

[çeviri makale]

Orijinal Nöroteoloji Olarak Şamanizm

Michael WINKELMAN

Çev. Ramazan Adıbelli

doç., dr., erciyes üniversitesi ilahiyat fakültesi öğretim üyesi
{ adibelli@erciyes.edu.tr }

ERUIFD

[2015 / 1, SAYI: 20, SAYFA: 77-102]

ÖZ

Nöroteolojik yaklaşımlar, bilimsel ve dini bakış açıları arasında önemli bir köprü kurarlar. Ancak bu yaklaşımlar, ilksel bir ruhsal şifa biçiminin - Şamanizm- içerimlerini genellikle ihmal etmektedirler. Kültürlerarası incelemeler, dünya çapında ve tarih boyunca avcı-toplayıcı toplumlarda Şamani uygulamaların evrenselliğini tespit etmektedir. Şamanizmin bu evrensel ilkeleri altta yatan nöroteolojik süreçleri yansıtmakta ve evrimsel bir teoloji için bir temel sağlamaktadırlar. Şamani paradigma, temel beyin süreçlerini, nörognostik yapıları ve doğuştan gelen beyin modüllerini içermektedir. Bu yaklaşım, animizm, totemizm, ruh uçuşu, hayvan ruhları ve ölüm/ve/yeniden doğuş deneyimleri gibi Şamanizmin evrensellerinin, temel beyin faaliyetlerini ve bilinç yapılarını yansıttığını ortaya koymaktadır. Şamani paradigma, ruhsal deneyimlerin ve uygulamaların biyolojik temellerini izah eden ve nöroteoloji ve evrimsel teoloji yaklaşımları için bir temel sağlayan evrensel bir biyopsikososyal çerçeve sunarak, bilimsel ve dini bakış açılarının bir uzlaşımına katkıda bulunabilir.

Anahtar Kelimeler: *Bilinç; Evrimsel teoloji; Metateoloji; Mistik tecrübe; Nöroteoloji; Şamanizm.*



Shamanism As The Original Neurotheology

ABSTRACT

Neurotheological approaches provide an important bridge between scientific and religious perspectives. These approaches have, however, generally neglected the implications of a primordial form of spiritual healing—shamanism. Cross-cultural studies establish the universality of shamanic practices in hunter-gatherer societies around the world and across time. These universal principles of shamanism reflect underlying neurological processes and provide a basis for an evolutionary theology. The shamanic paradigm involves basic brain processes, neurognostic structures, and innate brain modules. This approach reveals that universals of shamanism such as animism, totemism, soul flight, animal spirits, and death-and-rebirth experiences reflect fundamental brain operations and structures of consciousness. The shamanic paradigm can contribute to a reconciliation of scientific and religious perspectives by providing a universalistic biopsychosocial framework that explicates the biological underpinnings of spiritual experiences and practices and provides a basis for neurotheology and evolutionary theology approaches.

Key words: *consciousness; evolutionary theology; metatheology; mystical experience; neurotheology; shamanism.*

Ruhsal deneyimlerde beyin fonksiyonlarının rolü, özellikle bu derginin sayfaları arasında (bkz. *Zygon* 26:3 [September 2001]) giderek artan bir ilgiyle karşılaşmıştır (örneğin, Ashbrook ve Albright 1997; d'Aquili ve Newberg 1999; Ramachandran ve Blakeslee 1998; Rayburn ve Richmond 2002; Rottschaefer 1999; Winkelman 2000). İnsan biyolojisi ve evrimsel psikoloji açısından (Peters 2001) dini dürtülerin nöroteolojik kavrayışları maneviyatın bazı yönlerinin idrak edilmesini ilerletmekte ama bunlar çoğu zaman kültür veya dine özgü kavramsallaştırmaların ürettiği çarpıklıklar tarafından sınırlandırılmaktadır (bkz. Rottschaefer 1999; Winkelman 1990b; 1993). Bu tür önyargılar, dindarlığın belirli deneyimler açısından tanımlanmasını (bkz. Carol Rausch Albright'ın [2000] Ramachandran ve Blakeslee'yi 1998 eleştirisi) veya a priori varsayımları içerir (örneğin Eugene d'Aquili ve Andrew Newberg'in [1999] dini deneyimin ilksel temeli olarak mistik deneyime ve "mutlak tek varlık"a odaklanması).

Dini pratikler üzerine kültürlerarası araştırma kültürel, ideolojik ve inanca özgü dindarlık telakkilerindeki sınırlılıkları aşabilir. Sistematik kültürlerarası örnekler kullanan araştırma (Winkelman 1985; 1986a, 1990a; 1992) nöroteolojik teorilere kültürlerarası çerçeveler sağlayan evrensel büyüsel-dini pratik kalıpları ortaya koymuştur. Dünya çapında avcı-toplayıcı toplumlarla ilişkili dini pratikler, *Şamanizm* olarak bilinen spesifik özellikler, pratikler ve inançlar kompleksini içerir. Şamanizmin evrensellerinin temelleri, telakki, şifa ve ruhsal deneyimler (Winkelman 2002) sağlayan doğuştan gelen temsili yapılar ve süreçler (Winkelman 2000) içerisinde yer alır.

Bu makale şamani nöroteoloji paradigmasının ana hatlarını çiziyor ve beşeri bilişsel gelişim ve ruhsal deneyimin temellerine Şamanizmi yerleştiriyor. Burada Şamanizmin temellerini sağlayan doğuştan gelen temsili modüller ve doğal süreçler açıklanmaktadır. Şamanların ritüel aktiviteleri ve deneyimleri (örneğin ruh uçuşu, koruyucu ruh arayışı, ölüm ve yeniden doğuş) biliş ve bilincin temel yapılarını ve ruh, benlik ve ötekine ilişkin telakkileri içerir. Şamanizm, toplumsal entegrasyonu, kişisel gelişimi ve iyileşmeyi kolaylaştırmak için bütünleştirici başkalaşmış bilinç halleri (BBH) [altered states of consciousness] tarafından sağlanan biyolojik potansiyelleri kullanan sosyal intibakları içerir. Şamani süreçler limbik sistem ve alt beyin yapıları arasındaki bağlantıları yoğunlaştırır ve bu bütünleştirici senkronik yavaş dalga (teta) deşarjlarını frontal beynin içine yansıtır. Bu bütünleştirici dinamikler dikkati, öz-farkındalığı, öğrenme ve hafızayı geliştirir ve benlik, bağlılık, kanaat hisleri ve güdülerine aracılık eden mekanizmalara yol açar. Şamani ritüel, BBH'nin psikobiyolojik dinamiklerinden türeyen mekanizmalar aracılığıyla tedavi edici etkiler, gevşeme yanıtı, serotonerjik eylem ve endojen opioid salgınım üzerinde etkiler ve paleomemeli beynin aktivasyonunu sağlamaktadır. Şamanizm, kültürel yönden modern insanın ilk tezahürlerini oluşturan ilksel bir bilinç gelişimini meydana getirerek, duyguları, bağlılıkları, sosyal bağı, benlik duygusunu ve kimliği işler hale getirir. Şamani bilinç yapıları, BBH'nin dini tedavideki evrensel kullanımında (Winkelman 1990a; 1992), ruhsal aciliyetler olarak adlandırılan çağdaş hastalık (Walsh 1990), bağımlılık dinamiklerinde (Winkelman 2001b), çağdaş spontan dini deneyimlerin temel

öğelerinde (Stark 1997) ve (neo-Şamanizmin modern dirilişinde apaçık görülür. Şamani paradigmanın evrimsel psikolojiyle bilinç psikobiyolojisindeki şamani paradigmanın temeli, onun kadim ve çağdaş toplumlarda yaygın varlığını açıklar. Bu psikobiyolojik temel, Şamanizmi dini tecrübe teorileri için doğal bir paradigma haline getirir ve nörofenomenolojik yaklaşımın dini tecrübeye yaklaşımının değerini göstermektedir (bkz. Laughlin, McManus ve d'Aquili [1990] 1992).

Büyüsel-Dini Pratisyenlerin Kültürlerarası Bir İncelenmesi

Şamanizmin doğasına ilişkin ihtilaflar var (Siikala 1978; Harner 1982; Townsend 1997). Bazıları, *şaman* kavramının, bu terimin türediği yer olan Sibiry kültürlerine ait pratiklere atıfta bulunmak için kullanılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu durum, Şamanizm üzerinde sınırlı bir bakış açısını yansıtmakta olup ampirik açıdan bir temele sahip değildir. Dünya çapında örneklerle dayalı ampirik çalışmalar, sistematik kültürlerarası araştırma ve formel nicel analiz (Winkelman 1985; 1986a, 1990a, 1992; Winkelman ve White 1987) Şamanizme ait evrensellerin bulunduğunu ve şaman kavramının kültürlerarası ya da etik bir statüye sahip olduğunu belirlemiştir. Şamanizm keyfi veya kültür bakımından spesifik bir kavram değil, avcı-toplayıcı ve dünya etrafındaki basit pastoral ve tarımsal toplumların büyüsel-dini uygulayıcılarında bulunan spesifik bir özellikler kompleksidir. Bu ampirik açıdan benzer şifa uygulayıcıları Sibiry ya da Asya ile sınırlı değildir ve bunların dünya çapındaki dağılımları özilinti analizinin ortaya koyduğu üzere geleneklerinin yayılmasının sonucu da değildir (Winkelman 1986a).

Şamanlar sistematik olarak daha karmaşık toplumlarda bulunan büyüsel-dini uygulayıcılardan farklılık arz ederler (örneğin bu şaman/iyileştiriciler, iyileştiriciler ve medyumlar diye nitelendirilenler; bkz. Winkelman 1986a; 1990a; 1992). Şamanın ampirik açıdan elde edilmiş özellikleri şunları içerir:

- "vecd," yani ruh yolculuğu ya da ruh uçuşu olarak bilinen bir BBH deneyimi
- ilahi, müzik, davul ve dans kullanımı
- Kehanet, teşhis ve peygamberlik yetenekleri
- özellikle vizyon arayışları ve inisyatik bir ölüm-ve-yeniden doğuş deneyimini içeren kasten uyarılmış BBH yoluyla eğitim
- profesyonel kapasitelerin temellendiricisi olarak ruh ilişkileri
- nesnelerin zorla girmesi ya da ruhlar ve büyücüler tarafından yapılan saldırıların neden olduğu hastalık
- ruh ve hayvan gücü elde etmeye odaklı tedavi süreçleri
- hayvan ruhlarını kontrol etmenin ve hayvanlara dönüşümün de dâhil olduğu hayvan ilişkileri
- karizmatik grup liderliği
- büyü içeren kötü niyetli eylemler
- avcılık büyü

Ampirik yoldan elde edilen bu özellikler, Mircea Eliade'nin (1964) klasik şaman tanımının temel özelliklerini içerir. Şamanlar genellikle yerel topluluğun tamamını içeren ve gece boyu yapılan törenlerdeki şifa ve kehanet faaliyetlerinde bulunurlar. Şamanlar çoğu zaman yardımcıları ve toplum eşliğinde, saatlerce davul çalar, dans eder ve İlahi söylerler. Şamanlar dramatik bir şekilde mitolojik hikâyeler anlatabilir, ruhlarla mücadelelerini ve ruh âlemine yolculuklarını canlandırabilirler. Şamanların faaliyetleri "vecd" deneyimi, yani başkalaşmış bir bilinç hali meydana getirir. Bu BBH faaliyetleri, bir ölüm-ve-yeniden doğuş deneyimi; ruh yolculuğu, alt, orta ve yukarı âlemlere yolculuğu ve hayvanlara dönüşümü içeren ruh âlemiyle etkileşim sağlar. Şamanların BBH, şamanın bir ruhsal yönünün vücuttan ayrılarak başka yerlere seyahat ettiği ruh uçuşunu vurgular. Ancak şamanlar, kişinin ruhlar tarafından kontrol edildiği posesyon* deneyimiyle (Bourguignon 1976'ya göre) nitelenmezler.

Şamani BBH, çökene (veya kasıtlı dinlenmeye) kadar davul, ilahi ve dans aracılığıyla tipik olarak meydana getirilmektedir. Fizyolojik dinamikler, sempatik bölümlenmedeki tükenişin çöküşe ve parasempatik baskın safhaya yol açmasına kadar otonom sinir sisteminin aktivasyonunu içerir; bu safhaya doğrudan uzaklaşım, dinlenme ve iç dikkat odaklanmasıyla da girilebilir. Çöküşe kadar aktivasyon, temel bilinç modu oluşturan uyku gibi doğal iyileşme süreçleriyle vücudun dinlenme tepkisini uyaran fizyolojik bir tepki meydana getirir. BBH deneyimleri, tecrübe ve bilince konuşma öncesi süreçleri dâhil etmek için kişinin bu yönlerini uyararak beynin eski sürüngen ve paleomemeli düzeylerinin aktivasyonunu içerir.

Tarih Öncesi Dönemdeki Şamanlar

Üst Paleolitik mağara sanatındaki Şamani göndergeler, onun çağdaş kültürel davranışı üreten anatomik bakımdan modern insanlarla sonuçlanan geçişteki önemli rolüne işaret eder. Şamani ritüel, BBH, ve kozmoloji, Paleolitik düşüncenin doğmakta olan özelliklerine özgü modaliteler arası bir bütünleşmeye sahip olup, Üst Paleolitik çağdaki ekolojik ve sosyal değişimlere adaptasyonu kolaylaştırmıştır. Şamanizm, Orta / Üst Paleolitik geçişindeki bilişsel ve sosyal sonuçların yönetiminde merkezi yere sahip olan analogik düşünce süreçleri, görsel sembolizm ve grup bağlayıcı ritüellerin üretimi sayesinde bilişsel ve sosyal evriminde rol oynadı (Winkelman 2002).

David Lewis-Williams (1991; 1997a, b) ve ben (Winkelman 2002) Paleolitik sanatın yorumlanmasına etnografik analogiler ve nöropsikolojik ve kültürlerarası modelleri uygulayarak bu erken dönem şamani faaliyetleri tespit ediyoruz. Jean Clottes ile Lewis-Williams (1998) ve Robert Ryan (1999) nörolojik temelli şaman uygulamalarının bu mağara sanatında merkezi bir yere sahip olduğu hususunda hemfikirdir. Clottes ve Lewis-Williams'ın nöropsikoloji ve etnolojiye dayalı

* Dilimize "cin çarpması" şeklinde de çevrilebilen bu kelime daha genel anlamda bedenin başka bir ruh tarafından kontrol edilmesi ya da tahakküm altına alınması ya da öyle hissedilmesi durumunu ifade etmektedir (çev.).

yaklaşımı, Üst Paleolitik dini deneyimleri ve bunların sosyal ve zihinsel bağlamı hakkında çıkarım yapmak için bir temel sağlar. Lewis Williams, David Whitley (1992; 1994a, b; 1998), ve diğerleri (Chippindale, Smith ve Tacon 2000) kaya sanatını yorumlamak için Şamanizmi kullanmanın geçerliliğini göstermek üzere etnografik verileri kullanırlar. Nörolojik ve etik bir Şamanizm modeli, tarih öncesi eserlerin yorumu ile kültürel ve dini faaliyetlerin yeniden kurgulanmasını sağlar.

Şamanizm, eski mağara sanatının birçok özelliğinde tespit edilmiş olup, mağara sanatının temsillerinin, işlevlerinin ve faaliyetlerinin izahı noktasında bir paradigma sağlamaktadır (Lewis-Williams 1997a, b; Ryan 1999). Sanatın doğası, insan ve hayvan temsilleri, doğal mağara yüzeylerinin bezenmesi ve ritüel kullanım dahil olmak üzere mağara sanatının birçok yönleri, şamani amaçlara odaklıdır. Erken Dönem Üst Paleolitik mağara sanatındaki Şamanizmin merkezi özellikleri, onun, bu kültürlerin köklü ve merkezi bir parçası olduğunu göstermektedir. Deliller şunları içerir: (1) Şamanizmin evrenselleriyle doğrudan benzerlikler, (2) toplu ilahi söyleme ve öykünmecî ritüel faaliyetlerin insansı temeli ve (3) şamani pratiklerin, Orta / Üst Paleolitik geçiş sırasında meydana gelen ortak kimlik ve iletişim için duyulan bireysel ve toplu ihtiyaçları karşılama kabiliyeti (Winkelman 2002).

Şamani Evrensellerin Biyolojik Temelleri

Şamanın dünya çapında oldukça farklı toplumlarda dağılmış olması, yayılmanın bir sonucu değildir (Winkelman 1986a; 1992). Bu durum da Şamanizmin kaynağının bağımsız icat ve insan psikobiolojisinde olduğunu gösterir. Şamanizmdeki tek biçimlilikler, nörognostik yapıları -algı ve bilginin temel formlarını sağlayan sinirsel ağlar ve zihnin evrensel yönlerini (Laughlin, McManus ve d'Aquili [1990] 1992)- içeren biyolojik bir temeli yansıtmaktadır (Winkelman 2000; 2002). Bu yapılar aynı zamanda altta yatan dini düşünce olarak öne sürülen doğuştan gelen işleme ve temsil modüllerini de içermektedir (Laughlin, McManus ve d'Aquili [1990] 1992; Boyer 1992; Winkelman 2000).

İnsanın bilişsel evrimi, spesifik fonksiyonlara sahip doğuştan gelen özelleşmiş modüllerin edinilmesini içermektedir (Mithen 1996; bkz. Gardener 1983). Benliğin, sosyal ötekilerin ve hayvanlar âlemine ilişkin bilgiyi işlemek için doğuştan gelen modüllerin animizm, hayvan ruhları, koruyucu ruhlar ve totemizm gibi Şamanizm evrensellerinin altında yattığını ileri sürdüm (Winkelman 2000; 2002). Animizm, ya da ruh âlemi, benliği ve sosyal ötekileri anlamak için doğuştan gelen temsili modüllerin kullanımını içerir. Hayvan müttefikler, koruyucu ruhlar ve totemizm, hayvanlarda temellenen kişisel ve sosyal metaforik kimlikler oluşturmak üzere hayvan türlerini temsil etmek için doğuştan gelen kapasiteleri kullanan bir "doğal tarih idraki"nin kullanımını içerir. Bu modüllerin kapasitelerinin şamani yönetimi, şamanların özelliklerinde örneklenmiştir: Av hayvanlarının efendisi, hayvan yakınları ve koruyucu ruhlar tarafından ve karizmatik bir grup lideri olarak sosyal idrak sağlanan kimlik geçişleri.

Bu makalede Şamanizmin evrensel yönlerinin altında yatan biyolojik yönlerini betimliyorum. Bu temeller, şu yönlerden tartışılmaktadır:

- ruh uçuşu ve vizyoner deneyimlerde tezahür eden ve sunumsal sembolizm ve bilincin temel yapılarını yansıtan bütünleştirici bir bilinç kipi olan *vecd*. Aşağıdaki bölüm başkalaşmış bilinç hallerinin biyolojik temellerini özetlemektedir.

- paleomemeli beyin tarafından yönetilen benliğin yönlerini temsil eden koruyucu ruhlar ve hayvan güçleri de dahil olmak üzere *ruh ilişkileri*. "Şamanizm ve Metaforik Düşünce" başlıklı bölüm analogik düşüncenin özelliklerini ve bunların şamani evrensellerle nasıl ilişkili olduklarını özetliyor.

- sosyal koordinasyon için mekanizmalar sağlayan ve opioid ve bağışıklık sistemini ortaya çıkaran, benlik ve ötekinin kimliğiyle ilgili dinamikleri değişime uğratan ve sosyal aidiyet sağlayan *topluluk ritüelleri ve totemizm*. "Topluluk İlişkileri ve Opioid Mekanizmalar" başlıklı bölüm, insanın sosyal evrimi, bağışlık ve opioid tepkiler ve topluluğun iyileşme süreçlerini birbirine bağlayan literatürü gözden geçirmektedir.

Şamani Vecdin Psikobiyojisi: Bütünleştirici Bilinç

Şamanların BBH, derin uyku, rüya ve uyanık bilinç gibi insan doğası için temel olarak bütünleştirici bilincin biyolojik temelli kipini yansıtmaktadır. Şamanizm altında yatan bütünleştirici bilinç kipini, kurumsallaşmış BBH'nin (neredeyse) evrensel dağılımı (Bourguignon 1976), şaman şifacıların evrenselliği (Winkelman 1986a, b) ve BBH'ne neden olan çeşitli faaliyetler ve etkenler tarafından meydana getirilen beyin koşullarının temel benzerlikleri de dâhil olmak üzere yakınsak bulgular resmetmektedir (Mandell 1980; Winkelman 2000). BBH, interhemisferik senkronizasyon ve tutarlılık meydana getiren sistematik beyin deşarj şekillerini, davranış, duygu ve düşünce sentezi meydana getiren beyin nöraksisi boyunca beyin deşarjlarının entegrasyonunu içerir. BBH deneyimleri, yaralanma, aşırı yorgunluk, açlık ya da halusinojen kullanma veya davul çalma, ilahi, müzik, oruç, duysal yoksunluk ya da kasıtlı uyku gibi geniş bir yelpazeli kasıtlı eylemlere sinir sistemi tepkilerinin bir sonucu olarak doğal yollarla da ortaya çıkabilir (Winkelman 1997, 2000).

Bütünleştirici bilincin fizyolojik temelleri, frontal korteksi senkronize eden limbik sistem¹ yavaş dalga deşarjlarını uyaran çok çeşitli prosedürler ve etkenler tarafından gösterilmiştir (Mandell 1980; Winkelman 1992; 1997; 2000). Nörokimyasal yol, yüksek voltajlı yavaş dalga EEG beyin dalga aktivitesinde (alfa, delta, teta ve özellikle saniyede 3-6 döngüde) ortaya çıkan hipokampal-septal-retiküler rafe devresi boyunca, senkron yavaş dalga deşarjlarını içermektedir. Bu şekiller, alt beyinle frontal lobları senkronize eden artan deşarj şekilleri üreten orta beyin hipokampal-septal alanının retiküler oluşumunun temel dikkat

¹ Hipokampus, singulat girus, hipotalamus, ve amigdala'nın birlikteliğinden oluşan beyindeki bir yapıdır (çev).

mekanizmaları arasındaki bağlantılarını yansıtmaktadır. Bu beyin deşarjlarının merkezinde yer alan şey, somatik ve otonom sinir sistemlerinden terminal yansımalar alan limbik sistemin hippokampal-septal bölgesindeki faaliyet ve duyguyla hafızayı entegre eden bir merkezi işlemci olarak görev yapan eksteroseptif ve interoseptif sistemlerinin faaliyetleridir.

BBH, limbik ve paleomemeli beyin yapılarını ve süreçlerini etkinleştirerek limbik-frontal ve interhemisferik senkronizasyon ve aşırı gevşeme ve dikkatin içe odaklanması şeklindeki parasempatik baskın halleri meydana getirir. Meditasyonun ve psikoentegratörlerin (halusinojenler) beyin üzerindeki faaliyetleri örneğinde olduğu gibi BBH, serotonerjik sinir sistemini uyarır (Walton ve Levitsky 1994; Winkelman 2001a). Alt beyin rafesi ve retiküler oluşumda, hipokampus, limbik sistem ve amigdalada ve frontal korteksin görsel ve işitsel alanlarındaki en yüksek sinir konsantrasyonlarıyla serotonin reseptörleri beynin seviyeleri arasında modülatör bir sistem olarak işlemektedir. Serotoninin önemli etkileri, duygusal ve motivasyonel süreçlerin entegrasyonu ve beynin fonksiyonel düzeyleri arasındaki bilgi sentezidir. Genel BBH'nin toplu etkisi, bütün organizmadan gelen bilgileri entegre etmektir. Bu durum, özellikle, duygusal ve davranışsal dil öncesi beyin yapılarından dil ve frontal korteksin aracılık ettiği kişisel ve kültürel sistemlere bilginin aktarılmasını içerir. Bu biyolojik koşullar aydınlanma deneyimleri, bağlantı ve birlik hissine ve kişisel entegrasyona bir temel sağlar.

Şamani BBH İndüksiyonu: İlahi, Davul ve Dans

Şamani BBH indüksiyonu, müziğe karşı doğuştan gelen kapasiteyi (bkz. Wallin, Merker ve Brown 2000) şarkı ve ilahi söyleme şeklinde tezahür eden çağrı ve seslendirme sistemleri ile ilişkili (Molino 2000) doğuştan gelen beyin modüllerini kullanır. Ritim ve duygusal dinamiklere dayanan bu ifade sistemleri, dil öncesine ait olup iç hallerin iletişimi ve grup uyumu, senkronizasyonu ve işbirliğinin iyileştirilmesi için (Freeman 2000; Brown 2000; Merker 2000) gelişti. Çağrılar, bağırılmalar, grup kuralları ve şarkı söyleme, konuşmayı önceleyen eski bir ses-vokal iletişim sistemi (Oubré 1997), duygusal durumları ileten, başkalarının yanıtlarını motive eden ve sosyal teması, kişilerarası uzaklığın, arkadaşlık cazibesinin, çiftler arasındaki bağın ve grup uyumunun yönetiminde rol oynayan bir ifade sistemini içerir (Geissmann 2000). İnsanın derin evrimsel kökleri olan bu ifade yeteneği, grubunun üyelerine visseral durumları hakkında bilgi sağlar. İlahi ve müzik, sağ hemisfer ve beynin subkortikal alanlarındaki bilgi işlemini yansıtan, konuşulan dil öncesinde var olan dışavurumcu yeteneklere erişen, teta ve alfa dalga şekillerini üretmektedir. Bjorn Merker (2000), sosyal refah, empati, sosyal ve bilişsel entegrasyonu teşvik eden bir duygusal iletişim sistemi sağladığı şempanze gruplarında bulunduğu gibi insanların eski insansı atalarının, senkron grup şarkı söyleme işine giriştiklerinin kanıtını gözden geçirir (bkz. Winkelman 2002).

Dans, rol yapma ve oyunun kökenleri, ritim, duyuşsal semantik ve melodi sağlayan mimetik modüller içerisinde yar alır (Molino 2000; Donald 1991).

Mimesis, taklit, alkışlama, kıpır kıpır oluş ve dansı içeren ve bedeni dış ritimlere sürükleyen benzersiz bir insan yeteneğidir. Sembolik iletişim için bedensel hareketi, jesti ve yüz ifadelerini kullanmak şeklinde olan erken dönem insan mimetik faaliyetleri, ritüel dansları ve hayvanların taklidini içeriyordu (Donald 1991). Davul çalma, dans ve ritüel taklit şeklindeki şamani pratikler, temel duyguları ifade eden ritmo-duygusal semantik aracılığıyla grup koordinasyonu tesis eder (Molino 2000). Şamanın dans, taklit ve davul kullanması, ifade ve grup koordinasyonu için mekanizmalar sağlayan erken dönem insan evriminde ortaya çıkan bu ifade mekanizmalarını yansıtır. Bu mimetik ifade kapasiteleri hala sosyal öğrenme, el becerisi, kişilerarası dinamiklerin ifadesi ve sözsüz iletişim için mekanizmalar sunar.

Şamani Ruh Yolculuğu. Şamanın BBH'ne, *ruh uçuşu* ve *ruh yolculuğu* gibi terimlerle atıfta bulunulur ve manevi veya doğaüstü dünyaya seyahati ve oradaki varlıklarla karşılaşmayı içeren deneyimleri yansıtan bedenden çıkma ve astral projeksiyon şeklindeki modern deneyimlerle doğrudan benzerlikler taşır. Bu deneyimlerin biyolojik temelleri, evrenselliğe yakın oluşlarında belirir ki, bu da şamani ruh uçuşu deneyiminin özünün temel nörognostik potansiyelleri yansıtan doğuştan gelen psikofizyolojik bir yapı olduğunu düşündürür (Winkelman 2000). Vizyoner deneyim, sinir sisteminin doğal bir olgusu olup beynin görsel merkezlerinin dezinhibisyonundan kaynaklanır. Şamanın ruh uçuşu, kişinin kendine dönük bir "üçüncü şahıs bakış açısı" sağlar. Harry Hunt (1995b), Şamanizmin BBH'nin özünü sunumsal sembolizme ve öz-farkındalığa dayalı karmaşık sinestezya içeriyor olarak nitelendirir. Bu, George Herbert Mead'ın (1934), temel toplumsal bir gereklilik olarak ortaya koyduğu, başkalarının perspektiflerini kendi özünde görme yeteneğini içerir. Şamanın yolculuğu, sunum sembolizmi olarak atıfta bulunulan bir sözsüz sembolik sistemi kullanan görsel kip içerisindeki özgönderimsel kapasitesinin tezahürünü içerir. Dilden önce var olan bu sistem, sıradan bilinç ve benliği aşmayı mümkün kılan yeni öz-farkındalık biçimleri yaratan bir dışsallaşmış özü temsil için ortam sağlar. Ruh uçuşu, sembolik olarak şamanın aşkınlaşmasını – "kişinin kendisi dışında durması" anlamına gelen Yunanca *ekstasis*'ten gelen *ecstasy* [vecd] anlamında yansımaları bulan bir bilinç dönüşümünü- temsil eder.

Beden, insan deneyimi ve bilgisi için nörolojik bir temel (Newton 1996) ve metaforların ve analogik düşünmenin temel yönünü oluşturmaktadır (Friedrich 1991). Ruh uçuşu, beden imgesini yani, hem iç hem de dış deneyimleri düzenlemek için nörognostik modellerden türeyen doğal bir sembol sistemini içermektedir (Laughlin 1997). Bu beden imgesi, sosyokültürel etkiler altında gelişir, ancak büyük ölçüde istemsiz davranan programlara dayanır. Evrensel beden temelli temsili kapasiteler, metabolik düzeylerden öz temsil ve ileri seviyedeki kavramsal fonksiyonlara varana kadar her tür organizasyon düzeyi için sembolik bir sistem sağlar (Laughlin 1997). Beden imgeleri, hafıza, duygulanım ve bilişi, sunumsal sembolizmi içeren bir görüntü tabanlı sembolik bilgi sisteminde birleştirirler. Duyusal modaliteler arasında modalite arası çeviri kapasitesi sembolik düşüncenin temelidir (Hunt 1995b).

Görsel (Sunumsal) Sembolizm ve Rüya zamanı. Şamanizm, algısal bilginin işlenmesinde yer alan aynı beyin katmanlarını kullanan (Baars 1997) iç vizyonlar geliştirerek "zihinsel imgelem geliştirme" (Noll 1985) üzerinde odaklanmaktadır. İmgeler, bilinçdışı ve psikofizyolojik bilgiyi duyuşsal veya bilişsel düzeylerle bütünleştirerek farklı deneyim alanları ve bilgi işleme düzeyleri arasındaki metaforik ilişkilere aracılık eden psikobiyolojik iletişim süreçlerini içerir (Winkelman 2000). İmgeler, hedeflere ulaşmak için kas sistemlerini devreye sokan ve koordine eden konuşma öncesi bir sembol sistemini oluşturmaktadır. Şamani uygulamalar, görsel sembolik vasıta sayesinde analiz, analog sentez, tanı ve planlamada uyarlanabilir avantajlar sağlamaktadır. Şamani uygulamalar, kasten rüya ve uyanma süreçlerini harmanlayan gece boyu ritüel faaliyetler yani bu süreçlerle bilinçli farkındalık arasındaki engelleri azaltan bir rüya inkübasyonu yoluyla rüya süreçlerini bütünleştirmektedir. Rüyalar, yapıları ile ego bilincinin bilinçaltının operasyonel yapılarıyla en yakın temasını içeren (Laughlin, McManus ve d'Aquili [1990] 1992) bilinçaltının işleyiş yönü olup şamanın idare ettiği bilinçdışı bir kişiliği (Winson 1985) yansıtır.

Hunt (1995) şamani deneyimlerin ve bunların öz temsil kapasitesinin, rüyaların altında yatan aynı sisteme dayandığını önermektedir. Rüya görmek, memeli türleri arasında bulunan fizyolojik süreçleri içerir diye yazar Jonathan Winson (1990); Memelilerdeki rüya uykusunun yaygınlığı ve kayıp rüya zamanı telafi çabası onun biyolojik temelini yansıtmaktadır. O, memelilerde rüya görmenin, uyku sırasında bellek ortaklıkları üreten öğrenme adaptasyonu olduğunu, klinik ve anatomik kanıtlardan elde etmektedir. Derek Brereton (2000) memelilerde rüya görmenin evrensel oluşunun, rüya görmenin insan bilinci için bir ön uyum teşkil ettiğine dikkat çeker. O, rüya görmeyi, duygusal yönden belirgin sosyal alanda beni temsil etmek için bir süreç olarak betimler. Rüya görme, senaryo kurmayı zihinsel yönden başkalarına atfetmeyi ve nesnelere kişiler arası ilişkilerde bir harmanlamayı içeren "düşük riskli senaryo kurma" sağlayan sosyal ve entelektüel oyun süreçlerini kapsar. Rüya görme, analogik şemalaştırılma aracılığıyla sanal modellemeyi içerir. Bu esnek temsil sistemi, iç ve dış dünyalar ve algısal girdiyle kavramsal bilgi arasındaki boşluğa arabuluculuk etme yoluyla kişisel anlam sağlar. İç ve dış modeller arasındaki çevirinin bu analogik şemalaştırılması süreci anlam inşası için temel oluşturur (Shore 1996).

Rüyalar risksiz ve hazırlık ve davranışsal plastisiteyi artıran bir "başarı için tarama" aracılığıyla sosyal ve duygusal dünyanın yönetimini kolaylaştıran "sanal senaryolar" oluşturmak için bir senaryo oluşturma süreci sağlar (Brereton 2000, 393, 399). Şamanizm kasten kaçınılmaz olarak doğal rüya döngüleri ile kesişen gece boyu ritüelleri sırasındaki BBH faaliyetinde bulunarak bu rüya kapasitesini kullanır. Şamani BBH'nde rüya kapasitesinin kullanımının şamani kabulü, onların "rüya zamanı" gibi terimleri kullanımlarında yansır.

Şamanizm ve Metaforik Düşünce

Şamanizm bir şeyi temsil etmek için başka bir şey kullanarak, geniş mecazlar kavramı bağlamında Paul Friedrich (1991) tarafından ele alınan temel metaforik süreçleri kullanır. Büyük makromecazlar, şamani dünya görüşü ve pratiklerinde belirgin imgesel ve zamansal yakınlığa dayalı analogik süreçleri içerir.

Bedene ve hayvanlara dayalı zamansal yakınlık mecazları şamani ritüel ve düşüncenin merkezinde bulunmaktadır. Anlam inşası, yeni bilgileri analogik şekilde planlamak için önceki deneyim üzerine modelleyerek önceden geliştirilmiş temel şemaları kullanır. Bedenin hareket yeteneği, bilgi şablonu olarak bedenin nörolojik tabanlı beden şemasını kullanan analogik transfer için temel şemadır (Newton 1996, Hunt 1995b). Şamanın ruh yolculuğunda ve beden-dışılık deneyiminde örneklendiği gibi beden tabanlı modeller, mimesis, taklit ve ritüel rol yapmada ortaya çıkmakta ve metaforik temsil sistemi olarak kullanılmaktadır. Anatomik ilişkiler, hayali bir motif oluşturmak için beden parçalarıyla başka bağlamlar arasında bir analogiye dayanan bir takım zamansal yakınlık mecazları sağlarlar. Anatomik ilişkilerin projeksiyonu, parça/bütün ilişkilerinden türeyen evrensel ve güçlü bir metafor şeklidir. Bu temsillerin örnekleri sempatik büyüde, benzerin benzeri etkilediği yerde (Taklit ve Sirayet Kanunları [Frazer 1929]); ruh uçuşunun beden dışılık deneyiminde; hayvan kimliği ve dönüşümünde ve totemizmde görülür.

İmge mecazları, “kendilerini temsil eden” ve dilde sürekli var olan ve mimeziste yaygın olan niteliklerin indirgenmez hissini içeren algısal imgeleri içerir. İmge mecazları, şamanın vizyon deneyiminde örneklenmiştir. Bu görsel-bilgi sistemi, bilinçsiz, istemsiz, duyuşsal ve psikofizyolojik bilgiyi (Noll 1985) görsel imgeler ve analogik süreçler aracılığıyla (Winkelman 1999) organizmanın somatik, psikolojik ve bilişsel düzeylerine bağlayan deneyim alanları arasında metaforik temsil için bir temel sağlar. İmgeler kasların bilinçsiz kontrol merkezlerini devreye sokar ve özerk yanıtları (Baars 1997) uyandırır. İmgeler ayrıca ifadeler, kombinasyonlar ve ruh halleri etkileşimleri ile ilişkili kipsel mecazlara arabirimlik eder. Kipsel mecazlar, duygulara arzulara ve hislere dayalı olan ve şamani şifa ritüelinde harekete geçirilen duyguların altında yatan matrisi simgeleyen düzenleyici ilkeler sağlarlar.

Animizm ve Analogik Süreçler: Ben ve Ötekiler olarak Ruh Dünyası.

Edward Tylor ([1871] 1924) dinin kaynağı olarak Animizmi, animistik varsayımları teşvik eden deneyimlerin kaynağı olarak da, ruhların ve hayallerin çıkarımını öne sürdü. Öz temsile katılan diğer doğuştan gelen işleme modülleri, Şamanizm temelinde yatan animizme karşı evrensel insan eğilimi bakımından daha ikna edici kaynaklar (Guthrie 1993) sunar. İnsani bir evrensel olan Animizm, zihinsel, kişisel ve sosyal insani niteliklerin, bilinmeyen ve doğal olaylara atfedilmesini içerir. İnsanbiçimcilik ruhlarla ve insan olmayan varlıklara insana ait özellikler atfederek, animizmi örneklendirir (Guthrie 1993); Şamanizm, özellikle insani niteliklerin hayvanlara atfedilmesini ve tersini vurgulamaktadır. James

Ashbrook ve Carol Rausch Albright (1997) dini eğilimin insanların temsil kapasitelerinde gömülü beşeri benlik modellerinin kullanımı yoluyla bilinen ve bilinmeyen âlemlere düzen empoze ettikleri için mutlaka insan merkezli olduğunu savunuyorlar. William Rottschaefer'in (1999) işaret ettiği gibi, insanlar sadece bu temsillere mecbur değildir ama benliğin projeksiyonu yoluyla temsil, insan bilincinin kaçınılmaz bir yönüdür.

Bilinmeyi anlamak için bir model olarak benlik kullanımını içeren bilişsel benzerliğin projeksiyonu (Hunt 1995a, b) çevreyle ilgili sembolik yeteneklerin bir tezahürüdür. algı insanların kendi dünya ve çevre içerisinde (Bird-David 1999) yer almalarını gerektirdiği için Animizm evrensel bir ilişki epistemolojidir. Ruhlarda somutlaşan animistik ilkeler, kişiliğin ve kimliğin korunması için çevre ve başkalarıyla ilişkileri sağlayan "süper insanlar" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Sosyal zekâ yani başkalarının zihinsel durumlarını anlama yeteneği, başkalarının düşünceleri ve davranışlarının modelleri olarak kişinin kendi zihinsel hallerini ve duygularını kullanarak zihinsel hallerin başkalarına atfedilmesini içeren sezgisel bir teori aracılığıyla başkalarının davranışlarının tahmin edilmesine imkân vermektedir.

Şamanizmde ruhlar benliğin, kişisel ve toplumsal kimliğin bilinçdışı yönlerini manipüle etmek için kullanılır. Ruhların özellikleri, sosyal ve kişiler arası ilişkilerin dinamiklerini, yani benliğin içruhsal ve diğerleri ile psikososyal ilişkilerinin bir dilini yansıtıyor. Ruhlarla ilgili inançlar, sembolik "kompleksler" sistemleri, yani sıradan farkındalık ve kimlikten bağımsız şekilde faaliyette bulunan organize algısal, davranışsal ve şahsiyet dinamiklerini oluşturmaktadır. Şaman tedavi uygulamaları bu kompleksleri manipüle etmekte ve bilinçsiz dinamikleri yeniden yapılandırarak ve entegre ederek şifa üretmektedirler. Şamani tedavi, öz-bilinçli zihin ile bilinçdışı bilgileri birleştirmek için görsel ve bedensel süreçleri bütünleştirir.

Rol Alma Olarak Ruh İlişkileri: Muhafız Ruh Olarak Başkasını Bünyesine Katmak. İnsanın başkalarının bakış açısını alma yönündeki doğuştan gelen kapasitesi, öz kimliğin içine başkalarının dahil edilmesini sağlar. Benliği büyütme ve modellemek için başkalarının modellerini kullanma yeteneği, sosyal-psikolojik dönüşüm ve terapötik değişim için süreçler sunar. Rol alma süreçleri, şamanların ruhların kişilikleri ile ilişki kurduklarını canlandırarak kişisel ve sosyal psikodinamiklerin temsillerini sağladıkları, şaman ruhu-dünya etkileşiminde örneklenmektedir. Ruh kurtarma, hayvan müttefikler ve muhafız ruhları içeren şamani uygulamalar, kutsal başkalarını, kişisel güç ve kimlik sağlayan kültürel süreçlerdeki manevi ve sosyal dünyaların kesişmeyi içeren öz temsil yönlerini yansıtır (Pandian 1997). Kutsal başkalarının [sacred others] kişisel kimlik ile kesişmesi, benlik için kültürel ve sembolik modeller üretir. Kutsal başkaları, ritüellere psikodinamiği etkileyerek duygusal değişim üretme imkanı vererek duygular, bağlılıklar ve davranışlar üzerindeki ritüel etkilere aracılık etmesi için içselleştirilmiş modeller sunar. Ruhlarla etkileşimlerin dramatik canlandırılması, şamanlara kimlik değişikliği meydana getirmek için diğer ruhu dâhil ederek, öz gelişim ve topluma kazandırma modelleri sunma imkânı vermektedir.

Şamanizm, doğal tarih modülünden temsiller yani hayvanlar hakkında bilgi düzenlemek ve “türlerin özü”nü tanımak için doğuştan gelen özel kapasiteler kullanarak, öz gelişime odaklanmaktadır. Bu durum, anlamın yaratılması ve genişlemesi için evrensel bir analogik sistem sunan doğal dünya için taksonomik sınıflandırma şemalarında apaçıktır. Hayvan ruhları, şamanların müttefikleri ve yardımcıları, tıpkı şamanların tedavi esnasında kurtardıkları ruhlar gibi benliğin toplumsal temsilleridir. Muhafız ruh kompleksi (Swanson 1973), kimlik ve kişisel güçlere hayvan özelliklerini dâhil etmek için şamanların doğal tarih modülünü kullanımını temsil eder. Hayvan ilişkileri şamanları ve hastaları güçlendirir ve öz gelişim ve öz farklılaşma için modeller ve bir temsil sistemi sunar. Bu müttefiklerin ve muhafızların, yetişkinliğe geçişte kişileri güçlendirme, hayattaki kişisel ve sosyal seçimler ve taahhütlerin rehberliğine yardımcı olma bakımından psikososyal fonksiyonları (Swanson 1973) vardır. Ruhlar, benlik ve psikososyal ilişkiler için normları örneklendirerek bireysel psikodinamiği ve sosyal davranışı yapılandıran psikososyal ilişkiler ve idealler için sistemler sunmaktadır. Şaman kutsal benlik, benlik aracılığıyla stres ve anksiyeteye karşı koruma, duygularının ve bağlulukların yönetimi için modeller sağlar (Pandian 1997). Hayvan güçleri ve muhafızlar, sosyal ve kişisel farklılaşmayı kolaylaştıran alternatif öz temsil formları sağlayan doğal modüllerdir.

Hayvan güçlerinden türeyen alternatif benlik duyuları, problem çözme, kişisel ve sosyal çatışmaya arabuluculuk için psikososyal ve bilişsel mekanizmalar sağlar. Benliğin ruh tasavvurları, amaçlar hiyerarşisi ile ilgili sosyal organizmanın çalışmasını sağlayarak ve rutin olmayan görev ve sorunlara problem çözme modüllerini yönlendirerek farklı benlikler ve içgüdüsel ajanlar arasındaki çatışmaya arabuluculuk etmek üzere değişken komut kontrol ajanları olarak hizmet ederler (Winkelman 2000). Bu yardımlar, bireysel ve toplumsal amaçlar hiyerarşisine aracılık eder. Şamanizm, psikolojik ve sosyal entegrasyon için çeşitli benlikleri inşa ve manipüle ederek bu birleştirici süreçleri geliştirmiştir. Ruh uçuşu ve ölüm-yeniden doğuş deneyimleri gibi Animizm, Totemizm ve koruyucu ruhlar da benliğin içerisinde başkalarıyla ilişkili olarak içsel yönden farklılaştığı ve manipüle edilen doğal ve sembolik öz temsil sistemlerdir.

Ölüm ve Yeniden Doğuş. Şamani kimlik inşaları da şamani gelişimin evrensel bir özelliği olan ölüm ve yeniden doğuş deneyiminde görülmektedir. Şamani gelişim, ölüm ve parçalama deneyimine yol açan hastalık, ıstırap, ve ruhlar tarafından saldırıları içeren bir kriz içerir. Bunu, ruhsal müttefikler ve güçlerin ilavesi ile kurbanın vücudunun bir yeniden inşası izlemektedir. Ölüm ve yeniden doğuş deneyiminin evrenselliği, öz-dönüşüm, ezici stres ve intra-psişik çatışmalara doğal tepkinin nörognostik süreçlerini yansıtır. Ego yapılarının bu çöküşü, doğuştan gelen dürtüleri psikolojik bütünleşmeye doğru harekete geçiren bedensel imhanın "otosembolik imgeleri"nde, deneyimlenmektedir (Laughlin, McManus ve d'Aquili [1990] 1992). Şamani tedavi, bütünsel zorunlulukları yeni bir öz-kimlik ve daha yüksek psikolojik bütünleşme düzeyleri üretmek üzere ritüel kullanarak ego ve kimliği yeniden yapılandırır.

TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE OPIOİD MEKANİZMALAR

Eliade'ın klasik Şamanizm tanımları, onu *toplum* yönünden ruhlar âlemi ile vecdi bir etkileşim olarak nitelendirir. Şamani pratiklerin yönelimi, önemli sosyal, psikolojik ve psikofizyolojik etkilere sahiptir. İnsanların evrimsel uyarlanabilir özellikleri kaçınılmaz olarak kişiliğin inşasını meydana getirip maneviyatı mümkün kılmış olan sosyal bir dünyaya uyum gerektiren bir nöropsikolojiyi ortaya koymuştur (Teske 2001). Sosyal içselleştirme yoluyla insanın duygusal öz ölçülülük kapasitesi, duygusal yaşamı için temel teşkil eden memelilerdeki bağıllık dinamiklerinden türeyen simbiyotik bakıcı-çocuk ilişkilerine dayanır. İnsan sinir sistemi, bireysel nörolojik ve psikolojik gelişim kanalizasyonu ve kişisel duygusal yaşamının koordinasyonunu meydana getiren bir toplumsal bağımlılık gerektiren bir bağlam içinde gelişti. "Dini sistemler de, içerisinde sosyal etkileşim ve bireysel ruhsal yaşamların gömülü olduğu ve anlam bulduğu üst-düzey evrimsel birimler olarak işlev görebilir" (Teske 2001, 93). Sosyal işbirliğine aracılık etmede beynin rolü sosyal uyum ve uzlaşma meydana getirmek için bir temel olarak sembolik süreçler gerektirdi.

Dini ritüel sistemleri, topluluk ilişkileri sayesinde şifa üreterek kişisel ve duygusal yaşantı üzerindeki güçlü etkileri aracılığıyla bu bütünleşmeyi sağlarlar. Bireysel benlik, psikoloji ve psikodinamik, içselleştirilme için bağıllık, kimlik ve modeller sunan sosyal ve kültürel ilişkiler içinde oluşmaktadır. Terapötik psikososyal etkiler, kişisel, kişilerarası ve toplumsal süreçler, grup kimliği, toplumsal uyum ve hastaların sosyal gruba yeniden dahil olmasına yönelik şamani tedavi törenlerin yöneliminden türemiştir. Sosyal ve ritüel yönden üretilen fizyolojik değişiklikler, şamani ritüellerin biyopsikososyal sonuçları olmasını sağlar.

Sosyal Ritüel. Ritüelin Görünüşü (d'Aquili, Laughlin ve McManus 1979) evrimsel perspektiften beşeri sosyal ritüelleri yorumlamak ve bunların uyarlanabilir işlevlerini tanımlamak için teorik ve kanıtsal çerçeveler sunar. İnsanlar, diğer hayvanlarla ritüel, davranış ve iletişim formlarını paylaşırlar. Hayvan ritüelleri, törenler, formelleşmiş davranışlar ve görünüşler, iletişim ve sosyal-sinyalizasyon işlevlerine sahip kalıplaşmış davranışları içerir. Bu genetik temelli davranışlar, bir türün üyeleri arasındaki etkileşimi kolaylaştıran özel bilgi formlarını sağlamaktadır. Bu tür hareketler, türlerin etkileşimi için önemli olan bir dizi temel mesajları iletmede bireylerin davranışlarını koordine etmenin parçasıdır. Ritüel, bireylerin eylemini toplu, sosyal yönden tutarlı, koordineli kalıplar içinde koordine eder. Hayvan ritüelleri, işbirlikçi davranışlara katkıda bulunan davranış koordine eden bir tür iletişim biçimidir. Ritüelin biyolojik işlevi, bireysel davranışları kurumsal eylem içinde senkronize etmek için bilgi akışını kolaylaştırmayı içerir. Bu koordinasyon, birey düzeyinde (intraorganismik) ve grup düzeyinde (interorganismik) eylemi gerektirir. Ritüel, nörolojik ve kavramsal düzeyler arasındaki bilgi alışverişini harekete geçirir ve bireyi grupta senkronize eder.

Ritüel, bir türün üyelerinin iç yanıtlarının koordinasyonunun gerçekleşmesine aracılık eden temel bir mekanizmadır. Toplumsal grupların ritüel

koordinasyonu, sosyalleşme için bir mekanizma, “insan ve diğer omurgalılardaki benzer biyolojik fonksiyonlar sayesinde (örneğin, senkronizasyon, entegrasyon, düzenleme, vb.) işleyen eski, bir evrimsel iletişim kanalı”nı teşkil eder (d'Aquili, Laughlin ve McManus 1979, 40-41). Bu biyolojik dürtü, şamani ve diğer manevi/ruhsal ve dini uygulamalarda (Winkelman 2002) tezahür eder. Ritüel, aidiyet, konfor ve diğerleri ile bağ kurma yönündeki temel insani ihtiyaçları karşılayarak iyileşme sağlar. Ritüeller, sosyal destek sistemlerini, grup kimliğini ve öz gelişimi artırarak insanları bütünleştirmektedir. Topluluk bağı, nörobiyolojik yolla ortaya çıkan bağıllık formlarını temin ederek iyileşme sağlar. Şamani şifa uygulamaları, memeli biososyal davranışsal sistemde insanların temel ihtiyaçlarını karşılayan bağıllıkları güçlendirir. Bebekler ve bakıcıları arasındaki yakınlığı devam ettirmek için gelişen bağıllık ilişkileri, güçlü bir figürden alınan konfor ve koruma duyguları sağlayarak benlik için güvenli bir temel meydana getirir (Kirkpatrick 1997). Bu bağıllıklar, başkasına gönüllü yardım etmeyi model alan fedakâr davranışı artırarak başkalarına karşı davranışı ve öz adaptasyonları etkileyen ilişkilerin sağlanması yoluyla duygusal gelişimine katkıda bulunur.

Totemizm. Şamanizm ve diğer grup odaklı dini pratiklerin (örneğin, atalara tapınma) sosyal temsiller için hayvan türlerini kullanması, totemizm fenomeninde tezahür eder. Totemizm yaygın olarak uygulanan bir kavram olmuş ve bazılarının onun yararlılığı hakkında şüphe duymaya sevk etmiştir. Bilişle ilgili antropolojik incelemeler için totemizmin anlamı hem Claude Levi-Strauss'un (1962; ve Friedrich 1991) klasik eserinde hem de totemik düşünceyi ekolojik ilişkiler ve dengeye bağlayan yeni çalışmada örneklendirilmiştir (bkz Bird-David 1999; Ratha ve Behera 1990). Totemizm, hayvanlar aleminden (Levi-Strauss, 1962) alınan modeller aracılığıyla insanları kavramsallaştırarak hayvanların ve sosyal grupların doğal-tarihi alanı arasında metaforik ilişkiler kurmayı içerir. Totemik düşünce, hayvan türlerinin farklılıkları ve insan grupları arasındaki farklılıklar arasında bir homoloji kurmak suretiyle, analogik süreçleri kullanır; İnsan grupları arasındaki farklılıklar hayvan türleri arasındaki farklılıklar üzerinden temsil edilmektedir. Totemizm, hayvanlar âleminde türetilen özellikler atfederek ve hayvan türleri tarafından sağlanan modeller yoluyla grup kimliği ve gruplar arası farkı temsil ederek insan gruplarını ayırt eder. Sosyal ve bilişsel modelleme için hayvanların kullanılması metaforik ve analogik düşüncenin temel bir yönü (Friedrich 1991), anlamın ifadesi, toplumsal ve kişisel kimliğin oluşturulması için evrensel beşeri bir sistemdir.

Toplumsal Yeniden Bütünleşme Olarak Ruh Kurtarma. Önden gelen şamani hastalık, Jeanne Achterberg'in (1985) kişinin varlığının özünde veya çekirdeğinde bir yaralanma olarak nitelendirdiği ruh kaybıdır. Kişinin özünün bu yaralanması, hayatın, aidiyet ve başkalarıyla ilişkiler noktasında anlam kaybı hislerinde ortaya çıkmaktadır. Ruh kaybı, hayati özümüzü oluşturan benliğin önemli yönlerini kaybetme umutsuzluğuna düşmeyi içerir. Kişinin benliğinin bir kısmı ayrılmıştır ve benliğin ayrılmış yönünün yeniden bütünleştirilmesi iyileşme sağlar. Ruh kurtarma, hastanın ruhunu kurtarmak için şamanın korkunç ruhlarla savaşlarının dramatik mizansenini içerir. Psikolojik perspektifler, bu korkunç ruhların

korkuları ve benliğin ayrılmış yönlerini temsil ettiğini göstermektedir. Şamani ritüel, bu bastırılmış yönleri restore edip benliği bütünleştirerek duygusal ve öz-kaybını halleder. Ruh kurtarmada topluluk katılımı, iyileşmedeki toplumsal ilişkilerin önemini, güç ruhun dönüşüne tanıklık eden diğerlerinden türeyen gücü yansıtır. Toplumsal sosyal destek ağları, bağlanma ilişkilerinde rol ve benliğin yeniden entegrasyonunda hayati rol oynarlar. Ruh kurtarmada ruh dünyasına dramatik katılım, benliği dönüştürür ve sosyal ilişkileri başkalaştırır. Ruh kurtarma aracılığıyla bir travmayla yabancılaşmış sosyal benliğin değerli olduğu duygusuna kavuşulur. Şamanizmin atif sistemleri, kendi kendini güçlendirici bir sistem sağlayarak, tipik olarak kişinin kendi denetimine tabi olan ruhsal dünya ile ilişkiler kurar.

Şamani BBH İndüksiyonu İle Opioid Stimülasyon. Şamani faaliyetlerin geniş bir yelpazesi, endojen opioidlerin üretim ve salınımına neden olur (Winkelman 1997; 2000). Şamanizm ayrıntılı ritmik hareket (örneğin, dans ve alkışlar), sıcaklık aşırılıkları (soğuk ya da buhar kulubeleri); eziyet (su ve gıda yoksunluğu, kırbaçlama, kendi kendini yaralamalar), duygusal manipülasyonlar (korku ve olumlu beklentiler) ve endojen opioidlerin doğal olarak yüksek olduğu gece ritüelleri aracılığıyla endojen opioidlerin salınımını meydana getirir (bkz. Prens 1982; Winkelman 1997) . Doğal opioidlerin salınımı, immünolojik sistemi uyarır ve coşku, kesinlik ve aidiyet duygusu meydana getirir. Endojen opioidler, başa çıkma becerilerini (Valle ve Prens 1989), bedensel homeostazın muhafazasını, ağrı azalmasını, stres toleransını, çevreye uyumu ve grubun psikobiyojik senkronizasyonunu artırır.

Topluluk ilişkileri, bağışıklık sistemi tepkileri de dâhil olmak üzere bilinç ve sağlık üzerindeki etkileri ile birlikte endojen opioid mekanizmalarını (Frecka ve Kulcsar 1989) da ortaya çıkarır. Şamani ritüeller, fizyolojik ve duygusal tepkilerle, endokrin sistemleriyle ve mitolojik/psşik ve somatik küreleri birbirine bağlayan bağışıklık sistemleriyle çapraz koşullanmış duygu yüklü kültürel semboller kullanır (Frecka ve Kulcsar 1989). Beyin opioid sistemleri, sosyal bağlılığın nörokimyasal vasıtasını sağlar. Ede Frecka ve Zsuanne Kulcsar, şamani şifa uygulamalarının grup içinde psikobiyojik senkronizasyonunu teşvik etmek için toplumsal ilişkilerin belirlenmesi ve içselleştirilmesini kuvvetlendiren, opioid aracı bağlılığın karmaşık formlarını kullandığını ileri sürerler. Yakınlık davranışı etkileşimlerinde yer alan kortikal alanlar (orbital frontal korteks, temporal lob ve amigdala) da opioid reseptörlerin en yüksek yoğunluğa sahip olduğu alanlardır. Şamanizm, sosyal ve ritüel yönden opioid mekanizmaları etkiler ve "çekirdek biyolojik fonksiyonları", "yetişkinler arasında derin psikobiyojik senkroni ile sonuçlanan... nörobiyolojik açıdan karmaşık bağlılık formları" nı etkiler (Frecka ve Kulcsar 1989, 76, 71). Bu tepkiler, başkalarının sıkıntısına "insan dışı primatların" cevaplarının oluşturulmalarına bağlı "hastalık ve iyileşme" yanıtına dayalı genetik temelli bir yanıtı, duygusal etkilenmeyi ve empatiyi yansıtır" (Fabrega 1997, 34).

Üç Beyin Modeli ve Şamani Potansiyeller

İnsan evrimi, bilincin parçalanması ile vasıflandırılmıştır. Şamani faaliyetler, beyin sistemlerini ve bunların işlevlerini entegre etmek için BBH'ni ve diğer işlemler kullanarak davranışsal, duygusal ve bilişsel süreçler arasında ve organizmanın fizyolojik ve zihinsel düzeyleri arasındaki ilişkileri yönetir. Paul MacLean (1990; 1993), evrim tabakalarındaki davranışsal, duygusal ve bilişsel fonksiyonlar için temel teşkil eden üç farklı anatomik sistemi içeriyor şekilde görmeyi teklif eder: Sürüngen beyni, paleomemeli beyni ve neomemeli beyni. MacLean, beynin bu üç anatomik yapısının, sırasıyla *protomentation*, *emotiomentation* ve *rationementation* diye adlandırdığı farklı zihinsel fonksiyonların temelini oluşturduğunu önermektedir (MacLean 1993, 39). Bu intra-psişik iletişim sistemlerine ve beyin süreçlerine sembolikaltı [subsymbolic] (Ashbrook 1993) ve sunumsal [presentational] (Hunt 1995a, b) şeklinde gönderme yapılmıştır. Beynin düzeyleri arasındaki etkileşimler öncelikli olarak sözlü dil aracılığıyla değil, diğer düşünme formları, sosyal temsil ve sosyal, duygusal ve (sunumsal) simgesel bilgi kullanan bilgi işlem yoluyla gerçekleşmektedir. Bu anlamlar paleomemeli beyin tarafından inşa edilmiş sezgisel temsiller, duygusal çağrışımlar ve kararlarla sağlanan subkortikal bilgi işlemi ile açıklanmaktadır.

Beynin davranış, duygu ve akıl yönetimi fizyolojik ve sembolik biçimde ortaya çıkmaktadır. Doğuştan gelen dürtüler ve ihtiyaçlar, sosyal bağ ve bağlanma ve kültürel temsil sistemleri, kronik anksiyete ve korkular, davranış bozuklukları, çatışmalar, aşırı duygusallık ya da arzulama, obsesyon ve kompulsiyonlar, ayrışmalar ve de bastırılma gibi çok türlü sağlık sorunlarının temelini oluşturmaktadır. Paleomemeli beyin, bir tür topluluk duygusunu teşvik eden ve insani adaptasyonu ve hayatta kalmayı geliştirecek biçimde -fiziksel, sosyal ve zihinsel- işbirliği sağlayan sosyal işaretleme kalıplarına aracılık eder. Paleomemeli beynin *emotiomentation* süreçleri, düşünceler ve davranış üzerinde ve bunlara öz referans için subjektif değerlendirme etkilerinin temelini oluşturmaktadır. Bu beyin, sürüngen beynin içgüdüsel tepkilerinin birbirine bağlı mirasları ile neomemeli beynin bilişsel süreçlerin birbirine entegre etmekle hayati bir rol oynar. Bu limbik fonksiyonlar, "ontoloji ve epistemoloji için geniş kapsamlı etkileri olan kişisel kimlik ve gerçeklik duygusu için esastırlar" (MacLean 1990, 248) ve hafıza, duygular, öz temsil, sosyal davranış ve hayalden sorumludurlar.

Şamani Terapilerin Biyolojik Temelleri. Horacio Fabrega (1997) hastalık ve iyileşme tepkilerini ve bunların adaptif sonuçlarının evrimsel temelini tartışmıştır. Şamani terapiler, plasebo ve diğer psikosomatik etkileri geliştirerek hastanın sağlığının dönüşümü için çeşitli biyolojik mekanizmaları içerir (Frank 1991). Bilincin bütünleştirici modunun genel fizyolojik yönleri -parasempatik egemenlik, interhemisferik senkronizasyon ve limbik-frontal entegrasyon- doğal tedavi edici etkilere sahiptir. Organizmanın bu temel gevşeme tepkisi, sempatik sinir sisteminin aşırı aktivitesini önler ve zıt önleyici ve tedavi edici artan sempatik sinir sistemi faaliyeti ve stresin yol açtığı ve -şiddetlenmiş- bir dizi hastalıklarla nitelenen hastalıklarda önleyici ve tedavi edici bir değeri vardır. Terapötik etkiler, anıların silinmesine ve önceden şartlanmış tepkilere, inançlarda değişikliklere,

artan telkin açıklığına ve koşullandırılmış davranışın ters yüz oluşuna sevk ederek stres kaynaklı parasempatik egemen hal yoluyla da elde edilebilir.

Şamani şifa dağıtıcılar duygusal sıkıntıyı ele alıp güvence vererek kaygıyı ve onun fizyolojik etkilerini önlemektedirler. Onların sembolik manipülasyonları duygusal tepkileri farklılaştırarak, otonom sinir sistemindeki dengeyi değiştirip stres mekanizmalarına müdahale edebilir. Sembolik manipülasyonlar, aidiyet, konfor ve başkalarıyla bağ kurma ihtiyaçlarını karşılayan toplum desteğini ve duyguları ortaya çıkarır. Şamani tedavi bastırılmış anıları ortaya çıkarır ve onları yeniden yapılandırarak bilinçsiz endişelerin ifadesi süreçlerini sağlar ve iç ruhsal ve sosyal çatışmaları çözer. Duygusal dinamikler, tipik olarak bu süreçleri dış güçlere (ruhlara) atfederek manipüle eder. Tedavide ruhların özel rolü, sembolik tedavinin evrensel yönlerini kullanarak (Dow 1986) başa çıkma mekanizmaları (Spilka, Shaver ve Kirkpatrick 1997) olarak istisnai rolünü yansıtmaktadır. Bu durum, hastanın koşullarını kültürel mitolojinin geniş bağlamı içine yerleştirerek ve hastanın benliğini duygusal açıdan dönüştürmek için ayin aracılığıyla bu ilişkilerin manipüle edilmesini içerir. Bilinçsiz psikolojik ve fizyolojik yapıların ritüel manipülasyonları, şamani şifa dağıtıcılara fizyolojik değişikliklere neden olan bilişsel ve duygusal tepkileri uyandırma imkanı sağlar.

Kalıtıl Şamani Tedavi Kapasitesi Olarak Hipnoz. James Mc-Clenon (2002), insanların gelişmiş psikolojisine ve dini ritüel ve inanca karşı biyolojik eğilimlerine katkıda bulunan merkezi bir faktörün, hipnozda tezahür eden kalıtıl bir nitelik olduğunu savunur. McClenon, ritüel tedavinin dini inanç için biyolojik kapasiteye nasıl katkıda bulunduğu bağlamında dini kökenler meselesini ele alır. O, hipnotik kapasitelere dayalı olan telkine yatkınlık eğiliminin, hastalıktan sağlam bir şekilde iyileşmeyi sağladığını ve hayatta kalma ile üremeyi teşvik ettiğini iddia eder. Hipnotik kapasite, bilinçaltındaki zihne ve onun yaratıcı vizyonlarına erişimden türeyen gelişmiş yenilikte avantajlar sağlar. Hipnoza yatkınlık, normal deneyimlerle –manevi varlıklar ve göze görünmeler, ruhlar, ölümden sonra hayat, beden dışı deneyimler, öngörülü rüyalar, duyu ötesi algı- birleşmesi, şamani ve beşeri dini gelenekler için temeller sağlamıştır.

Hipnoza yatkınlığın kalıtıl niteliği, şamani tedaviyi kolaylaştıran belirli fizyolojik ve psikofizyolojik yanıtlar üretir. Hipnoza yatkınlık, içsel görsel temsillere odaklanmayı kolaylaştıran eleştirel zihinsel faaliyet ve azaltılmış çevresel farkındalıkla birlikte odaklanmış dikkati gerektirir. Böyle hipnotik indüksiyon inanç ve beklentiyi artırarak tedavi bakımından fizyolojik sonuçları olan plasebo etkilerini meydana getirir. Diğer primatlarda hipnotik kapasitelerin varlığı, onların fiziksel ve sosyal ortamlarına eski bir primat adaptasyonu olduğunu göstermektedir. Diğer hayvanlar arasındaki hipnotik ve ritüel davranış, onların biyolojik ve uyarlayıcı yönlerini stresi azaltma ve gevşeme tepkisini başlatma ile özdeşletirmektedir. Tekrarlayan hareketler gevşeme ve dikkat sabitlenmesi yoluyla hipnotik indüksiyonu kolaylaştırdığı ve aynı zamanda uzlaşmayı kolaylaştırıp saldırganlığı azalttığı için ritüeller çeşitli hayvanlar arasında da bulunur. Ritüellerin tekrarlayıcı ve basmakalıp davranışları bireylerin içinde ve katılımcılar arasında motor, algısal ve bilişsel entegrasyon meydana getirirler. Bu durum, dini

tecrübenin klasik yönleri olan "beraberlik" veya "birlik" biçiminde tecrübe edilen grup içi bağlılığı geliştirmektedir. Şamani potansiyellerin bu hipnotik temeli, hipnozun önemli etkilere sahip olduğu gösterilmiş olan aynı tür şartların tedavisinde bunların neden büyük bir başarı elde ettiklerinin ipuçlarını verir: Zihin rahatsızlıklarının vücut bulması, hafif psikiyatrik bozukluklar, basit jinekolojik koşullar, sinir sistemi ve solunum bozuklukları, kendi kendini sınırlayan hastalıklar, kronik ağrı, nevrotik ve histerik koşullar ve kişilerarası, psikososyal ve kültürel problemler. En önemli mekanizmalar, duyguların üzerindeki etkileri ve dolayısıyla ritüellerin doğrudan sağlığı etkileyecek biçimlerde davranışları şekillendiren ve duyguları açıklığa kavuşturan psikonöroimmünolojik sistemi de içerir.

McClenon, beynin kolinerjik sinir iletici sistemlere ve bunların ilişkili oldukları rüya benzeri zihinsel aktiviteye doğru harekete geçişinden kaynaklanan BBH'ni, hipnoza yatkınlığa yönelik genel bir eğilimin parçası olarak görür. Hipnoz, aminerjik ve kolinerjik yollar arasındaki değişimin normal döngülerini sona erdirir. Şamanizm, hipnoza yatkınlık, ayırışma, fantezi yatkınlığı, temporal lob labilitesini ve ince bilişsel sınırları kullanır. Bunlar, zihnin bilinçdışı ve bilinçli yönleri arasında gelişmiş bağlantıları içeren bir "transliminalite faktörü"nü altında yer alan ortak bir boyutu paylaşır. Yüksek düzeyde hipnoza yatkınlığı olan insanlar, bilinçaltına daha yüksek erişimi ve anormal algılamalar yoluyla bilinçaltından bilince bilgi akışını sağlayan ince bilişsel sınırlara sahiptir. Hipnoza yatkınlıkta yansıyan ince bilişsel sınırlar, yaratıcı stratejilerin geliştirilmesini teşvik ederek hayatta kalma avantajları sağladı. Kültürler arası ölçekte görülen bu deneyim biçimleri, dini tecrübenin fizyolojik ve genetik temelli teorisi için bir temel oluşturmaktadır. Şamanist ritüeller, psikosomatik değişim ve tedaviyi kolaylaştıran hipnoza insani yatkınlık kapasitesinden türeyen töröpötik bilinç hallerini uyarırlar.

Şamani Nörognostik Yapıların Çağdaş Tezahürleri.

Avcı-toplayıcı Şamanizmin nörolojik temelleri çağdaş toplumlar da dâhil olmak üzere daha karmaşık toplumlarda devam etmektedir. Şamani paradigmanın biyolojik kökenleri (1) BBH kullanan şamanist şifa dağıtıcıların evrensel dağılımında, (2) psikiyatristlerin "manevi krizler"i teşhis kategorilerinde ve (3) çağdaş spontan dini deneyimlerde kendini göstermektedir. Toplum adına ve kehanetle şifa amacıyla ruh dünyası ile iletişim kurmak için avcı-toplayıcı şamanların BBH'ni kullanışı tüm toplumlarda görülmektedir. Daha karmaşık toplumlarda bu aktiviteler farklı tipten uygulayıcılarla ilişkilidir (örneğin, medyumlar ve şifacılar). Şamani şifa dağıtıcılar, BBH'ni eğitim, şifa ve kehaneti kullanan dünya çapında dağılmış uygulayıcılar için önerilen bir terimdir (Winkelman 1990a). Şamanlar ile şamani şifa dağıtıcılar bazı nitelikleri paylaşırırlar ama diğer açılardan önemli ölçüde farklıdırlar (Winkelman 1992). Bu farklılıklar, ruh yolculuğu, posesyon ve meditasyondaki psikodinamik ve duygusal farklılıklarda yansır (Winkelman 1999). Şamani şifacılar, hastalık ideolojileri,

eğitim yöntemleri, güçlerinin kaynağı ve sosyal ilişkileri de dâhil olmak üzere diğer özellikler bakımından da farklılık gösterir.

Şamani kökenler, psikiyatristlerin "manevi krizler"i teşhis kategorilerinde bulunan çağdaş hastalıkta tezahür etmektedir. Bunlar, spontan şamani yolculukları, ölüm ve yeniden doğuş deneyimini, psikotik özellikli mistik deneyimleri ve psişik yetenekleri içerir (Walsh 1990). Şamani paradigma ve onun nörognostik çerçevesi, bunların spontan şekilde tezahür ettiklerini ve bu şartları karşılama da manevi tedavi yaklaşımının neden daha başarılı olduğunu açıklıyor. Şamani paradigma, psikiyatrinin akut psikoz ve duygusal rahatsızlık olarak kabul edip insan bilincinin ve gelişim fırsatlarının doğal tezahürleri olarak ele aldığı şeyi yeniden yorumlamak için bir çerçeve sunmaktadır (Winkelman 2000).

Çağdaş dini tecrübeler, öncelikle doğaüstü bir fail ya da "tanrısal bir öteki" ile teması ve ona ilişkin algıları ve hisleri içerir (Stark 1997). Bu varlık tıpkı bizim gibi istemli yeteneklere, ahlaki ve toplumsal özelliklere sahiptir. Tanrısalla çağdaş dini etkileşim deneyimleri şunlardır: tasdiki (tanrısal ötekinin kendi farkında oluşu); cevabi (tanrısal bilincinin benin farkında oluşu); vecdi (benle tanrısal ötekinin birleşmesi); vahyi (tanrısal ötekiden mesajlar); ve tanrısal öteki tarafından benin denetlenmesi (Stark 1997). Bu başka ruh anlayışı, yoğun duygusal saygı ve huşu deneyimleri ve Şamanizm temelinde animizmin özünü içerir.

Tanrısal ötekinin benin farkında oluşunu içeren cevabi deneyimler, ruh müttefikleriyle şamanların etkileşimi içinde örneklenmiştir. İnsanların dünyasına tanrısal müdahale, tedaviye uygun bilgi sağlayan ruhların kehanet iletişiminde örneklenmiştir. Şamanizm özgün vecd deneyimi yani tanrısal merci ile derin, duygusal ve samimi bir ilişki sağlar. Hastalık nedenleri ve prosedürleri hakkında bilgi edinen şamani uygulamalar tabiatları itibariyle temelde ifşa edicidirler [revelatory]. Şamanların temel fonksiyonları, ifşa edici deneyimler yoluyla "tanrısal öteki"nin bir elçisi gibidir. Benin tanrısal denetimi farkındalıktan benin tanrısal ötekiyle benin çeşitli birleşme biçimlerine ve beni denetim altına almasına kadar bir dizi deneyimde ortaya çıkmaktadır. Doğaüstü kontrol deneyimleri şaman inisiyasyon krizlerinden kaynaklanır ama onların tam gelişmesi medyumlar ve posesesyonla ilişkili uygulamalardandır.

ÖZET: ŞAMANİZM VE PSİKOENTTEGRASYON

İnsan beyninin evrimi, bir bilinç parçalanması sonucu uzmanlaşmış alt sistemli bir modüler yapıyı üretmiştir. Şamani gelenekler toplumu bütünleştiren ritüeller yoluyla bilincin entegrasyonunu üretmişlerdir. Şamanizmin psikofizyolojik temeli sistemik beyin entegrasyonunu, koordinasyonu ve beynin birçok parçasının potansiyellerinin artan tutarlılığını içerir. Bu gelişmiş beyin entegrasyonuna esas olan şey, orta frontal korteksin öz bilinçli süreçlerine paleomemeli beyin analogik süreçlerinin ve duygusal, sosyal ve kişisel nitelikteki malzemenin güçlü bir dayatmasıdır. Bu bütünleştirici beyin durumunu uyandıran farklı şartlar ve süreçler bunun, insan organizmasının doğal bir hali olduğunu

göstermektedir. Şaman, bilinci destekleyen yapılar üzerinde faaliyette bulunan kavramsal ve operasyonel düşünce altındaki seviyelerde benliğin bir yeniden yapılanmasını tetikleyen nörognostik yapıların eklenmesi yoluyla dönüştürücü süreci yürütmektedir. Tüm dinler Şamanizm ve BBH'ne dayalı değildir. Ancak, tüm toplumlar şamani şifaya, yani ruhsal dünya ile temas yoluyla tedavi için BBH dayalı dini pratiklere sahiptir. İnsan evrimi, uyarlanabilir oldukları için bu potansiyelleri seçti.

Şamanizm deneyimleri, dinin özünde yer alan en temel duygusal hisler arasında yer almaktadır. Şaman adayları gelişim esnasında ruhlar tarafından işkenceden dolayı bir bağımlılığa yakalanabilir ama bu durum aşılır ve şaman, ruhsal güçler üzerinde kontrol iddiasında bulunur. Dini tecrübenin duygusal ve doğal temeli, bağımlılık duygularında yatıyorsa, o zaman Şamanizm, dini bağımlılığın üstesinden gelmek ve ruhsal gücün kontrolünü sağlamak için insanlığın ilk çabasını oluşturmaktadır. Şamani paradigmanın ampirik şekilde türeyen doğası, bilişin doğal epistemolojisini belirtmekte ve Rottschaefer'in (1991) dini tecrübenin doğası, kökeni, gelişimi ve devamı üzerine yapılması çağrısında bulunduğu natüralist araştırma programının ampirik temeline katkıda bulunan betimsel ve açıklayıcı kaynaklar sağlamaktadır. Şamanizmin ilksel, kültürlerarası, ampirik şekilde türemiş statüsü, evrimsel teoloji ve metateolojide ona merkezi bir rol verir. Şamani paradigma, evrimleşmiş psikolojinin temel unsurları ile şamani ideolojinin sembolik yönlerinin eşleşimindeki merkezi sorunları belirleyerek, dini deneyimleri anlamak için bilişsel teoriyi uygulayan doğallaştırıcı felsefe perspektiflerini genişletir. Şamani yaklaşım, dini anlayışların özgün ve doğuştan gelen nörofenomenolojik temellerinin tanınmasında yapılandırmacı yaklaşımın olanaklarını sınırlamaktadır.

NOT: Bu yazının bazı bölümleri Amerikan Antropoloji Derneği'nin Kasım 1999'da Chicago'da ve Antropoloji Derneği'nin Nisan 2002'deki toplantılarında sunuldu.



KAYNAKÇA

- Achterberg, Jeanne. 1985. *Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine*. Boston: Shambhala, New Science Library.
- Albright, Carol Rausch. 2000. "The 'God Module' and the Complexifying Brain." *Zygon: Journal of Religion and Science* 35 (December): 735-44.
- Ashbrook, James. 1993. "The Human Brain and Human Destiny: A Pattern for Old Brain Empathy with the Emergence of Mind. " In *Brain, Culture and the Human Spirit: Essays from an Emergent Evolutionary Perspective*, ed. James Ashbrook, 183-210. Lanham, Md.: Univ. Press of America.
- Ashbrook, James B., and Carol Rausch Albright. 1997. *The Humanizing Brain: Where Religion and Neuroscience Meet*. Cleveland: Pilgrim.
- Baars, Bernard. 1997. *In the Theater of Consciousness*. New York: Oxford Univ. Press.
- Bird-David, N. 1999. "Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40: 67-91.
- Bourguignon, Erika. 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharpe.
- Boyer, Pascal. 1992. *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Brereton, Derek. 2000. "Dreaming, Adaptation, and Consciousness: The Social Mapping Hypothesis." *Ethos* 28 (3): 379-409.
- Brown, Steven. 2000. "The 'Musilanguage Model of Music.'" In *The Origins of Music*, ed. N. Wallin, B. Merker, and S. Brown, 271-300. Cambridge: MIT Press.
- Chippindale, C., B. Smith, and P. Tacon. 2000. "Visions of Dynamic Power: Archaic Rock- Paintings, Altered States of Consciousness and 'Clever Men' in Western Arnhem Land (NT) Australia." *Cambridge Archaeological Journal* 10:63-101.
- Clottes, Jean, and David Lewis-Williams. 1998. *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. New York: Harry Abrams.
- d'Aquili, Eugene, and Andrew Newberg. 1999. *The Mystical Mind*. Minneapolis: Fortress.
- d'Aquili, Eugene, Charles Laughlin, and John McManus, eds. 1979. *The Spectrum of Ritual*. New York: Columbia Univ. Press.
- Donald, Merlin. 1991. *Origins of the Modern Mind*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Dow, James W. 1986. "Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis." *American Anthropologist* 88:56-69.
- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon.

- Fabrega, Horacio. 1997. *Evolution of Sickness and Healing*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Frank, Jerome. 1991. *Persuasion and Healing*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Frazer, James. 1929. *The Golden Bough*. New York: Book League of America.
- Frecska, Ede, and Zsuanne Kulcsar. 1989. "Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance." *Ethos* 17 (1): 70-87.
- Freeman, W 2000. "A Neurobiological Role of Music in Social Bonding." In *The Origins of Music*, ed. N. Wallin, B. Merker, and S. Brown, 411-24. Cambridge: MIT Press.
- Friedrich, Paul. 1991. "Polytrophy." In *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, ed. J. W. Fernandez, 17-55. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Gardener, Howard. 1983. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Geissmann, T. 2000. "Gibbon Songs and Human Music from an Evolutionary Perspective." In *The Origins of Music*, ed. N. Wallin, B. Merker, and S. Brown, 103-23. Cambridge: MIT Press.
- Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Harner, Michael. 1982. *The Way of the Shaman*. New York: Bantam.
- Hunt, Harry. 1995a. "The Linguistic Network of Signifiers and Imaginal Polysemy: An Essay in the Co-dependent Origination of Symbolic Forms." *The Journal of Mind and Behavior* 16 (4): 405-20.
- 1995b. *On the Nature of Consciousness*. New Haven and London: Yale Univ. Press.
- Ingerman, Sandra. 1991. *Soul Retrieval*. San Francisco: HarperCollins.
- Jakobsen, Merete. 1999. *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York: Berghahn Books.
- Kirkpatrick, Lee. 1997. "An Attachment-Theory Approach to Psychology of Religion." In *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, ed. Bernard Spilka and Daniel McIntosh, 114-33. Boulder, Colo.: Westview.
- Laughlin, Charles. 1997. "Body, Brain, and Behavior: The Neuroanthropology of the Body Image." *Anthropology of Consciousness* 8(2-3): 49-68.
- Laughlin, Charles, John McManus, and Eugene d'Aquili. [1990] 1992. *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness*. New York: Columbia Univ. Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1962. *Totemism*. Boston: Beacon.
- Lewis-Williams, David. 1991. "Wrestling with Analogy: A Methodological Dilemma in Upper Paleolithic Art Research." In *Proceedings of the Prehistoric Society* 57(1): 149-62.

- 1997a. "Agency, Art and Altered Consciousness: A Motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic Parietal Art." *Antiquity* 71:810-30.
- 1997b. "Harnessing the Brain: Visions and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe." In *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*, ed. M. Conkey, O. Soffer, D. Stratmann, and N. Jablonski. *Memoirs of the California Academy of Sciences* 23:321-42.
- Mandell, Arnold. 1980. "Toward a Psychobiology of Transcendence: God in the Brain." In *The Psychobiology of Consciousness*, ed. D. Davidson and R. Davidson, 379-464. New York: Plenum.
- McClenon, James. 2002. *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution and the Origin of Religion*. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press.
- MacLean, Paul. 1990. *The Triune Brain in Evolution*. New York: Plenum.
- 1993. "On the Evolution of Three Mentalities." In *Brain, Culture and the Human Spirit: Essays from an Emergent Evolutionary Perspective*, ed. J. Ashbrook, 15-44. Lan- ham, Md.: University Press of America.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Merker, Bjorn. 2000. "Synchronous Chorus and Human Origins." In *The Origins of Music*, ed. N. Wallin, B. Merker, and S. Brown, 315-27. Cambridge: MIT Press.
- Mithen, Steven. 1996. *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames and Hudson.
- Molino, J. 2000. "Toward an Evolutionary Theory of Music." In *The Origins of Music*, ed. N. Wallin, B. Merker, and S. Brown, 165-76. Cambridge: MIT Press.
- Newton, Nakita. 1996. *Foundations of Understanding*. Philadelphia: John Benjamins.
- Noll, Richard. 1985. "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism." *Current Anthropology* 26:443-51.
- Oubre, Alondra. 1997. *Instinct and Revelation: Reflections on the Origins of Numinous Perception*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Pandian, Jacob. 1997. "The Sacred Integration of the Cultural Self: An Anthropological Approach to the Study of Religion." In *Anthropology of Religion*, ed. S. Glazier. Westport, Conn.: Greenwood.
- Peters, Karl E. 2001. "Neurotheology and Evolutionary Theology: Reflections on The Mystical Mind." *Zygon: Journal of Religion and Science* 36 (September): 493-99.
- Prince, Raymond. 1982. "The Endorphins: A Review for Psychological Anthropologists." *Ethos* 10 (4): 299-302.
- Ramachandran, V. S., and Sandra Blakeslee. 1998. *Phantoms in the Brain*. New York: William Morrow.

- Ratha, S., and D. Behera. 1990. "Rethinking Totemism: Man-Nature Relationship in Maintaining the Ecological Balance." *Man in India* 70:245-52.
- Rayburn, C., and L. Richmond. 2002. Special Issue: "Theobiology: Interfacing Theology, Biology and the Other Sciences for Deeper Understanding." *American Behavioral Scientist* 45 (12).
- Rottschaefer, William. 1991. "Philosophical and Religious Implications of Cognitive Social Learning Theories of Personality." *Zygon: Journal of Religion and Science* 26 (March): 137-48.
- 1999. "The Image of God of Neurotheology: Reflections of Culturally Based Religious Commitments or Evolutionarily Based Neuroscientific Theories?" *Zygon: Journal of Religion and Science* 34 (March): 57-65.
- Ryan, Robert. 1999. *The Strong Eye of Shamanism: A Journey into the Caves of Consciousness*. Rochester, N.Y.: Inner Traditions.
- Shore, Brad. 1996. *Culture in Mind Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. New York: Oxford Univ. Press.
- Siikala, Anna. 1978. "The Rite Technique of Siberian Shaman." *Folklore Fellows Communication* No. 220. Helsinki: Soumalainen Tiedeskaremia Academia.
- Spilka, Bernard, Phillip Shaver, and Lee Kirkpatrick. 1997. "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion." In *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, ed. B. Spilka and D. McIntosh, 153-70. Boulder, Colo.: Westview.
- Stark, Rodney. 1997. "A Taxonomy of Religious Experience." In *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, ed. B. Spilka and D. McIntosh, 209-21. Boulder, Colo.: West-view.
- Swanson, Guy. 1973. "The Search for a Guardian Spirit: A Process of Empowerment in Simpler Societies." *Ethnology* 12:359-78.
- Teske, John. 2001. "Neuroscience and Spirit: The Genesis of Mind and Spirit." *Zygon: Journal of Religion and Science* 36 (March): 93-104.
- Townsend, Joan. 1997. "Shamanism." In *Anthropology of Religion: A Handbook of Method and Theory*, ed. S. Glazier, 429-69. Westport: Greenwood.
- Tylor, Edward. [1871] 1924. *Primitive Culture*. New York: Brentano.
- Valle, J., and Raymond Prince. 1989. "Religious Experiences as Self-Healing Mechanisms." In *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross Cultural Perspective*, ed. C. Ward, 149-66. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Wallin, Nils, Bjorn Merker, and Steven Brown, eds. 2000. *The Origins of Music*. Cambridge: MIT Press.
- Walsh, Roger. 1990. *The Spirit of Shamanism*. Los Angeles: Tarcher.
- Walton, Kenneth, and Debra Levitsky. 1994. "A Neuroendocrine Mechanism for the Reduction of Drug Use and Addictions by Transcendental Meditation." In *Self-Recovery: Treating Addictions Using Transcendental Meditation*

- and *Maharishi Ayur-Veda*, ed. D. O'Connell and C. Alexander, 89-117. New York: Hayworth.
- Whitley, David. 1992. "Shamanism and Rock Art in Far Western North America." *Cambridge Archaeological Journal* 2:89-113.
- 1994a. "Shamanism, Natural Modeling and the Rock Art of Far Western North American Hunter-Gatherers." In *Shamanism and Rock Art in North America*, ed. S. Turpin, 1-44. San Antonio: Rock Art Foundation.
- 1994b. "Ethnography and Rock Art in the Far West: Some Archaeological Implications." In *New Light on Old Art*, ed. D. Whitley and L. Loendorf, 81-93. Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California.
- 1998. "Cognitive Neuroscience, Shamanism, and the Rock Art of Native California." *Anthropology of Consciousness* 9:22-37.
- Winkelman, Michael. 1985. A Cross-cultural Study of Magico-religious Practitioners. Ph.D. diss., School of Social Sciences, University of California, Irvine. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.
- 1986a. "Magico-religious Practitioner Types and Socioeconomic Conditions." 1985 C. S. Ford Cross-cultural Research Award. *Behavior Science Research* 20 (1-4): 17-46.
- 1986b. "Trance States: A Theoretical Model and Cross-cultural Analysis." *Ethos* 14 (2): 174-203.
- 1990a. "Shaman and Other 'Magico-religious' Healers: A Cross-cultural Study of Their Origins, Nature and Social Transformations." *Ethos* 18 (3): 308-52.
- 1990b. "The Evolution of Consciousness: An Essay Review of *Up From Eden*." *Anthropology of Consciousness* 1:24-31.
- 1992. "Shamans, Priests and Witches. A Cross-Cultural Biosocial Study of Magico-religious Practitioners." *Anthropological Research Papers* No. 44. Tempe: Arizona State University.
- 1993. "The Evolution of Consciousness: Transpersonal Theories in Light of Cultural Relativism." *Anthropology of Consciousness* 4 (3): 3-9.
- 1997. "Altered States of Consciousness and Religious Behavior." In *Anthropology of Religion: A Handbook of Method and Theory*, ed. S. Glazier, 393-428. Westport: Greenwood.
- 1999. "Altered States of Consciousness." In *Encyclopedia of Human Emotions*, ed. D. Levinson, J. Ponzetti, and P Jorgensen, 32-38. New York: Macmillan.
- 2000. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport, Conn.: *Bergin and Garvey*.
- 2001a. "Psychointegrators: Multidisciplinary Perspectives on the Therapeutic Effects of Hallucinogens." *Complementary Health Practice Review* 6 (3): 219-37.

- 2001b. "Alternative and Complementary Medicine Approaches to Substance Abuse: A Shamanic Perspective." *International Journal of Drug Policy* 12: 337-51.
2002. "Shamanism and Cognitive Evolution." *Cambridge Archaeological Journal* 12:71-101.
- Winkelman, Michael, and Cindy Winkelman. 1991. "Shamanistic Healers and Their Therapies." In *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy 1990*, ed. Walter Andritzky, 163-82. Berlin: Verlag und Vertrieb.
- Winkelman, M., and D. White. 1987. "A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners and Trance States: Data Base." *Human Relations Area Files Research Series in Quantitative Cross-cultural Data*, Vol. 3, ed. David Levinson and Roy Wagner. New Haven: HRAF Press.
- Winson, Jonathan. 1985. *Brain and Psyche: The Biology of the Unconscious*. Garden City: Anchor Press, Doubleday.
- 1990. "The Meaning of Dreams." *Scientific American* (Nov.), 86-96.