

prof. UG, dr hab. Elżbieta Mikiciuk
Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Aleksandry F. Michalskiej *Mutacje sacrum. Cerkiew św. Jerzego we wsi Zlatolist w Bułgarii jako przestrzeń przenikania się sfer sacrum i profanum*

Przedłożona do recenzji rozprawa doktorska mgr Aleksandry F. Michalskiej, zatytułowana *Mutacje sacrum. Cerkiew św. Jerzego we wsi Zlatolist w Bułgarii jako przestrzeń przenikania się sfer sacrum i profanum*, została napisana pod kierunkiem prof. UAM, dr hab. Doroty Jewdokimow w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Składa się ona ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, a także spisu ilustracji, spisu not terenowych, bibliografii oraz streszczenia w jęz. angielskim. Temat podjęty przez Autorkę pracy jest niebanalny i nie został jak dotąd opracowany szczegółowo w literaturze naukowej. Jest to pierwsza monografia poświęcona fenomenowi miejsca kultu, jakim jest cerkiew św. Jerzego we wsi Zlatolist w Bułgarii.

W istotnym dla dysertacji Wstępie mgr Michalska w przejrzysty sposób artykułuje cele naukowe przedsięwziętego projektu naukowego, jakim ma być omówienie działania w przestrzeni badanej cerkwi określonych mechanizmów kultury, a w szczególności ukazanie fenomenu przenikania się w jej obrębie sfer sacrum i profanum. Eksplikując założenia wstępne rozprawy Badaczka podkreśla, że przedmiotem analizy czyni lokalną kulturę religijną interesującego ją regionu Europy, z konkretnymi przejawami jej obrzędowości, jakimi są kult ikon i rytuały związane z czczoną w tym miejscu Prepodobną (babą) Stojną, niewidomą znachorką, prorokinią, „niekanoniczną świętą”, która niegdyś mieszkała w pokoju, znajdującym się w części balkonowej omawianej świątyni. Autorka zapowiada też pokrótce treść poszczególnych rozdziałów, podaje czasowe ramy badań terenowych (lata 2012-2023) oraz teoretyczne i metodologiczne narzędzia wykorzystane w pracy. Wskazuje również na kluczowe pojęcia, które posłużą jej do opisu i interpretacji badanej rzeczywistości kulturowej: „sacrum, profanum, ikona, kult religijny, przestrzeń sakralna, przemiany religijności, teologia prawosławna, kultura bułgarska” [s. 8].

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym adekwatnie *Sacrum i profanum jako kategorie badania kultury. Od sacrum–profanum do nowoczesnego sacrum w kontekście badań ikony* i składającym się z porządkujących wywód podrozdziałów, Autorka poświęca swoją uwagę dwóm kluczowym dla niej pojęciom: sacrum i profanum, przypisując istotną rolę przede

wszystkim pojęciu „mutacje sacrum” (termin, zaproponowany przez Danièle Hervieu-Léger, znalazł się także w tytule rozprawy). Pojęcie to pozwala Pani Michalskiej zdystansować się wobec sztywnych, dychotomicznych podziałów omawianych kategorii, a w dalszej części pracy udowodnić tezę, że w badanej przez nią rzeczywistości kulturowej sacrum i profanum wykazują skłonność do wzajemnego przenikania się i nie mają jasno określonych granic.

Warto może w tym miejscu zauważyć, że współcześni teologowie podkreślają, że Wcielenie Boga, który „stał się do nas podobny we wszystkim, oprócz grzechu” (Hbr 4,15), wprowadza sacrum w rzeczywistość uznaną wcześniej za sferę profanum. Religia chrześcijańska nie jest religią świątynną. „Dawny przywilej świątyni – być miejscem, w którym można znaleźć obecność i szczęście Boże, punkt wyjściowy wszelkiej świętości – Chrystus przeniósł na swoją osobę” – pisze Yves Congar, zaś Heinrich Kahlefeld konstatuje: „Obszar sacrum, określony przez miejsca, czasy, okoliczności, pomieszczenia i ludzi uznanych za świętych skończył się, na jego miejsce wszedł obszar Chrystusa”.

Autorka rozprawy, powołując się szczególnie na prace badaczy ze szkoły francuskich socjologów, filozofów i antropologów z pierwszej połowy XX wieku, takich jak Émile Durkheim, Marcel Mauss, Marcel Granet, Georges Dumézil, ale także uwzględniając ustalenia innych wybitnych badaczy (Mircea Eliade, Mary Douglas), umiejętnie prezentuje ich teorie i poddaje je krytycznej analizie. Pani mgr Michalska imponuje dogłębną znajomością publikacji poświęconych interesującym ją kategoriom i zdolnością wykorzystania posiadanej wiedzy we własnej pracy badawczej.

W drugim rozdziale rozprawy, zatytułowanym *Badania obrazu kultowego – rozwój historyczno-kulturowy* Autorka, omawiając po krótko teologiczne podstawy kultu ikony, uwzględnia przede wszystkim ważne dla jej analiz inne perspektywy badania ikony: semiotyczną, fenomenologiczną, hermeneutyczną i antropologiczną. Inspiruje się tu szczególnie pracami takich badaczy, jak Hans Belting, David Freedberg, William John Thomas Mitchell, Georges Didi-Huberman czy Jean-Jacques Wunenburger. Na uznanie zasługuje umiejętne i sprawne zarządzanie materiałem badawczym – większość treści analizowanych prac Autorka omawia własnymi słowami, pozostawiając formę cytatu tylko tam, gdzie jest to niezbędne. Dobra znajomość literatury przedmiotu pozwala Pani Michalskiej podbudować teoretycznie także kolejne rozdziały pracy, mówiące o wyrażonych w przedstawieniach ikonograficznych i rytuałach potrzebach wiernych danego regionu, nadawaniu przez nich sensu poszczególnym obrazom, określonym gestom i obrzędom, o ich hierarchii wartości i sposobach porządkowania rzeczywistości. W moim przekonaniu praca zyskałaby na przejrzystości, gdyby Autorka skondensowała nieco część teoretyczną albo

ściślej połączyła teoretyczne rozważania z właściwą analizą przedmiotu badawczego. Dopiero na s. 75 (całość, wraz z obszerną bibliografią, załącznikami i streszczeniem, liczy sobie 230 stron) kończy się część teoretyczna pracy, ale wiele poruszonych w niej kwestii powraca ponownie na przykład przy analizie szczegółowej ikonografii cerkwi św. Jerzego, rozpoczynającej się w rozdziale trzecim [od s. 76]). Według mnie, zamiast dokonywać tak dokładnego przeglądu różnych stanowisk badawczych dotyczących omawianych kwestii, lepiej byłoby wskazać na te ustalenia i kategorie naukowe, które służą analizie badanego obiektu.

Znaczną część swojej pracy Autorka poświęca ikonie, traktując ją jako „manifestację sacrum” [s. 34], obraz kultowy, który oddziałuje na odbiorców, wchodząc w określone relacje zarówno z lokalną społecznością, jak i daną czasoprzestrzenią. Stanowi obiekt czci, ale także narzędzie komunikacji, odzwierciedlające mentalność i postawy religijne danego społeczeństwa.

Szczególnie cenny poznawczo jest trzeci rozdział rozprawy: *Ikona jako spotkanie sacrum i profanum – na przykładzie ikonografii cerkwi św. Jerzego we wsi Zlatolist w Bułgarii*. Autorka z dużą wrażliwością na specyfikę bułgarskiego kontekstu historyczno-kulturowego opisuje wiarę pielgrzymów w animistyczną moc wizerunku, co skłania ją do podjęcia problemu idolatrii i rozważań na temat „mutacji sacrum”. Pani Michalska zwraca uwagę na fakt, iż obrazy kultowe, funkcjonując niejako na granicy dwóch różnych światów, dają możliwość ich wzajemnej komunikacji, ustalają określony porządek wartości oraz łagodzą społeczne lęki.

W niezwykle interesującym i odkrywczym czwartym rozdziale pracy, noszącym tytuł: *Przestrzeń sakralna a współczesne przemiany religijności*, Autorka zajmuje się szczegółowo obrzędowością związaną z badaną przestrzenią sakralną, analizuje postawy wiernych wobec obiektów kultycznych. Pani Michalska, wskazując na uwarunkowania kulturowe analizowanych praktyk rytualnych, używa przy tym trafnie pojęcia „religia przeżywana” [s. 123] i dekoduje język symboliczny, którym wierni posługują się w rytuałach. Bada m.in. takie formy obrzędowości, jak zapalanie świeczek, całowanie, głaskanie obiektów kultu oraz kłanianie się przed nimi, wypełnianie świątyni eulogiami (pozostawianie w niej np. skarpetek czy lalek – co jest charakterystyczne dla cerkwi w Złotoliście), „inkubacja”, czyli przesypianie w pobliżu relikwii i ikon, by przedmioty, ale także osoby je przynoszące „nabrały mocy”, zostały „przeniknięte mocą sacrum”, obmywanie się wiernych wodą z leczniczych źródeł (tzw. ajazmo) i picie jej, „składanie w ofierze, święcenie i spożywanie kurbanu – specjalnie przygotowanego posiłku dzielonego wśród wiernych w konkretnej

intencji zdrowia” [s. 459], „korzystanie z «cudownej huśtawki» przycerkiewnej, zawieszanej na tysiącletnim platanie, w celu uzdrowienia z chorób kobiecych, stąpanie gołymi stopami po płycie marmurowej w centrum świątyni z wiarą w leczniczą energię kosmosu przepływającą przez cerkiew, dotykane łóżka Prepodobnej Stojny” [s. 134]. Jak zauważa Badaczka, praktyki wiernych pokazują, że przestrzeń pokoju, zamieszkiwanego niegdyś przez niekanoniczną świętą, uznana została przez nich za uświęconą i mającą moc uzdrawiającą.

W tym miejscu należy pochwalić Autorkę za liczne i rzetelnie przeprowadzone badania terenowe, wykorzystanie w pracy badawczej obserwacji uczestniczącej, wywiadów z pielgrzymami oraz osobami związanymi z cerkwią, a także dokonanie przeglądu archiwów, jak również świadectw tak zwanej religijności online, dotyczącej kultu istniejącego w badanej świątyni.

W ostatnim, piątym rozdziale, zatytułowanym *Fenomen bułgarskiej prorokini Prepodobnej (baby) Stojny – „religijna wirtuozka” i bohaterka kulturowa jako pośredniczka między sferami sacrum i profanum* Pani mgr Michalska bada kult prorokini Stojny, analizując najpierw jej życiorys (życiorys) i portrety (ikony). Badaczka podejmuje próbę wyjaśnienia fenomenu „żywej świętej”, bohaterki „etnonarodowej” i religijnej, „bajaczki” (szeptuchy) i postaci popkulturowej, ukazując ją jako łączniczkę między sferami ludzką i boską. Autorka szczegółowo omawia praktyki związane z kultem Stojny, potwierdzające uznanie jej przez wiernych za świętą, niejako wbrew dydaktycznemu przesłaniu przedstawienia malarskiego *Chodzenie do znachorek*, mającemu potępiać niechrześcijańskie praktyki. Przedstawienie to znajduje się – jak na ironię – przy wejściu do pokoju, w którym znachorka mieszkała i przyjmowała wiernych w latach 1913-1933. Pani Michalska docieka mechanizmów tworzenia się tego typu bohaterów kultury, jak baba Stojna, i ukazuje kulturotwórczą rolę, jaką te postaci odgrywają.

Kończąc dysertację, Pani mgr Michalska dokonuje podsumowania swoich badań, potwierdzając zarazem słuszność tez postawionych we wstępnej części rozprawy.

Strona formalna pracy została opracowana w sposób satysfakcjonujący. Struktura dysertacji jest przejrzysta, chociaż, na co zwracałam już uwagę, zachwiane są nieco proporcje między obszernymi rozważaniami teoretycznymi a właściwą analizą przedmiotu badawczego. W rozprawie zdarzają się również nieliczne powtórzenia. Należy jednak z uznaniem podkreślić, że Autorka zachowuje spójność i klarowność wywodu, a wybrana bibliografia jest adekwatna do tematyki podejmowanej w pracy. Poleciałabym jedynie uwzględnienie w niej monografii Ewy Kocój *Świątynie. Postacie. Ikony. Malowane cerkwie i monastyny Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich* (Kraków 2006). Praca ta okazałaby się z

pewnością przydatna szczególnie w analizie przedstawienia malarskiego *Sądu Ostatecznego*, w tym pominiętego przez mgr Michalską motywu: *Mojżesz prowadzi narody potępione*. Z kolei ciekawym kontekstem dla analizy ikonografii świętych i ich kultu mogłaby się okazać chociażby praca Borysa A. Uspieńskiego *Kult św. Mikołaja na Rusi* (Lublin 1985). Przy tej okazji chciałabym się upomnieć również o większy rozmiar zdjęć, zamieszczonych w pracy. Zbyt mały materiał ilustracyjny nie pozwala na przykład stwierdzić, czy rzeczywiście w kopule omawianej cerkwi znajduje się wyobrazenie Boga-Ojca [o czym mowa jest na s. 86], co stanowiłoby naruszenie kanonu, czy też umieszczona jest tam – zgodnie z kanonem – postać Chrystusa Pantokratora. Wątpliwości może w tym kontekście budzić następujące zdanie: „Jednocześnie antropomorficzny obraz Boga sobór narzuca jako jedyne teologicznie poprawne wyobrazenie Chrystusa” [s. 47]. Rzecz w tym, że ojcowie uczestniczący w Synodzie *in Trullo*, uznając za teologiczną podstawę kultu ikony fakt wcielenia Syna Bożego – drugiej Osoby Trójcy Świętej, nie tyle „narzucają antropomorficzny obraz Boga”, ile widzą w Jezusie Chrystusie zarówno prawdziwego Boga, jak i prawdziwego człowieka. To zatem tylko osoba wcielonego Syna, nie zaś pierwsza Osoba: Bóg-Ojciec, może być przedstawiana na ikonie w ludzkiej postaci. Dobrze jest uczynić to rozróżnienie i jednocześnie, omawiając kwestię kultu ikony, sięgać do tekstów źródłowych. Pełną treść postanowień synodalnych możemy znaleźć w książce *Sobory niepodzielonego Kościoła* (Kraków 2016, s. 385), opracowanej przez Marka Starowieyskiego. Znajdziemy w niej także tekst postanowień Soboru Nicejskiego II, w którym, co ważne, nie ma mowy o ikonach jako miejscu uobecniania się Boga, ale jako o „wyobrażeniach naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świętobliwych mężów”. Ojcowie soborowi cytują również zdanie Bazylego Wielkiego: „Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp”. To „obrazowe przedstawienia” mają zachęcać do „miłowania pierwowzorów” [tamże, s. 398]. W tekstach soborowych nie ma nawet najmniejszej wzmianki o „ustanawianiu obecności w wizerunku”, o „uobecnionym w ikonie modelu” (określenie Karola Klauzy, cytowane na s. 33]. Pani Michalska, chociaż przywołuje stanowisko Freedberga, który zwraca uwagę na niebezpieczeństwo idolatrii, wynikające z utożsamienia (złania się) wizerunku i prototypu [por. s. 52], jednocześnie za Pawłem Florenskim (m.in. na s. 65) i innymi współczesnymi teologami ikony czy antropologami obrazu niekiedy używa w odniesieniu do ikony właśnie takich „niesoborowych” określeń, jak „obecność”, „uobecnienie”, „obecność nieobecnego”.

Proponuję również zastanowić się, czy badanie przejawów religijności Bułgarów nie wymagałoby uwzględnienia, prócz zaproponowanych kategorii sacrum i profanum, także

takiego pojęcia, jak *dwuwiera* (synkretyzm chrześcijańsko-pogański, przenikanie się wiary prawosławnej i wierzeń pogańskich, wyrażających się m.in. w rytuałach magicznych) i poświęcenia nieco więcej uwagi kwestii dualizmu, szczególnie, że wspomniana w pracy herezja dualistyczna, jaką był bogomilizm, pręźnie rozwijała się w X wieku w Bułgarii i niewątpliwie naznaczyła tamtejszą religijność.

I jeszcze jedna uwaga dotycząca określenia „sens symboliczny” ikony. Badaczka pisze: „Swoj sens symboliczny natomiast ikony realizują w rytuałach im okazywanych, dzięki czemu dochodzi do interakcji pomiędzy obiektem czci i odbiorcą” [s. 69]. Warto jednakże pamiętać, że badając sens symboliczny ikony historyk sztuki analizuje znaczenia „zapisane” w użytych przez ikonopisarza kolorach, interpretuje gesty i atrybuty przedstawionej postaci, sposób ujęcia na ikonie czasu i przestrzeni (tzw. perspektywę odwróconą) itp., a teolog wyjaśnia ponadto wyrażony w sposób symboliczny przekaz teologiczny danej ikony.

W podsumowaniu niniejszej recenzji należy stwierdzić, że Autorka potrafi przekonująco uzasadnić stawiane przez siebie tezy i z dużą swobodą porusza się po różnych obszarach wiedzy: antropologii kulturowej, antropologii obrazu, hermeneutyce i fenomenologii, historii oraz historii sztuki. Wiedza z tych dziedzin pozwala Pani Michalskiej na przeprowadzenie wnikliwej analizy fenomenu działania mechanizmu przenikania się sfer sacrum i profanum w interesującej ją rzeczywistości kulturowej. Na pochwałę zasługuje poprawna, płynna, komunikatywna i klarowna polszczyzna pracy. Niewątpliwie rozprawa jako całość jest niezwykle wartościowa poznawczo i spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim. W konkluzji wnoszę zatem o dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów procedury związanej z otrzymaniem stopnia doktora.

Gdańsk, 1 sierpnia 2023

prof. MG, dr hab. Elżbieta Mikiciuk