



Joanna Rękas

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Teoria w działaniu

(Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013, 351 ss.)

Tytuł tego omówienia, który – za Anną Zeidler-Janiszewską – mógłby też brzmieć „praktykowanie teorii” (Zeidler-Janiszewska, 2007, s. 46), odzwierciedla zarówno sposób prowadzenia analizy determinujący kształt *Ukrzyżowanych* (Baraniecka-Olszewska, 2013), jak i bezpośrednio odwołuje się do kluczowej w tej monografii metody badawczej, czyli do performansu. Kamila Baraniecka-Olszewska, etnologka i latynoamerykanistka, wybrała jako narzędzie interpretacyjne misterium męki Pańskiej teorię wykonania, zajmującą jedno z czołowych miejsc na liście modnych metodologii we współczesnej humanistyce i będącą nośnym hasłem konferencyjnym: obok zwrotu performatywnego wyszczególnia się jeszcze zwrot pamięciowy i zwrot ku rzeczom. Decyzja ta umożliwiła jej, zgodnie z założeniem autorskim, „wzniesienie się ponad konwencjonalne poglądy na [...] temat [badanego zjawiska]” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 59) i osią-

The work has been prepared at author's own expense.

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, PAS.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2016.

gnięcie celu, jakim jest wypracowanie „narzędzi interpretacyjnych pozwalających uchwycić charakter współczesnej religijności” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 10). Wybierając działanie/odgrywanie/wykonanie jako metodę i usuwając z pola widzenia zmianę „relacji z przeszłością” (Żakowski, 2002, s. 59) oraz stawiając tezę, że tak, jak człowiek manipuluje rzeczami, tak i one go zmieniają, Autorka rozbiła silnie dziś eksploatowaną triadę metodologiczną. Dzięki temu ukazała postać oraz zakres produktywności performansu w procesie analizy współczesnych, wytworzonych przez Badaczkę, źródeł etnograficznych. Koncentracja wyłącznie na wykonaniu jako kategorii antropologicznej (przy pokazaniu związku „antropologicznego rozumienia tego pojęcia z jego pozostałymi rozumieniami” [Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 51]) i rezygnacja z poszerzenia metody na przykład o społeczną pamięć performatywną (Connerton, 2012) dokładnie określa granice i zakres wykorzystania narzędzi interpretacyjnych, a tym samym wpływa na zrozumiałość, jasność w konstruowaniu wniosków (dotyczących przede wszystkim kształtu współczesnej polskiej religijności katolickiej i zmian, które w niej zachodzą). Służy temu także silnie emotywna narracja Badaczki, podkreślająca jednoznaczność konkluzji.

Zainteresowanie „słowem wytrychem” (Domańska, 2007, s. 48) dzisiejszych badaczy eksplorujących problematykę człowieka jako istoty społecznej i jego twórczości, przy jednoczesnym metodologicznym odgraniczeniu się od teorii pamięci zbiorowej grup religijnych (Halbwachs, 2008), umożliwiło Autorce odejście od kategorii „tekstu”, a tym samym od, uwzględnianej w monografii jako „jeden z paradygmatów źródłowych” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 126), „opowieści fundacyjnej”, „tekstu pierwowzoru”, rekonstruowanego w oparciu o przekaz biblijny i liturgiczny. Antropolożka współczesnej religijności nie pisze zatem o rytualnych odtworzeniach i o umieszczaniu przedstawień w kontekście fundatorskim, ani o obrazach przeszłości zapamiętanej (Assmann, 2008, s. 16–18), podkreślając, że „Misteria [...] miały za zadanie przedstawienie i objaśnienie pewnych wątków religijnych. Nie czyniły tego jednak, próbując w pełni zrekonstruować historie z Pisma Świętego, a raczej przekładając te treści na język i obraz zrozumiały dla współczesnych” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 21–22). Badaczka przygląda się zatem, w jaki sposób „tekst jest realizowany w wykonaniu” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 60), lecz nie ma na myśli, jak rozumieć, tekstu fundatorskiego (bez którego nie może być mowy nie tylko o konkretnych misteriach wielkanocnych, lecz o idei śmierci i zmartwychwstania Syna Boga, czyli o fundamencie dogmatyki chrześcijańskiej), tylko dany scenariusz przedstawienia, uwzględniający jego dostosowanie do ducha

czasów oraz jego związek z kulturą popularną. Wpływa na niego wiele elementów pozareligijnych, swoisty koloryt lokalny, określona przestrzeń i moment wykonania. Akceptowane przez Kościół misteria są jednak przede wszystkim miejscem i momentem aktywizacji świeckich; tym, „co tworzy się w wyniku zetknięcia treści teologicznych z ludzkimi potrzebami, światopoglądem wiernych, wrażliwością religijną” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 46). Są wreszcie, z punktu widzenia prawa kościelnego, niewymaganym elementem obrzędowości wielkanocnej: „Przedstawienia wielkanocne stanowią jedną z form ubarwiających obchody Wielkanocy, kojarzoną z teatrem religijnym [...] [zjawiskiem] z pogranicza dramatu i nabożeństwa” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 18-19). Kategorię „pomiędzy” Autorka stosuje, zgodnie z założeniami *performance studies* (Zeidler-Janiszewska, 2007, s. 45), także w odniesieniu do uczestników przedstawień (aktorów i widzów) oraz do siebie samej. Traktuje siebie nie tylko jako antropologa starającego się zgłębić i opisać dany element kultury, ale przede wszystkim jako uczestnika zdarzenia, który „na równi z innymi, choć zwykle z odmienną perspektywą, bierze udział w wydarzeniu, przeżywa je, następnie już przez pryzmat własnych doświadczeń dalej prowadzi badania, a ostateczne wyniki przelewa na papier” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 33).

Praktykowanie, działanie, przejście od tekstu do wykonania, do zdarzenia, „które powstało, trwa i zostaje zakończone w działaniu różnych podmiotów – artyści i słuchacza/widza” (Fischer-Lichte, 2004, s. 29, za: Zeidler-Janiszewska, 2007, s. 44) odciska piętno także na sposobie pozyskiwania źródeł oraz nadawania przekazowi ontologicznego statusu źródła. Warszawska etnolożka nie zajmuje się więc tym, co informator uznał za godne zapisania, ale tym, co mówi. Etnografia wszak „nie zajmuje się faktami, lecz tym, co ludzie o faktach mówią, gadają, opowiadają” (Tokarska-Bakir, 2004, s. 5). Badaczka pisze swoich informatorów, pisze misteria, w których uczestniczy, pisze swoją etnograficzną/etnologiczną/antropologiczną – a już na pewno performatywną – opowieść o współczesnej polskiej religijności katolickiej. Czyni to na ponad trzystu pięćdziesięciu stronach monografii, której podział odzwierciedla naszkicowane powyżej założenia badawcze. Mocny akcent kładzie na część teoretyczną, której poświęcone jest serce publikacji, drugi rozdział zatytułowany *Kategoria performance w badaniach nad kulturą* (s. 45-86). Jest on osią pracy oraz punktem odniesienia pozostałych części, zarówno teoretycznych (rozdział pierwszy), jak i analitycznych (rozdziały trzeci i czwarty). Starając się sprecyzować preformans jako kategorię antropologiczną oraz ustalić jego relacje z pozostałymi definicjami, Kamila Baraniecka-Olszewska konstruuje

schemat własnego wzorca postępowania ze zjawiskiem kulturowym: traktowanego nie jako tekst, lecz jako dynamiczny proces. Dzieliąc punkt centralny książki na odcinki: *Religia i kultura religijna*; *Performance studies*; *Kilka problemów związanych z zastosowaniem koncepcji performance na gruncie polskim*; *Podłoże antropologicznej teorii performance*; *Ogólne rozumienie pojęcie performance w antropologii*; *Niejednoznaczność pojęcia performance*; *Jak wyodrębnić wykonanie?*; *Performance a doświadczenie*; *Doświadczenie religijne*; *Zwrotność*; *Performance jako narzędzie interpretacyjne misteriów męki Pańskiej*, Autorka szkicuje, w moim przekonaniu, oś performatywności jako kategorii interpretacyjnej i metody badawczej nie tylko dla przedstawień religijnych, ale i dla źródeł etnograficznych/antropologicznych w ogóle. To kategoria i metoda możliwa, mająca swoje zalety i ograniczenia, co jest w pracy akcentowane: „W żadnym przypadku proponowana przeze mnie koncepcja nie ma być lekiem na wszystkie dolegliwości towarzyszące studiom nad dzisiejszym życiem religijnym, a jedynie sugestią, w jaki sposób można próbować analizować współczesną katolicką religijność” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 47). Za najbardziej adekwatne dla pojęcia performansu jako kategorii antropologicznej Autorka uznaje (co dokładnie eksplikuje) termin „wykonanie”, czyli szczególnie rodzaj praktyki, działanie, „które nie jest puste, ale «coś robi», «coś wykonuje» – choćby tylko scenariusz. [...] wykonanie jako działanie, które nie ma być jedynie narzędziem, by osiągnąć zamierzony koniec, ale działaniem, które jest prowadzone tak, by było widziane czy słyszane przez innych” (Quantz, 1999, za Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 53). Uczestnicząc w misteriach i pisząc o nich, traktuje je więc jako zdarzenia tworzone przez „artystów” (czasami amatorów, czasami profesjonalistów); zdarzenia, które powstały, trwają i zostają zakończone w działaniu różnych podmiotów – artyści i słuchacza/widza (Fischer-Lichte, 2004, s. 29, za: Zeidler-Janiszewska, 2007, s. 44). Na boku pozostawia Badaczka założenia komunikatu, interesuje ją bowiem „odbiór misteriów, doświadczenie ich oraz skutki uczestnictwa w przedstawieniach” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 65). Mowa więc nie o treściach wpisanych w performans, lecz o tym, „co jest przezeń ewokowane, co zostaje wytworzone w procesie performatyzacji” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 65).

Godny podkreślenia jest fakt, że pomimo silnie teoretycznego ukierunkowania tej części rozprawy, nie jest ona źródłowo wyobcowana. Przeciwnie: rozważania teoretyczne prowadzone są w stałym, bezpośrednim i nierozzerwalnym kontekście problematyki przedstawień wielkanocnych oraz współczesnej religijności. Czytelnik ma wrażenie metodologicznego „prowadzenia za rękę”

w gąszczu bardzo przecież licznych i często trudnych do jednoznacznego wytłumaczenia teorii performansu. Podobny zabieg obowiązuje także w dwóch rozdziałach analitycznych, w których za pomocą cytowanych źródeł Autorka dokonuje dalszej eksplikacji kwestii teoretycznych. Omawiana monografia jest teorią przesiąknięta, ale to teoria w działaniu: wzorzec praktykowania teorii. Badaczka mówi językiem performansu i konstruuje wypowiedź na sposób performansu. Odbieram tę monografię jako wykonanie: takie, którego nie zakłóca konstrukcja rozdziałów, ponieważ każdy z nich spełnia wymogi współuczestnictwa teorii/metody i źródła. Nawet gdy w pierwszym rozdziale (*Misteria męki Pańskiej w Polsce*, s. 9–43) podzielonym na segmenty: *Misteria dzisiaj*; *Misteria wczoraj – dramat średniowieczny a współczesne prezentacje męki Chrystusa*; *Polskie misteria męki Pańskiej – antropologiczna carte blanche?*; *Embarras de richesse*; *Teren badań*; *Antropolog jako uczestnik misterium męki Pańskiej*; *Stonka*; *Konstrukcja książki* oczekujemy wykładu genologicznego, historyczno-literackiego i poświęconego stanowi badań, uzyskujemy dyskursywne współuczestnictwo doświadczającego podmiotu autorskiego, aktywnej materii misteriów i „spełnionych inaczej” oczekiwań czytelnika. Szablon pracy naukowej służy Autorce do klarownego i jednocześnie ciekawego w odbiorze przekazu, w którym nie ma miejsca na schematyczność. Podobnie rzecz się ma z opisem misteriów, którego podział pozostaje w bezpośrednim związku z teorią performansu. Jego dwie niezbywalne własności, nazwane przez Kamilę Baraniecką-Olszewską: *participatum* i *participians*, to jednocześnie tytuły trzeciego i czwartego rozdziału monografii.

Na *Participatum* (s. 87–172) składają się wszystkie elementy przedstawienia: to, w czym się uczestniczy, scenariusze, scenografie, sceny, czas i miejsce wykonania, reżyser, aktorzy, próby, publiczność, muzyka itd. Nerozerwalny jest ich związek z:

- ucieleśnieniem („*Para buch, koła w ruch*” – *ucieleśnienie*, s. 87–89), które nie ma jednego scenariusza, nie jest z góry narzucone i ściśle zależy zarówno od wykonawców (kreatywność), jak i od publiczności (oczekiwania); „urzeczywistnienie, nadanie konkretnego kształtu” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 88);
- temporum wykonania (*Osadzenie w czasie*, s. 89–104), rozumianym jako data w kalendarzu (cykl roczny) oraz moment w historii, który wpływa na scenariusz przedstawień (aktualizacja), bez odniesienia do czasu fundacyjnego;

- przestrzenią aktualizacji (*Miejsce*, s. 104–113), kolorytem lokalnym, dopasowaniem wydarzeń historii świętej (dla wyznawców chrześcijaństwa) do warunków spacialnych danej wspólnoty wiernych;
- głównym cenzorem (*Autorytet*, s. 113–123), instytucją Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, którego decyzji o religijnym lub niereligijnym charakterze misterium podporządkować się muszą świeccy organizatorzy przedstawień wielkanocnych;
- konwencją wykonania i odbioru (*Forma misteriów męki Pańskiej*, s. 123–133), zarówno ustaloną, jak i improwizowaną, opartą na dwóch scenariuszach: przedstawienia oraz kulturowym; związaną z odnowionym zachowaniem, przypisanym do konkretnej kultury i w jej ramach wykorzystywanym;
- narzędziami do wywoływania określonych efektów (*Środki*, s. 134–156), takimi jak: obraz (interpretacje/warianty akceptowane przez kolektywną cenzurę widzów), dźwięk (nieatrakcyjność niemego kina), scenariusze (silnie lub luźno związane z historią biblijną, lecz zawsze ukierunkowujące na główne przesłanie misterium);
- strategią (*Strategia*, s. 156–167) zakładaną przez organizatorów, zawiadywaną przez reżysera i aktywizującą uczestników;
- celem (*Zadania misterium*, s. 167–172), który uczestnicy i obserwatorzy chcą poprzez wykonanie osiągnąć. W przypadku współczesnych przedstawień wielkanocnych w Polsce „podstawowym zadaniem, w znacznym stopniu organizującym pozostałe cele misteriów, jest przygotowanie wydarzenia religijnego godnego przedstawianej treści” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 167).

Wpływ misteriów na osoby, które je tworzą (organizują, grają, uczestniczą, obserwują), ich emocje, przeżycia i doświadczenia organizują ostatnią (z dyskursywnych, poza *Zakończeniem*, *Bibliografią*, *Spisem fotografii*, *Summary*, *Indeksem osobowym oraz postaci biblijnych i apokryficznych*, a także *Indeksem rzeczowym*) część omawianej rozprawy, czwarty rozdział: *Participans* (s. 173–284) z kluczowymi kategoriami „wyłaniania” (E. Schieffelin) i „zwrotności” (R. Bauman). Od uczestników (*Uczestnicy*, s. 173–180) zależy samo zaistnienie oraz kształt wydarzeń; to oni pamiętają i werbalizują potrzebę jego powtarzania (wariantywnego, interpretacyjnego, naznaczonego duchem czasu). Oddzielenie aktorów od publiczności; niechęć do poszczególnych ról (np. tłum nawołujący do ukrzyżowania Chrystusa); instytucje „gapia” i „stonki”; „naturalne” włączanie się w udział w liturgii za pomocą uczynienia znaku krzyża i „naturalne” stanie z boku, przygotowywanie się do odegrania roli

(*Uczestnictwo w misteriach męki Pańskiej*, s. 181–192); sceniczny potencjał ról (możliwości interpretacyjne, *Aktorzy*, s. 193–246); bardzo zróżnicowana grupa obserwatorów (*Widzowie*, s. 246–271); wpływ „aktywnej” religijności na konstruowanie tożsamości religijnej (*Vita religiosa*, s. 271–277); „ewokowanie nowych znaczeń [na poziomie wzorca prywatnego] oraz przywoływanie znaczeń konwencjonalnych” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 277; *Znaczenia*, s. 277–284) umożliwiają analizę uczestnictwa, które sprawia, że treści biblijne uzyskują wymiar bliski, nasz lokalny, dotyczący każdego z biorących udział w przedstawieniu: „Inscenizacja czyni misterium dostępnym, tajemnica w pewnym wymiarze przestaje być już tajemnicza, wiele niewiadomych, których nie sposób wyłonić między liniami Pisma, zostaje dopowiedzianych” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 283).

Omawiana publikacja ma jeszcze co najmniej jeden (a z pewnością jest ich o wiele więcej) walor poznawczy. Wiąże się on z tytułową problematyką tego numeru „Slavii Meridionalis”: *Biblia w literaturach południowosłowiańskich*. Posłużę się dwoma cytatami, które obrazują fundament różnicy: **„Jednym z paradygmatów źródłowych leżących u podstaw misteriów jest droga krzyżowa, którą pierwotnie podążał Chrystus, odprowadzany przez Matkę i Jana, otoczony jerozolimskim tłumem [podkreślenie J. R.]”** (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 126); „Przedstawienia te – zarówno one same przez określony scenariusz oraz określoną **interpretację męki Chrystusa w nim zawartą** [podkreślenie J. R.], jak i przez znaczenia nadawane im przez uczestników – włączają się w tworzenie **dyskursu na temat męki Pańskiej**, na temat religii, życia religijnego” (Baraniecka-Olszewska, 2013, s. 292). Teksty biblijne i liturgiczne będące podstawą dogmatu chrystologicznego, wcielenia, męki i zmartwychwstania Syna Bożego w celu odkupienia ludzi są w tej rozprawie przezroczyście, obecne i nieobecne; ewidentne – lecz dla analizy pod kątem wykonania nieistotne. Są wprawdzie „jednym z paradygmatów”, ale każde misterium jest interpretacją męki Chrystusa. Bez tej męki nie tyle nie byłoby dziś misteriów, ile chrześcijaństwo nie miałoby prawa bytu (dogmatyka chrześcijańska nie istnieje bez dogmatu chrystologicznego). Autorka nie wskazuje na „tekst pierwowzoru”, ale mimo to akcentuje inscenizację, której bez opowieści fundacyjnej nie ma. Kwestie oczywiste dla przeciętnego polskiego katolika: obrazy kryjące się pod pojęciem „męka Pańska”, dla przeciętnego odbiorcy pochodzącego na przykład z południowosłowiańskiego kręgu kulturowego byłyby dalekie od oczywistych. Przekonałam się o tym w czasie jednego z wykładów dla studentów polonistyki w Skopiu, gdy zamiast

mówić o różnicach w obrzędowości bożonarodzeniowej, musiałam najpierw wytłumaczyć koncepcję Trójcy Świętej i wcielenia Boga. Przekonuję się o tym również za każdym razem, gdy czytam etnologiczne/antropologiczne prace badaczy afiliowanych na słowiańskim Południu: im – przynajmniej na razie – tekst nie może uciec z wykonania, ponieważ jest zbyt nieoczywisty.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. (A. Kryczyńska-Pham, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Baraniecka-Olszewska, K. (2013). *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Connerton, P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają*. (M. Napiórkowski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Domańska, E. (2007). „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. *Teksty Drugie*, (5), 48–61.
- Fischer-Lichte, E. (2004). *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag.
- Halbwachs, M. (2008). *Społeczne ramy pamięci*. (M. Król, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Quantz, R. A. (1999). School ritual as performance: A reconstruction of Durkheim's and Turner's uses of ritual. *Educational Theory*, 49(4), 493–514. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1741-5446.1999.00493.x>
- Tokarska-Bakir, J. (2004). *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze.
- Zeidler-Janiszewska, A. (2007). Perspektywy preformatywizmu. *Teksty Drugie*, (5), 34–47.
- Żakowski, J. (2002). *Rewanż pamięci*. Warszawa: Sic!

Teoria w działaniu

Recenzja nowej monografii z zakresu antropologii religii: Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013, ss. 351.

Słowa kluczowe: recenzja, Kamila Baraniecka-Olszewska, misteria męki Pańskiej, Wielkanoc, chrześcijaństwo, performans

Theory in Action

A review of the new monograph in anthropology of religion: Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.

Keywords: review, Kamila Baraniecka-Olszewska, Passion plays, Easter, Christianity, performance

Notka o autorze

Joanna Rękas (rekasus79@gmail.com) – literaturoznawczyni, folklorystka, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: tradycyjny i współczesny folklor Słowian Południowych, w szczególności: obrzędowość cyklu życiowego jednostki (rodzinna), obrzędowość cyklu kalendarzowego (doroczna), gatunki obciążone funkcją magiczną, gatunki narracyjne i teoria folkloru.

Joanna Rękas, PhD (rekasus79@gmail.com) – literary researcher, folklorist, Serbian and Croatian philologist, Assistant Professor at the Institute of Slavic Studies, Adam Mickiewicz University in Poznań. Research interests: traditional and contemporary folklore of South Slavic nations, in particular: life-cycle and year-cycle rituals; magic oral genres; narrative oral genres; theory of folklore.