

na recenzję Henryka Bogdanowa zastosowała termin „kulturalog” (s. 262), który nie był wówczas znany. Podoglądanie się dwoma różnymi alfabetami spowodowało zamianę Emila Korytki w Emila Kopytkę (s. 86, 262).

Książka Iryny Zhyr jest ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, jest wartościowa naukowo. Autorka przeprowadziła zarówno pogłębioną analizę dzieła O. Kolberga i dostarczyła niezmiernych nam potrzeb informacji o jego recepcji w nauce ukraińskiej. Druga przyczyna, dla której pozytywnie oceniam książkę, to przesłanie społeczne, które z sobą niesie: dzieło naukowe może służyć wielu narodom, może stać się ich wspólnym dziedzictwem, bez względu na przynależność narodową jego autora. Połacie O. Kolberga, salicane do najlepszych monografi regionalnych w historii etnologii polskiej XIX wieku, dokumentujące kulturę jednego z ukraińskich regionów i jednej z ukraińskich grup etnograficznych, jest i powinna być doceniana nie tylko w kulturze regionu, którego dotyczy, ale także w ukraińskiej kulturze narodowej.

Zbigniew Janiewicz

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria Męki Pańskiej w Polsce*, Funna, Wrocław 2013, ss. 317

Książka Kamili Baranieckiej-Olszewskiej, *Ukrzyżowani* (2013) stanowi nową, atrakcyjną propozycję antropologicznego studium rzymskokatolickich misteriów Męki Pańskiej w Polsce. Autorka książki postrzega je jako rodzaj performancje'u symptomatycznego dla współczesnej kultury religijnej, zbudowanej według niej na paradoksach i czerpiącej inspiracje z wielorakich źródeł, zarówno z kultury popularnej, jak i oficjalnego chrześcijaństwa.

Jednak książka ta skierowana jest nie tylko do badaczy kultury religijnej, lecz pożytek z jej lektury będą mieli w ogóle uczeni korzystający z teorii performancje'u. Mam tu na myśli m.in. podrozdział zatytułowany „Kilka problemów związanych z zastosowaniem performancje na polskim gruncie”, w którym autorka przedstawia stan badań nad tym zagadnieniem i dotychczasowe propozycje tłumaczenia tego terminu na język polski. Sama, choć posługuje się też często angielskojęzycznym terminem, za najwłaściwszy w przypadku antropologicznego jego zastosowania uznaje przykład Janusza Barańczaka, który proponuje słowo „wykonanie” (s. 52). Według niej jest to termin najbardziej inkluzywny, łączący w sobie wszystkie dotychczasowe tłumaczenia (występ, widowisko, przedstawienie, performans, spektakl). Dzięki temu jest on bliższy odczuciom samych uczestników, którzy niejednokrotnie mają problem z ich klasyfikacją. Jak zauważa sama autorka misteria bowiem „jednocześnie są i nie są teatrem, są i nie są nabożeństwem. Łączą w sobie cechy wydarzenia ludycznego, jak i skrajnie podniosłego” (s. 15). Dobitnie świadczy o tym fragment książki, w którym autorka pisze: „Bo czyż można się dobrze bawić, oglądając śmierć Chrystusa? Odpowiedź brzmi – tak. Co więcej, można się bawić głęboko tę śmierć przeżywając” (s. 15). Moment ten jest według mnie kluczowy dla zrozumienia intencji całej książki, w której Autorka pragnie uchwycić różnorodność sposobu uczestnictwa w misterium i przeżywania swojego w nim udziału. Na kalwaryjskich szlakach dostrzega ona zarówno ludzi skupionych, żarliwie modlących się wiernych, jak i osoby rozkojarzone, rozmawiające przez telefon komórkowy, popijające piwo w ostatnich tylnych szeregach, czy „paparazzich”, których celem jest jedynie jak najwierniejsza dokumentacja wydarzenia i często nie liczą się z tym, że stają się natrętnym elementem jego scenarii. Sacrum, bezustannie splata się tu z profanum i w relacjach autorki z misteriami jest to zauważalne: „Funkcjonują gdzieś na skrzyżowaniu nabożeństwa doświadczanego przez pryzmat sensualizmu oraz imprezy masowej przeżywanej jako atrakcje tygodnia bądź miesiąca” (s. 289). Bywają wzniosłe i poważne, ale zdarza się, że także komiczne, o czym świadczy pamiętany przy uczestników jednego z misteriów przykład z nieudanym wieszaniem się Judasza na drzewie, który, jak przystało na farsę – wywołał salwy śmiechu wśród widzów.

Dlatego też teoria performancje'u zdolna do uchwycenia interakcji wielorakich ekspresji religijnych wydaje się tak atrakcyjną poznawczo. Nie sprzyja ona bowiem myśleniu w kategoriach binarnych, dwubiegunowych: sacrum/profanum, oficjalne/ludowe, wysokie/niskie itp. Nazwanie misteriów perfor-

mancem a nie na przykład rytuałem pozwala też w większym stopniu wyeksponować perspektywę jednostek, nie tylko danej grupy społecznej czy społeczeństwa. W przypadku misterii, choć z pewnością mamy do czynienia z podporządkowaniem odgrywanych ról pewnym „scenariuszom kultowym”, według Kamili Baranieckiej-Olszewskiej każde wykonanie jest niepowtarzalne. Jak pisze sama autorka teoria performance'u „podkreśla jednostkowość i aktualność zdarzenia, skupiając uwagę na działaniu, ekspresji, dzianiu się oraz tworzeniu znaczeń” (s. 52). Uwzględni tu zarazem rolę aktorów i widzów, i jednych i drugich uważając za uczestników misterii

Oczywiście to aktorzy mają największy wpływ na przebieg misterii, ich wydzwięk, choć siła performatywności zależy od przyjętej przez nich roli; jest większa w przypadku Judasza czy Marii Magdaleny, niż Jezusa. W przypadku dwóch pierwszych postaci mogą w znacznie większym stopniu dostosować odgrywaną przez siebie postać do swojej wrażliwości, aktualnych przeżyć i indywidualnej biografii. Aktorzy odgrywający swoje role czerpią często inspirację zarówno z Ewangelii, jak i współczesnych apokryfów – „Ewangelii Judasza” czy „Kodu Leonarda da Vinci” Dana Browna. Ponad wszelką wątpliwość dążą oni do tego, by doznać duchowej przemiany, a jednocześnie przeżyć ją „po swojemu”.

Kamila Baraniecka-Olszewska nie szuka genealogicznych powiązań między dawnymi, średniowiecznymi a współczesnymi misteriami, lecz stara się raczej poznać powody, dla których są one obecnie atrakcyjne dla ich uczestników. Interesuje ją, skąd u wiernych bierze się potrzeba „by mękę pańską ujrzeć i w niej uczestniczyć” (s. 11). Widzi w nich raczej wydarzenie charakterystyczne dla współczesnej religijności popularnej (s. 294)

Dążąc do tego, by uchwycić jak najszersze spectrum misterii, ich wariantowość – autorka proponuje ich własną typologię, której podporządkowuje wybór miejsc, w których prowadziła badania, a są to 1. misteria kalwaryjskie (wystawiane w Kalwarii Pałacowskiej oraz w Wejherowie), 2. przedstawienia parafialne, wśród których autorka wyróżniła te o zasięgu lokalnym (w Zawoju-Przysłopi) oraz ponadlokalnym (w Bydgoszczy-Fordonie), a także 3. przedstawienia klasztorne (misterium michalickie w Miejscu Piastowym) i 4. przedstawienia miejskie (w Poznaniu i Inowrocławiu). Biorąc pod uwagę, że wszystkie misteria odbywają się bezpośrednio przed Wielkanocą, a badaczka sama prowadziła badania terenowe w każdym z wymienionych tu miejsc warto docenić gruntowny i wyczerpujący charakter przedstawionego przez nią opracowania tego zagadnienia.

Teren badań z kolei badaczka definiuje jako „pole aktywności, na którym działały grupy przygotowujące misterium” (s. 31), ale także w ogóle „sferę ludzkich działań” (s. 32) tworzoną przez wszystkich ludzi związanych z misteriami, zarówno aktorów, jak i widzów, (s. 33). Sama sytuuje się wśród tych ostatnich twierdząc, że jest to pozycja dogodniejsza dla badacza tego zjawiska, pozwalająca na bardziej holistyczną obserwację

Interesuje ją wszystko co jest przez performance „ewokowane, co zostaje wytworzone w czasie performatyzacji – między innymi ludzkie doświadczenie” (s. 65). Jego ekspresjom poświęca najbardziej według mnie fascynujący rozdział książki zatytułowany „Participans”, w którym aktorzy i widzowie misterii, a także ona sama, poddają refleksji swoje odczucia, emocje i religijne przeżycia wywołane przez udział w misteriach. Nie bez przyczyny rozdział ten poprzedzony jest szczegółowym opisem tego, co składa się na *participatum*, czyli m.in. scenarii w jakiej misterium się rozgrywa, jego organizacji, przyjętej przez reżysera narracji, scenografii i publiczności. Choć momentami lektura owych fragmentów bywa nużąca, stanowi konieczne wprowadzenie do części kolejnej, gdyż w dużej mierze to te właśnie czynniki wyznaczają uczestnikom misterii zakres możliwych w danych warunkach form ich doświadczenia i ekspresji swoich doświadczeń. Inaczej np. odbiera się misteria wystawiane na scenie, inaczej misteria kalwaryjskie, w które wszyscy (również widzowie) są w większym stopniu zaangażowani cielesnie.

Jeśli chodzi o warstwę teoretyczną pracy, to autorka przede wszystkim czerpie inspiracje od Edwarda Schieffelina, Richarda Baumana, Richarda Schehnera, Victora Turnera, a także Johna L. Austina i Kirsten Hastrup. Teorii owych nie przyjmuje jednak bezkrytycznie, adaptując je na grunt swoich badań wypracowuje własne narzędzia interpretacyjne, które oferują antropologiczne ujęcie misterii zdecydowanie odmienne od wcześniejszych etnograficznych opisów i interpretacji tego zjawiska kulturowego. Wydaje się, że sięgając do owych autorów pragnie uniknąć opisywania współczesnej kultury religijnej

za pomocą retoryki opartej na binarnych opozycjach a nieuchronnie związanej z anachronicznymi już dziś kategoriami religijności ludowej, czy też religijności typu ludowego.

Sama Autorka świadomie odcina się od powyższej perspektywy epistemologicznej, choć zgadza się, że misteria są przede wszystkim wydarzeniem religijnym i dlatego rozpatruje je na „niwie kultury religijnej” (s. 45). Pisze wymiennie o współczesnej wrażliwości religijnej i współczesnej kulturze religijnej, ostatecznie chyba traktując religijną wrażliwość jako jeden z komponentów kultury religijnej. A jednak nie do końca jasne są dla mnie powody przyjęcia przez nią za Stefanem Czarnowskim¹ tego ostatniego terminu, a tym bardziej zaproponowana przez nią jego daleko posunięta korekta. Nie zgadzam się z Autorką, iż sam Czarnowski posługując się tym terminem, pomijał religijne działania osób świeckich i dlatego kategoria ta wymaga poszerzenia o „zjawiska, znajdujące się na przecięciu porządków religijnego i świeckiego” (s. 45). Moim zdaniem, od początku taka była intencja samego Czarnowskiego. Gdy pisał on, iż kultura religijna nie jest tym samym co wyznawana przez daną społeczność religia, miał, jak sądzę, na myśli dostosowanie religijnego światopoglądu m.in. do zupełnie świeckich potrzeb wyznającej go społeczności.

Ważniejsza jednak dla zrozumienia nowego odczytania tego terminu jest deklaracja autorki poczyniona na stronie czterdziestej szóstej, gdzie pisze, że: „Korzystając z pojęcia kultura religijna i religijność”, ma na myśli „nie twórz powstały wskutek *adaptacji* katolicyzmu do warunków panujących w badanych” przeze nią „społecznościach (cf. Czarnowski 1958, s. 81), ale **to co** tworzy się w wyniku zetknięcia treści teologicznych z ludzkimi potrzebami, światopoglądem wiernych, wrażliwością religijną” (s. 46). Jeśli autorka nie sprowadza owych czynników do uwarunkowań społecznych, gdzie zatem widzi ich źródło? Wydaje się, że jej intencją jest nadanie większej wagi niż u Czarnowskiego indywidualnym potrzebom wiernych. Dlaczego jednak to co indywidualne ostatecznie nie jest podporządkowane temu co społeczne, lecz według autorki wykracza poza nie, transcenduje je?

Autorka nie udziela wprost odpowiedzi na to pytanie, lecz wyraźnie właśnie ów determinizm społeczny jest tym, co w definicji Czarnowskiego jej przeszkadza. Wydaje się, że uznaje jego definicję za nazbyt socjocentryczną. Indywidualne odczucia, wybory, czy wykonania, nie są według niej bezwzględnie podporządkowane społeczeństwu. Uczestnictwo w misteriach pojmuje ona jako „szczególnego rodzaju intensyfikację życia religijnego, która może owocować zarówno odczuciem nadprzyrodzonego, jak i ekstazą, przejściem, a może tylko przypomnieć o Bogu bez poczucia jego obecności. Uczestnictwu w przedstawieniach może towarzyszyć przemiana religijna, ale nie musi być ona totalna” (s. 74). W jej pracy wielokrotnie pojawiają się odwołania do duchowości i wiary (np. s. 240, 256, 258, 274–276), dlatego przypuszczam, że interpretowana kultura religijna zawiera w sobie według niej również pierwiastek transcendentny, a dokładniej chrześcijański.

Chrześcijaństwo pokazane jest bowiem w książce jako kulturotwórcze², ważne dla uczestników misteriów, a w jego adaptacji uczestniczą nie tylko instytucje religijne, lecz także sami wierni. Formy misteriów są wynikiem negocjacji między instytucjami kościelnymi a wiernymi (s. 273). Jednocześnie uczestnicy misteriów nie są przedstawieni laurkowo, sami opowiadają o własnych duchowych słabościach i ograniczeniach, lecz zarazem wydaje się, że głęboko przeżywają wydarzenia męki pańskiej. Nie gromadzą się na misteriach motywowani potrzebą zachowania tradycji, lecz po to, by rozwijać, wzbogacić czy też pogłębić własną duchowość (s. 274–276).

Dlatego nie bez znaczenia dla wydźwięku całej pracy pozostaje fakt, że dla samej autorki udział w misteriach był (choć nie w każdym z omawianym przypadków) doświadczeniem religijnym. W trakcie swoich rozważań dzieli się z czytelnikiem swoimi własnymi odczuciami, tym, że zdarzyło się jej poczuć, że przynależy do wytwarzającego się w trakcie trwania misteriów *communitas* (s. 255). Opisując posuwający się od sceny do sceny tłum w Kalwarii Pałacowskiej, wskazuje chwile „napotkania czyjś spojżenia, złapania uśmiechu, nici porozumienia – ty też wiesz, o co tu chodzi” (s. 255). Twierdzi, że właśnie owo porozumienie „stanowi o *communitas*” (s. 255), gdy ludzie „czują, że nie są sami duchowo

¹ Czarnowski Stefan 1958 [1938], *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] S. Czarnowski, *Kultura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 88–107.

² Por. Robbins Joel 2007, *Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity*, *Current Anthropology*, vol. 48, no 1, s. 5–38.

i cielesnie” (s. 253) stają się „wspólnotą odprowadzającą Chrystusa”. Jak sama pisze „To porozumienie, na mocy którego ustalamy, że w tym przypadku do Boga zmierzamy razem” (s. 257). Odczucie to uznaje za fundamentalne dla uczestników misterium, choć nie zawsze osiągalne. Swoim doświadczeniem w Kalwarii Pałacowskiej przeciwstawia skrajnie odmienne przeżycia, jakie były jej udziałem w Kalwarii Wejherowskiej, kiedy nie poczuła żadnej wspólnoty z biegnącym, prześcigającym się w dotarciu do kolejnej sceny tłumem. Podkreśla też, że „natężenie *communitas* nie jest stałe podczas całego misterium (s. 259) i nie wszyscy muszą je współdzielić z innymi w tym samym momencie.

Właśnie te, tak skrajne doświadczenia, skłaniają ją do rewizji turnerowskiego *communitas*. Definiuje je ona nie jako rodzaj relacji społecznych doświadczanych w sytuacji liminalnej, lecz jako typ doświadczenia, doświadczenie wspólnotowości przeżycia (s. 255); odnaleźć można je nie w rzeczywistości, lecz w przeżyciach doświadczających je ludzi (s. 258); „pozostaje ono bardziej sprawą wiary, aniżeli faktów” (s. 258). Według mnie to jedna z kluczowych tez jej książki.

W tym samym wspomnianym już rozdziale „Participatum” Autorka poddaje również rewizji kategorię nierozróżnialności w ujęciu Joanny Tokarskiej-Bakir³. Dowodzi, że aktorzy są świadomi swojej odrębności od odgrywanej postaci, sami odczuwają swój udział w wielkanocnym przedstawieniu jako performancje właśnie, a zarazem doświadczenie religijne i liminalne. Zatem jej wnioski odbiegają od propozycji interpretacyjnej Joanny Tokarskiej-Bakir (2000) dotyczącej materiałów terenowych z Kalwarii Zebrzydowskiej i Pałacowskiej (wypowiedzi aktorów biorących udział w misterium). Według tej ostatniej fundamentalnym doświadczeniem aktorów jest nierozróżnialność, stopienie się z ogrywaną postacią. Tymczasem w materiałach pozyskanych przez Baraniecką-Olszewską jest nim raczej poczucie „odróżnialności” nieprzystawalności do odgrywanej roli, stres i brzemień związane z koniecznością jej odegrania. Twierdzi ona, że: „Każdy z uczestników misterium ma świadomość, że nie znajduje się w Jerozolimie sprzed blisko dwóch tysięcy lat, tylko w Poznaniu, Fordonie, czy Kalwarii Pałacowskiej. A mimo to doświadczenie misterium pozwala im odczuć sytuację JAKBY tam byli” (s. 264–265). Autorka dochodzi do wniosku, że „tryb łączący wyrażający, pragnienia, uczucia, możliwość – określany jako sposób doświadczania – (...) lepiej oddaje charakter sensualizmu niż nierozróżnialność i widzi w owym zabiegu językowym raczej próbę nawiązania do sytuacji liminalnej, jaką są misteria (s. 264), niż próbę wyparcia doświadczanej uprzednio nierozróżnialności jak analizowała to dekadę temu Joanna Tokarska-Bakir. Autorka jest jednak świadoma, że być może interpretacje obu badaczek się różnią ze względu na dystans czasowy dzielący wydarzenia, do których się odnoszą, i odmienną wrażliwość religijną ich rozmówców (s. 265).

Jednocześnie omówione przez Baraniecką-Olszewską przykłady pozostawiają wrażenie, że uczestnicy misterium ucieleśniają etos chrześcijański i temu etosowi podporządkowany jest *performance*, jakim są misteria.

Tak zarysowany przez antropologa obraz misterium może wydawać się zaskakujący. Przyzwyczajeliśmy się bowiem, że antropolog religii jest przede wszystkim demaskatorem, obnażającym pozorny charakter praktyk religijnych, nominalnie uznawanych za chrześcijańskie. Tymczasem pokazana przez Kamilę Baraniecką-Olszewską wrażliwość religijna współczesnych katolików w Polsce, ujawniająca się w trakcie misterium Męki Pańskiej, nie wpisuje się w tę retorykę, idzie zatem pod prąd ogólnym trendom. Powodów, dla których warto po nią sięgnąć jest jednak wiele. Teoretycy będą mieli pożytek z dokładnego omówienia przez autorkę teorii *performance* i jej recepcji na gruncie polskim, antropologowie religii w Polsce będą mieli okazję zapoznać się z alternatywnym do dotychczas dominującego podejściem do badań praktyk religijnych. Przede wszystkim jednak jest to gruntowna, rzetelna i nowatorska analiza misterium wielkanocnych, która pozwala na podjęcie analogicznych badań porównawczych nad tym samym zjawiskiem w innych regionach świata lub po latach w tych samych miejscach, które na teren swoich badań wybrała badaczka.

Magdalena Lubańska

³ Tokarska-Bakir Joanna 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków.