

MIĘDZY GNOZĄ A NIEDOUCZENIEM.  
O „PSYCHOLOGII MITU” ANDRZEJA PANKALLI<sup>1</sup>

*Obcy (Biali, Nieindianie) nic nie wiedzą. (...) Nie widzą tego, co w głębi (w środku). Nie widzą, bo nie umieją patrzeć.*

Eliás Lucitante<sup>2</sup>

*I przyłożyłem do tego serce moje, abym poznał mądrość, szaleństwo i głupotę: Alem doznał, iż to też jest utrapienie ducha.*

Eklezjasta 1,17

Od czasów tzw. zwrotu lingwistycznego w humanistyce „kłusownictwo intelektualne” zaczęło zataczać coraz szersze kręgi, aż wreszcie doczekało się pełnego uznania i nikogo nie dziwi dziś fakt pisania prac poruszających się na pograniczu różnych dyscyplin. Jednym z takich obszarów pogranicza jest dziedzina leżąca pomiędzy antropologią kulturową a psychologią, która należy chyba do najtrudniejszych obszarów badawczych w naukach społecznych i, jak pokazuje historia myśli etnologicznej, jest nader podatna na uproszczenia. A ponieważ sytuuje się ona w granicach naszych zainteresowań teorią kultury pierwotnej, z tym większą uwagą powitaliśmy ukazanie się książki Andrzeja Pankalli, która odważnie, by nie rzec buńczucznie, wkracza na ów „zaminowany” teren i podejmuje zagadnienie pograniczne właśnie: temat mitu. Niestety, nie obyło się bez ofiar. W niniejszym tekście chcielibyśmy pokrótce przedstawić naszą opinię o rzeczonyj pozycji i uzasadnić, dlaczego próba ta zakończyła się niepowodzeniem.

Praca stawia sobie za cel połączenie psychologicznych i kulturowych ujęć nader szeroko rozumianego mitu w ramach subdyscypliny nazywanej w książ-

---

<sup>1</sup> Tekst dotyczy książki Andrzeja Pankalli pt. *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Warszawa Eneteia, 2000, ss. 171. Autor jest psychologiem zajmującym się historią myśli psychologicznej, dorobkiem Jungowskim (współredaktor „Albo Albo”) oraz etnopsychologią. Swoje pasje etnologiczne realizował w trakcie podróży do Indian meksykańskich (Lacandon) oraz ekwadorskich (Kofan, Siona).

<sup>2</sup> Szaman Kofanów z osady Santa Rosa de Sucumbios, dep. Putumayo, Kolumbia, październik 1981.

ce etnopsychologią. Autor zatem stara się: 1) najpierw zrekonstruować obecność kategorii mitu w rozlegle pojmowanej psychologii; 2) następnie zarysować perspektywę psychologiczno–kulturową jego ujęcia; 3) by w końcu spenetrować możliwości zastosowania tejże perspektywy do badań mitu w konkretnej społeczności (Indianie Kofan). Program słuszny i ambitny i jemu też Pankalla deklaruje podporządkowanie struktury pierwszej części książki (*Psychologia mitu*). Natomiast składająca się z kilku esejów partia druga (*Kultury tradycyjne a współczesność*) ma najprawdopodobniej stanowić uzupełnienie problematyki poruszanej w jądrze pracy.

Myśl przewodnia książki zamyka się w tezie mówiącej, iż mit jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym i badający go psycholog winien „skupić się na jednym, psychologicznym wymiarze mitu, jednak ze świadomością istnienia pozostałych wymiarów oraz interakcji między nimi” (s. 30). Podstawę teoretyczną tego poglądu autor znajduje w Popperowskim podziale rzeczywistości na trzy światy (obiekty fizyczne, stany psychiczne, byty abstrakcyjne) oraz w perspektywie antyredukcjonizmu ontologicznego, występującego przeciwko stosowaniu w badaniach nad kulturą indywidualizmu metodologicznego, psychologizmu i naturalizmu. Deklaruje więc omijanie pułapek, które zazwyczaj stawały się smutnym udziałem psychologii nowożytnej, biorącej się za wyjaśnianie zjawisk kulturowych. Tyle tytułem wstępu.

Realizacja jednak nie tyle odbiega od założeń, co raczej się z nimi rozmija. Nasze poważne wątpliwości *Psychologia mitu* wzbudza na kilku płaszczyznach: 1) wiedzy będącej udziałem Andrzeja Pankalli, którą dzieli się z czytelnikiem, 2) sposobu jej pozyskiwania, 3) strony etycznej całego przedsięwzięcia, 4) poziomu samego wykonania.

1. Zacznijmy od kwestii merytorycznych. Na wstępie warto chyba sobie zadać pytanie, dlaczego autor wybrał głównie kulturę Indian Kofan jako „materię”, na której prezentuje swe etnopsychologiczne tezy. Jedynym bezpośrednim wskazaniem jest stwierdzenie: „powodem, dla którego tak szczegółowo przedstawiliśmy charakterystykę tej grupy (to jest Kofanów) oraz rytuał *yagé*, jest niemożność odseparowania zjawiska mitu od osoby szamana, świętej dla Kofanów rośliny *yagé* i samego rytuału” (s. 84). Pięknie — tylko, że to w sumie dość banalne i oczywiste kryterium spełnia w Ameryce Południowej co najmniej 300 innych indiańskich ludów, jeśli tylko *Banisteriopsis caapi*, czyli *yagé* zastąpimy czterema innymi halucogennymi roślinami czy grzybami, tak powszechnymi na tym kontynencie (*Lophophora williamsii*, *Datura meteloides*, *Salvia divinorum* i wiele innych). Może więc wybór Kofanów podyktowany był względami czysto praktycznymi: po prostu Pankalla dysponował własnym, obszernym materiałem empirycznym dobrze ilustrującym problemy psychologii mitu? Kierunek takiego rozumowania sugeruje informacja o badaniach autora (s. 79). Problem jednak w tym, że zgromadzone przez Pankallę w czasie wyprawy dane z zakresu etnopsychologii Kofanów nijak przekładają się na opisy

i interpretacje przedstawione w książce, albowiem zdecydowana większość materiału odnoszącego się do mitologii i rytuałów *yagé* w kulturze Kofan, to po prostu mniej lub bardziej zgrabnie dobrane wyimki z pracy M. Califano i J. A. Gonzalo (1995), zresztą wcale nie najważniejszej w bibliografii dotyczącej tego ludu. Niezrozumiałe dla nas pozostaje także to, dlaczego w przypisie dotyczącym mitologii Kofanów przywołana jest praca Alby Moya (1997), będąca zbiorem niewielkich, popularnonaukowych esejów o poszczególnych ludach indiańskich Ekwadoru, gdzie mitologii Kofanów poświęcono ledwie półtorej strony ogólnikowego tekstu. Tak więc pytanie „dlaczego Kofanowie?” pozostaje bez odpowiedzi.

Mamy też zastrzeżenia innego rodzaju: prezentowane przez A. Pankallę poglądy J. M. Fericglii (1997), których używa jako teoretycznego zaplecza dla kofańskiego materiału empirycznego, odnoszą się do zupełnie innego ludu zamieszkującego Amazonię ekwadorską: Indian Shuar (zob. też Fericgla 1994), ludu o całkowicie odmiennej kulturze! Trzeba wiele odwagi, by owe odmienne rzeczywistości tak bezrefleksyjnie połączyć. Całkowite zdziwienie wzbudza jednak sposób potraktowania przez autora dzieła S. S. Robinsona (1979, 1996), które odnosi się bezpośrednio do zagadnień mitów i rytuałów Kofanów i jest wynikiem wielomiesięcznych, intensywnych, zweryfikowanych po latach badań terenowych. Dzieło, które wymagałoby rzetelnej analizy i krytyki, w omawianej książce występuje w postaci mocno szczątkowej, przy czym w jednym przypadku przytaczany fragment nie istnieje na wskazanej stronie (cytat ze strony 120, Robinson 1979) w drugim jest mocno konfabulowany (s. 153, tamże).

W etnologicznej literaturze przedmiotu obecnej w *Psychologii mitu* widać przerażająco rozległe luki. O żałośnie ubogiej bibliografii dotyczącej Kofanów już pisaliśmy, przyjrzyjmy się teraz merytorycznej oprawie problemów teoretycznych. Wedle autora w kompleksie zagadnień dotyczących mitów, rytuałów, snów oraz używania halucynogenów przez Indian Ameryki Południowej istnieją tylko, serwowane w sosie prawdy obiektywnej, opracowania i pomysły Fericglii. Dalej nie ma już nic. Trzydziestoletni dorobek antropologii nagle gdzieś zniknął, rozpląnął się we mgle. Brak jakichkolwiek odniesień do klasycznych już prac (G. Baer, P. Furst, M. Harner), czy choćby cienia prezentacji i refleksji nad współczesnymi zmaganiem z problematyką (W. Kracke, E. Langdon, G. Reichel-Dolmatoff); nie ma nic, po prostu czarna dziura.

Z kolei tak ogromną dziedzinę jak psychologia międzykulturowa Andrzej Pankalla zdaje się znać wyłącznie z podręcznika Triandisa i Lamberta (1980), który zresztą wypadłoby porównać z innymi pracami tego typu (V. Barnouw, J. Berry, R. Munroe). Jednak przy ferowaniu wyroków w zakresie uniwersaliów ludzkiego myślenia, sposobów odczuwania i zachowania wypadłoby przynajmniej zarysować własną perspektywę teoretyczną w tym względzie i odnieść ją do aktualnego stanu badań. Tymczasem nie uświadczymy w pracy ani nawiązań do szeroko rozumianej opcji Piagetowskiej (P. Dasen, D. Price-Wil-

liams), ani do badaczy testujących koncepcję Wygotskiego (M. Cole, J. Lave). Oczywiście, każdy ma prawo do wyboru opcji teoretycznej — pod warunkiem jego przekonującego uzasadnienia — i stąd też jakoś wytłumaczyć można jeszcze nieobecność powyższych prac. Jak jednak wyjaśnić brak pozycji omawiających międzykulturowe badania przeprowadzane w paradygmacie przywoływanego w książce „wczesnego” Jeromego Brunera, który aż się prosi o porównanie z reprezentowaną przez autora Popperowską wizją działania ludzkiego umysłu? Nie będziemy już tutaj rozpatrywać niewytłumaczalnych braków w zakresie antropologicznych dyskusji nad badaniem myślenia w społecznościach nie-nowożytnych, których recepcję Pankalla zakończył chyba wraz z pobieżną lekturą Lévi-Straussa. Gdzie opcja antropologii symbolicznej (V. Turner, C. Geertz)? Gdzie intelektualiści współcześni (J. Goody, R. Horton, D. Sperber) lub kognitywiści nowoczesnie pojmowani (P. Boyer)? A są to zarzuty odnoszące się tylko do jednej z trzech powyższych dziedzin, tj. myślenia — obszaru emocji i zachowania w ogóle nie rozpatrujemy.

Warto odnotować także, iż *Psychologia mitu* wprowadza nowe zwyczaje do polskiego piśmiennictwa naukowego, traktując pismo TAWACIN (dawniej organ Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Indian) jako źródło bibliograficzne. Jeden z autorów niniejszego tekstu jest członkiem zespołu redakcyjnego TAWACINU i jest mu miło, że także naukowcy sięgają po „jego” pismo. Niemniej jednak jest to kwartalnik dla młodzieży stawiający sobie za cel prezentację niestereotypowej wiedzy o tubylczych ludach obu Ameryk i traktowanie go jako głównego źródła do badań postaw aksjologicznych, hm, z całym szacunkiem — to chyba jednak lekka przesada. Ciekawe też, dlaczego w przypadku rozdziału *Wstęp do psychologii Lacandonów* znajduje się tylko jeden (słownie jeden) przypis odnoszący się do... ni mniej, ni więcej Lévy Bruhla! Wprawdzie na okładce książki widnieje informacja, że A. Pankalla współorganizował „wyprawę” do Meksyku (Indianie Lacandoni), lecz w świetle powyższych trudności w zidentyfikowaniu autorskiego „materiału kofańskiego”, pozostawmy sprawę „materiału lacandońskiego” w świętym spokoju.

2. Patrząc na omawianą pracę od strony sposobu pozyskiwania wiedzy, nie możemy się oprzeć wrażeniu, że sytuuje się ona bardziej po stronie szeroko rozumianej gnozy niżli nauki, a zatem opowiada się za takim modelem poznania rzeczywistości, w którym dotarcie do „prawdy” odbywa się na drodze bezpośredniego, autentycznego doświadczenia istoty zjawiska. Ta droga łącząca interpretacyjnie rozum z wiarą tym się choćby różni od naukowej, że nie podlega intersubiektywnej sprawdzalności, jest na wskroś jednostkowa. Myśl przewodnia tego wątku delikatnie przewijająca się zwłaszcza przez eseje części drugiej sugeruje czytelnikowi, iż „twarda naukowość” w rodzaju psychologii poznawczej nie oddaje całej prawdy o człowieku, że „nauki miękkie” takie jak etnologia oferują nam wprawdzie o wiele bardziej ulotne metody dotarcia do sedna, ale dzięki temu pozwalają na powiedzenie, jak się rzeczy mają napraw-

dę. Nie znajdujemy innego rozsądnego wytłumaczenia ferowanych przez autora sądów dotyczących się konkretnych społeczności etnicznych lub też zjawisk kulturowych. Skąd na przykład Andrzej Pankalla czerpie wnioski o uniwersalnych postawach społecznych wobec ludzi upośledzonych (s. 110)? Na jakiej podstawie uznaje, że mistyfikacja zwana kulturą Tasadajów przekazuje jednak prawdę o pierwotnych koncepcjach duszy (s. 141)? Pytania można mnożyć. Dogmatyzm, gnoza czy niedouczenie?

Wizja rzeczywistości przepajająca *Psychologię mitu* oparta na specyficznym mariażu ontologii Popperowskiej i myśli Jungowskiej funkcjonuje w pracy jako pewnik, a nie hipoteza i nikt nie ma zamiaru jej sprawdzać. Bo czyż można w ramach dyskursu nauk społecznych poważnie traktować takie stwierdzenia odnoszące się do kulturoznawczego wątku twórczości Freuda jak: „zarzuty natury metodologicznej i merytorycznej niekoniecznie muszą świadczyć na jego niekorzyść. Metodologiczne niedociągnięcia teorii Freuda mogą być pretekstem do odebrania jego antropologicznej twórczości w nowy sposób, tj. jako próbę stworzenia gatunku literackiego o nazwie «baśń naukowa», (która) jest inspirowana poznawczo” (s. 106)? Azaliż naprawdę *Hermes Trismégistos*? Wszystkie dyscypliny naukowe, a w tym etnologia i psychologia, wymagają jednak rzetelnych badań empirycznych lub też zwykłej konfrontacji z aktualnym stanem wiedzy uobecnionym w literaturze. W tym świetle wnioski proponowane przez autora rytmicznie zataczają się od banalności do niezgody ze współczesną antropologią kulturową.

3. Kwestią łączącą się z gnostyckim rozumieniem wiedzy jest wymiar moralny całego przedsięwzięcia. Warto o tym wspomnieć, bo dotykamy tu ważnej naszym zdaniem sfery etyki zawodowej. Chodzi nam tu o dwie sprawy: rozmiłowanie się z prawdą oraz manipulowanie czytelnikiem.

Oto cytat ze strony 79: „Porządek kulturowy Indian Kofan z Amazonii Ekwadorskiej badany był w ramach kierowanej przez autora książki etnopsychologicznej wyprawy naukowej «KOFAN 98». Program naukowy wyprawy został napisany pod kierunkiem prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego i dr. Mariusza Kairskiego z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. (...) Projekt badawczy pracy pt.: «Psycho–kulturowy wymiar mitu. Badania terenowe wśród Indian Kofan» został zaakceptowany przez Komitet Badań Naukowych w ramach grantu nr 1H01F01416”. Spieszymy donieść, że żadna z wymienionych tu osób nie kierowała pracami nad projektem badawczym zatytułowanym „Psycho–kulturowy wymiar mitu”. I co dalej? — zapyta zniecierpliwiony czytelnik. Dalej jest tak, jak w znanym dowcipie: nie na placu Czerwonym tylko Maneżowym, nie szynkę, tylko rowery, nie dają, tylko kradną. Andrzej Pankalla nie był kierownikiem etnopsychologicznej wyprawy naukowej „KOFAN 98”, lecz „tylko” członkiem wyprawy antropologicznej „KOFAN 98”, której celem był opis i analiza aktualnej sytuacji etno–kulturowej ludu Kofan. Kierownikiem wyprawy była mgr Alicja Pasek,

doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, i to jej projekt, zatytułowany „Aktualna sytuacja etno-kulturowa Kofanów ekwadorskich”, był przygotowywany pod kierunkiem prof. Aleksandra Posern-Zielińskiego i dra Mariusza Kairskiego (IEiAK UAM). Ewentualny podprojekt o charakterze etnopsychologicznym (który oczywiście mógł być realizowany podczas antropologicznej wyprawy „KOFAN 98”) nigdy nie zmateriałizował się na terenie Instytutu Etnologii w postaci wypełnionych kartek papieru. W związku z tym siłą rzeczy nie mógł być „napisany pod kierunkiem”, konsultowany, oceniony pozytywnie czy negatywnie. Po prostu nie zaistniał. To pierwsza sprawa, która ociera się o kwestie etyczne.

Druga dotyczy zgoła nienaukowej postawy, jaką prezentuje Pankalla w swoim dziele. Chodzi nam tutaj o takie manipulowanie czytelnikiem, aby miał on wrażenie, że autor dotknął głębiej indiańskiej rzeczywistości, głębiej niż pierwszy lepszy turysta, jakich zresztą pełno w kofańskich wioskach. Są to oczywiście drobiazgi, ale dość znamienne — wiele bowiem mówią o autorze jako badaczu. Jako przykład weźmy fotografie dołączone do pracy. A. Pankalla pisze, że „integralną częścią rozdziału są zdjęcia i mapki” (s. 79) dokumentujące życie rytualne Kofanów. Taka zapowiedź każe nam oczekiwać przyzwoitej fotografii etnograficznej. Cóż jednak znajdujemy? Otóż dostajemy 14 zdjęć, wśród których pięć to obrazy indiańskich chałup (w tym dwa z nich to ten sam budynek, tyle że sfotografowany z dwóch stron), sześć to etapy zbierania oraz przygotowywanie halucynogennego wywaru z rośliny *yagé* (zrywanie pnączy, kociołek z gotującym się wywarem). I gdzie tu obraz rytuału? Zostały jeszcze trzy zdjęcia. Na jednym autor spoczywa samotnie w hamaku, a podpis głosi, że znajdujemy się we wnętrzu chaty rytualnej, gdzie A. Pankalla odpoczywa przed rytuałem *yagé* (sugerując, że weźmie udział w rytuale). Dwa dalsze tak samo w żaden sposób nie oddają kofańskich rzeczonych obrzędów: autor stoi na nich obok wyprostowanych na baczność, odświętnie ubranych Indian Kofan. I co dalej? — raz jeszcze zapyta czytelnik. I to wszystko — raz jeszcze odpowiadamy. Sugerowanie czytelnikowi, że będąc Tam, doświadczyło się czegoś Prawdziwego, czego nie da się przekazać w języku nauki i można jedynie przedstawić otoczenie, w którym owo spotkanie nastąpiło, o taką właśnie postawę nam chodzi. Podobne techniki znajdujemy w literaturze bynajmniej nie naukowej, lecz podróżniczej i publicystycznej. Przykładów tego typu postępowania można znaleźć w książce znacznie więcej, ale nie o obrazowanie skrupulatności nam tutaj chodzi.

I jeszcze dwa „drobiazgi” w etycznej materii. Na jakiej podstawie autor zestawia swoje prace wspólnie z Lévi-Straussem czy Cassirerem w podstawowej literaturze przedmiotu dotyczącej myślenia mitycznego (s. 123)? I wreszcie, czy praktykowanie autokanibalizmu (umieszczanie w bibliografii swojej książki własnych pozycji, będących w istocie rozdziałami tej właśnie książki) jest doprawdy właściwym postępowaniem? Z dwojga złego wolimy jednak zjedanie wrogów.

4. Na koniec popatrzymy na *Psychologię mitu* od strony wykonawczej, przyjrzymy się jej metodologii oraz formalnej kompozycji tekstu. Nasze wątpliwości wzbudzają tu trzy kwestie.

Po pierwsze, niepomierne zadziwia nas brak definicji podstawowych dla pracy kategorii poznawczych, tj. „mitu” i „kultury tradycyjnej/kultury pierwotnej”. O ile w przypadku tej pierwszej Pankalla przytacza tylko szereg cudzych rozstrzygnięć, za żadnym się wprost nie opowiadając, to w kwestii drugiego pojęcia brakuje choćby napomknięcia o tym, czym taka kultura miałaby się charakteryzować, chociaż proponowane zestawienie na stronach 110–113 daje dość wstrząsające wyobrażenie (ludy Afryki, mieszkańcy Wysp Fidzi, społeczności starożytnej Sparty, Peru i Polinezji, Żydzi, Grecy, Rzymianie, społeczeństwa okresu Średniowiecza i Reformacji, bliżej nieokreślone chrześcijaństwo, Indianie Ameryki Północnej, Chińczycy, Arabowie, lud rosyjski, Olmekowie — kolejność autora). Co oznaczają w kontekście kultur pierwotnych pojęcia takie jak: „porządek kulturowy”, „bóg”, „duch”, „skodyfikowany system mityczny”, „system religijny”, „mit eksplikatywny”, „mit deskryptywny”? Czyżby unikanie zdefiniowania podstawowych kategorii badawczych to świadoma strategia? Jeśli tak, to znajdujemy tutaj potwierdzenie naszej „gnostyckiej hipotezy”, tj. rezygnację z precyzyjnego dookreślenia narzędzi poznawczych. Wolimy się nie zastanawiać, jaka jest odpowiedź przy drugim wariantcie tego pytania. Krótko mówiąc, coś nieokreślonego (tj. mit) funkcjonuje w czymś nieokreślonym (tj. kulturach tradycyjnych). Taka praktyka jest dokładnym zaprzeczeniem reguł naukowego postępowania.

Po drugie, część referująca humanistyczne poglądy na temat mitu przypomina raczej wypisy z literatury niżli rozwiązywanie problemów badawczych. Strona za stroną napotyka kolejne ujęcia kategorii mitu, które przedstawiane są bez zaplecza macierzystych teorii, w ramach których zostały skonstruowane. Czytelnik nie obznajomiony z rzeczonymi koncepcjami narażony jest na ryzyko całkowitego niezrozumienia tekstu. Dodatkowo, fakt całkowitej nieobecności poglądów pokazujących słabe i mocne strony przytaczanych ujęć mitu buduje wrażenie, iż każdy z prezentowanych myślicieli w jakimś stopniu miał rację, co znowuż jest najzupełniej zgodne z ukrytym epistemologicznym nastawieniem pracy (jeśli oczywiście nasza „gnostycka hipoteza” ma sens).

Po trzecie, układ formalny pracy wywołuje (przynajmniej u nas) młodzieńczą chęć dorównania Sherlockowi Holmesowi. Czy coś łączy dwie główne części książki prócz szeroko rozumianej tematyki „psychologia a kultura”? Wydaje się, że nie, lecz ciągle nie mamy pewności. Dlaczego tytuł i podtytuł książki rozmijają się ze sobą i określają dwie, nie przystające do siebie partie? Z jakiej przyczyny w polskojęzycznej pracy widnieje esej w języku angielskim (*Lucien Lévy Bruhl — Theory of Primitive Personality*), a inny tematycznie jest jakby z innej książki (*Intuicyjny wgląd a percepcja dziecięca*)? I tak dalej, i tak dalej.

Podsumujmy całość. Jakie są główne grzechy tej książki? Po pierwsze, przedstawiona w niej perspektywa etnologiczna prawie w całości sytuuje się w obszarze wiedzy potocznej i niewiele ma wspólnego z rzeczywistymi dokonaniem antropologów. Po drugie, autor reprezentuje w niej, nieważne, świadomie czy nie, wiedzę gnostyczną przybraną w szaty obiektywizującej wiedzy naukowej. Po trzecie, sposób realizacji jest nie tyle przeciętny, co mierny. Po czwarte wreszcie, postawa etyczna Andrzeja Pankalli jako naukowca pozostawia wiele do życzenia.

Naszym zdaniem w przypadku *Psychologii mitu* mariaż psychologii z antropologią kulturową zakończył się dotkliwą porażką. Rzecz jasna nie oznacza to, że nie potrafimy dostrzec obiecujących poznawczo perspektyw, jakie rysują się przed próbami łączenia tych dwóch dyscyplin w badaniach społeczności pierwotnych. Wprost przeciwnie, sądzimy, że jest to najlepsza droga na tym polu. Nie zgadzamy się jednak na wypaczanie stanu aktualnej wiedzy antropologicznej czynione pod płaszczykiem etnopsychologii. Niestety, praca Andrzeja Pankalli nie będzie przydatna ani dla psychologów, ani dla antropologów, a to chyba najsmutniejszy los, jaki książkę spotkać może. Jakakolwiek dalsza krytyka byłaby dowartościowaniem pracy tego wysiłku niewartej.

*Tarzcjusz Buliński, Mariusz Kairski*

#### BIBLIOGRAFIA

- Califano M.,  
1995 J. A. Gonzalo. *Los A'i del río Aguarico. Mito y cosmovisión*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Fericgla J. M.  
1994 *Jíbaros. Los Cazadores de Sueños, Diario de un antropólogo entre los Shuar. Experimentos con la Ayahuasca*, Quito: Ediciones Abya Yala.  
1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, consciencias alternativas y oniromancia*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Moya A.  
1997 *Ethnos. Atlas etnográfico del Ecuador*, Quito: Proyecto EBI.
- Robinson S. S.  
1979 *Toward an Understanding of Kofan Shamanism*, Ithaca: Latin American Studies Program, Dissertation Series, no. 74.  
1996 *Hacia una nueva comprensión del shamanismo Cofan*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Triandis, H. C., Lambert W. W.  
1980 *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, Boston: Allyn and Bacon.