimo możliwości różnych jego interpretacji, termin ten zdecydowanie wpisuje się w zapowiedziany przez Della Hymesa i Milтона Singera zwrot performatywny (*performative turn*) w badaniach nad kulturą. Zdaniem Wojciecha Dudzika zwrot ten miałby polegać na:

...przeniesieniu zainteresowań badaczy kultury (kulturoznawców, antropologów, socjologów, literaturoznawców i innych) z człowieka jako istoty wytwarzającej na człowieka jako istotę działającą, ze słowa na czyn, z narracji na akcję, z kontemplacji na działanie, z tego, co się stało, na to, co się staje, z komunikacji pośredniej na komunikację bezpośrednią, czy wreszcie na przejściu od postrzegania kultury jako tekstu do analizy kultury jako widowiska<sup>2</sup>.

W dalszej części cytowanego tekstu Dudzik ujmuje istotę zjawiska jeszcze dobitniej, pisząc o połączeniu perspektywy antropologicznej z teatralną<sup>3</sup>. W ujęciu performatywnym kultura powinna być z jednej strony rozpatrywana jako działanie rozu-

---

<sup>1</sup> Por. W. Dudzik, *Posłowie do wydania polskiego* [w:] J.J. MacAloon, *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do widowiska kulturowego*, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, Warszawa 2009, s. 423.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Por. *ibidem*.

miane w opozycji do szeroko rozumianej struktury<sup>4</sup>, z drugiej zaś – jako widowisko, przedstawienie, którego esencją jest nieautentyczność, przywdziewanie masek<sup>5</sup> czy, w końcu, odgrywanie wyuczonych wcześniej ról. Jak charakteryzuje pojęcie performansu Richard Schechner:

To zachowanie, „jakbym był kim innym” albo „jak mi kazano” albo „jak się nauczyłem”. Nawet jeśli czuję się w pełni sobą – działam niezawisłe – odrobinę uważniejsze spojrzenie odkrywa, że stanowiące „mnie” jednostki zachowania nie zostały przeze „mnie” wynalezione [podkr. – J.B.]<sup>6</sup>.

Zwracam szczególną uwagę na podkreślony fragment powyższego cytatu – nie byłoby rzeczą trudną usytuować go w obrębie tradycji tzw. mistrzów podejrzeń, do której odwołuje się zresztą – jako do jednej z inspiracji – sam Schechner. Punktem wspólnym koncepcji formułowanych przez Nietzschego, Marksa i Freuda jest niewątpliwie zdeklarowany sceptycyzm wobec zjawisk prezentowanych jednostce jako niepodważalne fakty. I to właśnie ten nacisk na jednostkowy, a w związku z tym niedający się do końca jasno opisać i przewidzieć charakter procesów kulturowych wydaje się jedną z cech dystynktywnych omawianego kierunku. Postacią – a przyznaje się do tego sam Schechner – bez której performatyka nie miałaby racji bytu, jest Victor Turner<sup>7</sup>. W tym kontekście nie jest rzeczą przypadkową, że to właśnie Turnerowska koncepcja rytuału uchodzi za tą, która postawiła antropologię rytuału na głowie. W przeciwieństwie do wcześniejszych badaczy bowiem, Turner kładzie zdecydowany nacisk na procesualny, dynamiczny i antysystemowy charakter działań rytualnych. O ile w myśl wcześniejszych, funkcjonalistycznych ujęć rytuał należałoby przede wszystkim ujmować pod kątem odgórnie narzuconych uczestnikom reguł i norm, o tyle w świetle rozważań obecnych już we wczesnych pracach autora *Lasu symboli* rytuał to przede wszystkim czynnik napędowy zmian społecznych – powstawania nowych zbiorów reguł i reinterpretowania starych<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Ten aspekt performatywnego rozumienia kultury został najlepiej uchwycony przez Della Hymesa w jego krytyce generatywno-transformacyjnej teorii języka. W ogniu krytyki Hymesa znalazło się zwłaszcza rozróżnienie na strukturę i kompetencję proponowane przez Chomsky'ego. Skupiwszy się na samej strukturze, zarówno Chomsky, jak i jego uczniowie zupełnie pomijają społeczne determinanty operowania językiem. Por. D. Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, tłum. K. Biskupski [w:] M. Głowiński, *Język i społeczeństwo*, tłum. J. Arnold, K. Biskupski, K. Falicka, J. Faryno, M. Łukasiewicz, Warszawa 1980, s. 53: „Koniecznością jest wreszcie poszerzenie zakresu konotacyjnego pojęcia *w y k o n a n i a*, które ma obecnie czysto negatywny sens zwykłej realizacji wiedzy i zdolności. Pojęcie to musi wyrażać w równym stopniu pozytywny aspekt procesu realizacji. Niektóre właściwości wykonania, fundamentalne z punktu widzenia społecznej roli mówienia, wykraczają poza wiedzę i zdolności dające się odnieść do poszczególnych osób [aluzja do postulowanych przez Chomsky'ego wrodzonych struktur odpowiedzialnych za nabywanie języka przez jednostkę – J.B.]. Właściwości te są bądź funkcjami społecznej organizacji mowy (komplementarności ról itp.), bądź też jakościami powstającymi w rzeczywistym toku mówienia (np. wtedy, gdy audytorium jest wrażliwe bądź też »zimne«)”.

<sup>5</sup> Badacze widowisk kulturowych zgodziliby się z pewnością z Milanem Kunderą: „Ludzi jest zawsze więcej niż masek”.

<sup>6</sup> R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Wrocław 2006, s. 50.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 32–33.

<sup>8</sup> Podobne spojrzenie na dzieło Turnera w kontekście historii antropologii kulturowej proponuje Robert Deliège. Por. *idem*, *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 2010.

O ile Turner mniej lub bardziej wyraźnie odgranicza od siebie zakresy kompetencji przysługujących, z jednej strony, antropologii rytuału i, z drugiej – performatyce, o tyle badacze zafascynowani późniejszym dorobkiem autora *Rytualnego procesu* wydają się coraz bardziej zacierać granice między obiema dyscyplinami. W konsekwencji Schechner będzie pisał o rytuale jako o jednym z ośmiu – obok życia codziennego, sztuki, sportu i rozrywek masowych, biznesu, technologii, zabawy oraz seksu – rodzajów performansu<sup>9</sup>. Jak spróbuję dalej pokazać, zastosowana przez Schechnera strategia teoretyczna pozwala zwrócić uwagę na nierzadko pomijane performatywne aspekty rytuałów, w tym zwłaszcza interesujących mnie tutaj rytuałów transowych. Jednocześnie jednak, założenia charakteryzujące ten nurt badawczy nie pozwalają należycie uwzględnić specyfiki tych etapów modelowego obrzędu transowego, w którym znika granica separująca rzeczywistość od gry.

Pisząc o respektowanej przez Turnera granicy dzielącej antropologię rytuału od performatyki, celowo użyłem zwrotu „mniej lub bardziej” – stosunek ten nie jest bowiem, moim zdaniem, jednoznaczny.

Z jednej strony, autor ten wpisuje się w nurt badań nad kulturą, którego cechą jest dążenie do zniesienia dychotomii organizujących tradycyjną – to znaczy funkcjonującą przed postulowanym zwrotem performatywnym – antropologię kulturową. Świadczy o tym już sam fakt zorganizowania przez niego słynnej konferencji w Burg Wartenstein. Teksty pochodzące ze wspomnianego zjazdu należą do kanonu współczesnej literatury performatywnej. Jak zaś pisze redaktor tomu, w skład którego weszła większość wygłoszonych wówczas referatów:

Poproszono nas [mowa o organizatorach konferencji, którymi – obok Turnera – były Barbara G. Myerhoff i Barbara A. Babcock – J.B.], byśmy wyszli z założenia, że widowiska kulturowe to coś więcej niż rozrywka, więcej niż dydaktyczny lub perswazyjny przekaz [...]. Uczestnicy konferencji zostali zachęcani do takiego spojrzenia na widowiska kulturowe, które przekraczałyby i znosiło tradycyjne podziały na oralność i piśmienność, na publiczne i prywatne, na działanie i myślenie, na prymitywne i nowoczesne, na świeckie i święte, na „pospolite” i „wysokie”, na ludyczne i tragiczne [podkr. – J.B.]<sup>10</sup>.

Z drugiej strony jednak, Turner doskonale zdawał sobie sprawę z różnic dzielących społeczeństwa tradycyjne i nowoczesne. Jedną z takich różnic jest miejsce rytuału w życiu społecznym – totalizujące, obejmujące wszystkie sfery kultury w społecznościach tradycyjnych oraz wyspecjalizowane, ograniczone do ściśle wytyczonych obszarów kultury w społeczeństwach postindustrialnych:

W społecznościach plemiennych rytuał nie polega na obsesyjnym powtarzaniu pewnych procedur, lecz na wielkiej orkiestracji gatunków, na rozpisaniu partytury we wszelkich możliwych kodach sensorycznych: w mowie, muzyce, śpiewie [...]. Rytuał zawiera zarówno fazy i epizody zmienne oraz dające się kształtować, jak i sformalizowane części stałe. To tylko za sprawą fragmentacji rytuałów plemiennych współczesne rytuały religijne i neurotyczne stały się tak

<sup>9</sup> Por. W. Dudzik, *Posłowie do wydania polskiego*, s. 424.

<sup>10</sup> J.A. MacAloon, *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury* [w:] J.A. MacAloon, *Rytuał, dramat, święto, spektakl*, s. 12.

wyspecjalizowane i tak odmienne od swego wielowymiarowego performatywnego pierwowzoru [podkr. – J.B.]<sup>11</sup>.

Z podkreślonego fragmentu powyższego cytatu wynika, że dla autora *Lasu symboli* różnica między rytuałem tradycyjnym a rytuałami współczesnego Zachodu jest w dużej mierze różnicą stopnia, a nie jakości. Obaj badacze zgodziliby się również zapewne co do tego, że do badania obu typów rytuału przydatne są identyczne narzędzia metodologiczne: pojęcie performansu rozumianego jako odtwarzanie zachowań; odgrywanie ról, które – parafrazując powyższą definicję Schechnera – nie zostały wynalezione przez aktorów, czy wreszcie koncepcja działań rytualnych pojmowanych w kategoriach odzwierciedlenia wybranych aspektów życia społecznego.

Zanim przystąpię do dalszych rozważań, chcę podkreślić następującą kwestię: proponowane przeze mnie podejście badawcze do rytuałów transowych jest tylko po części krytyczne wobec koncepcji głoszonych przez performatyków. Mówiąc inaczej, nie mam żadnych zastrzeżeń odnośnie do ścisłości czy wagi analiz przeprowadzonych przez Schechnera, Kapferera czy Turnera. Twierdzę jedynie, że w przypadku tego specyficznego obszaru badawczego, którym jest rola rytuału w społecznościach łowieckich, narzędzia teoretyczne, jakimi operują te analizy, okazują się niewystarczające i że są one w stanie objąć jedynie wąski wycinek rozpatrywanego zagadnienia. Performatycy mają z pewnością rację: rytuał jest widowiskiem, w którym znajdują komentarz sprzeczności i konflikty toczące w określonym momencie dane społeczeństwo. Bez wątpienia, także rytuał nie jest tylko i wyłącznie biernym – jeśli już trzymać się tej metafory – zwierciadłem dla procesów społecznych. Jest on istotny również jako czynnik reorganizujący te procesy, tworzący nowe porządki kulturowe. Czynnikiem odpowiedzialnym za tę ostatnią właściwość rytuału jest przy tym faza liminalna rytuału, którą za Turnerem należy ujmować w kategoriach strukturalnej nieciągłości (doskonale wyrażonej przez angielskojęzyczny idiom *betwixt and between*) umożliwiającej podmiotom zdystansowanie się wobec schematów poznawczych nabywanych w toku socjalizacji<sup>12</sup>. Performatywny stosunek do rytuału

<sup>11</sup> V. Turner, *Liminalność i gatunki performatywne* [w:] J.A. MacAloon, *Rytuał, dramat, święto, spektakl*, s. 50. Por także: *idem*, *Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*, s. 42 [w:] *The Anthropology of Experience*, V. Turner, E.M. Bruner (eds.), Chicago 1986, s. 33–44: „Gwałtowne zmiany w skali i złożoności społeczeństwa, następujące wskutek industrializacji, przepuściły tę zunifikowaną, liminalną konfigurację przez pryzmat podziału pracy z typową dla niego specjalizacją i profesjonalizacją, redukując każdą z tych sensorycznych domen do zbioru gatunków rozrywkowych, kwitujących w czasie wolnym od pracy, a jednocześnie usuwając je z centrum, któremu zawdzięczały swoją napędową siłę [podkr. – J.B.]”. Cytaty obcojęzyczne, o ile nie zaznaczono inaczej, przytaczam we własnym tłumaczeniu.

<sup>12</sup> To właśnie ten charakterystyczny dystans będę miał na myśli w dalszych częściach tekstu, zwłaszcza zaś w tych, w których mowa będzie o zaniku dystansu podmiotu do przedmiotu – zaniku następującym w kulminacyjnych etapach omawianych dalej rytuałów transowych. Czym jest dystans kreowany przez rytuał? Myślę, że analizowany przez Turnera stan psychiczny podmiotu wkraczającego w fazę liminalną można by scharakteryzować przy użyciu stosowanej przez Petera Gärdenforsa kategorii „świata wewnętrznego”, rozumianego jako „układ wszystkich oderwanych reprezentacji i dynamicznych procesów, w których mogą one brać udział”. Termin „reprezentacje oderwane” jest przez szwedzkiego badacza precyzowany jako „wyobrażenia, które [w przeciwieństwie do „percepcji”, będących interpretacjami doznań zmysłowych – J.B.] nie są sterowane bezpośrednio przez doznania zmysłowe”. Stosując pojęcie świata wewnętrznego do środkowej fazy rytuału przejścia, zdaje sobie sprawę z tego,

jest również istotny ze względu na kategorie refleksywności i interpretacji, którymi operuje – kategorie umożliwiające uchwycenie specyfiki typowo ludzkiego sposobu bytowania, opierającego się na poznawczym dystansie do rzeczywistości i jej pojęciowym przetwarzaniu<sup>13</sup>.

W ogromnej większości rytuałów tradycyjnych jednak, wspomniany dystans to tylko pierwsze stadium procesu kulminującego w zatraceniu się wyznawcy w „granej” „roli”. Obu słów używam w cudzysłowie, chcąc tym samym zaznaczyć nieadekwatność kategorii stosowanych przez performatyków w przypadku zjawiska określanego przez antropologów mianem stanów transowych. Pojęcie odegrania roli zakłada, że jednostka, która tę rolę odgrywa, zdaje sobie sprawę z umownego charakteru inscenizowanych wydarzeń. Istnienie takiej jednostki jest przy tym niezbędne w sytuacji rytuałów rozumianych jako dramaty społeczne. Niezbędność tego założenia wynika z kluczowej tezy przyjmowanej przez performatyków odnośnie do istoty życia społecznego. Wbrew funkcjonalistom bowiem, nie pojmują oni społeczeństwa w kategoriach samosterownego systemu, lecz raczej jako proces, którego siłą napę-

---

iż operowanie wspomnianymi reprezentacjami nie jest cechą wyłącznie ludzką. Gdyby jednak wyjaśnić pojęcie reprezentacji oderwanych przy użyciu mniej technicznego języka, pisząc po prostu o zdolności do wyobrażania sobie czegoś, czego nie ma w otoczeniu, wówczas można by powiedzieć, że o ile zdolność ta występuje u wielu ssaków, o tyle u ludzi jest ona nieporównanie bardziej rozwinięta. Widać to na przykładzie zjawiska gry i zabawy. Zjawisko to jako takie nie jest niczym wyjątkowym i występuje także u pozaludzkich ssaków: „Podobnie jak inne zwierzęta, małpy bawią się, kiedy są małe. Młode ssaki walczą z sobą dla zabawy, uczą się, jakie konsekwencje mają różnego rodzaju skoki, i próbują różnych zaczepiek. Jednak tylko ludzie wymyślają nowe zabawy, tworząc nowe zestawy ruchów lub wprowadzając nowe reguły gry. Często dla zabawy naśladują zachowania dorosłych. Muszą w tym celu wyobrażać sobie, co robią dorośli, i próbować robić to samo [...]. Tylko ludzkie dzieci bawią się w odgrywanie różnych ról i budowanie fikcyjnego świata, w którym istotne są relacje międzypersonalne. Zabawy dzieci polegają na robieniu różnych rzeczy na niby. [...] Kiedy na przykład mała dziewczynka udaje, że stół przykryty kocem jest domkiem, wie oczywiście, że to jest stół i koc, ale jednocześnie »widzi« te przedmioty jako domek. Może tłumić percepcję i odwoływać się zamiast tego do wyobrażenia [czyli do reprezentacji oderwanej – J.B.]. Wyobrażenie to jest więc świadomie sfałszowaną reprezentacją świata [podkr. – J.B.]”. Por. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 95–96. Dwa poprzednie cytaty zamieszczone w tym przypisie pochodzą z, odpowiednio, 90 i 44 strony książki Gärdenforsa. Rozumiany zgodnie z reprezentacjami oderwanymi „świat wewnętrzny” zanika podczas omawianych dalej kulminacyjnych momentów rytuałów transowych, w związku z czym można by spróbować nakreślić schemat kontinuum performansu. Jeden kraniec tego kontinuum stanowiłaby analizowana przez Turnera sytuacja liminalna. Sytuacja ta byłaby jednocześnie momentem największego dystansu wobec zastanych wartości kultury, jaki jest dostępny jednostce. Drugi kraniec hipotetycznego kontinuum stanowiłyby zaawansowane stadia rytuału transowego. Sytuacje te byłyby jednocześnie momentem zaniku dystansu jednostki rozumianego jako możliwość kwestionowania przez nią założeń własnej kultury.

<sup>13</sup> Jak pisze jeden z rzeczników istotnej dla performatyków teorii G.H. Meada: „...wskazać coś, znaczy wydobyć to coś z kontekstu, wyodrębnić, nadać mu znaczenie lub [...] uczynić zeń przedmiot. Przedmiot – cokolwiek, co istota ludzka sobie wskazuje – nie jest tożsamy z bodźcem. Nie jest to bowiem czynnik o charakterze zewnętrznym, który oddziałuje na jednostkę i który można w oderwaniu od niej zdefiniować; jego istota i jego znaczenie nadawane mu jest właśnie przez tę jednostkę”. H. Blumer, *Spoleczeństwo jako symboliczna interakcja*, tłum. E. Morawska [w:] *Kryzys i schizma*, t. I, E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1984, s. 73.

dową jest jednostka działająca w sytuacji liminalnej fazy rytuału, umożliwiającej swobodną, niczym nie skrepowaną refleksję nad zasadami własnego społeczeństwa.

W perspektywie tak sformułowanej teorii społecznej zjawisko stanów transowych jest niezrozumiałe, co samo w sobie nie byłoby żadnym problemem, gdyby nie fakt ogromnej wagi przywiązywanej do nich przez członków licznie skromnych, niewyspecjalizowanych społeczności. Uniwersalny charakter transu każe przypuszczać, że zarówno twórcy, jak i kontynuatorzy zwrotu performatywnego pominęli dramatycznie istotną cechę rytuałów tradycyjnych. Cechą tą jest – by nie używać bez przerwy słowa „trans” – okresowa izolacja jednostek od możliwości podważania przez nie reguł, na których istnieniu opiera się grupa. Proponowane przeze mnie ujęcie nie ma nic jednak nic wspólnego z próbami powrotu do stanowisk klasycznych, zgodnie z którymi rola rytuałów sprowadza się do włączania niestabilnych jednostek w obręb życia opartego na podziale pracy i koordynacji działań<sup>14</sup>. Chcę tylko podkreślić – tylko i, moim zdaniem, aż – ważny fakt wymykający się badaczom operującym kategoriami performansu, działania i refleksywności. Faktem tym jest dominujące w społecznościach tradycyjnych – w tym w szczególności w społecznościach reprezentujących oparty na łowiectwie tryb życia – dążenie do okresowego zatracania się w stanach transowych, w trakcie których terminy takie jak rola, wykonanie czy też brak autentyczności stają się zakresowo puste.

Wspomniałem już, że obecne w moim tekście ujęcie rytuałów społeczności tradycyjnych pod kątem kwestii dominującego w nich transu jest nie tyle krytyką, ile próbą rozwinięcia niektórych założeń, jakimi operują twórcy zwrotu performatywnego. Kluczowe stwierdzenia Victora Turnera – w tym to o przemilczanej przez funkcjonalistów roli konfliktów w modelowej społeczności tradycyjnej – traktuję jako bezsporne; uważam je ponadto za jedno z kluczowych osiągnięć współczesnej antropologii kulturowej – osiągnięć, dzięki którym dyscyplina ta zyskuje wreszcie swoją dojrzałość i głębię. Zwrócenie uwagi na dominującą funkcję transu i odmiennych stanów świadomości w obrębie społeczności tradycyjnych każe mi jednak patrzeć krytycznie na formułowane przez Schechnera propozycje, zgodnie z którymi rytuały Ndembu czy Indian Tukano należy badać przy użyciu tych samych narzędzi metodologicznych co teatr Grotowskiego czy igrzyska sportowe.

Pojęcie transu definiuję jako wyłączenie – w mniejszym lub większym stopniu<sup>15</sup> – świadomego uczestnictwa w rytuale. Rzecz jasna, nawet i w tym wypadku istnieje możliwość obserwacji zachowań rytualnego medium przez tych uczestników rytuału, którzy zachowują świadomość tego, co się w nich i wokół nich dzieje. Biorąc

<sup>14</sup> Jak powiedział kiedyś Max Gluckman młodemu Victorowi Turnerowi: „Zanim tego [zasad organizacji społecznej Ndembu – J.B.] nie opanujesz, nie będziesz w stanie analizować rytuału”. Cyt. za: M. Deflem, *Ritual, Anti-Structure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*. Podaję za pozabawionym paginacji wydaniem internetowym: <http://www.cas.sc.edu/socy/faculty/deflem/zturn.htm> [dostęp: 20.06.2011].

<sup>15</sup> Uwaga ta jest tutaj istotna. Nie uważam bowiem, by stany transowe opierały się na logice „albo, albo”: albo świadomość, albo nieświadomość. Przyjmuję zamiast tego założenie, że zjawiska zaliczane zwykle przez antropologów do kategorii stanów zmienionej świadomości mają charakter kontinuum, którego oba krańce są wyznaczone przez bieguny: świadomość – nieświadomość. Wróć do tej kwestii w kontekście teorii A.L. Siikali.

jednak pod uwagę wyniki statystycznych badań Bourguignon, uważam, że zjawisko performansu – tak jak definiuje je Schechner – ma w tych rytuałach drugorzędne znaczenie, co – i chcę to podkreślić jeszcze raz z całą mocą – nie oznacza, że jest ono jako takie pozbawione wszelkiego znaczenia<sup>16</sup>. Opisy kamlań szamańskich, dane etnograficzne przytaczane w tekstach Gerardo Reichela-Dolmatoffa na temat kolektywnych transów u Indian Tukano, dostarczone przez Victora i Edith Turnerów relacje na temat kulminacyjnych momentów rytuałów Ndembu<sup>17</sup> czy ekstatyczny charakter kultu Buszmenów<sup>18</sup> skłaniają do wniosku, że to stan transowy, a nie performans w znaczeniu nadanym temu słowu przez performatyków, nadaje specyfikę rytuałowi łowców-zbieraczy.

Jeden z badaczy szamanizmu syberyjskiego zaobserwował dość charakterystyczne zjawisko zaistniałe na początku seansu szamańskiego w jakuckiej jurcie:

Zgodnie z obserwacjami Ksenofontowa, przychodziło [do jurty chorego – J.B.] zazwyczaj dużo ludzi, ponieważ poza innymi funkcjami były także pretekstem do spotkania się, rozmowy, wspólnego śpiewu; elementy erotyki i komiczne scenki często przedstawiane przez szamana przyciągały młodzież, ale w czasie, kiedy Ksenofontow zbierał swoje materiały, bogaci Jakuci zabraniali swoim dorosłym córkom chodzić na kamłania<sup>19</sup>.

Stosowane przez performatyków narzędzia metodologiczne doskonale nadają się do tego, by uchwycić istotę opisanej sytuacji. W świetle przytoczonej wyżej luźnej definicji autorstwa Schechnera, performans należy najpierw uznać za zachowanie. Sformułowanie badacza wyraźnie jednak dookreśla, o jakie zachowanie chodzi. Uczestnik performansu zachowuje się tak, „jakby był kim innym”, i nawet jeśli – parafrazując sformułowanie Schechnera – czuje się on w pełni sobą, „to jednak odrobinę uważniejsze spojrzenie odkrywa, że stanowiące ją [osobę uczestniczącą

<sup>16</sup> Zastrzeżenie, na które kładę tutaj tak mocny nacisk, jest niezwykle istotne w kontekście dalszej części mojego tekstu, w której przytaczam uwagi Daniela Wegnera na temat początkowych, związanych z próbami wczucia się w odgrywaną – początkowo – rolę przez wyznawców kultów posesyjnych.

<sup>17</sup> Por. E. Turner, *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*, Philadelphia 1992, s. 149: „Nagle Meru podniosła rękę w geście oznaczającym wyzwolenie, ja [autorka pisze tutaj o sobie – J.B.] zaś zobaczyłam ogromną rzecz wychodzącą z jej pleców. Rzeczą tą była wielka szara plama o średnicy około sześciu cali, ciemna matowa forma o sferycznym kształcie. [...] Wszyscy odczuliśmy radość zwycięstwa. Ów szary przedmiot faktycznie tam teraz był, poza chorą, widoczny. Mogłeś zobaczyć rękę Singletona masującą plecy Meru; rzecz ta zniknęła z naszych oczu, gdy jego druga ręka wepchnęła ją do worka”. Cyt. za: J. McClenon, *Wondrous Healing. Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*, Illinois 2002, s. 61.

<sup>18</sup> Por. M. Wierciński, *Co to znaczy być Buszmenem* [w:] *Peculiarity of Man*, vol. 4, Warszawa 1999, s. 120. Cyt. za: A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków 2005, s. 89: „Kiedy intensywność tańca wzrasta, klaskanie i śpiew kobiet łączy się z nieprzerwanym tańcem mężczyzn, aby spowodować, jak mówią, »wrzenie mocy« i aby owa moc wzniosła się w kręgosłupach szamanów. Kiedy dochodzi do szczytu kręgosłupa, wybuch w ich głowach i wchodzi wówczas w stan transu głębokiego. [...] Nocne tańce czynią »serce szczęśliwym«. Im kto bardziej poddaje się tańcowi, tym bardziej wzmagą się boska energia życiowa zwana *n/um*”.

<sup>19</sup> E. Nowik, *Szamanizm syberyjski*, tłum. I. Borowik, L. Parczewska, A. Szyjewski, Kraków 1993, s. 39. Teatralne aspekty transu szamańskiego omawia Michel Leiris w swojej klasycznej monografii poświęconej etiopskim kultom posesyjnym *zâr*. Por. *idem*, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris 1958. W kontekście omawianego problemu warto polecić w szczególności pierwszy rozdział wspomnianej pracy: *Culte des Zâr et chamanisme*. Por. *ibidem*, s. 12–26.

w performansie – J.B.] jednostki zachowania nie zostały przez nią wynalezione”. Wspomniane jednostki zachowania kreują więc sytuację nieautentyczną<sup>20</sup>. Jedną z kluczowych jednostek kreujących to specyficzne, nieautentyczne zachowanie jest miejsce, przestrzeń rytuału, którą Schechner charakteryzuje następująco:

Nie istnieje coś takiego jak stałe miejsce przeznaczone wyłącznie do działań teatralnych czy ceremonialnych – struktura, której kształt byłby neutralny i dający się zaadaptować do różnych celów. Miejscem, które najbardziej by się upodabniało do tego, które mam na myśli, jest otwarta przestrzeń przeznaczona dla tańców, debat, handlu, prób czy pojedynków. Miejscem tym mogłaby również być cała wioska będąca sceną dla wszystkiego, co odbywa się w jej wnętrzu i wokół niej. W społecznościach tradycyjnych wydarzenia kreują przestrzeń. W wielu ceremoniach kluczowym elementem architektonicznym są ludzie – ich liczba, to, jak i gdzie się poruszają, w jakie wchodzi interakcje, to, czy uczestniczą w sytuacji, czy też tylko się jej przypatrują [...]. Zrealizowany przez Batesona i Mead film *Taniec i trans na Bali* (1938) pokazuje, jak jedni ludzie z zapałem przyglądają się widowisku, inni obserwują go tylko jednym okiem, podczas gdy jeszcze inni przechadzają się tylko, korzystając z okazji, aby pozałatwić jakieś swoje sprawy<sup>21</sup>.

W zaobserwowanej przez Gawriła Ksenofontowa scenie oczekiwania na seans szamański można wyodrębnić co najmniej dwie jednostki zachowania: zgromadzenie się grupy osób w jednym miejscu, swobodny nastrój, rozmowa (1) oraz oczekiwanie (2). Współistnienie obu jednostek zachowania w jednym performansie kreuje sytuację napięcia, pełnego niepokoju, nerwowego oczekiwania, którą zaobserwował rosyjski etnograf. Wspomniałem już, że całą tę sytuację można by precyzyjnie opisać przy użyciu narzędzi, którymi dysponują performatycy: uczestnicy sytuacji zachowują się w tylko do pewnego stopnia swobodny sposób. Jednocześnie da się dość łatwo wychwycić te jednostki zachowania, które odróżniają opisane zdarzenie od sytuacji codziennych. Co więcej, opisany performans dostarcza informacji na temat istotnych przemian, jakich doznało życie Jakutów pod wpływem kontaktu z modernizacją.

Wspomniana sytuacja nie stanowi jednak celu samego w sobie, wprost przeciwnie, jest ona częścią złożonej serii działań prowadzących do kulminacyjnego momentu, w którym szaman zapadnie w trans. Właściwy rytuał szamański – poprzedzony odpowiednimi przygotowaniem – nie będzie miał jednak charakteru performansu. Kluczową – rzucającą się w oczy nawet obserwującym go zachodnim antropologom – cechą tego typu rytuałów jest bowiem usilne dążenie do wymazania ze świadomości uczestników rozróżnień na performans i nieperformans, na odgrywanie i autentyczność, mapę i terytorium, zachowania autentyczne i zachowania „tak, jakby”. Jeżeli rozróżnienia te stanowią dystynktywną cechę działań performatywnych, wówczas w kluczowym etapie kamlań szamańskich będzie dochodzić do mniej lub bardziej wyraźnego ich zacierania. Proces rozpoczynający się od charakterystycznej dla performansu sytuacji odgrywania rytualnie przepisanych zachowań i kulminujący

<sup>20</sup> Mówiąc o nieautentyczności, mam w tym wypadku na myśli aspekt performansu wskazany przez Ervinga Goffmana, który pisze o widowisku jako „machinie transformującej jednostkę w postać działającą na scenie”. Cyt. za J.A. MacAloon, *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury*, s. 20.

<sup>21</sup> R. Schechner, *Performance Theory*, London 2005, s. 60.



w zniesieniu analizowanej przez Goffmana opozycji między jednostką a sceną<sup>22</sup> Jerzy Wasilewski opisuje następująco:

Choć bowiem miejscem realnej akcji jest zawsze konkretny szalas 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 się toczyć 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 światem transcendentnym. Obie te sfery zostają utożsamione, zlewają się ze sobą [podkr. – J.B.]<sup>23</sup>.

Opisany przez Wasilewskiego kulminacyjny moment rytuału szamańskiego zakłada wystąpienie sytuacji, w której niewidoczna bariera oddzielająca symbol rzeczywistości nadprzyrodzonej od samej tej rzeczywistości ulega zniesieniu<sup>24</sup>. Sytuacja ta jest możliwa tylko przy uprzednim istnieniu opisywanych przez Goffmana ram rytualnych, separujących działania rytualne od tego, co nie jest rytuałem. Performatywne koncepcje rytuału zakładają przy tym, że aczkolwiek ramy te wyznaczają obszar, w którym dokonują się typowo rytualne aktywności, to jednak pozostaje on w stosunku do zwykłej, pozarytualnej aktywności w relacji odniesienia nazywanego przez autorów tych koncepcji odzwierciedlaniem, refleksywnością czy komentarzem. Ta właściwość rytuału jest możliwa tylko dzięki temu, co Gregory Bateson nazwał metajęzykiem. Metajęzykowy charakter ludzkich rytuałów stanowi, być może, najistotniejsze kryterium pozwalające odróżniać je od rytuałów obserwowanych przez etologów. Te ostatnie pozostają wobec działań technicznych w relacji czysto funkcjonalnej: tworzą komunikację wewnątrzgrupową i koordynują działania człon-

<sup>22</sup> Por. przyp. 20.

<sup>23</sup> J.S. Wasilewski, *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979, s. 95.

<sup>24</sup> Opisane przez polskiego antropologa zdarzenie wydaje się jednocześnie wyznaczać dość wyraźną granicę kompetencji teorii opartych na sformułowanej przez Ferdinanda de Saussure'a koncepcji znaku. Wystąpienie tego zdarzenia byłoby niemożliwe, gdyby osoby zgromadzone we wnętrzu jurty nie operowały znakami. Każdy znak, zdaniem de Saussure'a, należy uznać za strukturę złożoną z dwóch części: znaczącej (*signifiant*) i znaczonej (*signifié*). Jeżeli jednak de Saussure ma rację, wówczas opisana w powyższym cytacie sytuacja przestaje cokolwiek znaczyć. Konkluzja ta wydaje się nieunikniona przy założeniu – a sądzę, że jest ono oczywiste – iż zastosowane przez Wasilewskiego określenie „szklanej przegrody” jest tylko metaforycznym wyrażeniem niewidzialnej bariery separującej znaczącą część znaku od jego części znaczonej.

ków grupy w taki sposób, by zapewnić współpracę w obliczu zagrożenia ze strony drapieżców czy konieczności zdobycia pożywienia. Rytuały obserwowane przez etologów nie odnoszą się jednak do działań nierytualnych w żaden symboliczny sposób. Rytuały ludzkie, przeciwnie, posiadają charakter znakowy, co pozwala im reprezentować, wyrażać na innym poziomie abstrakcji konflikty, z którymi ich uczestnicy stykają się na co dzień.

Umiejętność operowania poziomami abstrakcji stanowi cechę dystynktywną ludzkiej komunikacji. W przeciwieństwie do tej ostatniej, komunikacja oparta na sygnałach uniemożliwia oddzielenie sygnału od tego, co sygnalizowane; innymi słowy, zwierzęta komunikujące się za pomocą sygnałów nie są zdolne rozpoznać, że, by użyć sformułowania Batesona, komunikowane przez nie sygnały są tylko sygnałami, które same w sobie mogą być przedmiotem uwagi i którym można zaufać bądź im odmówić zaufania, które można poddać falsyfikacji, wzmacnianiu lub zaprzeczeniu<sup>25</sup>. Zdolność zwracania uwagi na sam sygnał pociąga za sobą możliwość generowania nowych, niezakodowanych genetycznie komunikatów. To właśnie ten aspekt metajęzyka – aspekt innowacyjności – odpowiada za – z jednej strony – dynamikę oraz – z drugiej – przedstawieniowy, czy też, jak powiedzieliby performatycy, refleksywny charakter ludzkich performansów<sup>26</sup>. Stale odnoszony do zmieniającego się życia społecznego zestaw form symbolicznych zakodowanych w rytuale musi również ulegać pewnym drobnym mutacjom – jego funkcją jest bowiem reprezentowanie konfliktów społecznych. Pomijam w tym kontekście fakt, iż rytualna reprezentacja rzeczywistości społecznej służy reinterpretowaniu konfliktów grupowych – ważna jest dla mnie w tym momencie ta cecha rytuału, która powoduje, że każdy rytuał coś znaczy, w mniej lub bardziej zniekształconej, symbolicznej formie.

Zanim przejdę do dalszej części, podsumuję dotychczasowe uwagi poczynione na marginesie koncepcji metajęzyka sformułowanej przez Batesona. Nim przystąpiłem do jej omówienia, uczyniłem pewne założenie. Założenie to głosi, że metajęzyk – w taki sposób, w jaki rozumie go Bateson – stanowi kryterium pozwalające

<sup>25</sup> Por. G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, s. 178 [w:] *idem, Steps to an Ecology of Mind*, Chicago 2000, s. 177–193.

<sup>26</sup> Przytoczmy raz jeszcze podawany przez Gärdenforsa przykład: kiedy mała dziewczynka udaje, że stół przykryty kocem jest domkiem, z jednej strony wie, że to jest tylko stół i koc. J e d n o c z e ś n i e jednak „widzi” te przedmioty jako domek. Zabawa małej dziewczynki jest możliwa tylko dzięki umiejętności operowania reprezentacjami oderwanymi. Umiejętności jednoczesnego operowania percepcjami i reprezentacjami oderwanymi brakuje zabawom wykonywanym przez pozaludzkie ssaki. Gärdenfors prezentuje tu sytuację kota bawiącego się kłębkem wełny. W przeciwieństwie do wspomnianej dziewczynki operującej co najmniej dwoma poziomami abstrakcji, kot posiada tylko jedną reprezentację tego, czym się bawi. Jest tak dlatego, że „Kłębek wypełnia tylko lukę w schemacie polowania kota. Różnice między kotem a dzieckiem widać w ich zachowaniu: wybryki kota są łatwe do przewidzenia, podczas gdy zabawa dziecka jest twórcza – wymyśla ono wciąż nowe schematy zachowania. Poczynania kota nie są oderwane od ich funkcji ewolucyjnej, ich celem jest trenowanie rutynowych zachowań” [podkr. – J.B.]. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens*, s. 96.

Podobnie jak mała dziewczynka w jednej i tej samej chwili „widzi” koc i stół oraz dom, tak samo uczestnicy performansu szamańskiego obcują z materialnym nośnikiem znaku, np. z drzewem brzoźowym, jednocześnie widząc obiekt przez to drzewo reprezentowany, czyli Drzewo Kosmiczne. Czy jednak relacja między reprezentacją a jej materialnym nośnikiem jest tak samo oczywista dla szamana, który wchodzi w trans? A jeśli nie, to jak interpretować zniesienie tej relacji?

odróżnić charakterystyczny dla *Homo sapiens* typ zachowań rytualnych od zjawiska rytualizacji analizowanego przez etologów. Kryterium to uznałem za przydatne z jednego, zasadniczego powodu: zwierzęce pokazy mają charakter zautomatyzowany, w związku z czym brak im tej specyficznie ludzkiej umiejętności, którą jest operowanie komunikatem w sposób mniej lub bardziej dowolny<sup>27</sup>. Proponowane rozróżnienie między jednym a drugim typem rytuałów pozwala uchwycić performatywny aspekt rytuału, umożliwiając kreowanie nowych, niezakodowanych biologicznie porządków społecznych. Zwolennicy performatywnego ujęcia rytuału zbyt łatwo jednak zdają się przechodzić do porządku dziennego nad ewolucyjnym charakterem założeń tkwiących u podstaw koncepcji Batesona<sup>28</sup>. Pojawienie się komunikacji opartej na metajęzyku wyznacza, owszem, punkt zwrotny w dziejach ludzkiej ewolucji. Cezury tej nie należy jednak – zdaniem Batesona – rozumieć w kategoriach bezpowrotnego zerwania z ewolucyjną przeszłością – „bezpownotnego”, to znaczy takiego, które skutkowałoby zastąpieniem jednego, ewolucyjnie starszego typu komunikacji nowym. Wprost przeciwnie, wzięta z osobna umiejętność skupiania się na samym sygnale w oderwaniu od obiektów i zjawisk, które ten sygnał denotuje, nie wyczerpuje specyfiki ludzkiej komunikacji. W przeciwnym razie sytuacja opisana przez Wasilewskiego byłaby niemożliwa.

Wbrew koncepcjom opisującym rytuał w kategoriach okresowo ponawianych prób dystansowania się wobec porządku kulturowego, rytuał modelujący światopogląd członka grupy łowców-zbieraczy implikuje konieczność wejścia w trans, charakteryzowany tu przede wszystkim pod kątem zawieszenia możliwości operowania metajęzykiem. W myśl założeń poczynionych przez performatyków, rytuał stanowi źródło zmian zastanych porządków rzeczywistości. Przyczyną tej rewolucyjnej siły obrzędu jest przy tym fakt ustanawiania ram umożliwiających spojrzenie na własną kulturę w sposób przez tę kulturę niezdeteminowany. Centralną funkcją działań rytualnych byłaby zarazem funkcja odniesieniowa. Odniesienie to dotyczy – w myśl takich autorów, jak Turner czy Schechner – tego, co znajduje się na zewnątrz ram

<sup>27</sup> Adaptacyjne znaczenie komunikacji opartej na metajęzyku dobitnie pokazuje przykład użyty przez Davida Casacubertę: „Wyobraźmy sobie [...] zająca, który ma wpisany program genetyczny pozwalający na unikanie drapieżników. Założmy także, że jest to program [...] sztywny i z wyraźnie zaznaczonym każdym ruchem. [...] Wyobraźmy sobie teraz – dla uproszczenia – że w strefie, w której żyje nasz znajomy zając, jest tylko jedna odmiana drapieżnika – szary lis. Dzięki selekcji naturalnej i rozwojowi genetycznemu nasz zając odziedziczył grupę neuronów, które gdy tylko na siatkówce oka zarejestrują pojawienie się obrazu »postać lisa« + »kolor szary«, natychmiast uruchamiają mechanizm ucieczki. Przypuśćmy na koniec, że do idyllicznego świata naszego zająca wtargnęła lub po prostu pojawiła się w wyniku mutacji nowa odmiana lisa. Jest nieco większy i, co szczególnie istotne, jego futro jest brązowe, a nie szare. Ten nowy gatunek lisa rozprawiłby się z całą populacją zającej w kilka dni, ponieważ nie będąc wykrywanym przez zbyt sztywny system genetyczny zającej, mógłby je wszystkie spokojnie zjeść. [...] Jak widać na tym przykładzie, sztywne oprogramowanie nie jest najlepszym wyjściem dla dużych zwierząt w zmieniającym się świecie [podkr. – J.B.]”. D. Casacuberta, *Umysł: czym jest i jak działa*, tłum. J. Krzyżanowski, Warszawa 2005, s. 199.

<sup>28</sup> W cytowanym już tekście zamieszczonym w antologii zredagowanej przez MacAloona Turnera, owszem, powołuje się na sformułowaną przez Batesona koncepcję poziomów abstrakcji, zupełnie jednak pomija ten jej aspekt, który dotyczy konkretnego – opartego na utracie dystansu podmiotu do następujących wydarzeń – aspektu stanów transowych.

ustanowionych przez rytuał. Narzędzia badawcze stosowane przez performatyków pozwalają zrozumieć wiele aspektów rytuału, w tym także ten, o którym mówiłem w kontekście sceny zaobserwowanej przez Ksenofontowa w jurcie jakuckiej. Problemem jest jednak to, że w przypadku modelowego rytuału społeczności łowców-zbieraczy skonstruowanie ram rytualnych stanowi jedynie wstępny etap działań obrzędowych. Kulminacją tych działań jest gwałtowna dekonstrukcja ram wyznaczających performans. Dekonstrukcja ta nie oznacza przy tym zakończenia działań rytualnych i powrotu do codziennego życia społecznego, przeciwnie – inicjuje właściwe działania rytualne, do których performans był jedynie wstępem.

W tej perspektywie na rytuał transowy – model takiego rytuału zawiera przytoczony przeze mnie opis Wasilewskiego – można by patrzeć jak na sekwencję działań. Kryterium rozróżnienia między działaniami należącymi do pierwszej sekwencji a działaniami z drugiej sekwencji byłoby przy tym użycie dwóch różnych trybów komunikacyjnych następujące w obu sekwencjach. Sekwencja pierwsza opiera się na metajęzykowym trybie komunikacji, powstałym w drodze ewolucji, której uległ wcześniejszy – oparty na sztywnej sygnalizacji – sposób komunikowania się zwierząt. Metajęzykowy tryb komunikacji przenika sferę codziennych działań – „codziennych”, to znaczy takich, które sytuują się poza ramami wyznaczonymi przez rytuał. Pojęcie metajęzyka pozwala wyjaśnić takie typowe dla gatunku *Homo sapiens* zachowania, jak wzajemne oszukiwanie się, odgrywanie nieistniejących sytuacji czy opowiadanie dowcipów. Performatywna teoria kultury pozwala przy tym badać problem działań rytualnych w kategoriach intensyfikacji takiego sposobu porozumiewania się, który opiera się na metajęzyku i który występuje także w życiu codziennym. Tę cechę rytuału celnie ujmuje Turner, który naświetlając rytualne komponenty dramatu społecznego, pisze, iż jest to „ograniczony obszar jawności w przestrzeni zwyczajnego, spokojnego życia społecznego, nieujawniającego gdzie indziej swoich sensów”<sup>29</sup>. Sam Bateson jednak, którego koncepcja metajęzyka stanowi istotną inspirację dla takich używanych przez performatyków narzędzi teoretycznych, jak wspomniane już ramy rytualne, zwraca uwagę na tę cechę rytuału, którą jest niejednokrotne przechodzenie do drugiego stadium omawianej sekwencji. Stadium to, z braku innego określenia, można by nazwać trybem językowym tudzież: trybem konkretnym, rozumianym w opozycji, odpowiednio, do stadium metajęzykowego oraz komunikacji opartej na poziomach abstrakcji. O ile tryb abstrakcyjny dominuje w przypadku rytuału, którego zasadniczym przedmiotem są pozaramowe sytuacje społeczne, o tyle tryb konkretny – znosząc ramy ustanawiane przez performans – charakteryzuje się przede wszystkim brakiem odniesienia do pozaobrzędowej sytuacji społecznej.

Bariera separująca od siebie oba stadia sekwencji obrzędowej ma charakter labilny. Sytuacje cechujące się zniesieniem ram ustanawiających umowny charakter sytuacji komunikacyjnej są częścią potocznego doświadczenia. Spośród licznych przykładów podawanych przez Batesona można wskazać na moment, w którym podczas seansu filmowego widzowie – zdając sobie przecież sprawę z faktu, iż jest to

<sup>29</sup> Por. V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembo Village Life*, Manchester 1957. Cyt. za: J.A. MacAloon, *Wstęp: widowiska kulturowe, teoria kultury*, s. 15.

„tylko film” – zastygają na moment w poczuciu autentycznego przerażenia na widok włóczy ciskanej przez grającego rolę aktora w stronę widowni, czy też moment, w którym rytualna wymiana ciosów przez andamańskich żeglarzy przekształca się niepostrzeżenie w prawdziwą walkę zakładającą zadawanie ciosów nastawionych na zranienie przeciwnika.

Proponowana reinterpretacja pojęcia performansu może się okazać analitycznie przydatna w wypadku andamańskiego obrzędu wymiany ciosów. W przypadku rytuałów praktykowanych przez społeczności łowieckie jednak, reinterpretacja ta wydaje mi się niezbędna. Teza ta przewijała się niejednokrotnie w podjętych wyżej rozważaniach; wstępnie próbowałem ją uzasadnić w kontekście zamieszczonego wyżej cytatu z książki Wasilewskiego. Czytelnik mógł jednak odnieść wrażenie, że cytowana wypowiedź odnosi się do subiektywnych odczuć antropologa raczej, niż do rzeczywistości, w której żyją opisywane przez niego społeczności. Podobne wrażenie byłoby, moim zdaniem, słuszne. Uwagi Wasilewskiego, aczkolwiek niezwykle przenikliwe, mają charakter luźnej dygresji podjętej na marginesie rozważań dotyczących głównego tematu rozdziału, z którego pochodzi przytoczony fragment jego książki. W celu rozbudowania mojej argumentacji skupię się teraz w szczególności na tym momencie, w którym komunikacja abstrakcyjna zostaje zastąpiona komunikacją konkretną. Moment ten jest kulminacyjnym etapem obrzędu transowego, którego charakterystyczny przykład stanowi rytuał posesyjny.

Dominujący we współczesnej antropologii religii stosunek do stanów transowych każe ujmować to zjawisko w kategoriach stanów zmienionej świadomości. Przykładowo, Andrzej Wierciński definiuje stan transowy jako „dowolny stan świadomości zmienionej poprzez wlanie się w nią treści nieświadomości i zdominowanie tej pierwszej przez reguły kojarzenia tej drugiej”<sup>30</sup>. Wyróżnikiem transu posesyjnego jest przy tym zdominowanie psychiki i ciała jednostki przez istotę uznaną w jej społeczności za nadprzyrodzoną – bóstwo, demona, ducha przodków. Osobną kwestią pozostaje pytanie, czy można – zgodnie z ujęciem proponowanym przez Wiercińskiego – mówić o posesji w kategoriach doświadczenia religijnego. Jeżeli tak, wówczas termin „doświadczenie” dotyczyłby początkowych i końcowych raczej, aniżeli kulminacyjnych momentów transu. O ile po zakończeniu kamłania szaman jest w stanie odtworzyć szczegóły odbytej w transie wędrówki po zaświatach, o tyle posesyjnym stanom transowym regularnie wydają się towarzyszyć takie zjawiska, jak utrata panowania nad ciałem, częściowa lub całkowita amnezja itp.

Wbrew tej powszechnie przyjętej tradycji pisania o stanach transowych mocne argumenty wysuwa Nicolas Spanos. Badacz ten skupia się przy tym głównie na stanach posesyjnych, traktując ten obszar badawczy jako naturalne przedłużenie swoich głównych zainteresowań zaburzeniami dysocjacyjnej tożsamości (*Dissociative Identity Disorder* – dalej podaję w skrócie DID). Mechanizm tkwiący u podłoża tych zjawisk jest według niego identyczny – różnice dotyczą kulturowych kontekstów, w których zjawiska te funkcjonują<sup>31</sup>. Założeniem tym kieruje się wielu badaczy tran-

<sup>30</sup> A. Wierciński, *Model postaci szamana* [w:] *idem, Magia i religia*, Kraków 2010, s. 154.

<sup>31</sup> Por. N. Spanos, *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive Perspective*, „Psychological Bulletin” 1994, vol. 116, nr 1, s. 143–165. Z powodu braku dostępu

su posesyjnego. Podejmuje je chociażby Erika Bourguignon. W jednym ze swoich tekstów poddaje ona analizie interpretacje, których przedmiotem jest zjawisko zastąpienia zwykłej, nabytej w toku życia tożsamości tożsamością nową, uznawaną, w zależności od kontekstu kulturowego, za nadprzyrodzoną lub patologiczną<sup>32</sup>. Na tym jednak podobieństwa między koncepcjami obu badaczy się kończą. O ile Bourguignon zakłada istnienie, podatnego na kulturowe interpretacje, uniwersalnego mechanizmu psychologicznego<sup>33</sup>, o tyle Spanos wychodzi od przesłanki odwrotnej: należy zbadać sytuacyjne uwarunkowania stanów posesyjnych i DID. Konsekwencją przyjęcia podobnych założeń jest rezygnacja z perspektywy kognitywnej na rzecz perspektywy – jak ją określa Spanos – socjopoznawczej, zdecydowanie bliższej interakcjonizmowi, na którym opierają się performatycy, oraz ujęciom socjolingwistycznym proponowanym przez cytowanego już Hymesa<sup>34</sup>. Świadczą o tym już choćby terminy używane w kontekście DID i posesji: analizując problem jaźni alternatywnej wobec osobowości macierzystej, Spanos pisze o odgrywaniu (*multiple self enactments*); w kontekście popularnych wśród amerykańskich ruchów charyzmatycznych glossolalii badacz stwierdza, że często towarzyszą im dramatyczne pokazy (*dramatic displays*); przytaczając dane historyczne na temat kształtowania się wiary w działalność mediów, Spanos mówi o przyjmowaniu roli medium (*medium role adoption*) przez żyjące w XIX wieku Amerykanki; pisząc o rytualnej posesji – sformułowanie to pojawia się wielokrotnie także w kontekście DID – badacz zaznacza, że ma ona charakter zachowania sterowanego regułami (*rule-governed nature of ritual possession*).

Terminologiczna zbieżność między Spanosem a performatykami może być jednak przypadkowa. O wiele ważniejsza wydaje się odpowiedź na pytanie, czy również i rozumienie podanych przykładowo terminów jest u przedstawicieli obu dyscyplin podobne. Antropologów i Spanosa łączy z pewnością stosunek do zjawisk, które przedstawiciele innych paradygmatów wchodzących w obręb eksplorowanych przez obu badaczy dziedzin – przedstawiciele tacy, jak Wierciński, Bourguignon czy Winkelman – uznają za uwarunkowane uniwersalnymi cechami ludzkich procesów poznawczych. Najbardziej radykalnym reprezentantem opozycji wobec dominujących ujęć badawczych wydaje się przy tym Spanos, który odrzuca istnienie potocznie przyjętych przez antropologów uniwersaliów. Najbardziej uderzającym przykładem strategii badawczej stosowanej przez amerykańskiego psychologa wydaje się zagębianie twierdzenia – Bourguignon uznaje je za do tego stopnia oczywiste, że

---

do wersji papierowej, w dalszej części bazuję na pozbawionym paginacji wydaniu internetowym tekstu: <http://www.brown.uk.com/brownlibrary/SPAN3.htm> [dostęp: 28.11.2011].

<sup>32</sup> Por. E. Bourguignon, *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, „Ethos” 1989, vol. 17, nr 3, s. 371–384.

<sup>33</sup> Niestety, autorka niewiele miejsca poświęca opisowi tego mechanizmu. Kategorią dla niej kluczową jest jednak trans rozumiany, co wynika z cytowanego tekstu, w sposób podobny do tego, którym operuje Wierciński. W kontekście moich rozważań istotne jest przede wszystkim to, że Spanos takie założenie odrzuca, pisząc zamiast tego nie tyle o interpretacji stanów mentalnych, ile o ich odgrywaniu (*enactment*), tudzież wykonywaniu (*performing*) w kulturowo określony sposób.

<sup>34</sup> Por., odpowiednio, przypisy 13 i 4.

nawet go nie uzasadnia – o amnezji cechującej stadia głębokiego transu<sup>35</sup>. Przykładem takim jest również zestawienie katolickiego rytuału egzorcyścycznego z procedurami diagnozowania DID stosowanymi przez zachodnią psychiatrię. Uznanie hipnotyzera diagnozującego DID<sup>36</sup> za świecki odpowiednik egzorcyścisty wydaje się na pierwszy rzut oka zbyt śmiało, stosowane podczas hipnozy i egzorcyzmu procedury są jednak, zdaniem Spanosa, identyczne: podczas rytuału egzorcyścycznego kapłan odkrywa, w którym momencie życia opętanej jednostki demon wkroczył w jej ciało, analogicznie hipnotyzer stara się wykryć, w którym momencie macierzysta osobowość pacjenta uległa rozszczepieniu na obce sobie tożsamości; podczas egzorcyzmu katolicki kapłan usiłuje zlokalizować przyczynę, dla której demon zagnieździł się w ciele chorego, podobną taktykę stosuje psychiatra, próbując wykryć doznany we wczesnym dzieciństwie uraz, który legł u podstaw późniejszej dysocjacji; egzorcyścista określa podczas rytuału liczbę oraz naturę demonów dręczących chorego, podobnie czyni hipnotyzer, co pokaże za chwilę. Wymieniwszy strukturalne zbieżności między katolickim egzorcyzmem a diagnozowaniem DID, Spanos stwierdza: „Egzorcyzmy konsekwentnie zmierzały w kierunku wykreowania licznych demonów zamieszkujących ciało pacjenta i tak samo wywiady przeprowadzane przez hipnotyzera wydają się wytwarzać ich świeckie odpowiedniki: liczne osobowości zamieszkujące ciało chorego”<sup>37</sup>.

Spanos był z wykształcenia psychologiem, stąd antropologów mogą razić jego niekiedy dość mało fraszobliwe wypowiedzi na temat transu posesyjnego. Bez wątpienia jednak autor ten był jednym z najwybitniejszych autorytetów w dziedzinie badań nad DID. Przy akceptacji założenia o homologii łączącej oba te zjawiska, można by przenieść poczynione przez niego ustalenia na temat DID na grunt badań nad posesją. Warunkiem powodzenia tego typu przedsięwzięcia byłoby przy tym uznanie hipnozy – definiowanej jako stan wysokiej podatności na sugestię – za zachodnioeuropejski odpowiednik presji, której członek społeczności tradycyjnej podlega ze strony swojej grupy<sup>38</sup>.

W opublikowanym w roku 1985 eksperymencie Spanos podzielił uczestników (warunkiem wzięcia udziału był brak teoretycznej wiedzy na temat DID) na dwie

<sup>35</sup> Por. E. Bourguignon, *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, s. 375.

<sup>36</sup> Spanos powołuje się na dane statystyczne, zgodnie z którymi za główną różnicę między psychiatrami diagnozującymi dane zaburzenie jako DID oraz psychiatrami podającymi inne przyczyny danego zaburzenia, należy uznać stosowanie hipnozy przez tych pierwszych. Zbieżność ta potwierdza przypuszczenia Spanosa odnośnie do związków między posesją i DID, ponieważ osoba znajdującą się w stanie hipnozy przejawia jednocześnie zwiększoną podatność na sugestię. Stosując procedury hipnotyczne, Spanos bez trudu wywołał u biorących udział w eksperymencie studentów fałszywe wspomnienia. Wspomnienia te dotyczyły doznanych we wczesnym dzieciństwie urazów psychicznych, podawanych przez zwolenników koncepcji DID jako kluczowy czynnik w etiologii zaburzeń dysocjacyjnych.

<sup>37</sup> N. Spanos, *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive...*

<sup>38</sup> Istnienie tego rodzaju presji można wręcz uznać za jeden z wyróżników społeczności tradycyjnych. Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 48–49. „Kultura w tych [tradycyjnych – J.B.] społecznościach stanowi silnie zorganizowaną całość, wszystkie normy są ważne, a społeczna kontrola obejmuje całe życie jednostek. [...] Zachowania członka kultury tradycyjnej są niemal w całości zdefiniowane przez bezrefleksyjnie przyjmowane normy i reguły postępowania. [...] Efektem jest silna tendencja do uzgadniania zachowań z normami i wzorami własnej grupy”.

grupy. Członkowie obu grup mieli za zadanie spróbować – na podstawie powszechnie dostępnych informacji – wczuć się jak najdokładniej w rolę seryjnego zabójcy, Kennetha Bianchiego. Kryterium rozróżnienia między jedną a drugą grupą były dwa rodzaje wywiadów przeprowadzanych przez hipnotyzera. Wywiad przeprowadzany z członkami grupy kontrolnej nie zawierał żadnych odniesień do tematyki związanej z odmiennymi tożsamościami, zamiast tego indukowane sugestie skupiały się wokół kompleksowego charakteru ludzkiej osobowości, zawierającej między innymi wyparte ze świadomości myśli i odczucia. Tematyka wywiadu przeprowadzanego z członkami drugiej grupy była diametralnie inna, przy czym Spanos posłużył się tutaj wywiadem zastosowanym przez psychiatrów diagnozujących u Bianchiego zaburzenia dysocjacyjne<sup>39</sup>. Kluczowe partie tego drugiego wywiadu zawierały silnie sugerujące wypowiedzi Johna G. Watkina – psychiatry rozmawiającego z mordercą – na temat odmiennych tożsamości mających przebywać w ciele zahipnotyzowanego pacjenta:

Rozmawiałem już trochę z Kenem [zdrobnienie imienia mordercy – J.B.], teraz jednak myślę, że być może jest jeszcze jakaś inna część Kena, z którą nie miałem jeszcze okazji porozmawiać. I to z nią chciałbym się teraz skomunikować. Chciałbym zatem, aby ta odmienna część ujawniła się i porozmawiała ze mną. ... Jeśli już się pojawisz, unieś lewą rękę znad oparcia krzesła, aby mi zasygnalizować, że jesteś tutaj. Czy mógłbym prosić część [Kena – J.B.], aby przybyła tak, żebym mógł z nią porozmawiać... Czy mogłabyś pojawić się tutaj i unieść rękę Kena, tym samym wskazując mi, że jesteś?... Czy mogłabyś skontaktować się ze mną mówiąc: „Jestem tutaj”<sup>40</sup>.

Podczas rozmowy z Bianchim ujawniła się druga osobowość zabójcy – Steve, który przyznał się do popełnienia wszystkich morderstw. Analogicznie było w przypadku drugiej grupy osób biorących udział w eksperymencie Spanosa. W trakcie trwania seansu hipnotycznego osoby te wykazywały trzy symptomy istotne dla zdiagnozowania DID: przyjęcie obcego imienia; odnoszenie się do osobowości primarnej w trzeciej osobie oraz częściowa lub całkowita amnezja dotycząca przeżyć, których podmiotem była tożsamość dysocjacyjna<sup>41</sup>. Co ciekawe, alternatywna osobowość każdego z uczestników drugiej grupy była spójna w takim stopniu, że Spanos mógł ją bez trudu odróżnić podczas kolejnego transu hipnotycznego.

Z perspektywy socjopoznawczej, na której opiera się Spanos – istotę jego stanowiska celnie ujmuje Daniel Wegner, piszący w tym kontekście o „teorii oszustwa” (*faking theory*) – pojęcie transu posiada wartość czysto opisową. Jest ono pomocne przy próbie dokładnej charakterystyki zewnętrznych zachowań jednostki, przydaje się również jako zbiorcza nazwa dla określenia takich symptomów towarzyszących zjawisku, jak zaniki pamięci, utrata świadomości czy poczucie braku kontroli nad własnym ciałem. Pojęcie to jest jednak bezwartościowe jako wyjaśnienie przyczyn

<sup>39</sup> Seans hipnotyczny z udziałem Bianchiego stanowił część ekspertyzy psychiatrycznej wydanej przez biegłych na potrzeby procesu sądowego, w związku z czym został on utrwalony na taśmie wideo.

<sup>40</sup> T. Schwarz, *The Hillside Strangler. A Murderer's Mind*, New York 1981, s. 142–143. Cyt. za: N. Spanos, *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive...*

<sup>41</sup> Por. N. Spanos, *Multiple Identity Enactments and Multiple Personality Disorder: A Socio-Cognitive...*



opisywanych procesów<sup>42</sup>. Zamiast tego należałoby raczej mówić o presji wywieranej na jednostkę przez jej grupę społeczną. W wyniku tej presji dokonuje się – powoli, stopniowo, a nie nagle – w umyśle uczestnika rytuału reinterpretacja własnych stanów mentalnych w taki sposób, aby na pierwszy plan relacji sprawozdawczej coraz bardziej wysuwać te doznania, które wiążą się z poczuciem utraty dobrowolnego charakteru własnych działań<sup>43</sup>.

Istnienie tak opisanej presji wywieranej na jednostkę przez otoczenie jest cechą wspólną procedur diagnostycznych DID oraz indukcji hipnotycznej. Opresyjny charakter rytuałów transowych zaobserwował Daniel Halperin w trakcie badań terenowych przeprowadzonych wśród członków Tambor de Mina – północnobrazylijskiej grupy kultowej, luźno powiązanej z kultami Umbanda<sup>44</sup>. Członkowie wspomnianego kultu kładą nacisk na konceptualizowanie stanów posesyjnych w kategoriach transu i nieświadomości. Zdaniem Halperina presja, pod którą znajdują się media uczestniczące w rytuałach posesyjnych, powoduje, że członkowie kultu traktują nieświadomy charakter posesji jako regułę, tymczasem autentyczne stany posesyjne, w trakcie których jednostka traci kontrolę nad wydarzeniami, należałoby raczej traktować jako wyjątek niż normalny stan rzeczy. Chcąc zmniejszyć niechęć do wypowiadania się na temat świadomości wydarzeń następujących podczas rytuału posesyjnego, Halperin przeprowadził z członkami Tambor de Mina wiele wywiadów pogłębionych, w trakcie których kładł silny nacisk na dokonywaną przez siebie afirmację świadomego uczestnictwa w rytuale<sup>45</sup>. Wyniki rozmów przeprowadzonych przez Halperina były dosyć ciekawe, ponieważ przynajmniej część badanych przyznała, że pomi-

<sup>42</sup> Podobne stanowisko zajmuje Daniel Wegner. Por. *idem, Illusion of Conscious Will*, MIT 2002, s. 238, przyp. 8.

<sup>43</sup> Omawiając badania Spanosa nad hipnozą, Daniel Wegner pisze wprost o „ćwiczeniu interpretacyjnym”, które stopniowo wymazuje z umysłu osoby zahipnotyzowanej przeświadczenie o dobrowolnym charakterze podejmowanych działań. Por. *idem, The Illusion of Conscious Will*, s. 287: „Instrukcje podawane podczas indukcji hipnotycznej kładą nacisk na brak wolnej woli (*involuntariness*). Być może jest tak, że hipnoza wytwarza doświadczenie braku wolnej woli już poprzez samo mówienie, że zdarzenia odbywają się bez udziału wolnej woli. Słuchając kogoś, kto mówi ci, jak bardzo jesteś chory, w końcu zaczynasz faktycznie czuć się niezdrowszy; podobnie w sytuacji, gdy ktoś wmawia ci poczucie winy – po jakimś czasie zaczynasz czuć się winny. W hipnozie zachodzą, być może, analogiczne procesy: ktoś mówi ci, że nie posiadasz świadomej kontroli nad tym, co robisz, powodując tym samym, że stopniowo tracisz poczucie bycia autorem własnych działań. Kiedy użyte podczas testu [Wegner odwołuje się tu do jednego z eksperymentów badawczych – J.B.] instrukcje hipnotyczne podkreślają brak wolnej woli („Twoje ręce zbliżają się do siebie”), badani faktycznie donoszą o silniejszym poczuciu braku wolnej woli niż ci badani, w przypadku których instrukcje kładą nacisk na dobrowolność („Zbliź, proszę, obie swoje ręce do siebie”). To sugeruje, że doświadczenie utraty poczucia wolnej woli jest rezultatem swego rodzaju ćwiczenia interpretacyjnego – samoobserwacji, podczas której zachowania jednostki mające miejsce w trakcie seansu hipnotycznego zaczynają stopniowo być odbierane jako niedobrowolne (*involuntary*) z racji samego sposobu ich opisywania przez hipnotyzera [wszystkie podkr. – J.B.]”.

<sup>44</sup> Por. D. Halperin, 1995, *Memory and „Consciousness” in an Evolving Brazilian Possession Religion*, *Anthropology of Consciousness* 6, s. 1–17. Wyniki badań Halperina przytaczam za Wegnerem. Por. *idem, Illusion of Conscious Will*, s. 250–251.

<sup>45</sup> Zastosowaną przez badacza metodę Wegner nazywa „techniką afirmacji świadomego uczestnictwa w rytuale posesyjnym” (*technique of praising conscious mediumship*). Por. D. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, s. 250.

mo faworyzowania autentycznej, transowej posesji przez Tambor de Mina, nie miała część ich doświadczenia rytuału miała charakter świadomy. Jeden z uczestników badania stwierdził na przykład, że jego posesje trwają zazwyczaj krótko i że podczas tych krótkich interwałów na przemian traci on i odzyskuje świadomość: „W niektórych momentach traciłem całą kontrolę i to było coś w rodzaju snu, w trakcie którego pamiętam niektóre rzeczy, aczkolwiek reszta jest zaćmiona i z trudem daje się potem przypomnieć”. W innych momentach jednak znajdował się on pod wpływem owładnięcia, jednocześnie pozostając świadomym wszystkiego, co się wokół niego dzieje. Wątpliwości wyrażane przez tego członka Tambor de Mina były w takim stopniu ważne, by w trakcie rozmowy z Halperinem wyznać, że najprawdopodobniej inni uczestnicy rytuału posesyjnego musieli się czuć podobnie, skoro „zawsze wychodzili z transu w momencie stosownym do tego, by zdażyć na ostatni autobus do domu”.

Zarówno obserwacje Halperina, jak i dokonane przez Spanosa ekstrapolacje wniosków z eksperymentów nad DID na grunt antropologicznych badań nad posesją, wydają się rzucać interesujące światło na pomijany przez antropologów problem oszustwa, tudzież odgrywania w trakcie posesji. Na podstawie konkluzji poczynionych przez Spanosa i Halperina można by także próbować wytyczyć ostrą linię podziału między kognitywnym – reprezentowanym przez takich badaczy, jak Wierciński, Barbara W. Lex czy Michael Winkelman – a socjopoznawczym ujęciem zjawiska posesji. Podobny wniosek byłby jednak, moim zdaniem, zbyt pochopny. Gdyby przez moment utrzymać wytyczoną przed chwilą linię podziału, wówczas każdy z paradygmatów, wzięty z osobna, domagałby się uzupełnienia przez stanowisko przeciwne: paradygmat kognitywistyczny przez ujęcie socjopoznawcze, oraz ujęcie socjopoznawcze przez orientację kognitywistyczną. Podobnego zdania wydaje się być Wegner, próbujący skonstruować na potrzeby swoich własnych, psychologiczno-poznawczych badań nad problemem wolnej woli procesualny model rytuału posesyjnego. Model ten – nazwany przez Wegnera teorią autoindukcji (*self-induction theory*) – zakłada występowanie w rytuale posesyjnym dwóch stadiów, z których pierwsze mniej lub bardziej płynnie przechodzi w drugie.

Istotą stadium pierwszego jest próba wczucia się w rolę narzuconą przez rytuał. Wegner używa w tym kontekście takich sformułowań, jak „oszukiwanie” (*faking of*) czy też – określenie o mniej pejoratywnym zabarwieniu – „udawanie, że jest się owładniętym przez ducha” (*pretending to be spirit possessed*), „społeczne oszustwo” (*social deception*), „oszukiwanie samego siebie” (*self-deception*) przez uczestnika rytuału<sup>46</sup>. Na tym etapie nie ma jeszcze mowy o transie. Jeśli się odwołamy do koncepcji Roya Rappaporta, to istotne jest tu przede wszystkim publiczne wykonanie<sup>47</sup> scenariusza rytualnego, przy czym kwestia tego, co dzieje się w umyśle wykonawcy, kwestia – jakby powiedział Rappaport – jego „stanów prywatnych” rozumianych w opozycji do aktów publicznych<sup>48</sup> jest w tym momencie bez znaczenia.

<sup>46</sup> Por. *ibidem*, s. 252.

<sup>47</sup> Piszząc o wykonaniu działań zakodowanych w kanonie rytuału, Rappaport używa przy tym rzeczownika *performance*.

<sup>48</sup> Por. R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 176.

Rytuał posesyjny ma w tym kontekście charakter szczególny. Z jednej strony zakłada on wykonanie, performans porządku zakodowanego w kanonie rytuału. Sama jednak natura posesji nie pozwala poprzestać na wykonaniu, w stadium drugim dochodzi bowiem do zastąpienia realnego agenta (na podstawie metafory proponowanej przez Johna Austina, można by go określić jako „zakulisowego aktora”, sceptycznie obserwującego sytuacje rozgrywane na głównej scenie) agentem postulowanym przez rytuał. Czynnikiem odpowiedzialnym za tę zamianę jest obrzęd, a ściślej: rytualne użycie trzech wskaźników rzeczywistości, dzięki którym umysł jest w stanie odróżnić fikcję od rzeczywistości. Omawiane przez Wegnera wskaźniki to: percepcja szczegółu (*perceptual detail*), doświadczenie emocji (*emotional impact*) oraz niepodatność na kontrolę (*uncontrollableness*). Podczas rytuału posesyjnego dochodzi do sytuacji, w której wskaźniki te wskazują w sposób fałszywy, że dana sytuacja – sytuacja bycia owładniętym przez istotę nadprzyrodzoną – ma charakter rzeczywisty. Jak pisze autor *Illusion of Conscious Will*:

Można mówić o wskaźnikach rzeczywistości, różnego rodzaju kryteriach pozwalających odróżnić to, co realne, od tego, co nierealne. W sytuacji, gdy wyimaginowani agenci zostają błędnie uznani za agentów rzeczywistych, wskaźniki *falszywie* wskazują na rzeczywistość [*It is just that in the case of imaginary agents we mistake for real, the cues falsely point to reality*] [podkr. – J.B.]<sup>49</sup>.

Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na podkreślony fragment zacytowanej wypowiedzi. Sytuacja, w której osoba wyimaginowana zostaje uznana za osobę rzeczywistą, jest charakterystyczna dla rytuału posesyjnego. Wyobrażając sobie postać nieistniejącą w rzeczywistości, nie mamy żadnego problemu z uznaniem jej za byt fikcyjny. Jest tak dlatego, że obiekty będące przedmiotem imaginacji nigdy nie posiadają tak szczegółowej charakterystyki jak obiekty będące przedmiotem percepcji. Te ostatnie cechuje większe bogactwo szczegółów niż sytuację zrodzoną w wyobraźni. Mogę, przykładowo, wyobrazić sobie, że jestem Gede – jedną z kluczowych postaci panteonu wodunistycznego – wyobrażanie sobie siebie w roli Gede będzie jednak uboższe w szczegóły niż odgrywanie tej postaci w rytuale, zakładające wykorzystanie sposobu poruszania się typowego dla Gede, imitowanie właściwej jemu gestykulacji, naśladowanie falsetu typowego dla loa oraz tańczenie w rytm muzyki cechującej tego i tylko tego loa. Rytualnie kreowana rzeczywistość będzie o wiele bogatsza w szczegóły niż poprzestawanie na imaginacji<sup>50</sup>. W sytuacji odgrywania postaci w rytuale, sama percepcja szczegółu nie musi jeszcze wymazywać ze świadomości jednostki wiedzy, że jest to tylko pewien rodzaj gry. Jak jednak pisze Wegner:

<sup>49</sup> D. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, s. 229.

<sup>50</sup> Percepcja szczegółu brana z osobna, bez pozostałych wskaźników rzeczywistości wymienionych przez Wegnera, odgrywa szczególną rolę w sytuacji odróżniania wspomnień prawdziwych od wspomnień fałszywych. Jak pisze jedna z badaczek cytowanych przez Wegnera: „Wspomnienia, których źródłem jest percepcja, posiadają więcej informacji na temat szczegółów perceptu (np. kolor, dźwięk) oraz informacji odnoszącej się do czasu i miejsca; wspomnienia te posiadają także więcej znaczących szczegółów. W przeciwieństwie do nich, wspomnienia, których źródłem jest sama aktywność myślowa, zawierają więcej informacji na temat operacji poznawczych (takich jak rozumowanie, wyszukiwanie, decyzja i procesy organizacji) mających miejsce w trakcie wymyślania wspomnienia”. Por. *ibidem*, s. 230.

Tendencja do błędnego uznawania wymaginowanych agentów za agentów istniejących w rzeczywistości ulega znacznemu wzmocnieniu w sytuacji, gdy wymaginowani agenci zaczynają być przez jednostkę traktowani w sposób emocjonalny. Mimo iż często, przynajmniej na początku, wiemy, że to tylko gra, to jednak nasze reakcje na wydarzenia rozgrywające się w wymaginowanych społecznych światach mogą być tak dojmujące, że w rezultacie ulegamy coraz większej absorpcji w wydarzenia następujące w tych światach. Angażując się w przebieg wydarzeń, możemy stracić zainteresowanie ciągłym przypominaniem sobie, że dziejące się wydarzenia to tylko gra. Świadomość udawania czegoś, co nie dzieje się naprawdę, może mieć niemałe znaczenie na początku, to znaczy wtedy, gdy zaczynamy grać rolę, zachowywać się [*to act*] jak ktoś inny lub też udawać, że widzimy gdzieś kogoś, kogo w istocie tam nie ma – wiedza ta nie pojawia się jednak w świadomości podczas dalszego biegu wypadków z powodu emocji, które zaczynają nas coraz bardziej odrywać od określania różnic między grą a rzeczywistością [podkr. – J.B.]<sup>51</sup>.

Ostatnim spośród kryteriów pozwalających odróżnić sytuacje rzeczywiste od nierzeczywistych jest dla Wegnera niepodatność na kontrolę<sup>52</sup>. Prosty przykładem tej sytuacji jest awaria samochodu w bezludnej okolicy w środku nocy. Niezależnie od tego, jak bardzo byśmy chcieli żeby samochód ruszył, sama intencja nie wystarczy, by stało się tak w rzeczywistości. Rzeczywista sytuacja znajduje się zatem poza naszą kontrolą w przeciwieństwie do sytuacji wymaginowanej, w której zepsuty samochód może nagle ruszyć z miejsca, tak jak gdyby żaden wypadek nie zaistniał lub też w przeciwieństwie do sytuacji odegranej, kiedy za zepsuty samochód mogło posłużyć auto jednego z aktorów, który po skończeniu przedstawienia zabiera z powrotem swój rekwizyt i wraca nim do domu. Analogiczna reguła pozwala rozpoznać, że dana osoba istnieje naprawdę, w tym ostatnim wypadku jednak kryterium dodatkowym jest perspektywa, z której podlega ocenie stopień podatności na kontrolę. Innymi słowy, jeżeli osobą tą jestem ja sam, wówczas kryterium pozwalającym odróżnić moją jaźń (*self*) od jaźni innych osób jest to, że o ile ta pierwsza jest pod moją kontrolą (to ja kieruję swoimi myślami i ja podejmuję decyzje) i tylko pod tym warunkiem ostrzegam ją jako rzeczywistą, o tyle te drugie (nie znam myśli, na podstawie których ich posiadacze podejmują własne, autonomiczne decyzje) znajdują się całkowicie poza moją kontrolą i to przede wszystkim dzięki spełnieniu tego warunku mogą je uznać za rzeczywiste. Innymi słowy, jeżeli w trakcie trwania rytuału posesyjnego wcielam się w postać Gede, przestaję być wówczas autorem wykonywanych przez siebie działań, co z kolei oznacza, że to nie ja jestem ich autorem, lecz Gede, nad którym Austinowski „zakulisowy aktor” nie ma już żadnej kontroli.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 232–233. Interesujące, że w kontekście omawiania wskaźnika emocjonalnego Wegner używa tego samego przykładu co Bateson. Chodzi o sytuację występującą nierzadko podczas seansu w kinie, kiedy zdając sobie doskonale sprawę z fikcyjnego charakteru fabuły filmowej, stajemy się mimo to emocjonalnie zaangażowani w przebieg wydarzeń. Pojawiające się wtedy emocje są niekiedy do tego stopnia silne, że widz reaguje strachem lub płaczem, tak jakby opisywane sytuacje zaistniały naprawdę. Do próby skonfrontowania z sobą obu koncepcji przejdę za chwilę.

<sup>52</sup> Istotę ostatniego spośród wskaźników podanych przez Wegnera można by chyba wyrazić słowami Williama Jamesa, który powiedział kiedyś: „Jedynym obiektywnym kryterium rzeczywistości jest to, że na dłuższą metę wywiera przymus na myśl”. Por. *idem*, *Spencer's Definition of Mind as Correspondence* [w:] W. James, *Essays in Philosophy*, Cambridge 1978, s. 21. Cyt. za: H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999, s. 26.

Wspomniane trzy kryteria: percepcja szczegółu, doświadczenie emocji oraz niepodatność na kontrolę funkcjonują w trakcie rytuału posesyjnego łącznie. Abstrahując w tym momencie od problemu trans/oszustwo, można stwierdzić, że wydaje się rzeczą bezsporną, iż w zaawansowanych stadiach posesji jednostka zaczyna stopniowo coraz bardziej doświadczać bycia autorem znikomej tylko części wykonywanych przez siebie działań, natomiast zdecydowana ich większość jest wynikiem niezależnej od niej wcielającej się istoty. Z perspektywy, którą operuje Wegner, rytuał posesyjny – i w ogóle trans jako taki – należałoby postrzegać jako proces stopniowego wymazywania świadomości różnic między zdarzeniami i obiektami posiadowanymi w ramach zakreślonych przez rytuał a tym, co znajduje się na zewnątrz tych ram:

W procesie tym [...] jednostka staje się do tego stopnia głęboko zaangażowana w wykonywanie zachowań przypisywanych duchowi oraz w odgrywanie roli ducha [*so deeply involved in performing the spiritlike behaviors and enacting the spirit role*], że świadomość własnej jaźni [*self*] ulega stopniowemu zatarcu. Podobnie jak samoświadomość kierowcy ulega rozpuszczeniu podczas kierowania samochodem, tak i w przypadku kierowania duchem osoba może przestać zdawać sobie sprawę z całego procesu. Osoba taka mogła zapomnieć – na jakiś czas przynajmniej – że istnieje coś takiego jak jej jaźń, która zainicjowała ten proces<sup>53</sup>.

Porównanie posesji do jazdy samochodem – na pierwszy rzut oka zbyt śmiało – nie jest przypadkowe. Stoi za nim dość dobrze przemyślana strategia teoretyczna, zgodna z którą nie należy zbyt ostro rozróżniać między posesją czy, szerzej, stanem transowym jako takim, a zwykłym stanem świadomości. Oba zjawiska należałoby raczej postrzegać jako ekstrema należące do jednego kontinuum. Takie postawienie sprawy wydaje się dosyć przydatne w trakcie opracowywania obserwacji etnograficznych w rodzaju tych, których dostarcza Halperin, lub też tych, które w swoich tekstach przytacza Anna Leena-Siikala. Zdaniem tej ostatniej autorki posesja z jednej oraz sprawowana przez szamana kontrola nad duchami z drugiej strony to zjawiska będące – wbrew temu co twierdzi Mircea Eliade czy Bourguignon – częścią szerszego kompleksu obrzędowego, którego początki należy upatrywać w rytuale szamańskim. Zarówno stany posesyjne i powiązany z nimi całkowity brak kontroli nad przebiegiem wydarzeń, jak i typowa dla szamana kontrola nad sytuacją mieszczą się w obrębie jednego transowego kontinuum<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> D. Wegner, *Illusion of Conscious Will*, s. 252.

<sup>54</sup> Wyniki badań Siikali przytaczam za: A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005. Por. zwłaszcza strony 118 i 121–122 cytowanej pozycji: „Jak łatwo zatem zauważyć, pełny trans szamański nie jest warunkiem *sine qua non* obrzędu z udziałem szamana, a co więcej, poziom transu może być bardzo różny, od powierzchownego przeczcucia obecności ducha po ekstazę z całkowitą utratą przytomności, śpiączką, stuporem [...]. Rozgraniczenia między nimi [tzn. między posesyjną ekstazą a szamańskim stanem świadomości we wcześniejszych koncepcjach antropologicznych – J.B.] opierały się jednak właśnie na stopniu roztopienia świadomości [...]. Zgodnie z syberyjskimi wierzeniami kosmologicznymi zaświaty zbudowane są z wielu poziomów, a do tych najdalszych mogą dotrzeć wyłącznie najpotężniejsi szamani. Im dalej zapuszcza się więc szaman, tym silniejsze duchy spotyka, a w końcu zostaje powalony ich mocą i ciosami, tracąc zdolność artykulacji [podkr. – J.B.]”.

Koncepcję autoindukcji następującej podczas transu posesyjnego traktuję jako rozwinięcie omówionej wcześniej teorii metajęzyka sformułowanej przez Gregory'ego Batesona. Skonfrontowanie z sobą obu propozycji posiada moim zdaniem dwie zalety. Po pierwsze, pozwala w taki sposób przeformułować rdzeń psychologicznej koncepcji Wegnera, aby dało się o niej mówić w terminach stosowanych przez antropologię kognitywno-ewolucyjną. Po drugie, koncepcja trzech kryteriów pozwalających odróżnić rzeczywistość od gry pokazuje mechanizm, za sprawą którego podczas zaawansowanych stadiów gry dochodzi do zaniku granicy oddzielającej działanie denotujące od tego, co denotowane. Istotna wydaje mi się zwłaszcza ta druga uwaga; sytuacja, w której ludzka komunikacja przestaje się opierać na metajęzyku, to problem przewijający się przez praktycznie wszystkie pola aktywności badawczej Batesona: od psychiatrii i badań nad schizofrenią paranoidalną, przez cybernetyczną teorię alkoholizmu aż po analizę takich zjawisk kulturowych, jak rytuał i gra. O ile jednak Bateson z typową dla siebie przenikliwością rozpoznaje wielopoziomowy charakter komunikacji kulturowej, o tyle w żadnym ze swoich tekstów nie opisuje dokładnie mechanizmu powodującego, że obrzędowa wymiana markowanych ciósów w rytuale andamańskim ześlizguje się w jednym momencie, w sposób absolutnie nieoczekiwany, w autentyczną walkę na śmierć i życie<sup>55</sup>. Tę lukę pozwala, jak sądzę, wypełnić koncepcja Wegnera. Jednocześnie, do czego odnosi się pierwsza z dwóch poczynionych przed chwilą uwag, zasadniczym mankamentem koncepcji Wegnera wydaje się zawieszenie jej w psychologicznej próżni. Innymi słowy, autor *Illusion of Conscious Will*, naukowiec wybitny i niewątpliwie dbający o empiryczną sprawdzalność wysuwanych przez siebie hipotez, nie próbuje osadzić swoich koncepcji w kontekście ewolucyjnym, o co z kolei bardzo troszczy się Bateson.

Zdaję sobie sprawę z faktu, że sformułowany przed chwilą zarzut mógłby zostać uznany przez samego Wegnera za absurdalny. Jest rzeczą prawdopodobną, że w trakcie hipotetycznej dyskusji, którą amerykański badacz odbyłby z autorem niniejszego tekstu, usłyszałbym następujący kontrargument: „Dziedzina moich badań jest psychologia kognitywna, a nie biologia ewolucyjna. Masz do mnie pretensje o to, że nie jestem biologiem. Z czego mam ci się zatem tłumaczyć? Biorąc pod uwagę odmienną przedmiotów badawczych, z którymi mają do czynienia przedstawiciele obu dyscyplin, równie dobrze mógłbym ci się tłumaczyć z tego, że nie jestem wielbłądem”. Podobny kontrargument jest jednak, moim zdaniem, błędny w co najmniej tym jednym wypadku, którego dotyczy temat mojego tekstu.

Temat ten obraca się stale wokół zasadniczego problemu, którym są transowe aspekty działań performatywnych, rozumianych jako ustanawianie konwencjonalnych porządków rzeczywistości. Aspekty te wynikają przy tym z natury samego performansu. Jak pokazuje Wegner, symboliczne imitowanie nieistniejących sytuacji nie jest, o ile odbywa się w ramach rytuału, bezkarne i kończy się, prędzej czy później, urzeczywistnieniem sytuacji, która, zgodnie z początkową intencją, miała być tylko odegrana. Narzędzia, którymi operuje Wegner – a tym bardziej narzędzia, którymi operują performatyści – nie pozwalają jednak wyjaśnić, dlaczego tak się dzieje. Wyjaśnienie takie jest możliwe dopiero przy ujęciu ewolucyjnym, które do omawianego

<sup>55</sup> Por. G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy*, s. 180.

problemu jako pierwszy – o ile mi wiadomo – stosuje Bateson. Z perspektywy koncepcji Batesona procesualny rytuał opisany przez Wegnera można by przedstawić jako składający się z dwóch czynników, z których pierwszy, związany z udawaniem oraz dystansowaniem się aktorów wobec podejmowanych działań, stanowi odzwierciedlenie cech świadczących o gatunkowej specyfice gatunku *Homo sapiens*. Modelowy rytuał transowy zakłada jednak również, co starałem się pokazać, moment zniesienia analizowanej przez Goffmana i performatyków opozycji między jednostką a sceną. Realizację tego założenia podczas rytuału Bateson konceptualizuje jako powrót do niewinności zwierzęcej komunikacji, w której możliwość odgrywania nieistniejących sytuacji jest wykluczona<sup>56</sup>. Koncepcja Batesona wydaje się na pierwszy rzut oka dość kontrowersyjna. Na jej korzyść przemawiają jednak rozważania Gärdenforsa, dotyczące związku między sztucznym odgrywaniem nieistniejącej sytuacji a operowaniem reprezentacjami oderwanymi charakteryzującymi nasz gatunek. Pewne jest tylko to, że w zaawansowanych stadiach rytuału transowego uczestnicy niejednokrotnie tracą możliwość operowania tego typu reprezentacjami, a co za tym idzie: tracą zdolność dystansowania się do odgrywanych sytuacji. Pewne jest również to, że w tym samym momencie performans przestaje mieć cokolwiek wspólnego z typowo ludzką grą, którą Gärdenfors zaobserwował już u dwuletniego dziecka.

Modelowy rytuał transowy opisany przez Wegnera jest jedną z cech dystynktywnych pozwalających odróżnić społeczności oparte na zbieracko-łowickim trybie funkcjonowania od społeczności żyjących w środowiskach przetworzonych przez coraz bardziej zaawansowaną technologię narzędziową<sup>57</sup>. Ramy niniejszego tekstu

<sup>56</sup> Autor *Steps to an Ecology of Mind* mówi w tym kontekście o „poszukiwaniu łaski”. Por. G. Bateson, *Style, Grace and Information in Primitive Art* [w:] *idem, Steps to an Ecology of Mind*, s. 128–152. Podobna teza była już wyrażana przez przedstawicieli buddyjskiej szkoły jogaczara, charakteryzujących cel praktyk medytacyjnych w postaci koncepcji *aśrajaaparawrytti*, co Tucci tłumaczy jako „zniesienie podór”. Zgodnie z traktatem *Abhidharmakośa* pojęcie podpory (*aśraja*) należy w tym kontekście rozumieć jako ciało wyposażone w organy; stanowi ono oparcie dla wszystkiego, co na nim spoczywa, tzn. dla myśli (*czitta*) oraz stanów mentalnych (*czaitasika*). Konsekwencję *aśrajaaparawrytti* Wasubandhu opisuje jako poznanie, które „nie postrzega żadnego przedmiotu, spoczywa jako poznanie czyste, nie postrzegające, gdyż nie ma nic do postrzegania. [...] Kiedy poznanie nie postrzega, nie widzi, nie uchwytuje, nie czepia się żadnego przedmiotu jako istniejącego poza sferą myśli – czy będzie to kazanie, pouczenie moralne, czy też przedmiot dany w pospolitym doświadczeniu, jak kształt albo dźwięk [...] wówczas nie ma już nic do postrzegania [...]”. Cyt. za: G. Tucci, *Mandala*, tłum. I. Kania, Kraków 2002, s. 28, 29.

<sup>57</sup> Por. E. Bourguignon, *Cross-cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States of Consciousness* [w:] *Religious Movements in Contemporary America*, I. Zaretsky, M. Leone (eds.), Princeton 1977. Zdaniem tej badaczki, spośród próbki zawierającej 488 współczesnych społeczności plemiennych 90% praktykuje zinstytucjonalizowane stany transowe, około 50% zaś – zinstytucjonalizowane rytuały posesyjne. W kontekście poczynionych we wcześniejszych partiach tekstu uwag na temat związków między posesją a transem szamańskim warto podkreślić następującą kwestię: podawane przez Bourguignon liczby nie są wolne od ukrytego założenia, które w tym akurat wypadku z pewnością wpłynęło na końcowy wynik badań. Założenie to głosi, że typowy przede wszystkim dla szamanizmu stan transowy z jednej strony, oraz stan posesyjny z drugiej – to zjawiska dyskretne, diametralnie od siebie różne. W kontekście teorii poziomów transu sformułowanej przez Siikalę miałem okazję wspomnieć, iż znaczna część współczesnych antropologów postuluje wyraźne odróżnianie od siebie obu tych zjawisk. Bourguignon nie stanowi tu wyjątku. Jeżeli jednak faktycznie jest tak, jak twierdzi Siikala, jeśli faktycznie posesja oraz charakterystyczny dla kamlającego szamana stan świadomości to zjawiska odzwierciedlające różne poziomy rozpuszczenia świadomości podczas transu, wówczas podane przez Bourguignon dane statystyczne należałoby wyrazić w postaci następującego twierdzenia: około 90% z próbki 488 współ-

nie pozwalają na wyczerpującą interpretację korelacji między rytuałem transowym takim, jakim go opisuje Wegner, a szamanizmem i trybem życia łowców. Z pewnością jednak szamanizm – w tym kontekście należałoby raczej, za Wiercińskim, mówić o protoszamanizmie – odgrywał niemałą rolę w trwającej przez ostatnie kilkaset tysięcy lat ewolucji gatunku *Homo sapiens*. Częścią tej ewolucji było opieranie się w coraz większym stopniu na charakteryzowanym przez Gärdenforsa świecie wewnętrznym<sup>58</sup>. Swoistym odzwierciedleniem tak scharakteryzowanego rozwoju jest przejście od zautomatyzowanej zabawy kłębkami wełny przez kota do charakteryzującej nasz gatunek wysoce zaawansowanej gry, opartej na nieustannym przełączaniu między percepcją świata zewnętrznego a wyobrażeniem wewnętrznym, niesterownym bezpośrednio przez doznania zmysłowe.

## TRANCE AS THE CULMINATION OF PERFORMANCE ACTIONS

### Summary

The aim of the text is to examine the performance theories of ritual from the point of view of their usefulness in analysing the ceremonial life of Shaman hunter-gatherer communities. The main thesis of the article states that whereas the performance concept of ritual shines an accurate light on selected aspects of the ritual life of hunter-gatherers, the methods used by such luminaries of performance studies as Richard Schechner and Erving Goffman are not sufficient to grasp the crux of the ceremonial life of a community whose religion is concentrated around the figure of the shaman. Using selected examples, the author attempts to explain the cause of this state of affairs, pointing to trance as above all a characteristic defining the model shaman ritual. The culminating moment of the trance is the end of the opposition analysed by proponents of performance studies between the individual and the stage. This fact forces us to revise some of the key premises postulated by the representatives of this paradigm.

**Keywords:** ritual frames; performance studies; reflexivity of ritual; possessive trance; shamanism; ritual in primitive societies; evolutionary approach to religion

---

czesnych społeczności zdominowanych przez magię i religię praktykuje zarówno rytuały transowe, jak i zinstytucjonalizowane obrzędy posesyjne.

<sup>58</sup> Ujmując rzecz słowami tego badacza: „Można powiedzieć, że w toku ewolucji czynności mózgu stają się coraz bardziej o d e r w a n e od środowiska zewnętrznego. [...] bardziej zaawansowane formy myślenia stają się możliwe dopiero wtedy, gdy czynności mózgu uniezależniają się od zakotwiczenia w otaczającym świecie”. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens*, s. 28.