

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ ANTROPOLOGII I KULTUROZNAWSTWA
INSTYTUT KULTUROZNAWSTWA

Aleksandra F. Michalska

MUTACJE SACRUM

**Cerkiew św. Jerzego we wsi Zlatolist w Bułgarii
jako przestrzeń przenikania się sfer sacrum i profanum**

PRACA DOKTORSKA

napisana pod kierunkiem

prof. UAM dr hab. Doroty Jewdokimow

Poznań 2023

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
1. SACRUM I PROFANUM JAKO KATEGORIE BADANIA KULTURY. OD SACRUM–PROFANUM DO NOWOCZESNEGO SACRUM W KONTEKŚCIE BADAŃ IKONY	
1.1. Sacrum–profanum i oddziaływanie Durkheima.....	12
1.1.1. Sacrum i tabu.....	16
1.1.2. Sacrum i profanum w opozycji?.....	17
1.1.3. Mutacje sacrum.....	20
1.1.4. Uległe profanum.....	22
1.1.5. Płynne sacrum.....	25
1.2. Sacrum w imaginarium.....	27
1.2.1. Sacrum i religia.....	31
1.2.2. Ikona – manifestacja sacrum.....	34
1.2.3. Ikona – sacrum – słowo.....	35
1.2.4. Ikona – sacrum – piękno.....	38
1.2.5. Ikona – sacrum – techne.....	40
2. BADANIA OBRAZU KULTOWEGO – ROZWÓJ HISTORYCZNO-KULTUROWY	
2.1. Od aikoniczności do kultu ikon.....	44
2.2. Symbol – obraz.....	54
2.3. Obraz w systemie symbolicznym.....	56
2.4. Egzystencja w obrazie i z obrazem.....	59
2.5. Mentalna i fizyczna produkcja obrazów.....	61
2.6. Ikona jako odcisk i pieczęć.....	62
2.7. Obraz-pragnienie.....	66
2.8. Obraz w antropologii.....	69
2.9. Człowiek miejscem obrazów.....	72
2.10. Nierozróżnialność w obrazie.....	73

3. IKONA JAKO SPOTKANIE SACRUM I PROFANUM - NA PRZYKŁADZIE IKONOGRAFII CERKWI ŚW. JERZEGO WE WSI ZŁATOLIST W BUŁGARII

3.1. Ikonografia regionu.....	79
3.2. Szkoła Minowów.....	82
3.3. Cerkiew św. Jerzego w Złatoliście.....	82
3.4. Ikonografia cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii.....	86
3.4.1. Ikonografia malowideł ściennych w nawach bocznych cerkwi.....	86
3.4.2. Ikonografia ikonostasu głównej nawy cerkwi.....	95
3.4.3. Ikonografia części emporowej cerkwi w kontekście kultu Prepodobnej (baby) Stojny.....	99
3.4.4. Ikonografia „ruchoma”.....	104

4. PRZESTRZEŃ SAKRALNA A WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI

4.1. Religia a religijność	121
4.2. Religia przeżywana.....	123
4.3. Sensualizm w religijności.....	131
4.4. Imaginaria religijne.....	134
4.5. Rytualizm w religijności.....	136
4.6. Przestrzeń sakralna i rytuał.....	139
4.7. Pielgrzymka i kult.....	142
4.8. Kurban – ofiara.....	145
4.9. Energia lecznicza sacrum.....	147
4.10. Wizerunek i pielgrzymka.....	148
4.11. Wizerunek wotywny.....	150
4.12. Od widzialnego do niewidzialnego.....	152
4.13. Animizm w wizerunku	154

5. FENOMEN BUŁGARSKIEJ PROROKINI PREPODOBNEJ (BABY) STOJNY – „religijna wirtuozka” i bohaterka kulturowa jako pośredniczka między sferami sacrum i profanum

5.1. Fenomen prorokini Stojny.....	161
5.2. Żywot Stojny.....	163
5.3. „Żywa święta”.....	166
5.4. Od uchodźczyni do bohaterki religijnej.....	168

5.4.1. Stojna Dimitrowa – uchodźczyni.....	168
5.4.2. Prepodobna Stojna – bohaterka „etnonarodowa”.....	170
5.4.3. Prepodobna Stojna – bohaterka religijna.....	171
5.5. Stojna – bajaczka.....	175
5.6. Kult Stojny a Cerkiew.....	177
5.7. Stojna i „wybrani”.....	180
5.8. Stojna i popkultura.....	181
5.9. Stojna – bohaterka kulturowa.....	183
ZAKOŃCZENIE.....	193
SPIS ILUSTRACJI.....	200
SPIS NOT TERENOWYCH.....	202
BIBLIOGRAFIA.....	203
SUMMARY.....	225

WSTĘP

Pojęcia *sacrum* i *profanum* użyte w temacie tej pracy już były, a ich definicje się wyczerpały – mógłby uznać czytelnik. Czy można bowiem wykazać się nowym, różniącym się od dotychczasowych podejściem do kategorii – wydawałoby się – dostatecznie i wielokrotnie omówionych? Sfery *sacrum* i *profanum* jednak wciąż budzą ożywione dyskusje naukowe, a od stuleci były przedmiotem fascynacji jako realizujące podstawowe potrzeby człowieka – jednostki i reprezentanta zbiorowości w systemie społecznym. W zależności od zmieniających się uwarunkowań kulturowych podlegały one swoistym mutacjom – zarówno w teorii dotyczącej obu pojęć, jak i ich praktycznemu wykorzystaniu do określania obiektów, rytuałów, wydarzeń, zjawisk, postaci. W tytule mojej dysertacji „mutacje”¹ dotyczą *sacrum*, gdyż jak wyjaśniam w rozdziale pierwszym, to tę sferę uznaję za dominującą, podlegającą jednak pewnym „odkształceniom” w wyniku intensywnego stykania się ze sferą *profanum* i przenikania się z nią. Mimo ustalonej płynności obydwu kategorii, przechodząc do analiz *case study* mojej pracy, określam podział i zakres tych pojęć w odniesieniu do moich badań, w kontekście kultury chrześcijańskiej Bałkanów.

Bałkany stanowią interesujący kulturowo region Europy, który ze względu na swoje położenie geograficzne i historię był częścią tysiącletniej cywilizacji bizantyjskiej. W średniowieczu imperia takie jak serbskie i bułgarskie cieszyły się znaczną władzą i prestiżem, dlatego mimo późniejszej dominacji obcych potęg narody te, posiadając głębokie historyczne korzenie, potrafiły zadbać o przetrwanie swoich tradycji². Bułgaria, od połowy IX wieku oficjalnie chrześcijańska, położona najbliżej Konstantynopola, w okresie od XI do XIII stulecia została bezpośrednio włączona do cesarstwa. Stała się wtedy właściwie prowincją bizantyjską, zachowując jednak swój język słowiański i poczucie odrębności tradycji. Stąd też mówi się o występującej na tych terenach cywilizacji słowiańsko-bizantyjskiej³. O zachowaniu odrębności Kościołów narodowych w ramach patriarchatu konstantynopolitańskiego najlepiej świadczą klasztory słowiańskie reprezentujące poszczególne kraje prawosławne na „Świętej Górze” Athos. Przetrwały one również czas panowania imperium osmańskiego na Półwyspie Bałkańskim, a Bułgaria, która stanowi centrum moich zainteresowań badawczych, znajdowała się pod dominacją Osmanów przez

¹Sformułowanie „mutacje *sacrum*” przytaczam za Danièle Hervieu-Léger, która użyła go w swej pracy *Religia jako pamięć*, Kraków 2007, s. 73.

²B. Jelavich, *Historia Bałkanów. Wiek XX*, Kraków 2005, s. 13.

³J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 415.

500 lat, aż do roku 1878 (region południowo-zachodni obecnej Bułgarii odzyskał wolność dopiero na początku XX wieku). Ślady wpływów osmańskich możemy odnaleźć zarówno w sferze politycznej, kulturalnej, społecznej, jak i ekonomicznej. Badaczka Maria Todorova pisze w *Balkanach wyobrażonych*, że dziedzictwo to trwa również jako „[...] tradycja postrzegania – stale na nowo stwarzana – tak długo, jak długo społeczeństwa bałkańskie będą uważały swoją tożsamość historyczną za kluczową”⁴. Olbrzymią rolę w przetrwaniu tradycji kulturowej narodu odgrywał folklor i obrzędowość z nim związana. Jeszcze nie do końca ugruntowane chrześcijaństwo nie wyparło wierzeń ludowych, a z kolei na przekazywanie prawd wiary wielki wpływ miały literatura apokryficzna i ustnie przekazywane podania, łączące w sobie pierwiastki pogańskie z chrześcijańskimi. Paradoksalnie, niewola osmańska spowodowała wzmocnienie poczucia tożsamości ludności chrześcijańskiej. Władcy osmańscy uważali się za reprezentantów instytucji nie narodowej, a religijnej, tak więc osoby wywodzące się z podbitych terenów miały możliwość awansować społecznie, jeśli zmieniły wiarę. Tych natomiast, którzy pozostawali przy swej wierze, nie traktowano równorzędnie, ale mogli zachować w dużym stopniu autonomię Kościołów i instytucji samorządu lokalnego⁵. Tak było również w regionie, w którym zachował się obiekt moich zainteresowań badawczych i rozwinął kult niekanonicznej świętej – prorokini Stojny Dimitrowej. W kulcie tym można obserwować przenikanie się elementów kultury przedchrześcijańskiej, bizantyjskiej i osmańskiej, oddziałujących na kształtowanie współczesnej religijności prawosławnej z nowymi wpływami formacji religijnych w duchu „chrześcijaństwa ezoterycznego”.

Celem mojej dysertacji jest wskazanie działania określonych mechanizmów kultury na przykładzie wybranego przeze mnie fragmentu rzeczywistości kulturowej Bułgarii. Pozostaje nim cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist, którą ze względu na jej szczególną specyfikę analizuję, uwzględniając szereg poziomów jej recepcji. Szczegółowy opis konkretnej przestrzeni sakralnej w odniesieniu do szerokiego kontekstu historyczno-kulturowego z wykorzystaniem narzędzi wypracowanych na gruncie badań historyczno-kulturowych, antropologii obrazu, hermeneutyki i fenomenologii pozwoli mi na dogłębną analizę fenomenu działania mechanizmu przenikania się sfer sacrum i profanum. Analizie poddam przestrzeń cerkwi w jej trzech głównych wymiarach: (1) ikonografii cerkwi – malarstwie ściennym naw bocznych, części emporowej świątyni oraz ikonostasie nawy głównej; (2) przestrzeni sakralnej w kontekście współczesnych przemian religijności; (3)

4 M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, Wołowiec 2008, s. 39.

5 B. Jelavich, *Historia Bałkanów*, op. cit., s. 13.

kulcie prorokini Prepodobnej (baby) Stojny jako „wirtuozki religijnej”. W swojej pracy naukowej analizuję lokalną kulturę religijną opartą na wierze chrześcijańskiej, konfesji prawosławnej na obszarze południowo-zachodniej Bułgarii. Teren ten traktuję jako przykład funkcjonowania modelu religijności charakterystycznego dla tego regionu Bałkanów. Zakładam, iż wnioski wywiedzione z analizy małego fragmentu rzeczywistości kulturowej, wyniki badań prowadzonych w skali mikro, w następstwie będą poddawały się uogólnieniu na obszar większej całości, w skali makro.

Dwie podstawowe tezy, jakie stawiam w mojej pracy, to: (1) cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist jest odzwierciedleniem mechanizmu działania lokalnej kultury religijnej w Bułgarii; (2) kategorie sacrum i profanum są ruchome, nie mają jasno zaznaczonych granic, wykazują skłonność do wzajemnego przenikania się. Odnajduje to swoje odzwierciedlenie w obszarze tworzenia obrazów religijnych oraz formach religijności zbiorowej i indywidualnej. Pytania badawcze, jakie zadaję, to: w jaki sposób definiowane jest sacrum i profanum w ramach współczesnej, podlegającej przemianom, religijności; czy kategorie sacrum–profanum pozostają operatywne w badaniu ikonografii/przestrzeni/rytuałów; w jaki sposób ustanawiany jest obszar sacrum i profanum i jakie mechanizmy nim kierują w konkretnej przestrzeni.

Praca składa się z pięciu części, z których dwie pierwsze mają charakter teoretyczny, każdorazowo odniesiony do wyznaczonego obszaru badań. Ich zasadniczym celem jest opracowanie aparatu pojęciowego służącego opisowi wybranego fragmentu rzeczywistości kulturowej. Po wstępnym określeniu siatki pojęciowej i wyznaczeniu kluczowych terminów przechodzę do praktycznego wykorzystania tak sformułowanej perspektywy badawczej. Punktem wyjścia w podejmowanych przeze mnie badaniach pozostaje rekonstrukcja ewolucji kategorii sacrum i profanum w odniesieniu do badań obrazu, z perspektywy nastawionej funkcjonalistycznie szkoły socjologów epoki Émile’a Durkheima i jej spadkobierców, ukierunkowanych fenomenologicznie i hermeneutycznie (rozdział 1). Podkreślając wagę teologicznej interpretacji przestrzeni sakralnej, równocześnie wykażę, że w badaniu obrazu kultowego, jakim jest ikona, skutecznych i efektywnych narzędzi badawczych dostarcza także współczesna antropologia kulturowa i antropologia wizualna jako jej subdyscyplina (rozdział 2). Analiza dwukierunkowej relacji między kategoriami sacrum i profanum a postawami społecznymi oraz zrekonstruowanie szerokiego kontekstu historyczno-kulturowego będą stanowić punkty odniesienia w ustaleniach badawczych w rozdziale 3, bazującym w dużej mierze na badaniach terenowych. Istotnym obszarem podejmowanych badań pozostaje religijność oraz jej konkretne przejawy w postaci rytuałów związanych z kultem zarówno

ikon, jak i niekanonicznej świętej prorokini Stojny (rozdziały 4 i 5). Określone formy religijności zbiorowej i indywidualnej przejawiające się w rytuałach wpisują się bezpośrednio w przestrzeń sakralną. Wychodząc od kultu obrazu oraz założonym w nim doświadczeniu i rozumieniu sacrum i profanum jako kategorii umożliwiających pogłębione rozumienie praktyk rytualnych popularnych w omawianej przestrzeni, chcę zbadać, jaki wpływ wywiera na nie historyczno-kulturowa specyfika miejsca i jak ten fenomen przekłada się na mentalną i fizyczną produkcję obrazów we współczesnej kulturze bułgarskiej. Kluczowymi pojęciami służącymi opisowi wyodrębnionego fragmentu rzeczywistości kulturowej oraz jej badaniu pozostają: sacrum, profanum, ikona, kult religijny, przestrzeń sakralna, przemiany religijności, teologia prawosławna, kultura bułgarska.

Wielowymiarowość i złożoność wyznaczonego przeze mnie obszaru badań i zjawisk w nim zawartych będą wymagały podejścia interdyscyplinarnego oraz uruchomienia różnych perspektyw badawczych. Dobierając poszczególne metody badawcze służące realizacji wyznaczonych celów badawczych, wykorzystuję strategię, jakiej proponuje interpretatywna teoria kultury Clifforda Geertza, łącząca podejście semiotyczne, hermeneutyczne i fenomenologiczne, a oparta na koncepcji religii jako systemu kulturowego i z założeniem, że „[...] religia to system symboli budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”⁶. Owe systemy symboli to wzorce kulturowe, które stanowią „zewnętrne źródła informacji”, dające początek społecznym i psychologicznym procesom nadającym kształt zachowań publicznych⁷. Do odczytywania tych postaw służy interpretacja „nieprzezroczystego antropologa”, operującego opisem gęstym wybranego fragmentu rzeczywistości z „sieci znaczeń”⁸ (kultury), w których człowiek jest zawieszony. W moim studium przypadku korzystam w dużej mierze z narzędzi antropologii, takich jak: analiza danych zastanych – interpretacja wytworów wizualnych i postaw religijnych; refleksja dotycząca symboli religijnych, ikonografii, rytuałów; odtworzenie szerokiego kontekstu historyczno-kulturowego analizowanych zjawisk (metoda historyczno-kulturowa); analiza i kolekcjonowanie danych rozproszonych (wielostanowiskowość: miejsce fizyczne, internet, inne media); obserwacja uczestnicząca; wywiad swobodny kierowany; storytelling. W osiągnięciu wymierzonych celów posłużyły mi badania terenowe przeprowadzone

6 C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 112.

7 Ibidem, s. 114.

8 Ibidem, s. 19.

w latach 2012-2023⁹. Ich dokumentacja zawiera noty terenowe oraz zapisy audio i wideo. Językiem komunikacji z tak zwanymi informatorami był język bułgarski opanowany w stopniu biegłym. W niniejszej pracy, ze względu na ograniczenia formalne, zostanie zaprezentowana tylko część zebranych materiałów, najlepiej odpowiadających zawężonej problematyce.

W roku akademickim 2021/2022, w ramach wymiany bilateralnej programu Narodowej Agencji Wymiany Akademickiej, odbyłam 4,5-miesięczny staż naukowy w Instytucie Badań nad Sztuką w Bułgarskiej Akademii Nauk. Celem stażu w Sofii było przeprowadzenie badań terenowych oraz konsultacji ze specjalistami w dziedzinie sztuki bułgarskiej, ze szczególnym uwzględnieniem ikonografii prawosławnej cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, która stanowi centrum moich zainteresowań naukowych. Instytut ten zapewnił mi możliwość korzystania z jego zasobów naukowych, archiwów, narzędzi do badań oraz infrastruktury służącej pracy badawczej. Oprócz stałej współpracy z Instytutem odbyłam kwerendę zbiorów bibliotecznych Biblioteki Bułgarskiej Akademii Nauk, Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii, Biblioteki Nowego Bułgarskiego Uniwersytetu w Sofii, Biblioteki Narodowej im. Iwana Wazowa w Płowdiwie oraz Biblioteki Południowo-Zachodniego Uniwersytetu im. Neofita Riłskiego w Błagoewgradzie. Bardzo cenne okazało się także skorzystanie z zasobów Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury w Sofii. Moją główną konsultantką naukową w dziedzinie ikonografii bułgarskiej w trakcie odbywanego stażu była prof. Ivanka Gergova¹⁰, specjalizująca się w badaniach ikonografii XIX wieku – okresu, który szczególnie mnie interesuje ze względu na temat dysertacji. W związku z tym, że moje badania miały charakter interdyscyplinarny i dotyczyły ściśle sprecyzowanego obszaru geograficznego, uznałam za konieczne odbycie szeregu konsultacji z miejscowymi specjalistami nie tylko w dziedzinie sztuki, ale również antropologii i etnologii.

W roku akademickim 2022/2023, w ramach programu stypendialnego Uniwersytet Jutra, odbyłam 6-miesięczny staż naukowy w Instytucie Etnologii i Folklorystyki z Muzeum Etnograficznym przy Bułgarskiej Akademii Nauk, gdzie odbyłam konsultacje z etnologami i antropologami: prof. Albeną Georgiewą, doc. Katyą Mihaylową, doc. Vihrą Baevą, dr Yaną Gergovą. Pomocą służyli mi również kulturoznawcy prof. Alexander Kiossev i prof. Nikolay

9 Jest to okres dłuższy niż czas trwania studiów doktoranckich, gdyż cerkiew tę odwiedziłam kilkakrotnie jeszcze przed rozpoczęciem pisania pracy naukowej.

10 Imiona i nazwiska badaczy bułgarskich transliteruję z cyrylicy na alfabet łaćniński zgodnie z obowiązującą w Bułgarii Ustawą o transliteracji imion własnych. Zasady rekomendowane przez Bułgarską Akademię Nauk: https://ibl.bas.bg/ezikovi_spravki/transliterirane-na-balgarski-sobstveni-imena/ (dostęp: 03.05.2023).

Papuchiev. Bardzo dziękuję także za podzielenie się cennymi informacjami z prywatnego archiwum prof. Krassimirowi Stanchevowi i za pomoc prof. Aleksandrowi Naumowowi oraz doc. Mai Ivanovej, prof. Dimo Cheshmedzhiewowi i prof. Marii Shnitter. Wszystkim badaczom składam wielkie podziękowania za chęć podzielenia się wiedzą, za konsultacje i dyskusje naukowe.

Szczególne podziękowania chciałabym skierować do historyczki sztuki prof. Ivanki Gergovej i historyka sztuki dra Vladimira Dimitrova, a także do prof. Bisserki Penkovej i literaturoznawczynie prof. Anissavy Miltenovej.

Dziękuję również głównym informatorom w trakcie badań terenowych: Ewelinie Toczewej z Mełnika, Rumenowi Leonidowowi, a także ojcu Antonowi Angelowowi ze Złatolistu.

Prof. UAM dr hab. Dorocie Jewdokimow dziękuję za opiekę merytoryczną i wsparcie naukowe podczas pięciu lat studiów doktoranckich.

1. SACRUM I PROFANUM JAKO KATEGORIE BADANIA KULTURY. OD SACRUM–PROFANUM DO NOWOCZESNEGO SACRUM W KONTEKŚCIE BADAŃ IKONY

„Sacrum” i „profanum” to kategorie obecne w badaniach prowadzonych w ramach dziedzin nauk humanistycznych i nauk społecznych. Znajdują one swoje główne zastosowanie w analizie przemian religijności, przemian społecznych i kulturowych. Poświęcono im wiele rozpraw naukowych, ale ciągle zmiany zachodzące w kulturze wpływają na ich nieustanne redefiniowanie i aktualizowanie. Szczegółowa analiza podważa stałość tychże kategorii i wymaga uważnego śledzenia zmienności ich pola znaczeniowego. Zrekonstruuję zatem definicje sformułowane przez prekursorów badań sacrum i profanum, jak również odniosę się do współczesnych ich interpretacji. Wielość sposobów definiowania kategorii sacrum i profanum będzie wymagała ode mnie wyboru tych ujęć, które najlepiej wpisują się w koncepcję podejmowanych przeze mnie badań ikony jako specyficznego obrazu, osadzonego w kulturze prawosławnej wybranego regionu geograficznego Europy i w określonych warunkach historycznych. Perspektywy rozumienia badanych pojęć, które wyłonią się podczas pracy nad nimi, eksponują przede wszystkim ich wymiar ontyczny i aksjologiczny. Istotne będą rozstrzygnięcia formułowane zarówno przez fenomenologów, jak i reprezentantów funkcjonalizmu. Rezygnuję z chronologicznego przedstawienia poszczególnych ujęć kwestii sacrum–profanum na rzecz problemowej ich prezentacji, nie zapominając o osadzeniu moich rozważań w kontekście wizualnej kultury prawosławnej sprecyzowanego obszaru geograficznego Europy Południowo-Wschodniej.

Wielką rolę w badaniu tych dwóch pojęć odegrała szkoła francuskich socjologów, filozofów i antropologów z pierwszej połowy XX wieku, takich jak Émile Durkheim, Marcel Mauss, Marcel Granet, Georges Dumézil. Wielu współczesnych badaczy odwołuje się do radykalnego podziału sacrum i profanum Durkheima z początku XX wieku, poddając go jednocześnie krytyce. W kontekście współczesnych przemian kulturowych i powstawania nowych ujęć wymienionych kategorii, takich jak „płynność sacrum” czy „sacrum ponowoczesne”, sztywna Durkheimowska kategoryzacja wydaje się anachroniczna i jako narzędzie nieprzydatna już do opisu rzeczywistości. Odświeżając jednak dorobek pionierów zajmujących się tą problematyką, do którego sięgali następnie inni klasycy, tacy jak Rudolf Otto i Mircea Eliade, możemy odnaleźć wiele inspirujących tez, nieulegających, jak się wydaje, dezaktualizacji.

Ze względu na znaczenie rozważań Durkheima dla późniejszych sposobów definiowania interesujących mnie kategorii, swe analizy rozpocznę od szczegółowej rekonstrukcji głównych tez francuskiego socjologa, zakotwiczonych bezpośrednio w tekstach jego autorstwa. Równocześnie będę odnosiła się do współczesnych interpretatorów jego myśli. W pierwszej części przedstawiam rekonstrukcję badań nad pojęciami *sacrum* i *profanum* w ujęciu funkcjonalistycznym i fenomenologicznym. Odwołując się do teorii prekursorów w tym obszarze, badam ich oddziaływanie na późniejszy rozwój nauki i w odniesieniu do współczesnych uwarunkowań kulturowych. Drugą część rozdziału poświęcam rozważaniom na temat ikony jako manifestacji *sacrum* w imaginariu religijnym. Badam także zawarte w niej kategorie *sacrum* i *profanum* w klasycznym ujęciu hermeneutyczno-teologicznym.

1.1. SACRUM–PROFANUM I ODDZIAŁYWANIE DURKHEIMA

We wstępie do *Elementarnych form życia religijnego* Émile’a Durkheima Elżbieta Tarkowska pisze:

Durkheimowska koncepcja religii opiera się na dychotomii sfery *sacrum* i *profanum*, odzwierciedlającej podstawowe przeciwieństwo czynnika społecznego i jednostkowego. Charakterystyczną cechą myśli religijnej, wspólnym elementem wszelkich znanych wierzeń religijnych, twierdzi Durkheim, jest podział całego znanego i poznawalnego uniwersum na te dwie przeciwstawne, wykluczające się wzajemnie części. [...] Wyobrażenia odnoszące się do sfery *sacrum*, do natury rzeczy świętych, wyrażające ich cechy, stosunki między nimi i stosunki z rzeczami ze sfery *profanum* – to wierzenia religijne¹¹.

Mimo że – przede wszystkim – podważano uniwersalistyczny charakter tej dychotomii, jak również niejasność w jej zdefiniowaniu, została uznana za przydatną jako narzędzie badawcze. Dychotomia ta jest wyraźnie widoczna w stwierdzeniu Durkheima:

[...] wszystkie znane, proste czy złożone, wierzenia religijne wykazują tę samą cechę wspólną: zakładają klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, zwykle oznaczane dwoma odrębnymi terminami, które dość dobrze oddają określenia *sacrum* i *profanum*¹².

11 E. Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego*, w: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2020, s. XXVIII, XXIX.

12 É. Durkheim, *Elementarne formy...*, op. cit., s. 30.

Durkheim podkreśla głęboką heterogeniczność tych dwóch pojęć i kategoryczną ich odmienność oraz opozycję: „Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny się stykać z rzeczami świętymi”¹³. Dodaje jednak, że nie jest możliwe, by te dwa światy się ze sobą nie komunikowały. Zauważa: „[...] krąg rzeczy świętych nie może być określony raz na zawsze”¹⁴.

Przytoczone cytaty pokazują, że Durkheim dokonuje wyraźnego rozgraniczenia obu kategorii, co jest mu niezbędne, by używać ich jako narzędzi do wyjaśniania procesów społeczno-kulturowych. Twierdzi na przykład, że kult tworzą przede wszystkim regularne stosunki między profanum i sacrum¹⁵, natomiast

[...] świat sacrum i profanum wiąże stosunki antagonistyczne. Reprezentują dwie wykluczające się formy istnienia, których co najmniej jednoczesne przeżywanie z równą intensywnością jest niemożliwe. Nie możemy się oddać całkowicie czczonym istotom idealnym i być równocześnie całkowicie sobą, zajmując się sprawami materialnymi; nie możemy być całkowicie oddani zbiorowości i własnemu egoizmowi. Są to dwa systemy stanów świadomości, ukierunkowane i kierujące nasze zachowanie ku dwóm przeciwnym biegunom¹⁶.

Skoro nie zachodzi koegzystencja idei, rzeczy także nie mogą się stykać, nie może istnieć między nimi żadna forma kontaktu¹⁷. W swoich tezach Durkheim przyjmuje radykalną postawę, a sacrum i profanum stawia w sytuacji ostrego konfliktu:

[...] środowiska profanum i sacrum są nie tylko odmienne. One są dla siebie nawzajem zamknięte. Między nimi istnieje otchłań. Tak więc to w naturze bytów świętych musi tkwić ten szczególny powód, który wymaga stanu tak szczególnej izolacji i wzajemnego zamknięcia. A faktycznie świat sacrum, niejako przekornie, dąży do zagarnięcia właśnie tego świata profanum, któremu skądinąd się przeciwstawia: odpychając go, stara się zarazem weń wkroczyć przy każdym, choćby najmniejszym, zbliżeniu. I właśnie dlatego muszą się one trzymać na dystans jakby oddzielone od siebie pewną próżnią¹⁸.

13 Ibidem, s. 32-33.

14 Ibidem, s. 30.

15 Ibidem, s. 261.

16 Ibidem, s. 274.

17 Ibidem.

18 Ibidem.

Ponadto, w opozycji tej to sacrum jest prezentowane jako sfera bardziej „drapieżna”, gdyż ma wyjątkową zdolność „zarażania” swoją mocą:

Nie będąc wcale cechą stałą tego, co już naznaczyła, sakralność jest w pewnym stopniu przejściowa. Wystarczy jej choćby najbardziej powierzchowne czy pośrednie zetknięcie, aby się przeniosła z jednego przedmiotu na drugi. Siły sakralne jawią się w umysłach jako zawsze gotowe do wymknięcia się z miejsca swego pobytu po to, by opanować wszystko, co się znajduje w ich zasięgu¹⁹.

Przemyślenia te są zbieżne z późniejszymi pogłębionymi analizami René Girarda – sacrum jako nośnika przemocy w systemach społeczno-kulturowych²⁰. Takie pojmowanie wzajemnego oddziaływania sfer wiąże się również z tak zwanym prawem kojarzenia idei: nasze uczucia do danej osoby lub rzeczy „zataczają kręgi”: „[...] z idei tej rzeczy lub osoby przenoszą się na wyobrażenie łączące się z nią, a w konsekwencji na przedmioty przez nie wyrażane. A nasz szacunek dla istoty świętej obejmuje wszystko, co jej dotyczy, wszystko, co do niej podobne, co ją przypomina”²¹.

Podążając za myślą Durkheima, można stwierdzić, że tak jak ptak, który siądzie na świętym drzewie, staje się święty – cokolwiek dotyka świętej ikony, zostaje przeniknięte jej mocą, czy też osoba przebywająca w przestrzeni sacrum zostaje „zarażona” nim, a także kontakt z osobą uznawaną za „świętą” wiąże się ze swego rodzaju „transmisją” sacrum na reprezentanta profanum. Przykładów tego typu relacji sacrum i profanum można przytaczać wiele, zwłaszcza w rzeczywistości rytualnej związanej z obrzędowością cerkwi. Sfery te, mimo że są sobie przeciwstawne, usiłują się ze sobą łączyć, dlatego, pisze Durkheim: „[...] dbałość o utrzymanie ich odrębności jest tym bardziej potrzebna”²². Zwłaszcza że – zauważa dalej – sacrum wyraźnie dąży do „zaanektowania profanum”²³. Należy jednak pamiętać o tym, że „[...] antagonizm i zaraźliwość sacrum oddziałują identycznie niezależnie od tego, czy charakter sakralny będzie atrybutem ślepych sił, czy istot rozumnych”²⁴, i dlatego życie religijne nie zaczyna się z chwilą zaistnienia postaci mitycznych, ponieważ „[...] niezależnie od tego, czy byty sakralne uległy, czy nie uległy personifikacji, obrzęd jest identyczny”²⁵.

Dalej Durkheim stwierdza:

19 Ibidem, s. 275.

20 R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Kraków 2019.

21 É. Durkheim, *Elementarne formy...*, op. cit., s. 277.

22 Ibidem, s. 276.

23 Ibidem, s. 277.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

[...] siły sakralne to jedynie zhipostazowane siły zbiorowe, a więc moralne. Tworzą je wyobrażenia i uczucia wywołane oglądem społeczeństwa, nie zaś doznaniem świata fizycznego. Są zatem czymś zgoła odmiennym od rzeczy poznawalnych zmysłami, wśród których się sytuujemy. Mogą wprawdzie zapożyczać od nich formy materialne, w jakich się je przedstawia, ale ich moc w ogóle od nich nie zależy²⁶.

Rolę ich nośników mogą zaś pełnić nic nieznaczące najzwyklejsze przedmioty. I ponieważ to właśnie „uczucia” tworzą wyobrażenia na temat danego sacrum, ich „zaraźliwość” i „siła rażenia” są ogromne, obejmują stan psychiczny i umysł człowieka. Albowiem, według Durkheima, „[...] sakralność to szczególny rodzaj emocji”²⁷. Charakter sakralny materialnych reprezentacji nie należy do ich naturalnej konstytucji, jest zależny od wyobraźni czczących je wyznawców i wierzeń. Myśl tę rozwijają w swoich badaniach Marcel Mauss i Henri Hubert, tworząc „schemat składania ofiary” z udziałem „ofiarnika, kapłana i uświęconego miejsca oraz uświęconych narzędzi”²⁸ i analizując funkcje sacrum w życiu społecznym. Brytyjska badaczka Mary Douglas jako współczesna antropolożka kultury często odwołuje się do spuścizny Durkheima i twierdzi, że oparł on teorię sacrum na dwóch czynnikach psychologicznych. Pierwszy to żywiołowość emocjonalna i przekonanie, że rytuały (których nieodłączną częścią jest sacrum) wzbudzają gwałtowne, ekstatyczne uczucia, takie jak histeria tłumu, przekonując wyznawcę do realności siły wyższej, istniejącej poza i ponad jego własnym Ja. Drugi z tych czynników to uczucie oburzenia, pojęcie sakralnego zarażenia i następujących po nim zagrożeń dla społeczności, rozpętanych przez dokonanie wyłomu w pielęgnowanych dotąd normach²⁹. Douglas dodaje jednak: „[...] dla niektórych ludzi owe kategorie są bardzo różne i mieszanie ich jest błuźnierstwem, dla innych mieszanie elementu boskiego i ludzkiego jest normalne i słuszne”³⁰. I konstatuje: „[...] wymiary życia społecznego rządzą fundamentalnym stosunkiem do ducha i materii”³¹.

26 Ibidem, s. 278.

27 Ibidem, s. 279.

28 M. Mauss, *Les fonctions sociales du sacré. Oeuvres I*, Paris 1968, s. 212-223.

29 M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Kraków 2004, s. 15.

30 Ibidem, s. 39

31 Ibidem.

1.1.1. Sacrum i tabu

Odrębnym, choć ściśle powiązanim ze sferami sacrum i profanum, pozostaje system zakazów funkcjonujący w obszarze ich działania. Wiązą się z nim bezpośrednio pojęcia czystości i zmazy, które poddaje analizie Douglas, odwołując się krytycznie do założeń Durkheima. Badaczka stwierdza, że „[...] nasza idea świętości stała się wysoce specjalistyczna, podczas gdy w niektórych kulturach pierwotnych świętość jest ideą bardzo ogólną i znaczy niewiele więcej niż zakaz”³² i „[...] w tym sensie wszechświat jest podzielony pomiędzy rzeczy i działania podlegające ograniczeniom i takie, które im nie podlegają, zadaniem niektórych ograniczeń jest chronić boskość od profanacji, innych zaś – chronić obszar profanum przed niebezpieczną inwazją boskości”³³. Przytacza również w tym kontekście etymologię łacińskiego słowa *sacer* i hebrajskiego rdzenia „k-d-sz”, zwykle tłumaczonych jako ‘święty’, a odnoszących się wprost do idei oddzielenia związanej zarówno z desakralizacją, jak i uświęceniem³⁴. Poczynione nawiązanie do etymologii analizowanej kategorii kieruje nas ku kolejnemu istotnemu ujęciu – genealogia słów określających „świętość” była wcześniej inspiracją dla Mircei Eliadego, który w swoim wybitnym dziele *Traktat o historii religii* zwraca uwagę na zagadnienie ambiwalencji sacrum także w jego naturze aksjologicznej: „[...] sacrum jest jednocześnie »święte« i »skalane«”³⁵. Eliade przytacza tłumaczenia łacińskiego *sacer*, które może oznaczać jednocześnie ‘przeklęty’ i ‘święty’, oraz greckiego *hagios* – ‘czysty’ i ‘splamiony’³⁶. Rudolf Otto łączy z przywołanymi tłumaczeniami słowa „święty” ideę „[...] dobra w najwyższym stopniu rozwoju i dojrzałości tego pojęcia”³⁷, natomiast Eliade stwierdza:

Wszystkie negatywne wartościowania „skalane” [...] mają uzasadnienie w ambiwalencji hierofanii i kratofanii. To, co jest „skalane”, a więc „poświęcone”, odróżnia się w porządku ontologicznym od tego, co należy do sfery świeckiej. Przedmioty i istoty skalane są zatem praktycznie niedostępne dla doświadczenia świeckiego z tego samego względu, co kratofanie i hierofanie. Nie wolno zbliżyć się bez ryzyka do przedmiotu skalanego czy poświęconego, jeśli się jest w położeniu profana, tzn. jeśli się nie ma przygotowania rytualnego³⁸.

32 M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007, s. 52.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

35 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 32.

36 Ibidem, s. 32.

37 R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999, s. 10.

38 M. Eliade, *Traktat...*, op. cit., s. 32.

Ten specyficzny stan przedmiotów, czynności i osób, które stanowią dla nas obszar niedostępności i związanego z ich „skalaniem” zakazu styczności z nimi, nazywamy „tabu”. A cechą tabu jest – według Eliadego – nietrwałość: „[...] z chwilą gdy zostaną poznane, poddane jakimś zabiegom, scalone z kosmosem tubylców, tracą zdolność naruszania sił”³⁹. W kontekście podejmowanej przeze mnie problematyki sztuki ikonograficznej, z praktyką „oswajania sacrum” mamy zatem do czynienia przy każdym rytuale związanym z oddawaniem czci ikonom. Obrazy te stanowią swego rodzaju tabu, które przez swą mistyczną specyfikę i dogmatykę zawartego w nich kanonu oraz umieszczenie w cerkwi stają się rzeczą świętą i podlegającą specjalnej trosce i ochronie. Jakiegokolwiek naruszenie tabu wiąże się ze skalaniem, które oddziałuje na osobę dokonującą tego aktu. W zależności od intencji osoby mającej kontakt z obiektem może to być oddziaływanie negatywne – „skalanie” bądź pozytywne – „uświęcone”. Mary Douglas, podejmując problematykę „czystości i zmały” i zauważając ambiwalencję emocjonalną łączącą się z tymi stanami bezpośrednio łączącymi się z sacrum i profanum, niejako spaja rozważania Durkheima z klasycznym już fenomenologicznym ujęciem, sformułowanym przez Eliadego i Otto.

1.1.2. Sacrum i profanum w opozycji?

Powołując się na przykłady użycia pojęć sacrum i profanum w różnorodnych etnicznie kulturach, Douglas konstatuje: „[...] świętość i nieświętość nie muszą zawsze stanowić zupełnego przeciwieństwa”⁴⁰, sprzeciwiając się tym samym ujęciu Durkheima, a odwołując się do założeń Eliadego.

Mogą być kategoriami relacyjnymi. To, co czyste w porównaniu z jakąś rzeczą, może być nieczyste w porównaniu z inną, i na odwrót. Idiomyka nieczystości rządzi się skomplikowanymi regułami algebraicznymi, w każdym kontekście uwzględniając rozmaite zmienne⁴¹.

W pracy *Symbole naturalne* dowodzi, że „święta nieczystość” jest teorią moralną powiązań i przyczyn i za jej pomocą członkowie społeczności manipulują sobą nawzajem. Służy ona zawołowanemu celowi stworzenia społeczności z grupy osób i stanowi środek wzajemnego przymusu moralnego oraz poddaje się analizie w kategoriach politycznych i społecznych⁴². Jednocześnie Douglas podsumowuje, że „[...] idea niebezpiecznego

39 Ibidem, s. 33.

40 M. Douglas, *Czystość...*, op. cit., s. 52.

41 Ibidem.

42 M. Douglas, *Symbole...*, op. cit., s. 16.

i potężnego sacrum jest niewątpliwie wynikiem wspólnego życia i próbami zmuszenia się nawzajem do życia w zgodzie z moralnymi ideałami⁴³. Takie ujęcie świętej nieczystości będzie determinowało określone odczytanie malowideł ściennych o profilu moralizatorsko-dydaktycznym, jak i cerkwi jako ikonograficznej przestrzeni, stabilizującej lęki społeczne i normalizującej relacje sacrum–profanum w ich rozmaitych przejawach (co zostanie poddane szczegółowej analizie w rozdziale 3).

O pojęciach „czystości” i „nieczystości” w ramach szerszej dyskusji o sacrum i profanum pisze również francuski badacz Roger Caillois, określając je jako „spójność” i „rozkład”. Według niego, „[...] moce określające to, co czyste, wzmacniają, sprawiają, że coś jest solidne i silne, pełne energii i zdrowe, trwałe i harmonijne⁴⁴, stanowią o harmonii kosmicznej, natomiast moce związane z tym, co nieczyste, „[...] odpowiadają za wrzenie, nieład, gorączkę⁴⁵, a więc wszystkie zjawiska, które zakłócają porządek i harmonię i wprowadzają zaburzenie w funkcjonowaniu wszechświata. Rozwijając ten wątek i poszerzając definicję „świętości” o nowe odkrycia, Caillois pisze o „[...] dwóch biegunach sacrum, które na równi przeciwstawiają się profanum⁴⁶. Wymienia trzy składniki świata religijnego: „czyste, profanum i nieczyste”, które „[...] okazują tendencję do łączenia się w taki sposób, by za każdym razem jakaś para przeciwstawiała się pozostałemu elementowi⁴⁷. Wieloznaczność sacrum funkcjonującego także w świecie świeckim, który przedstawia inny stopień nieczystości niż zmaza, czyni problematykę tym bardziej złożoną. Żeby przeciwstawić je światu profanum, należałoby – zauważa Caillois – określić społeczne odpowiedniki tego rozróżnienia, dopełniających się i przeciwstawnych dziedzin, jakie stanowią:

[...] rozróżnienie to nakłada się na inne podziały, inne dychotomie, albo się z nimi pokrywa: są to dychotomie grup lub pierwiastków tak samo komplementarnych i przeciwstawnych, których przeciwstawność i współdziałanie (*concordia discors*) umożliwiają właśnie funkcjonowanie grupy społecznej.⁴⁸

Wzajemne zależności między sacrum i profanum wyznaczają pojmowanie porządku świata i równocześnie tworzą podział na świeckie i święte, a ustanawiane w związku z tym

43 Ibidem, s. 17.

44 R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009, s. 64-65.

45 Ibidem, s. 65.

46 Ibidem, s. 71.

47 Ibidem.

48 Ibidem, s. 71-72.

zakazy mają uchronić przed burzeniem porządku. „Nie można traktować ich rozłącznie. Tworzą one system, z którego nie można usunąć żadnego elementu”⁴⁹.

Zgodnie z wykładnią Eliadego natomiast wszystkie definicje zjawiska religijnego mają wspólną cechę i każda przeciwstawia na swój sposób sacrum (sakralność, świętość) – profanum (powszedniość i świeckość). Trudność leży w ustaleniu zakresu tych dwóch pojęć, gdyż zawsze mamy do czynienia ze złożonymi zjawiskami religijnymi, noszącymi piętno długiej ewolucji historycznej. Jak pisze Eliade, każdy dokument (mity, obrzędy, bóstwa, przesady, a więc i ikony) można uważać za hierofanię, o ile wyraża on pewną odmianę sacrum i jakiś odcinek jego historii, to znaczy – jakieś jedno przeżycie sacrum spośród niezliczonych wariantów. Tak więc każdy dokument – po pierwsze – ujawnia nam pewną odmianę sacrum i – po wtóre – określoną postawę człowieka wobec sacrum. A hierofania (w analizowanym przeze mnie przypadku – ikona) natomiast zawsze zakłada wybór i wyraźne oddzielenie przedmiotu hierofanicznego od otaczającej go reszty. Co ważne, hierofania jest historyczna. Sacrum objawia się zawsze w pewnej sytuacji historycznej – podkreśla Eliade⁵⁰. Co więcej, cokolwiek wziąć pod uwagę z otaczającego świata – ze zjawisk, rzeczy, zachowań – istnieje duże prawdopodobieństwo, że w ciągu swojej historii przechodziło okres hierofanii. I jako że istnienie dychotomii sacrum–profanum zakłada oddzielenie przedmiotu hierofanicznego od otaczającej go reszty, musimy założyć, że idzie za tym dokonanie „wyboru” odpowiednich wartości przy nadawaniu mu wymiaru „sakralności”, a wartość ta jest również zmienna.

Z pojęciem sacrum wiąże się również silnie sprzeczna postawa wobec niego, co analizuje szerzej Rudolf Otto w swej słynnej pracy poświęconej „świętości”. Poruszając kwestię ambiwalencji sacrum, wprowadza termin *numinosum*, którego podstawowymi składowymi są *tremendum* i *fascinans*. Pierwszy z tych elementów ma być podobny w reakcji do strachu i przejawiać się odpychającą siłą, jak również schematyzować święty „gniew Boga”, a więc i sprawiedliwość, etyczną wolę oraz wykluczenie tego, co nieetyczne. Drugi natomiast jest tym, który pociąga i schematyzuje dobroć, litość, miłość, „łaskę”⁵¹. Napięcie istniejące między tymi wartościami wytwarza szczególny rodzaj uczucia, nazywanego przez Otto numinotycznym, a które jest istotą przeżycia religijnego, a więc kontaktu z sacrum. Myśl o sprzecznych tendencjach w postawie człowieka wobec sacrum rozwija również Eliade:

49 Ibidem, s. 72.

50 M. Eliade, *Traktat...*, op. cit., s. 19-20.

51 R. Otto, *Świętość...*, op. cit., s. 161.

Z jednej strony człowiek usiłuje potwierdzić i powiększyć swą „realność” przez nawiązanie jak najbardziej owocnego kontaktu z hierofaniami i kratofaniami, z drugiej zaś obawia się stracić definitywnie ową „realność” przez swe zintegrowanie się z płaszczyzną ontologiczną, przerastającą jego stan świecki; pragnąc przekroczyć swój stan, człowiek nie może go jednak całkowicie opuścić⁵².

Ambiwalencja emocjonalna jest więc nieusuwalna, a walka sprzecznych ze sobą tendencji, wyrażanych przez kategorie sacrum i profanum, toczy się nieustająco również w ramach kontaktu człowieka z artefaktami uchodzącymi za reprezentacje sacrum, na przykład ikonami. Interesujące w tym kontekście wydaje się spostrzeżenie Durkheima na temat „siły sakralnej”, która jest „[...] jedynie uczuciem, jakie wzbudza w swych członkach zbiorowość”, ale „[...] uczuciem zobiektywizowanym, które wykroczyło poza doświadczające go świadomości. Obiektywizacja wymaga, aby to uczucie się utrwaliło w czymś, co w ten sposób stanie się święte, lecz tę rolę może spełnić jakikolwiek przedmiot”⁵³. Tak więc „[...] charakter sakralny rzeczy nie wynika z jej wewnętrznych właściwości, jest w niej »czymś dodatkowym«. Sfera rzeczy sakralnych to nie szczególna postać rzeczywistości empirycznej, »to jej dodatkowa warstwa«”⁵⁴. Durkheim, dowodząc wtórności sacrum, jego pochodności, myśli inaczej niż Eliade, który dostrzega, iż w świadomości człowieka wierzącego porządek sacrum jest odrębnym od porządku profanum sposobem bycia w świecie. Przestrzeń doświadczenia staje się tym samym niehomogeniczna, a pełna zerwań i szczelin.

1.1.3. Mutacje sacrum

Pojęcie świętości ewoluuje pod wpływem zmieniających się uwarunkowań relacji społecznych charakterystycznych dla nowoczesności i późnej nowoczesności, a próby jego uświadamiania/definiowania/rozpoznania każdorazowo rodzą poczucie aporii, czego dowodzą, zrekonstruowane poniżej, rozpoznania teoretyków, przede wszystkim socjologów religii, biorących pod uwagę współczesne formy religijności..

Socjolog Franz X. Kaufmann w tekście *Religia i nowoczesność* pisze:

W kontekście nowożytnej ewolucji społeczeństwa doszło do powstania nowych symbolizacji, w odniesieniu do których słowo „sakralny” nie wydaje się nieadekwatne: wystarczy przypomnieć symbolizacje narodu czy nauki albo też kult charyzmatycznych osobowości, od Adolfa Hitlera po

52 M. Eliade, *Traktat...*, op. cit., s. 35.

53 É. Durkheim, *Elementarne formy...*, op. cit., s. 198.

54 Ibidem, s. 199.

Jamesa Deana. Co prawda zastąpienie pojęcia „świętość” pojęciem „sacrum” stanowi instruktywny przejaw nadal istniejącego przywiązania do chrześcijańskiej przeszłości, niemniej jednak pozostaje raczej kwestią gustu niż naukowej dystynkcji⁵⁵.

Do zmian dokonujących się w sposobie ujmowania sacrum ostatnich dekad XX wieku odnosi się w swych analizach również Danièle Hervieu-Léger w dziele *Religia jako pamięć* i przywołuje takie pojęcia, jak: powrót, derywacje, odnowa czy mutacje sacrum. Spostrzega, że w wielu przypadkach sacrum może się odnosić do szerokiego określenia

[...] wszystkich wszechświatów znaczeń wytworzonych przez nowoczesne społeczeństwa. Sacrum może stanowić wszystko, co w tych społeczeństwach ma jakikolwiek związek z misterium, z poszukiwaniem sensu, ze zwracaniem się do transcendencji czy też absolutyzacją niektórych wartości⁵⁶.

Sacrum jest w tym kontekście uwolnione od religii instytucjonalnych, które utraciły wyłączność na powszechne stosowanie tego terminu w procesie różnicowania i indywidualizacji dokonującego się w postępie nowoczesności. „Nowoczesne sacrum”, „sacrum rozproszone”, „sacrum nieformalne” – to określenia, które pojawiły się, by zastąpić te tradycyjnie związane z religią. Dzięki poszerzonej definicji, możliwości zastosowania pojęcia znacznie wykraczają poza łączenie go z religiami historycznymi, a także poza nowe formy niekonwencjonalnej religii instytucjonalnej. Nie wyczerpuje się ono w żadnej z form społecznych, w jakich może się ujawnić. Ma określać „[...] strukturę znaczeń wspólnej dla religii historycznych i nowych form odpowiedzi na »ostateczne pytania« dotyczące egzystencji, poza »wiarami«, do rozwoju których jedno i drugie się przyczyniają”⁵⁷. Co ważne, zauważa Hervieu-Léger, „[...] upadek instytucjonalnego i religijnego monopolu sacrum »wyzwala« więc zdolność ludzkich grup do wytwarzania sakralności”⁵⁸. Religia jest jednak cały czas definiowana jako „[...] nadanie formy »sacrum«, a »sacrum« jako surowiec religii”⁵⁹. Autorka przytacza również teorię Alberta Piette’a, według której religia nadal jest „[...] układem znaczeń, w całości organizowanym przez opozycję sacrum/profanum, która rządzi wszystkimi innymi opozycjami (transcendencja/immanencja, siły nadprzyrodzone/natura, absolut/relatywność itd.), strukturalizującymi działania religijne”⁶⁰.

55 F.X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowski, Kraków 2012, s. 429.

56 D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 2007, s. 73.

57 Ibidem, s. 74.

58 Ibidem.

59 Ibidem, s. 76.

60 Ibidem, s. 79.

Hervieu-Léger krytycznie jednak stwierdza, że tak pojęte sacrum traktuje jako „uprzywilejowaną” religię, a ściślej – religię chrześcijańską, „świeckie sacrum” jest zaś w tym przypadku traktowane jedynie jako „derywacja sacrum”⁶¹. Ponadto, analizując pojęcie również w kontekście sekularyzacji, socjolożka dostrzega, że sacrum jako „uczucie głębi” czy też „emocjonalne doświadczenie” „[...] może pod pewnymi warunkami świadczyć nie tyle o »powrocie«, ile o końcu religii...”⁶². Wyjaśnia, że „[...] w bardziej ogólnym spojrzeniu na ten sam problem – sacrum i religia odsyłają do dwóch różnych typów doświadczenia, które w większości przypadków się wzajemnie przyciągają, ale czasami też występują między nimi napięcia lub przeciwstawne oddziaływania”⁶³.

1.1.4. Uległe profanum

Powyższe rekonstrukcje ukazują bezpośrednie trudności w precyzyjnym określeniu granic znaczenia terminu we współczesnej przestrzeni społeczno-kulturowej, a pogłębiona analiza interesujących mnie kategorii namnaża nowe sensy i multiplikuje niejako pojęcie sacrum, tworząc kolejne jego warianty i obnażając jego formalną niedoskonałość. Dużo ostrożniej natomiast traktuje się pojęcie profanum, zostawiając je niejako na marginesie i zakładając, że stoi w opozycji do sacrum, a więc jest jego zaprzeczeniem i nie wymaga głębszych analiz. To, moim zdaniem, pokazuje wyraźnie „dostosowawczą”, „uległą” funkcję profanum wobec sacrum, na co zwracali uwagę przywołani przeze mnie badacze, pisząc o „zaraźliwości” sacrum i jego dominującej roli.

W kontekście analizy pojęcia sacrum istotne będzie również pojęcie symbolu. Powiązanie sacrum z symbolem jest istotne w głównej mierze ze względu na fakt zapośredniczenia sacrum przez symbol. Używając języka Eliadego, możemy stwierdzić, że sacrum przejawia się w symbolu, który uczestniczy, partycypuje w jego rzeczywistości, nie będąc nią samą. Takie pojmowanie symbolu obecne jest w filozoficznych rozważaniach Władysława Stróżewskiego, który wskazuje, iż symbol, inaczej niż samo sacrum, nie cechuje skłonność do dominacji. Symbol nie odnosi się do symbolizowanego ani w sposób jasny, ani całkowicie jednoznaczny, nie ma w nim także intencji „zawładnięcia”, bo gdyby się w nim znalazła, zaprzeczyłby sam sobie. Symbol zbliża się do nieznanego, pozostawiając je nieznanym, wskazuje na transcendencję, nie degradując jej istoty⁶⁴. Tak więc sacrum jako pojęcie szersze może być inwazyjne, ale symbole, którymi się posługuje, nie mają w swojej

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 Ibidem, s. 93.

64 W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 482.

naturze inwazyjności. Słynna myśl Paula Ricoeura: „Symbol daje do myślenia”⁶⁵ – symbol daje sens, nie jest ustanowiony przeze mnie, lecz dany jest przez symbol – mogłaby to potwierdzać.

Odnosząc się do problematyki symbolu w jego powiązaniu z sacrum, wyżej cytowana Mary Douglas stwierdza: „Symbol posiada znaczenie tylko w relacji do innych symboli we wzorcu. Wzorzec nadaje mu znaczenie. Stąd żaden pojedynczy, izolowany od innych element wzorca nie może być nośnikiem znaczenia”⁶⁶. W kontekście znaczeń symbolicznych natomiast przywołuje się sacrum jako „[...] to, co charakteryzuje tajemniczą i budzącą lęk moc, istniejącą poza człowiekiem, z którą może jednak on wejść w kontakt i która, jak wierzy się, rezyduje w pewnych przedmiotach doświadczenia”⁶⁷. Przedmioty te, w których tkwi sacrum, mogą być naturalne (ludzie i rzeczy) lub wytworzone (obiektywizacje kultury ludzkiej – przywódcy, instytucje, przestrzeń, czas, istoty sakralne, siły lub zasady). Są one w stanie wywołać u ludzi kontakt ze sferą sacrum, co oznacza, że mają znaczenie symboliczne. Nie jest ważne to, czym są, lecz co im się przypisuje⁶⁸. A zatem odnosząc się do ikony jako przedmiotu materialnego, bez odpowiedniego uświęcenia i zaopatrzenia w zasób informacji symbolicznych, nie będzie ona spełniała funkcji sacrum. Ikona, poprzez zawarty w niej język symboliczny w obrazie, tylko w relacji z rytuałem tworzenia jej i oddawania jej czci staje się sacrum. Niezależnie od tego, czy cześć jej oddawana dotyczy zilustrowanego prototypu boskości i duchowej łączności z nim, czy samego przedmiotu i popadania tym samym w idolatrię.

Roger Caillois w swych badaniach stwierdza: „[...] jedyne, co możemy prawomocnie orzec o sacrum w ogólności, zawiera się już w samej definicji tego pojęcia: że przeciwstawia się ono profanum”⁶⁹. Jednak sprecyzowanie natury i *modi* tej opozycji nastrocza poważnych trudności. Jedno jest dla niego jasne: „Te dwa światy – sacrum i profanum – określają się ściśle jedynie we wzajemnej relacji. Wykluczają siebie i nawzajem zakładają”⁷⁰. Caillois przywołuje słowa Henriego Huberta, że „[...] religia jest administrowaniem sacrum”, a sacrum to „macierzysta idea każdej religii”⁷¹. Caillois dodaje: „[...] świętość jako stała bądź ulotna własność przysługuje niektórym rzeczom (narzędzia kultu), niektórym istotom (król, kapłan), niektórym przestrzeniom (świątynia, kościół, miejsce wysokie, wzniesienie),

65 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 33.

66 M. Douglas, *Symbole...*, op. cit., s. 33.

67 W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1/1983, s. 12.A.

68 R. Robertson, *Główne zagadnienia analizy religii*, w: *Socjologia...*, op. cit., s. 177.I

69 R. Caillois, *Człowiek...*, op. cit., s. 13.

70 Ibidem, s. 18.

71 Ibidem.

niektórym okresom (niedziela, dzień Wielkanocy, Bożego Narodzenia itp.)⁷². Istotą sacrum jest także jego skuteczność. Wierzący oczekuje od sacrum pomocy i pomyślności, budzi ono grozę, a jednocześnie ufność i fascynację. „Skoro budzi grozę, nakazuje ostrożność, a jako przedmiot pożądania skłania człowieka do aktów odwagi”⁷³, konstatuje Caillois. Inaczej jest z profanum, które jako łączone ze światem prywatnym i codziennym jest niejako pozbawione mocy i uroku, nie wyzwala też uczucia grozy. Zawsze jednak „spragnione” jest sacrum i „[...] ryzykując jego deprecjację lub własne unicestwienie”, chce nim zawładnąć⁷⁴. Możemy mieć więc do czynienia z sytuacją „profanacji sacrum”, jednak jest ona przelotna, bo trwa, dopóki ta „sprofanowana forma sacrum” nie zaistnieje w świadomości odbiorcy jako „nowe sacrum”. Stąd też olbrzymia rola rytuałów i obrzędów związanych z konsekracją i wprowadzeniem w świat sacrum, jak również desakralizacją lub ekspiacją, które powodują, że „[...] dana osoba czy przedmiot stają się czyste lub nieczyste dla świata profanum”⁷⁵. Z tymi procesami związane jest pojęcie tabu, występujące tu jako imperatyw kategoryczny, którego istotą jest obrona, a nie nakaz, stwierdza Caillois⁷⁶. Akt jest tabu, gdy narusza porządek – zarówno społeczny, jak i ład uniwersum. Nieprzestrzeganie zasad i przekroczenie prawa może sprowadzić zgubne dla wspólnoty skutki: klęski żywiołowe, niepłodność, choroby, śmierć itp. Podsumowując, Caillois stwierdza, że profanum jest sferą „[...] powszechnego użytku, sferą czynów, które nie wymagają przedsięwzięcia żadnych środków ostrożności i które pozostają na wąskim marginesie, jaki ma do swej dyspozycji człowiek, aby móc swobodnie działać”⁷⁷. Do sfery sacrum natomiast należy to, co groźne lub zabronione, i „[...] jednostka nie może się do niego zbliżyć, nie uruchamiając sił, nad którymi nie panuje i wobec których staje bezbronna w swej słabości”⁷⁸. Zagrożeniem, na które Caillois zwraca uwagę, jest potencjalne „przemieszanie kategorii”, czemu należy przeciwdziałać, by w procesie wzajemnego oddziaływania na siebie obu tych sfer, które stykają się ze sobą i często funkcjonują jednocześnie w tej samej przestrzeni, nie doprowadzić do ich połączenia i zniszczenia, a co za tym idzie – naruszenia porządku świata⁷⁹. Moim zdaniem, tak rozumiane połączenie się sfer sacrum i profanum można traktować jako „ich zaniknięcie – wyzerowanie”, równoznaczne z utratą porządkujących świat pojęć. Zaniknięcie to jednak nie musi oznaczać końca, a może być etapem

72 Ibidem, s. 19.

73 Ibidem, s. 22.

74 Ibidem, s. 23.

75 Ibidem.

76 Ibidem.

77 Ibidem, s. 25.

78 Ibidem.

79 Ibidem, s. 28.

przejściowym i przygotowawczym do przekształcenia się w kolejnej odsłonie i „zmartwychwstania”.

1.1.5. Płynne sacrum

Współcześnie, w kontekście procesów sekularyzacji i desekularyzacji, kiedy mamy do czynienia z intensywną dynamiką przekształceń religii, popularne stało się pojęcie „płynnego sacrum”, które również podlega ciągłym zmianom. Koncept Baumanowskiej metafory „płynnej nowoczesności” przykłada się do badań nad przemianami w religii, pociągającymi za sobą badania postawy wobec sacrum. Należy jednak pamiętać, że przemiany społeczno-kulturowe, które warunkują miejsce i rolę sacrum w społeczeństwie, pozwalają je pojmować teistycznie bądź nieiteistycznie. Używa się również takich sformułowań, jak: „powrót sacrum”, „odnowa sacrum”, „sacrum rozproszone”, „sacrum nieformalne”, „nowoczesne sacrum”, „rozcłonkowane i sfragmentaryzowane sacrum”, „wędrujące i wszędobylskie sacrum”, „świeckie, niereligijne i bezbożne sacrum”⁸⁰.

Janusz Mariański i Stanisław A. Wardacki, analizując pojęcie z perspektywy ponowoczesnej, stwierdzają:

Nowoczesne *sacrum* jest płynne, przemieszcza się z jednej dziedziny ludzkiego życia do innych sfer, wszędzie tam, gdzie wartości wytwarzają sensory, gdzie subiektywnie przeżywane doświadczenia i emocje wytwarzają różne formy sakralności. *Sacrum* nie można już redukować do religii, uwalnia się ono spod dyktatu religii, przybiera rozmaite i nowe formy, często jest definiowane przez same jednostki, nie zaś przez religie zinstytucjonalizowane⁸¹.

Taką perspektywę w analizie sacrum przyjmują w istocie wszyscy przytoczeni przeze mnie wyżej badacze, jednak wprowadzenie terminu „płynności sacrum” w powiązaniu z koncepcją „płynnego świata” Zygmunta Baumana może okazać się użytecznym rozpoznaniem w ramach badań społecznych procesów przemian religijności. Mariański i Wardacki, którzy w praktyce w przeważającej mierze odwołują się do sacrum związanego z religią (chrześcijańską), zwracają uwagę, że „[...] w warunkach społeczeństwa ponowoczesnego religijne i niereligijne sacrum staje się sprawą osobistych preferencji i wyborów”⁸². Bez wątpienia stosunkowo nowym, interesującym obszarem ich analiz jest

80 J. Mariański, S.A. Wardacki, *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17/2016, s. 7-27.

81 Ibidem.

82 Ibidem, s. 16.

sfera sacrum cyfrowego, związana – rzecz jasna – z dynamicznym rozwojem technologii cyfrowej i cyberprzestrzeni. Zbadanie powiązań między religijnością online i offline to kolejne wyzwania dla bieżących i przyszłych rozważań naukowych. Internet staje się „sakralną przestrzenią”, a sacrum wirtualne nie musi być sacrum nadprzyrodzonym⁸³.

Według australijskiej badaczki Emily McAvan „ponowoczesne sacrum” może opisywać również popkulturową duchowość odnoszącą się do znaczących obrazów, tekstów, zjawisk kultury popularnej, takich jak *Matrix*, *Władca pierścieni*, *Harry Potter*, *Gwiezdne wojny* itp. Ponowoczesne sacrum manifestuje się również w fantastyce naukowej, gdzie możemy zaobserwować powiązanie współczesnej mitologii z kulturą popularną⁸⁴. Obserwując zmiany zachodzące we współczesnej religijności i sposobie dekodowania rzeczywistości, McAvan odnosi się do teorii symulaków Baudrillarda:

[...] nasycenie mediów oraz wszechobecność znaku, rozróżnienie między tym, co realne, a tym, co nierealne, przybiera postać hiperrealności, czyli rzeczywistości, która jest bardziej rzeczywista niż sama rzeczywistość. W odniesieniu do ponowoczesnego sacrum oznacza to, że rozpada się rozróżnienie pomiędzy „prawdziwą” religijnością [...] a „udawaną” symulacją w tekstach kultury popularnej⁸⁵.

Symulacja ta odbywa się dzięki generowanym cyfrowo obrazom, które zacierają tradycyjne rozróżnienie sacrum i profanum. Na przykład potwory i bogowie z łatwością przeistaczają się i przekształcają jedne w drugie. Dlatego, zauważa McAvan:

[...] ponowoczesne sacrum, ze względu na to, że jest mocno obecne w kulturze popularnej, staje się symulakrem; sacrum nie jest ani „prawdziwe”, ani nie jest „udawane”, jest natomiast tekstualną symulacją religijnych tradycji⁸⁶.

Cyberprzestrzeń jako zdigitalizowana przestrzeń sacrum zdaje się temu zjawisku sprzyjać. Jednocześnie, ponieważ odsyła uczestnika do nierealnej rzeczywistości, a wydaje się realna, poprzez zestaw znaków, którymi się posługuje, staje się simulacrum⁸⁷. Stanowi niejako odwrotność pojęcia symbolu, który odwołuje się do rzeczywistości, ale bezpośrednio nienamacalnej. Czy zatem „płynne sacrum” jest owym „złaniem się” kategorii sacrum i profanum i może być realizacją obaw Caillois przed „utrata porządku w kosmosie”? Nawet jeśli tak jest, to „płynne sacrum” nie pozostawia nas bez nadziei w „zainkubowanie”,

83 Ibidem, s. 17-18.

84 E. McAvan, *The Postmodern Sacred*, „Journal of Religion and Popular Culture” 22(1)/2010, s. 4.

85 Ibidem, s. 12.

86 Ibidem, s. 11.

87 J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005, s. 5–12.

odrodzenie, przeistoczenie się w nowe sacrum i stworzenie kolejnego kosmicznego porządku w świecie. Tym bardziej że – przyjmując perspektywę Jeana Baudrillarda – współczesność i ponowoczesność pozwala nam na „precesję symulaków” i możliwość generowania rzeczywistości i hiperrealności dzięki symulacji⁸⁸. Czy zatem traktowanie boskości w ikonie jako simulacrum i wynik symulacji jest faktycznym „wymazywaniem Boga z ludzkiej świadomości”⁸⁹, czy może szansą na ciągłe kreowanie nowej rzeczywistości sacrum, gdzie „wszystko umiera i od razu zmartwychwstaje”⁹⁰?

Inną perspektywę badania rozważanych kategorii daje również spojrzenie na pewne współczesne problemy społeczne jako na sacrum. Brytyjski badacz Gordon Lynch zwraca uwagę na to, jak żywo dyskutowane kwestie, takie jak płęć społeczno-kulturowa, prawa człowieka, ochrona i troska o dzieci, ekologia itp., zyskują przez swą doniosłość wymiar sakralny. W ten sposób rozpatrywane sacrum analizowane jest jako uwarunkowany historycznie konstrukt społeczno-kulturowy. Socjologię kulturową sacrum Lynch opisuje w kategoriach badania natury i znaczenia tego, co ludzie uważają za rzeczywistość absolutną, normatywną, roszcującą sobie prawo do kierowania życiem społecznym. Zauważa:

Podjęcie ontologiczne stawia pytanie, jakie formy sakralne wyłaniają się z podstawowego doświadczenia sacrum. Podjęcie kulturowe pyta, jakie konkretne rodzaje przeżyć (ucieleśnione sposoby odczuwania, myślenia i działania) wiążą się z historycznie i społecznie konstruowanymi formami sacrum⁹¹.

Pytania te będą towarzyszyć moim dalszym rozważaniom dotyczącym omawianych kategorii w zawężonej problematyce kultu obrazu i rytuału.

1.2. SACRUM W IMAGINARIUM

Sfera religijności, będąca istotną komponentą życia społecznego, stanowi obszar zainteresowań socjologii kulturowej, w której ramach może być traktowana jako uzupełniająca relację horyzontalną między ludźmi i wzmacniająca więź społeczną poprzez relację wertykalną ludzi ze sferą nadprzyrodzoną i transcendentną. Jean-Jacques Wunenburger, pisząc o wyobrażeniach religijnych opartych na opozycji sacrum i profanum i tworzących złożone imaginarium, odnosi się do symbolicznej natury i funkcji obrazów.

88 Ibidem, s. 6-7.

89 Ibidem, s. 10.

90 Ibidem, s. 12.

91 G. Lynch, *The Sacred in the Modern World*, Oxford 2014, s. 15-16.

W ten sposób – stwierdza – zyskują one sakralny wymiar, a tym samym konkretyzuje się w nich religijność⁹². Wunenburger podkreśla, że w potocznym rozumieniu świat widzialny ogranicza się do właściwości pragmatycznych i materialnych, które objawiają się w działaniu technicznym, a zatem należą do sfery profanum. Natomiast

[...] uciekanie się do myślenia symbolicznego w większości tradycji kulturalnych polega na wykorzystywaniu pewnej wrażliwości sakralnej, pewnej dyspozycji psychicznej, która prowadzi do uznania, że wokół świata widzialnego istnieje jakaś sfera niewidzialna. Przedstawiając święte znaki, świadomość przypisuje niektórym bytom dwuwymiarowość, skoro owe znaki są zarazem realiami materialnymi (fizycznymi lub mentalnymi) naszego zwyczajnego doświadczenia percepcji oraz realiami epifanicznymi, sygnałami jakiejś nadrzeczywistości, świata boskiego⁹³.

Dlatego „[...] świadomość sacrum istnieje tylko tam, gdzie pewna materialna rzeczywistość jest także uznawana za bezpośredni lub pośredni obraz jakiejś rzeczywistości nadprzyrodzonej”⁹⁴. Sacrum nie należy zatem ani do samej percepcji zmysłowej, ani wyłącznie do intuicji umysłowej, gdyż kiedy uprzedmiotawiamy sacrum, uczestniczy ono równocześnie w fanicznej przestrzenności, w odróżnieniu od „treści idealnych”. Ten rodzaj hierofanii odnosi nas bezpośrednio do pojęcia symbolu, który wiąże się z pojmowaniem funkcji przedmiotu hierofanicznego. Wunenburger pisze: „[...] jeżeli nawet źródła tego pojmowania nadrzeczywistości upatruje się w jakimś doświadczeniu emocjonalnym, uczuciowym czy poznawczym, to prowadzi ono zawsze do waloryzowania pewnych znaków jako łączników między światem fizycznym a światem nadzmysłowym”⁹⁵. Przekonuje: „[...] bez tej wyobraźni, która pozwala łączyć to, co jest na tym świecie, z manifestacją innego świata, żadne wierzenie ani praktyka religijna nie mogłaby zaistnieć”⁹⁶. Zatem to, co przedstawia się jako sacrum, jest obdarzone pewną nadprzyrodzoną siłą, która może zmieniać porządek rzeczy w świecie widzialnym. I ta kratofania właśnie staje się nośnikiem magicznych wierzeń i praktyk, przez które bogowie oddziałują na świat ludzi, a ludzie mogą z dystansu oddziaływać na bogów. „Sacrum służy za miejsce przejścia, manifestowania się dla bytów boskich, które zamieszkują świat wyższy”⁹⁷, a co za tym idzie – sacrum posiada dwa oblicza: jedno zwrócone ku widzialnemu, a drugie ku niewidzialnemu.

92 J.-J. Wunenburger, *Filozofia obrazów*, Gdańsk 2011, s. 228.

93 Ibidem, s. 229.

94 Ibidem.

95 Ibidem.

96 Ibidem.

97 Ibidem, s. 230.

Jego funkcja polega właśnie na umożliwieniu przejścia, aby wznosić się od tego, co bezpośrednie, ku temu, co pośrednie, od postrzegalnego zmysłowo, ku temu, co poznawalne umysłowo, i odwrotnie, aby schodzić od tego, co idealne, w to, co materialne, od tego, co ukryte, w to, co jawne⁹⁸.

W ten sposób Wunenburger odsyła do etymologicznego rozumienia słowa *symbolon*, oznaczającego w grece dwie rozłamane części skorupy, które można z powrotem połączyć w całość – w przypadku analiz dotyczących przestrzeni chrześcijańskiej świątyni miałyby to być sakralność tworząca jedność ze świata ziemskiego (materialnego) i niebiańskiego (duchowego)⁹⁹. Sacrum jako część świata wyobraźni symbolicznej ma zatem funkcję modyfikującą i porządkującą świadomość w dążeniu do prawdy i odpowiedzi na szereg fundamentalnych pytań natury ontologicznej.

Odwołując się także do wcześniej przywoływanych rozważań Władysława Stróżewskiego, możemy stwierdzić, że ikona – wzbogacona w swej ontycznej strukturze poprzez uczestnictwo w innym wymiarze rzeczywistości – staje się symbolem sacrum, miejscem objawienia się Boskości (podobnie do kamienia, ognia, uświęconej wody...) ¹⁰⁰. Sacrum objawione w ikonie ma również funkcję fatyczną, którą analizuje w perspektywie teologiczno-hermeneutycznej Karol Klauza:

[...] umożliwia ona kontakt czy spotkanie dwóch osobowych podmiotów: człowieka (stającego przed ikoną ze swoją historią) oraz transcendentnej osoby Boga (Chrystusa) [...] za pośrednictwem wiary przekroczona zostaje granica materialności i duchowości, historii i wieczności, natury ontologicznej i osoby ukonstytuowanej komunijnie [...] ¹⁰¹.

I kontynuuje: „Z kolei w przypadku człowieka stającego przed ikoną w wierze dokonuje się stopniowe ‘theosis’ – przebóstwienie. Nie jest ono naruszeniem praw natury ludzkiej, gdyż w istocie stanowi powrót do jej pierwotnego stanu” ¹⁰² – stworzonej na wzór i podobieństwo Boga.

Spotkanie bosko-ludzkie, historyczno-transcendentne, ujmowane w kontekście fatycznym, przekracza granice poznania i realizuje się w realnej komunii osób jako skutku ujawnienia głębi przeżyć. Ikona,

98 Ibidem, s. 229-230.

99 Ibidem, s. 230.

100 W. Stróżewski, *Istnienie...*, op. cit., s. 491.

101 K. Klauza, *Ikona chrześcijańska jako przestrzeń spotkania historii z transcendencją*, w: *Obraz między sacrum i profanum*, red. M.T. Kociuba, Lublin 2020, s. 21.

102 idem, s. 22.

dotykając transcendencji, ujawnia swoją hipersemantykę graniczącą z tajemnicą, misterium, czyli sakramentem, i taką funkcjonalność przypisuje jej chrześcijańska teologia Wschodu¹⁰³.

Do podobnej myśli odsyła Paul Edokimov, analizując sacrum w kontekście ikony.

[...] tylko Bóg jest 'ontos' – jest naprawdę tym, czym jest, Świętym; stworzenie jest nim w sposób pochodny; sacrum czy świętość nigdy nie jest taka przez swoją własną naturę, swoją istotę, lecz zawsze przez uczestnictwo. Termin Quadosh, hagios, sacer, sanctus zakłada relację całkowitej przynależności do Boga i postuluje odsunięcie na bok. Akt, który czyni świętym, usuwa rzecz albo byt z ich empirycznych warunków i włącza w komunię z numinalnym, co zmienia ich naturę i bezpośrednio daje odczuć otoczeniu misterium tremendum, święte drżenie wobec obecności 'numinosum'¹⁰⁴.

Cytowany wcześniej Wunenburger poświęca szczególną uwagę kategorii sacrum jako porządku rzeczywistości ujawniającemu się w przedstawieniu właściwemu wyobraźni symbolicznej: „Święte atrybuty danego bytu materialnego istnieją tylko w imaginarium i poprzez nie, skoro uruchamia je pewna struktura świadomości, która każe mu pojmować świat jako pewną otwartą, niesamowystarczającą całość, a więc jako jakiś świat oparty na innym, pozaświatowym”¹⁰⁵.

Myśl tę uzupełnia wypowiedź Stróżewskiego, który przekonuje, że „[...] rola wyobraźni symbolicznej polega na zdolności takiego spojrzenia na symbol, by dostrzec w nim to wszystko, co jednoznacznie prowadzi do treści wyróżnionej, następnie »przekroczyć« jej ograniczenia i zatopić się w rzeczywistość, której kierunek wskazuje, ale której sama nie sięga”¹⁰⁶. Treścią wyróżnioną mogłoby być uświęcone przesłanie ikony, do którego trafiamy poprzez kontemplację i modlitwę poświęconą prototypowi boskości ukazanemu w obrazie. Uświęcona obecność nieobecnego materialnie, a jednak przedstawionego w formie obrazu symbolu jest kluczem do zrozumienia sensu istoty ikony.

W ramach badań ikony fundamentalna staje się problematyka relacji słowo–obraz, której uwagę poświęca bułgarski badacz Spartak Paskalevski¹⁰⁷. Jak stwierdza, nie wynikają one jedno z drugiego, nie są wobec siebie w relacji „pierwotne–wtórne”, lecz stanowią historycznie równorzędne/równoprawne kategorie. Jednak z punktu widzenia hermeneutyki i objaśniania świata obraz jest pierwotny i posiada sens demiurgiczny – „na początku był

103 Ibidem.

104 P. Edokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2010, s. 107.

105 J.-J. Wunenburger, *Filozofia...*, op. cit., s. 229.

106 W. Stróżewski, *Istnienie...*, op. cit., s. 493-494.

107 S. Paskalevski, *Проекции на сакралното в изкуството на балканските художници от 20-40-те години на XX век* [Proektsii na sakralното v izkustvoto na balkanskite hudozhnitsi ot 20-40 – te godini na XX vek], Sofia 2007.

obraz”, nie słowo¹⁰⁸. O tym dynamicznym napięciu między słowem i obrazem wspomina także Izolda Topp, odwołując się do Ricoeura oraz Gadamera i jego koncepcji „gry”. Dla tego pierwszego biegunową dwoistość religijności i sakralności poprzedza kosmiczne, hierofaniczne, niedyskursywne sacrum objawione w obrazach, które staje się dostępne poznaniu jedynie w granicach fenomenologicznego opisu¹⁰⁹. Iwan Marazow, na którego powołuje się Paskalevski, formułuje także trzystopniowy system sakralizacji artefaktów sztuki. Pierwotna sakralizacja to oddzielenie obiektu przyrody od jego naturalnego środowiska profanum. Wtórna sakralizacja tego samego obiektu dokonuje się poprzez sztukę, kiedy na przykład wizerunki z jaskini zyskują funkcję znaku, który informuje o świętości danego miejsca. Trzeci etap sakralizacji ma miejsce, gdy sztuką zaznacza się granicę między sacrum danej przestrzeni świątyni (wnętrze) a profanum („mniej sakralne”, zewnątrz). Sztuka w ten sposób sakralizuje przestrzeń, która służy celom obrzędowym i zostaje w sposób kulturowy odcięta od chaosu. Dzięki narzędziom sztuki sacrum zostaje na moment zapisane w określonym czasie i przestrzeni¹¹⁰. Jedne elementy sztuki mają funkcję czysto dekoracyjną, inne – czysto semantyczną. Jednak dekorację już samą w sobie można traktować jako znak sakralizacji, jest nie tylko zjawiskiem estetycznym. Kontrasty między tym, co sakralne, a otaczającym środowiskiem: otwarte – zamknięte, jasne – ciemne, zewnątrz – wewnątrz, są przestrzennymi opozycjami, które stoją u podstaw pierwotnego mitologicznego myślenia¹¹¹. Odsyłają nas tym samym do poruszanej problematyki sacrum–profanum, z którą się bezpośrednio wiążą. Prowokują również do zadania pytania, czy sakralizacja w przedstawionym wyżej rozważaniu to oddzielanie za pomocą aktów/artefaktów (poprzez sztukę, architekturę) od sfery naturalnej, to znaczy de-naturalizacja? Czy sacrum nie może nim pozostać bez ingerencji człowieka? Czy na pewno ujawnia się tylko w zetknięciu ze sferą profanum? Być może pytania te mogłyby zainspirować do pogłębionej dyskusji w ramach naukowych dylematów związanych z pojęciami kultura/natura. Moja analiza zawęży się jednak do sposobu pojmowania sacrum i profanum w obszarze kultury religijnej chrześcijańskiej Europy.

1.2.1. Sacrum i religia

Kultura chrześcijańska tworzy swoje specyficzne formy współistnienia sacrum i profanum jako podstawowych komponentów chrześcijańskiego modelu świata. Założenie, że sfera

108 Ibidem, s. 85.

109 I. Topp, *Słowa niemodne? Kultura – symbol – tradycja*, Wrocław 2014, s. 45.

110 S. Paskalevski, *Проектуу...* [Proektsii...], op. cit., s. 85.

111 Ibidem, s. 86.

ludzka i duchowa są na siebie otwarte i wzajemnie się uzupełniają w całościowym widzeniu świata, jest od zawsze w tej kulturze obecne, a hipostazy sacrum ujawniają się w formach plastycznych w najróżniejszych odsłonach¹¹². Jako siła i energia sacrum pojawia się i przejawia w trzech sakralno-sakralizujących systemach: 1. modusach sacrum (sposobie bycia); 2. techne sacrum (techniczne osiągnięcie doskonałości w sztuce, w zgodzie z systemem wartości i norm etycznych) i 3. projekcjach sacrum (przeniesienie i lokalizacja doświadczenia artystycznego na zewnątrz, w formie artefaktów – obrazów, działań, szeregu symboli)¹¹³. Ikonografia ze swoją znakową strukturą i systemem komunikacji przynależy do „techne”. W projekcjach sacrum uformowane w systemie techne koncepcje przekształcają się w obrazy, działania i ruchomy szereg symboli. Projekcja sakralna łączy świat doczesny z zaświatem poprzez wizualną konstrukcję, której charakter symboliczny jest szczególnym znakowym środowiskiem estetycznej identyfikacji¹¹⁴. Kolory też są znakami sacrum, elementami kosmicznego ładu, które transmitują wartości z boskiego idealnego świata do trójwymiarowego świata ludzkiego¹¹⁵. Na przykład złoto i srebro jasno pokazują semantyczny związek z blaskiem (światłem), słońcem i ogniem.

Bułgarska badaczka Maria Schnitter przypomina, że z punktu widzenia religii (ale nie tylko), szczególnym obiektem, który znajduje się w ciągłym ruchu wahadłowym na osi profanum–sacrum, jest ciało ludzkie. Człowiek ze swoimi potrzebami fizjologicznymi, zaspokajający je zgodnie z normami społecznymi lub przeciwnie do nich, przynależy do umownego świata profanum i to kultura, której jest częścią, decyduje, czy w tym ciągłym napięciu między sacrum i profanum wyzwala się w nim uczucie wstydu bądź strachu powiązanego z balansowaniem między tymi wartościami. Jednocześnie, według nauki Kościoła, „ciało jest świątynią Ducha Świętego”, które toczy wewnętrzną walkę w celu zachowania czystości i „niewodzenia na pokuszenie”, co wiązałoby się z jego splamieniem¹¹⁶. To napięcie w przestrzeni dialogu „bosko-ludzkiego” upodmiotowione zostaje w ikonie, która w tym sensie stanowi łącznik między światami sacrum i profanum poprzez fakt, że jest rzeczywistym obiektem uświęconym, który ma oddziaływać na świat profanum, to znaczy na człowieka i jego otoczenie. Równocześnie, sama pochodząc ze świata profanum – ze świata materii – i zawierając w sobie często wątki ikonograficzne przeniknięte tym światem, jest obrazem łączącym, prezentującym „płynność sacrum” i jego elastyczność w możliwości

112 Ibidem, s. 88-89.

113 Ibidem, s. 92-93.

114 Ibidem, s. 117.

115 Ibidem, s. 115.

116 M. Schnitter, *Пътница през православния ритуал* [Patishta przez pravoslavniya ritual], Sofia 2017, s. 40-42.

dostosowywania się do warunków przekazu, który ma ze sobą nieść. Jak tłumaczy Karol Klauza w *Teologicznej hermeneutyce ikony*, „[...] ikona stanowi wieloaspektową, wielowarstwową i policentryczną strukturę spotkania twórcy i odbiorcy, w której ważnym podmiotem staje się uobecniiony w ikonie model oraz kontekst sacrum”¹¹⁷. Ikona odsłania przestrzeń spotkania człowieka i Boga w niej samej i poprzez nią. W ten sposób potwierdza argument chrystologiczny dyskutowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na temat boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Dogmat chalcedoński głosi bowiem, że Chrystus jako Bogoczłowiek „zjednoczył w sobie Bóstwo i człowieczeństwo”¹¹⁸. Ta zatwierdzona w dogmacie antynomia, niewyjaśnialna logicznie w dyskusji pozateologicznej, pozwala na przedstawianie Chrystusa w wizerunku.

Bóg nieprzedstawialny, gdyż jest niedostępny poznaniu przez stworzenia, stworzeniu transcendentny, jest zarazem Bogiem przedstawialnym, gdyż objawia się stworzeniu, Jego obraz jest narysowany w stworzeniu, i to, co niewidzialne, w stworzeniu jest widzialne¹¹⁹.

W *De Imaginibus* III, 12 PG94,1336 czytamy:

Oddajemy hołd Bogu, gdy czcimy księgi, dzięki którym słyszymy jego słowa. Podobnie dzięki malowanym podobiznom oglądamy odbicie Jego kształtu cielesnego, jego cudów i ludzkich działań. [...] Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej¹²⁰.

Ten aspekt kultu świętego obrazu analizuje z perspektywy antropologiczno-hermeneutycznej Joanna Tokarska-Bakir, przywołując znany skądinąd związek *signans* i *signatum*, świata przedstawionego i przedstawiającego, z którym mamy do czynienia w sytuacji tak zwanej „nierozróżnialności” w ludowym kulcie świętych obrazów¹²¹. Łączy się to z potrzebą cielesnego kontaktu z sacrum w warunkach pielgrzymowania i oddawania czci ikonom oraz nadzieją na zabranie ze sobą cząstki świętości albo zostawienia w miejscu świętym cząstki siebie¹²². Wątek ten będzie miał kluczowe znaczenie w tej części moich rozważań, która odnosi się do religijności w kontekście kultu ikon.

117 K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2002, s. 82.

118 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, Bydgoszcz 2002, s. 27.

119 Ibidem, s. 35.

120 K. Klauza, *Teologiczna hermeneutyka..... op. cit.*, s. 138.

121 J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 21.

122 Ibidem, s. 258.

Tokarska-Bakir zwraca również uwagę na cechy *sacrum* w świętym obrazie, które „[...] zostają odsłonięte przez ich niepodobieństwo do tworzywa: rzecz zwykła ujawnia osobliwą, niezniszczalna zostaje wyłoniona ze zniszczalnej”¹²³. Ponadto, przywołując dyskutowaną dwoistą naturę Chrystusa, przyrównuje poświęcone jej rozważania do obrazu wyposażonego przez zmartwychwstały Prototyp w naturę boską, ale także w naturę nieboską, która demonstracyjnie płacze, krwawi, ciemnieje, niszczy. Obie te natury, pozostające niez mieszane jak dwie natury Chrystusa („obraz święty jako *imitatio corporis Christi*”¹²⁴), miałyby dowodzić pośredniczącej roli obrazu między światami ludzkim i boskim¹²⁵. Wyjątkowa staje się również relacja wzrokowa odbiorcy z *sacrum* w obrazie: człowiek, zamiast patrzeć, zostaje podporządkowany wzrokowi bogów i świętych, niejako „wystawiony na widok”. To odwrócenie staje się sakralizacją relacji wizualnej¹²⁶.

1.2.2. Ikona – manifestacja *sacrum*

Ikona (z gr. *eikon*) to obraz będący manifestacją *sacrum*, stanowiący „okno ku wieczności”, dzięki któremu z zachowanymi zasadami ortoikoniczności dokonuje się spotkanie Boga z człowiekiem, natury z nadprzyrodzonością, ułomności grzechu ze świętością, konkretnego czasu ludzkiego z wiecznością Boga Trójjedynego¹²⁷. „Ikona jest widzialnością niewidzialnego” i w niej zostaje przedstawiony żyjący w widzialnym ciele niewidzialny duch¹²⁸, dlatego też pełni funkcję łącznika w komunikacji między człowiekiem i Bogiem i dzięki temu staje się „pretekstem” do spotkania sfer *sacrum* i profanum. Przez wyżej wymienione cechy jest obiektem, który można rozpatrywać w wielu innych perspektywach. Prowokuje również do dyskusji na temat mnogości zawartych w niej „spotkań”: elementów chrześcijańskich i pogańskich, religii i magii, ortodoksji i heterodoksji, ducha i materii, transcendencji i immanencji, ortoikoniczności i nieortoikoniczności, świętości i codzienności.

Jako historyczka sztuki problematyką ikonografii chrześcijańskiej zajmowała się Barbara Dąb-Kalinowska, między innymi w pracy *Ikony i obrazy*. W swojej analizie podkreśla różnicę w traktowaniu ikony przez ikonodulów i teologów zachodnich, zwłaszcza w okresie sporu ikonoklastycznego. Wyjaśnia, że jest to „[...] odmowa uznania przez tych ostatnich ikon jako teofanii, sakramentału, »widzialnego znaku promieniującej obecności

123 Ibidem, s. 340.

124 Ibidem, s. 354.

125 Ibidem, s. 348-349.

126 Ibidem, s. 353.

127 K. Klauza, *Teologiczna...*, op. cit., s. 154.

128 S. Bułgakow, *Ikona...*, op. cit., s. 60.

i łaski Boga»¹²⁹, co pociągało za sobą początkową niezgodę na oddawanie im czci. Przytaczając myśli Pseudo-Dionizego, twierdzi, że uzasadnieniem dla obrońców ikon konieczności ich istnienia jest nie tylko potrzeba odzwierciedlenia prawzorów, ale i fakt, że „[...] wznoszą one człowieka ku niepojętemu przez rozum praobrazowi”¹³⁰. Nie zapominając o tym, że całkowite podobieństwo ikony do praobrazu jest niemożliwe i niepożądane (gdyż mogłoby prowadzić do idolatrii), zbliżamy się do Niego dzięki językowi przedstawieniowemu i odpowiednim środkom obranym po to, by doświadczyć cudu obcowania z Nim. Dąb-Kalinowska jednocześnie zaznacza, że „[...] teologia wschodnia, w przeciwieństwie do zachodniej, bardzo wiele uwagi poświęcała obrazom, co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia teologii ikony¹³¹”. Dodając, że wszystkie spory teologiczne soborów Kościoła wschodniego w dużej mierze dotyczyły ikon, przywołuje ten, który był w kontekście dyskusji o obrazie religijnym najważniejszy, czyli Sobór Nicejski II¹³². Ustalone zasady kultu i teologii obrazu na Wschodzie w kontraście do formalnego bogactwa obrazów Zachodu doprowadziły do zaistnienia wyraźnej różnicy w uprawianiu malarstwa religijnego¹³³. Ta różnica w traktowaniu ikony pociąga za sobą prawdopodobnie późniejsze trudności w zrozumieniu sformułowania leksykalnego dotyczącego samego procesu jej powstawania, nazywanego „pisanem”¹³⁴. Równie ważny stał się także stosunek teologii ikony do twórców ikon, którym narzucono wierność tradycji zarówno w treści, jak i w formie, byli więc ograniczeni w swojej indywidualności. Ikony miały być nie wynikiem osobistych wizji, ale „[...] produktami zbiorowego doświadczenia Kościoła, któremu malarze winni podporządkować swój talent i umiejętności”¹³⁵, pisze Dąb-Kalinowska. Ponadto anonimowość dzieł i wymóg ascetycznego, moralnego życia ikonopisów prowadziły często do wynoszenia ich do poziomu świętych, co także pokazuje szczególne podejście do sztuki odtwarzania czy zbliżania się w czynności pisania ikon do świętych praobrazów.

1.2.3. Ikona – sacrum – słowo

Odrębnym zagadnieniem jest słowo na samej ikonie jako jej oznaczenie, jako „[...] znak wszechobecności Logosu, potwierdzenie nieprzemijającego charakteru przedstawionego

129 B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 13.

130 Ibidem, s. 21.

131 Ibidem, s. 24.

132 Ibidem.

133 *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1 (325-787), oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2002, s. 327-381.

134 Sformułowanie to rozważam w kontekście ikony w formie tablicowej.

135 B. Dąb-Kalinowska, *Ikony...*, op. cit., s. 27.

wydarzenia”¹³⁶, które niejako „nadaje jej imię” i w następstwie, poprzez to „zjednoczenie imienia z wyobrażeniem” ikona może być uświęcona w cerkwi. Staje się przez to „nazwanym obrazem, słowem-obrazem, imieniem-obrazem”¹³⁷. Teologia ikony chrześcijańskiego Wschodu wyznaczyła jej liturgiczny i mistyczny wymiar oraz kryteria wartościowania. Niedopuszczanie naturalizmu i zmysłowości, brak zgody na malowanie żywego modelu w obrazach religijnych wbrew temu rozpowszechnionemu zjawisku w epoce renesansu włoskiego oraz wierność w doborze odpowiednich kolorów w powielanych przez wieki wzorcach i spisanych w ośrodkach monastycznych hermenejach utrwały skutecznie kanon ikonograficzny. Wielu współczesnych badaczy podważa jednak również istnienie takiego kanonu, zauważając słusznie, że w powielaniu wzorców mimo wszystko mamy do czynienia z pewnymi cechami indywidualnymi i nie istnieją sztywne normy, spisane na synodach, dotyczące technicznej strony tworzenia obrazów sakralnych. Jednakowoż, jeśli prześledzimy, jak te same tematy ikonograficzne zmieniały się przez wieki w Kościele wschodnim i Kościele zachodnim, dojdziemy do przekonania, że Wschód jest nadal silnie przywiązany do wyznaczonych przed laty wzorców, a zeświecczenie i wprowadzanie do zachodnich obrazów elementów współczesnych danej epoki – od ubioru, przez wnętrza i pejzaże, aż po kontrowersyjne w odbiorze interpretacje w sztuce sakralnej – mogą doskonale tłumaczyć zachowawczość Ortodoksji i jej zapobiegawczość w ewentualnym bluźnierczym i bałwochwalczym podejściu do sacrum, jakim jest ikona. W ostatnich dekadach zauważalne jest żywe zainteresowanie ikoną ze strony Kościoła katolickiego i czerpanie inspiracji ze źródeł z okresu niepodzielnego Kościoła. Tendencja do wykorzystywania ikony jako narzędzia ewangelizacji wiernych stanowi jedną z tych funkcji omawianego typu obrazu, które były podnoszone w obronie ikon w okresie sporu ikonoklastycznego¹³⁸. Leonid Uspienski podkreśla, że ikona stanowi integralną część religii, jest sposobem na poznanie Boga i jedną z form kontaktu z Nim:

W oczach Kościoła ikona nie jest sztuką ilustrującą Pismo Święte; nie jest językiem, który zastępuje słowa czy całą księgę, lecz jest równa Pismu Świętemu co do funkcji głoszenia słowa Bożego, przekazywania jego sensu, podobnie jak to czynią teksty liturgiczne. Dlatego ikona odgrywa w Kościele tę samą rolę co Pismo, posiada identyczny sens liturgiczny, dogmatyczny i dydaktyczny¹³⁹.

136 Ibidem, s. 28-29.

137 S. Bułgakow, *Ikona...*, op. cit., s. 70.

138 Jan z Damaszku, *Trzy mowy o wrogach obrazów*, cyt. za: H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, Gdańsk 2010, s. 574.

139 L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1991, s. 108.

Warto się zastanowić, czy każdy obraz pozostawiony w cerkwi spełnia te kryteria i czy potrafi sprostać tak surowym wymogom. Uspienski na poparcie swych słów przywołuje św. Symeona z Salonik: „Przedstawiaj więc za pomocą kolorów i zgodnie z Tradycją – a będzie to malowidło prawdziwe, niczym Pismo w księgach, i spłynie nań łaska Boża, jako że to, co przedstawione, jest święte”¹⁴⁰. Ikona ma wyrażać symbolicznie „stan wewnętrznej doskonałości”, który poprzez swą niewyraźność jest określany również jako „stan doskonałego milczenia”¹⁴¹. Poprzez unikanie wyrażania cielesności otwiera na wartości duchowe, poprzez „rozumne ukierunkowanie zmysłów” nie pozwala, by grzech przenikał za pośrednictwem obrazów przez narządy wzroku, słuchu, dotyku, smaku, powonienia – a więc zmysłów, które są „wrotami duszy” i powinny być na grzech „pozamykane”¹⁴². To ponownie myśl teologiczna, której w malarstwie sakralnym Zachodu trudno się doszukać.

Według Paula Evdokimova natomiast, ikona jest

[...] nieczuła na rzeczywistość materialną zjawisk, tak jak się one przedstawiają w zwyczajnej optyce, narzuca za to widzowi swe własne zasady i uczy go prawdziwej wizji. To doskonała wiedza, która umożliwia odczucie, prawie „dotykane” świata „nadmysłowego”¹⁴³.

„Każda nasza ikona jest ikoną Ikony”¹⁴⁴ – stwierdza Bułgakow.

[...] jeśli narusza się prawidłową relację obrazu z Praobrazem, to wtedy z jednej strony mamy po prostu obraz religijny, rodzaj malarstwa portretowego o charakterze subiektywno-antropomorficznym, nie mający w sobie obiektywizmu i mocy, a z drugiej strony fetyszyzm, zabobon graniczący z idolatrią¹⁴⁵.

Ikona zatem to dzieło objawione przez Boga i „spisane” przez malarza, który „pisze” i „przepisuje” te same obrazy jak księgę, nie pozwalając sobie na swobodę interpretacji, tak by dochować wierności oryginałowi i nie odbiegać od określonego od wieków kanonu (czy też – jak wolą niektórzy – tradycji). Ponieważ odnosi się do spraw wiecznych i nieprzemijających, sama nie podlega przemianom. Jest „oknem ku Absolutowi” i otwiera się na najgłębszą tajemnicę Boga¹⁴⁶. Irina Jazykowa, powołując się na czterostopniowy system interpretacji Pisma Świętego według św. Augustyna i pamiętając, że „ikona to Słowo Boże w obrazach”, proponuje czytać ikonę na poziomach literalnym, alegorycznym, moralnym

140 Ibidem, s. 140.

141 Ibidem, s. 143.

142 Ibidem, s. 147, powołuje się tu na myśli św. Antoniego Wielkiego i św. Izajasza.

143 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 291.

144 S. Bułgakow, *Ikona...*, op. cit., s. 99.

145 Ibidem, s. 80.

146 I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 2009.

i anagogicznym. „Ikona jako tekst staje się nie tylko nosicielką informacji, ale bodźcem pobudzającym informację w osobie ją kontemplującej”¹⁴⁷.

1.2.4. Ikona – sacrum – piękno

Evdokimov pisze w swej rozprawie *Sztuka ikony. Teologia piękna*, że „[...] aby się spotkać z Pięknem twarzą w twarz, aby osiągnąć jego promieniowanie łaską, trzeba przez transcendencję, przez przekroczenie tego, co wyczuwalne i pojmowalne, pokonać sekretne drzwi Świątyni, a tymi drzwiami jest Ikona”, i dalej: „Piękno przychodzi na spotkanie naszego ducha nie po to, by go zachwycić, lecz by otworzyć go na palącą bliskość Boga-Osoby”¹⁴⁸. Z kolei w monumentalnej *Historii estetyki* Władysława Tatarkiewicza czytamy, że trójwymiarowa plastyka nie była wprawdzie formalnie zakazana w Bizancjum, ale jej nie stosowano:

[...] zbyt wiele było w niej materii i realności, aby mogło być dla niej miejsce w sztuce mającej przedstawiać tylko wieczyste prawzory rzeczy. Estetyka nakazująca przedstawiania pierwowzorów, nie zaś przemijającego wyglądu rzeczy, niewiele pozostawiała miejsca na fantazje artysty i oryginalne pomysły, prowadziła do ustalonej ikonografii i niezmiennych kanonów¹⁴⁹.

Kontemplacja ikony nie jest aktem estetycznego zachwyty, to przede wszystkim akt modlitewny, „[...] w którym uchwycenie sensu piękna przechodzi w uchwycenie piękna sensu, a w tym procesie człowiek wewnętrzny rośnie, a zewnętrzny maleje”¹⁵⁰. Tego typu związek, pisze Jazykowa, nie pozwala malarstwu ikonowemu stać się „sztuką dla sztuki”, do czego ciąży każdy rodzaj artystycznej działalności. Sztuka jest w Kościele w pełnym sensie tego słowa „służebnicą teologii”. Warto przytoczyć tu również słowa jednego z Ojców Kościoła, Klemensa z Aleksandrii, który pisał:

Sztuka ma mi was swymi czarami [...] i przywiedzie was do tego, że czcicie i modlicie się do obrazów. Obraz oddaje podobieństwo? Powinno się sztukę pochwalać, ale niech ona nie zwodzi ludzi, jakby była rzeczywistością¹⁵¹.

147 Ibidem, s. 22.

148 P. Evdokimov, *Sztuka...*, op. cit., s. 82.

149 W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 2009, s. 44.

150 I. Jazykowa, *Świat...*, op. cit., s. 20.

151 Cyt. za: L. Uspienski, *Teologia...*, op. cit., s. 11.

Uspienski wspomina o potrzebnym darze łaski Ducha Świętego w pisaniu ikon i dodaje:

Nie można przedstawić świętości, której nie widać; jest ona niewyraźna ani słowem, ani wizerunkiem, ani żadnym ludzkim sposobem. W ikonie może ona być zaznaczona tylko za pomocą form, kolorów i linii symbolicznych, za pomocą ustanowionego przez Kościół języka malarskiego [...] ¹⁵².

Według Bułgakowa natomiast:

Sztuka patrzy na rzecz, ale poprzez rzecz i poza rzecz. Sztuka widzi w rzeczy jej meta-rzecz lub proto-rzecz, jej obraz myślowy lub ideę. Ona rozszyfrowuje kryptogram bytu, przemieniający rzecz w rodzaj hieroglify sensu, a tym samym wzbogaca ją artystycznie ¹⁵³.

Jak zatem traktować sztukę sakralną, która odstępuje od kanonów, która nie trzyma się archetypów, a jednocześnie chce dowieść, że jest „natchniona”, i być rozpowszechniana w formie „ikony”? Czy nie powinniśmy stosować w tym przypadku rozróżnienia ikony ortokanonicznej i nieortokanonicznej ¹⁵⁴? A kiedy indziej jeszcze ikony i obrazu? Mając świadomość znaczenia terminu *eikon*, zasadne byłoby zaznaczenie różnicy między „pisanym obrazem”, spełniającym ustalone od wieków normy, a obrazem malowanym niepokornie i odstupującym od kanonu, który jest inspiracją ikoną czy też indywidualną i swobodną interpretacją tejże. Tłumacząc sens pisania ikony według określonych reguł i analizując „język bizantyjskiej ikonografii”, bułgarski badacz Alexander Stoykov formułuje interesującą myśl:

Nowe dzieła multiplikują i przechowują tajemnicę, powtarzając jej ideę. Każde dzieło w bizantyjskiej ikonografii synekdochicznie zawiera język całości, tak jak w genetyce lub w holografii. Dlatego ważne jest, by każde nowe dzieło było wykonywane według zasad kanonicznych ¹⁵⁵.

Każdy element zawiera w sobie kod genetyczny całego obrazu i może go odtworzyć – oto sens ikony jako obrazu, który ma nas łączyć z praobrazem i archetypem boskości. Podobnie jak współcześnie semantycznie różne od pierwowzoru słowo „ikona” używane w popkulturze – odsyła do zbioru wartości przynależnych danemu obrazowi i jego typografii.

152 Ibidem, s. 141.

153 S. Bułgakow, *Ikona...*, op. cit., s. 43.

154 Taki podział proponuje Karol Klauza, zob. *Teologiczna...*, op. cit.

155 A. Stoykov, *Езикът на пространството във византийската иконография* [Ezikat na prostranstvoto vav vizantiyskata ikonografia], Ruse 2013, s. 10 [przekład własny A.M.].

1.2.5. Ikona – sacrum – techné

O wadze procesu powstawania ikony i istotnych teologicznie jego aspektach pisze również Paweł Florenski, co w kontekście terminologii słowa γραφω jest szczególnie ważne. Omawia on bowiem etap grawerowania wizerunku na desce, od czego zależy późniejszy kształt i wierność tradycji lub jej brak w przedstawieniu. 'Rzeźbię', 'wyskrobuję', 'graweruję' – to przecież pierwotne znaczenia przywołanego czasownika greckiego¹⁵⁶. Cennym źródłem informacji o traktowaniu sztuki malowania ikon jest *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, którą spisał na początku XVIII wieku Dionizjusz z Furny – mnich z góry Athos. We wstępie podręcznika czytamy:

Malarzom zaś, ozdobionym przyrodzonymi talentami, przedkładam tutaj sposoby tego kunsztu, dzięki którym zgodnie z wymogami piękna, ładu i celowości będą mogli posługiwać się kolorami i trafnie wybierać w świątyniach miejsca na malowane obrazy, tak aby harmonijnie i wdzięcznie ozdobić wyobrażenie firmamentu kościoła, w szczególności zaś Twoje podobne słońcu i pełne wdzięku oblicze, wiecznie przemieniające się w zwierciadle ducha zgromadzenia pobożnych, odnawiającego się po kres czasów. Oby dzięki temu mogli odrywać się od marnej przyziemności i bodaj trochę wznosić ku pierwowzorowi, czerpiąc miłą nadzieję z kontemplowania przedwiecznego piękna¹⁵⁷.

Bardziej lub mniej szczegółowo opisane zasady technologiczne i ikonograficzne świadczą o uwadze i olbrzymim wysiłku włożonym w same przygotowania do wykonania określonego dzieła, a następnie w dalsze etapy jego tworzenia. Technologia wydaje się równie ważna co teologia i te dwie sfery przenikają się, współgrają, wzajemnie na siebie oddziałując. Powstawanie hermenei w wielu ośrodkach kultu i tworzenie według nich ikon dowodzi, że dla prawosławnych istotne było kierowanie się określonymi zasadami i kanonami w sztuce sakralnej. Niedopuszczanie wpływów zachodnioeuropejskiej sztuki opartej na realizmie i naturalizmie przedstawień również w tematach biblijnych miało swój sens. Dzięki temu ikona ortokanoniczna przez wieki utrzymuje swój przekaz duchowy w niezmienionej formie. Obawa przed wypaczeniem wizerunków i deformacją przesłania ikony w wyniku doboru nieodpowiednich środków plastycznego wyrazu doprowadziła do swego rodzaju zakonserwowania ikony. Zgodnie z terminologią Pseudo-Dionizego Aeoropagity, Bóg jest Hiper-Ikoną¹⁵⁸, a sama ikona w swojej wartości symbolu przewyższa

156 P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 178.

157 Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, Kraków 2003, s. 3-4.

158 P. Evdokimov, *Sztuka...*, op. cit., s. 177.

sztukę, tak jak Biblia znajduje swoje miejsce ponad powszechną literaturą i poezją. „Piękno ikony mieści się w hierarchicznej równowadze skrajnych wymagań. Poniżej pewnej granicy jest to tylko zwyczajny rysunek”¹⁵⁹.

Zrekonstruowana analiza ikony jako „manifestacji sacrum” pozwala stwierdzić, że badane kategorie objawiają się w niej nie tylko poprzez zawartą treść teologiczną i wartość estetyczną, ale także poprzez postawę w okazywaniu jej czci, jak również proces jej tworzenia. Wymiar estetyczny ikony jest uwarunkowany wiedzą teologiczną i znajomością języka symboli w niej uobecnionych, a materiał ikonograficzny pochodzący ze świata profanum sakralizuje się nie tylko poprzez uświęcenie w cerkwi, ale również przez znajomość i szacunek do norm i kanonów w nim zawartych. Ikona zakłada obecność rzeczywistości „niewidzialnej”, boskiego porządku rzeczywistości, który może objawiać się w materii. Teologia ikony zdecydowanie wykracza poza ujęcie sacrum – profanum zaproponowane przez Durkheima, w ramach którego ikona byłaby miejscem projekcji stanów emocjonalnych kontemplującego. Jako obiekt sacrum ikona łączy w sobie rozważania na temat omawianej dychotomii lub jej zaniku zarówno fenomenologów, hermeneutyków, jak i funkcjonalistów zajmujących się tą problematyką.

159 Ibidem, s. 81.

2. BADANIA OBRAZU KULTOWEGO – ROZWÓJ HISTORYCZNO-KULTUROWY

Badania obrazu kultowego, jakim jest ikona prawosławna, ze względu na jej złożoność i wielowymiarowość wymagają podejścia interdyscyplinarnego. W historii jej badań możemy wyodrębnić kilka osobnych ujęć, koncentrujących się na wybranych jej aspektach. Ujęcia te często pozostają w relacji uzupełniającej wobec siebie. Systematyczne badania ikony w historii badań obrazów kultowych wyłaniają się stosunkowo późno, wcześniej ikona pozostaje przede wszystkim obiektem kultu i kontemplacji religijnej. Prekursorem tych badań na zachodzie Europy pozostaje Leonid Uspienski, którego praca *Teologia ikony* stanowi punkt odniesienia do wielu dalszych poszukiwań badaczy zajmujących się tą materią. Publikując swe badania we Francji, a jednocześnie zajmując się ikonopisaniem w praktyce, przyczynił się on do szerokiego rozpowszechnienia wiedzy na jej temat, dając początek głębokiemu nią zainteresowaniu, graniczącemu z fascynacją. Kontynuatorami i współtwórcami tego podejścia byli inni rosyjscy myśliciele emigracyjni: Paul Evdokimov i Sergiej Bułgakow. Publikacje wymienionych teologów wyprzedzają w czasie prace ojca Pawła Florenskiego, zawierające głębokie analizy treści przedstawień ikonograficznych, a także rozważania dotyczące ich istoty. Wszyscy wymienieni wyżej autorzy reprezentują określone, teologiczne podejście do ikony, zakładające *a priori* istnienie rzeczywistości, w której ona uczestniczy. Jednocześnie przez swoje pochodzenie prezentują rosyjską perspektywę widzenia prawosławia, która zdominowała do tego stopnia popularyzację wiedzy na jego temat, że wyparła do pewnego stopnia z powszechnej świadomości jego bizantyjskość i sięgające głębiej historyczne korzenie. W moim przekonaniu, analiza ikony przez pryzmat wcześniejszych teologicznych rozważań czasu pierwszych Ojców Kościoła i późniejszego okresu ikonoklazmu prowadzi do ciekawych wniosków dotyczących historii i funkcji obrazu kultowego. Rozważania kluczowych teologów rosyjskich natomiast stanowią ważną nadbudowę teoretyczną do podstawowych tez, które zostały wygłoszone w trakcie trwania sporu ikonoklastycznego, dlatego poświęcam temu okresowi szczególną uwagę. Współcześnie, pod koniec XX i na początku XXI wieku, coraz częściej sięga się do tego okresu, zauważając wielki jego wpływ nie tylko na rozwój samej ikony jako obrazu kultowego, ale służy on także jako inspiracja do dyskusji na temat istoty obrazu w ogóle. Wyłaniające się kolejne perspektywy badań ikony: semiotyczna, fenomenologiczna,

hermeneutyczna, antropologiczna¹⁶⁰, sięgając do źródeł, często krzyżują się nawzajem i uzupełniają w tworzonym opisie.

W Polsce temat ikony zyskał na popularności między innymi dzięki twórczości Jerzego Nowosielskiego – zarówno artystycznej, jak i tej opartej na wiedzy filozoficzno-teologicznej. Z badania ikony w perspektywie hermeneutyczno-teologicznej znani są Karol Klauza czy Henryk Paprocki. Istotną rolę w obszarze polskich badań ikony odgrywa także ośrodek w Bielsku Podlaskim, założony przez o. Leoncjusza Tofiluka. Jako historyczka sztuki największy dorobek w tym zakresie tematycznym reprezentowała Barbara Dąb-Kalinowska. Ikonę zaczęto analizować w szerszym kontekście sztuki bizantyjskiej i nie tylko jako reprezentanta „wschodniego prawosławia”. Dopiero jednak XXI wiek przyniósł większe zainteresowanie ikoną wśród historyków sztuki¹⁶¹. Hans Belting pisze: „[...] wschodnia ikona, widziana w izolacji jako średniowieczny obraz tablicowy, interesowała zawsze bardziej teologów i poetów niż historyków sztuki, a to choćby dlatego, że wydaje się ona wymykać historycznemu zmysłowi porządku”¹⁶². Dziś, dzięki rozwojowi badań wiemy, że mimo oporności ikony na zmiany historyczne można dostrzec pewne różnice w jej rozwoju ze względu na język plastyczny, pochodzenie geograficzne i warunki społeczno-kulturowe, w których powstawała. Stanowi ona również ciekawy obiekt badań antropologicznych, gdyż poprzez swój ścisły związek z kultem i religijnymi rytuałami może być źródłem informacji na temat postaw funkcjonujących w ramach obrzędowości jej poświęconej. Stąd we współczesnych publikacjach dotyczących badań obrazu i kultury wizualnej takich uczonych jak David Freedberg, W.J.T. Mitchell, Georges Didi-Huberman czy Jean-Jacques Wunenburger pojawia się ikona jako istotna część rozważań na temat relacji obraz–człowiek. Ikona jest również częstym punktem odniesienia w dyskusjach na temat sztuki współczesnej, jak również powracających wątków ikonoklazmu czy ikonofilii w nowych nowoczesnych odsłonach. Zasluguje więc na nowe odczytania i interpretacje z nowych perspektyw, nie tylko teologów, historyków sztuki, ale antropologów kultury uwzględniających w swych ujęciach kontekst późnej nowoczesności..

Podkreślając znaczenie teologicznego wymiaru i przesłania symbolicznego ikony, poświęcam jej uwagę w rozdziale pierwszym, w kontekście rozważań na temat kategorii sacrum i profanum w niej zawartym. W rozdziale drugim dokonam rekonstrukcji historyczno-kulturowego i antropologicznego ujęcia ikony jako obrazu kultowego, uzupełniając je

160 Kierunki badań nad ikoną porządkuje i wskazuje w swojej pracy Elżbieta Mikiciuk: E. Mikiciuk, *Czytanie ikony. W kręgu literatury, teatru i filmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2020.

161 H. Belting, *Obraz i kult: historia obrazu przed epoką sztuki*, Gdańsk 2010, s. 25.

162 Ibidem.

elementami hermeneutyki i fenomenologii ikony. Wybór tych konkretnych perspektyw wynika bezpośrednio z celów badawczych, jakie przed sobą stawiam. W podjętej przeze mnie pracy badawczej będę próbowała zrekonstruować potrzeby, hierarchie wartości, sposoby porządkowania rzeczywistości charakteryzujące wiernych danego regionu, w różnych etapach jego rozwoju, manifestujące się w tworzonych tam przedstawieniach ikonograficznych.

2.1. OD AIKONICZNOŚCI DO KULTU IKON

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa starano się odchodzić od kultu wizerunków, tak rozpowszechnionego we wcześniejszej epoce antycznej. W religii monoteistycznej miało to swoje konkretne uzasadnienie, odwołujące się do przykazania dekalogu. Strach przed rozproszeniem uwagi na wielość bóstw poprzez obrazy i możliwym powrotem do wierzeń traktowanych w nowym porządku jako pogańskie powodował niechęć w stosunku do kreowania spersonifikowanych wyobrażeń. Bezpieczniej było stosować proste formy symboliczne i dekoracyjne, tak by uniknąć ewentualnego podążania w stronę idolatrii.

Interesującą propozycję wyjaśnienia aikoniczności w kulturze odnajdujemy w pracach Davida Freedberga, który traktuje aikoniczność jako mit i twierdzi, że wynika ona jako idea z długotrwałej tradycji wartościowania tego, co duchowe, wyżej od formy materialnej. Jeżeli potrafimy wykazać, że nasza kultura była aikoniczna, przynajmniej u swych początków, zostaje potwierdzone nasze poczucie wyższości nad kulturami, które uznajemy za mniej uduchowione. Jednak – jak twierdzi Freedberg – zamiast dowodzić aikoniczności, surowe ograniczenia nakładane na wizerunki poświadczają coś wprost przeciwnego:

[...] są dowodem wyraźnej skłonności, a w wielu wypadkach wręcz śpiesznej gotowości i pragnienia, by tworzyć wizerunki i ikony, by przedstawiać postać boga w ludzkiej postaci. Aby móc pojąć boskość, człowiek musi jej nadać postać, a jedyną znaną mu postacią, która się do tego nadaje, jest sam człowiek czy też człowiek w chwale: ukoronowany pomazaniec na tronie. Wszystko to odnosi się do kultury greckiej i judeochrześcijańskiej, gdzie człowiek jest stojącą najwyżej istotą na podobieństwo Boga. Równocześnie jednak uznanie podobieństwa człowieka do tego, co boskie oznacza także z jego strony obawę i lęk. Lepiej więc byłoby przyjąć nieistnienie wizerunków, przynajmniej na początku. Stąd mamy więc informacje o tym, że przez pierwsze sto siedemdziesiąt lat istnienia Rzymu nie było w mieście wizerunków Boga lub że wyznawcy Buddy przez pierwsze stulecie powstrzymywali się od tworzenia jego przedstawień¹⁶³.

163 D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005, s. 60-61.

W kontekście moich rozważań ustalenia Freedberga są szczególnie istotne, gdyż odnoszą się bezpośrednio do podejmowanej przeze mnie problematyki dotyczącej przedstawień religijnych, a ściślej – ikonograficznych. Freedberg przywołuje słowa padające na soborze ikonoklastycznym w 754 roku: „[...] ponieważ natura boska jest absolutnie nieograniczona, artysta nie może jej przedstawiać za pomocą żadnego medium”. Takie podejście przyjmują następnie wielkie postacie reformacji – Luter, Kalwin i ich zwolennicy, którzy twierdzą, że Boga nie można przedstawiać za pomocą martwych, wykonanych ręką ludzką przedmiotów z drewna i kamienia, a zwłaszcza nie powinno się wierzyć w obecność Boga w tych przedmiotach, a przez to składać Mu czci w tej formie. Wszystkich zwolenników tej postawy łączy lęk przed niską materializacją tego, co boskie, oraz zanieczyszczeniem boskości przez wysiłki ludzkich rąk. W tym miejscu nasuwa się bezpośrednie skojarzenie z działaniem mechanizmu *sacrum*–*profanum* oraz pojęciami czystości i zmały, omawianymi w poprzednim rozdziale. Istnieje obawa, że *sacrum* – moc boska – poprzez zmaterializowanie w wizerunku może zostać „zanieczyszczone”, a tym samym sprofanowane. Freedberg twierdzi, że „[...] to właśnie ten lęk i dyskryminacja tego, co zmysłowe na korzyść wartości duchowych leży u korzeni stale powracającego żądania aikoniczności”¹⁶⁴. I kontynuuje:

Ludzie, wyjąwszy prawdziwych mistyków, w większości nie potrafią się wspiąć wprost na wyżyny intelektu bez pomocy postrzeganych zmysłowo przedmiotów, które mogą być, przynajmniej potencjalnie, łącznikami między oddającym cześć a tym, co czczone, a zarazem przez nie przedstawiane. Oddający cześć mogą w konsekwencji wielbić przedmiot, myląc go z tym, co zastępuje¹⁶⁵.

Lękając się własnych zachowań, ludzie wynajdują pojęcie aikoniczności. Równocześnie jednak to właśnie takie reakcje i sytuacje wyjaśniają potrzebę tworzenia wizerunków przedstawiających, ukazując, że zjawisko to nie ma racji bytu¹⁶⁶. Freedberg przekonuje również, by nie oddzielać naszych reakcji na wizerunki religijne od tego, jak reagujemy na wizerunki pozbawione treści religijnych, czy też „wolne od wartości” (czyli takie, które miałyby posiadać wyłącznie wartość czysto estetyczną), jedynie na podstawie ontologicznego rozróżnienia tych dwóch klas. Według niego, „[...] główna trudność mówienia o statusie ontologicznym wizerunków w naszej kulturze, a jeszcze bardziej w kulturach odległych od nas w czasie i przestrzeni, wynika z naszej nieumiejętności oceny

164 Ibidem, s. 62.

165 Ibidem, s. 65.

166 Ibidem, s. 69.

semiotyki zjawisk, o których się wypowiadamy”¹⁶⁷. W ten sposób podkreśla, jak odbiór wizerunku

i jego interpretacja są zdeterminowane przez określony kontekst historyczno-kulturowy.

Proces upowszechniania obrazów w VI i VII wieku wpłynął na rozwój pobożności ludowej i od tego czasu źródła mówią o przedstawieniach religijnych jako przedmiotach świętych, otoczonych kultem. Okresem przedikonoklastycznym i ikonoklastycznym w rozwoju chrześcijaństwa zajmuje się szeroko Gilbert Dagron. W jednej ze swych analiz przywołuje przypadek soboru w Trullo w latach 691-692, zwołanego przez cesarza bez konsultacji z papieżem, w czasie którego spisano kanony dotyczące reform obyczajów, moralności seksualnej i ściślejszych uregulowań związków małżeńskich. Opowiadano się w nich przeciw celibatowi, ale normowano sposoby ubioru i zachowań. Są one dzięki temu doskonałym źródłem informacji na temat przemian religijności oraz obyczajowości owego czasu, jak również podjętych decyzji, które wywarły znaczący wpływ na późniejsze postrzeganie norm dotyczących zewnętrznych przejawów wiary. Ugruntowały mechanizmy porządkujące rzeczywistość religijną i funkcjonujące aż po współczesność. Pokazują również, pod pewnymi względami, nieskuteczność tych prób wprowadzania zakazów i nakazów w określonych postawach związanych z moralnością jednostki, wykonywaniem rytuałów i dostosowaniem się do narzuconych zasad. W dokumentach odnajdujemy także ścisłe odniesienie do sfer sacrum i profanum, stanowiących główny przedmiot rozważań niniejszej pracy.

W obszarze organizacji przestrzeni:

Sobór pragnie również, i nade wszystko, oddzielenia sacrum od profanum. Kościoły są miejscami świętymi, w pobliżu których nie będzie się umieszczać domów gry (kanon 76); miejscami, które, poza wyjątkami, nie będą służyły za schronienie dla bydła (kanon 88); w których odbywanie stosunku z kobietą jest świętokradztwem (kanon 97); w których wewnątrz templon, przekształcający się właśnie w ikonostas, zakazuje świeckim dostępu do ołtarza i do przestrzeni zarezerwowanej dla duchownych (kanon 69). Ta sakralność rozciąga się na wszystkie dobra, szczególnie na włości prywatne, które stały się klasztorami – co do nich przypomina się, że raz poświęcone, nie mogą wrócić w ręce świeckich (kanon 49)¹⁶⁸.

167 Ibidem, s. 78.

168 G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer [et al.], Warszawa 1999, s. 60.

W odniesieniu do sporów ikonoklastycznych natomiast szczególnie ważne okazują się trzy zakazy dotyczące problemu znaków, symboli i świętych przedstawień:

Kanon 68 grozi ekskomuniką wszystkim tym, którzy zniszczą rękopis Starego lub Nowego Testamentu i pism Ojców, chyba że stał się już nieczytelny, a ktoś oddałby go księgarzom lub wytwórcom wonności, by mógł być ponownie użyty po zdrapaniu lub posłużyć jako opakowanie. Tak więc święte lub przynajmniej uswięcone poprzez swoisty kontakt są nie tylko tekst i obraz, lecz także ich materialne podłoże, pergamin Pisma, drewno ikony, metal naczyń liturgicznych¹⁶⁹.

Zgodnie z kanonami nakazuje się usuwanie znaków krzyża z posadzek, tak by okazując mu szacunek, nie deptać go. Zakazuje się sporządzania wyobrażeń w formie płaskorzeźby lub malowidła, które „[...] czarują wzrok, psują duszę i powodują, że zawstydzająco płonie się z rozkoszy (kanon 100)”¹⁷⁰. Jednocześnie antropomorficzny obraz Boga sobór narzuca jako jedyne teologicznie poprawne wyobrażenie Chrystusa. Nie jest pożądane przedstawianie go jako baranka (kanon 82)¹⁷¹. Piętnuje się również pozostałości pogaństwa w obrzędach, sposobie świętowania i oddawania się niektórym rozrywkom, takim jak spektakle, wyścigi konne, wróżby – uprawianie sztuki czarnoksięskiej itp. (należy pamiętać, że w czasie soboru i jeszcze w IX wieku istnieją nieschrystianizowane plemiona słowiańskie).

Tymczasem zwrot ku ikoniczności powoduje, że „[...] w domach, na ulicach lub w kościołach obrazy przedłużają działanie świętego”¹⁷². Znajdują swoje miejsce w ikonach wotywnych w wystroju kościoła; mogą również wieść byt odrębny jako obiekty ruchome, co umożliwia relacje bardziej osobiste i bardziej różnorodne ich wykorzystywanie: jako osobistej ochrony żołnierza czy podróżnego, talizmanu (*apotropaion*) dla domu, palladium dla miasta. We wszystkich przypadkach obraz zapewnia przejście między światem i zaświatami, dzięki modlitwie i łasce. Obraz nie tylko zastępuje danego świętego, lecz dowolnie pomnaża jego obecność i przekazuje jego moc temu, co go otacza lub co się z nim styka, oraz tworzącej go materii. Od tej pory źródła mówią o przedstawieniach religijnych jako przedmiotach świętych, otoczonych kultem. Od VI wieku, jak się wydaje, wierni składają przed nimi pokłon (*proskynesis*), całują je, oświetlają lampkami, których oliwa powoduje uzdrowienia poprzez namaszczenie czy zażywanie, otaczają je welonami

169 Ibidem, s. 61.

170 Ibidem.

171 Ibidem.

172 Ibidem, s. 77.

i zasłonami. Podobną cześć, wyrażaną takimi czynnościami, oddawano w rzymskiej tradycji wizerunkom cesarzy¹⁷³.

Status obrazu zbliża się do statusu relikwii, a za takie uważa się zwłaszcza te „nie ręką ludzką uczynione” (*acheiropoietes*). Pojęcie obrazów oryginalnych, otrzymanych „w negatywie” poprzez odbicie prawdziwego oblicza lub prawdziwego ciała, pobudza chrześcijańską wyobraźnię. Są też relikwie-obrazy, które pokazuje się pielgrzymom: ślad stóp Chrystusa na podwórku pretorium Piłata; odciski jego ciała na kolumnie ubiczowania itp. Innymi przedstawieniami świętymi są te „wykonane przez świętych świadków”: tkanina wyobrażająca Chrystusa i dwunastu apostołów utkana przez Marię i czczona w Jerozolimie czy też malowidła przypisywane św. Łukaszowi. Im bardziej obraz się sakralizuje, tym większej kontroli podlega sztuka religijna, zmuszona do zrezygnowania z technik iluzjonistycznych znanych sztuce starożytnej i z odchodzenia w świat wyobraźni. Zadanie malarza polega przede wszystkim na tworzeniu z „oryginałów” czy prototypów o potwierdzonych cudownych właściwościach, kopii wiernych w takim stopniu, by miały tę samą skuteczność.

Zintensyfikowana pobożność VI i VII wieku nie spotkała się z dobrym odbiorem najbardziej wykształconych biskupów, którzy jednak nie mogli jej zahamować¹⁷⁴. Spontanicznemu rozwojowi kultu obrazu towarzyszy pogłębiona refleksja na temat jego roli w życiu duchowym i oficjalna polityka, która wprowadza go do swego arsenału ideologicznego. Co istotne, w miarę, jak oddalają się czasy apostołów, męczenników i Ojców Kościoła, obraz, wraz z tekstem pisany, staje się środkiem uzyskiwania charyzmatów i praktykowania *mimesis*. Dzięki ikonie kapliczka domowa może zastąpić kościół, samotna modlitwa – rozwinąć się w dialog, widzenia senne lub widzenia na jawie zaś, właściwie kontrolowane i ukierunkowane, stają się objawieniami. To dzięki swoim obrazom dany klasztor czy kościół zyskują rozgłos i bogactwo. Ponadto coraz bardziej widoczne jest wykorzystywanie obrazów do celów politycznych. W VII wieku ikony zajmują miejsce nie tylko na murach domów, lecz także w najbardziej oficjalnych punktach miasta, również na bramach, na sztandarach czy monetach¹⁷⁵.

„Nadprodukcja” cudów, relikwii i zbyt wielka pobożność, objawiająca się w formach często nieakceptowanych przez Kościół, spotkały się z reakcją sceptyków, co doprowadziło w następstwie do debaty nad czczeniem Boga i świętych poprzez obrazy. Trwała ona ponad

173 Ibidem.

174 Ibidem, s. 77-78.

175 Ibidem, s. 79.

sto lat i po przyróżeniu kultu ikon podczas Soboru II w Nicei Bityńskiej w 787 roku¹⁷⁶, a następnie kolejnych sporach zakończyła się ustanowieniem ortodoksji w 843 roku. Duże znaczenie w tym triumfie miała zapewne tradycja kultury bizantyjskiej, odwołująca się do wzorców starożytnych – greckich i rzymskich, i stawiająca dzieło sztuki na piedestale. Istotny wpływ mogła mieć również kwestia prawomocności lub nieprawomocności obrazu kultowego, znajdująca się w punkcie centralnym strategii ciągłości lub zerwania z judaizmem, a wrażliwość tego dylematu przedstawia się odmiennie w zależności od regionów i warstw społecznych¹⁷⁷. Temat ten, leżący na styku teologii, antropologii, historii sztuki, porusza również w swych badaniach Robin Cormack, który zastanawia się, jak okres stulecia zakazu kultu ikon i wyłączenia obrazu sakralnego z przestrzeni publicznej mógł wpłynąć na mentalne zmiany społeczne¹⁷⁸.

Z zarysowanego wyżej kontekstu historycznego widać, że rozwój kultu obrazów doprowadził do kontrowersji teologicznej i sformułowania kwestii ortodoksji. Dlatego współcześni badacze zajmują się w dużej mierze antropologicznymi i społecznymi aspektami kryzysu, jaki wywołał. Jak stwierdza Dagron:

To nie teologia, ale pobożność powoli narzuca obraz i powoduje stopniowe przechodzenie obrazu opowiadającego i upamiętniającego w ikonę, to znaczy obraz kultowy, zamykający w sobie świętą obecność, przed którą składa się pokłon lub na której składa się pocałunek¹⁷⁹.

Zwraca też uwagę, że jednym z najistotniejszych punktów debaty było określenie zakresu zjawisk, jakie obejmuje swym znaczeniem pojęcie świętości, a więc spór dotyczył bezpośrednio granic sacrum.

Ikonoklaści obstawali przy jego definicji minimalnej, uważając za święte jedynie przedmioty poświęcane liturgicznie: chleb przemieniony w żywe Ciało Chrystusa w Eucharystii, budynek kościoła poświęcony przez biskupa, a także krzyż, który nawet bez szczególnego poświęcenia ma moc egzorcyzmowania i uświęcania. W ich pojęciu obrazy i w pewnej mierze relikwie należały nie tylko do dziedziny profanum, jako nie poświęcone, lecz także do kategorii rzeczy „martwych”, ponieważ czysto materialnych, a w przypadku obrazów – wytworzonych przez ludzi¹⁸⁰.

176 Więcej: A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archeologique*, Paris 1998; [M. Starowieyski](#), *Sobory Kościoła niepodzielonego*, t. 1, *Dzieje*, Tarnów 1994.

177 G. Dagron, *Kościół...*, op. cit., s. 86.

178 R. Cormack, *Writing in gold. Byzantine society and its icons*, London 1985, s. 158.

179 G. Dagron, *Kościół...*, op. cit., s. 140.

180 Ibidem, s. 118.

W związku z nadużywaniem w obrzędowości rzeczy nieuswięconych biskupi wprowadzają swego rodzaju kontrolę wartości symbolicznych – „przeciw dowolnemu rozsiewaniu świętości¹⁸¹”. Ma to być forma nadzoru nad zbyt intensywną gorliwością w okazywaniu wiary przez niedozwolone czynności rytualne. Obraz, podobnie jak słowo, jest relatywny, a jego prawdziwość to prawdziwość relacyjna; jest obrazem czegoś i nigdy nie tworzy formy bez treści. Oprócz tego *nomen sacrum* napisane na ikonie wywiera, jak pleonazm, ten skutek, że zamyka i gwarantuje więź między odnoszącym się a odniesieniem; uświęca przedstawienie, relatywizując zarazem jego kult i przypominając, że wizerunek Chrystusa nie jest Chrystusem¹⁸².

Nowatorską perspektywę odbioru ikonoklazmu proponuje W.J.T. Mitchell, który dostrzega, że nie jest to tylko formacja wiary, ale „[...] formacja przekonań o przekonaniach innych ludzi”¹⁸³.

Symetryczne podobieństwo ikonoklazmu i idolatrii pokazuje, w jaki sposób akty „niszczenia twórczego” (spektakularnego unicestwienia lub oszpecania) powołują do życia „obrazy drugiego stopnia”, czyli w pewnym sensie formy idolatrii równie silne jak pierwotne idole, które miały one wyprzeć¹⁸⁴.

Ikonoklazm jako zjawisko sam w sobie stał się „niewidzialnym idolem”, który może „zmieniać kształty” i występować w nowych odsłonach również współcześnie, usprawiedliwiając na przykład akty przemocy dokonane na nieprzystających do danej ideologii wizerunkach.

W XVI wieku, wewnątrz katolickiej Europy, która podążała inną ścieżką myślenia o przedstawieniach religijnych wobec tej obranej przez chrześcijański Wschód, kwestię czczenia wizerunków ożywia ruch reformacyjny Lutera, który promując ideę ikonoklastyczną, przychylił się do poglądu, że „[...] lepiej jest wydawać bogactwa na żyjące wizerunki Boga – czyli biednych, bo wydawanie dużych sum na wizerunki materialne prowadzi donikąd – jedynie pograża w cielesnym zepsuciu”¹⁸⁵. W 1556 roku przez Niderlandy przetacza się fala przemocy wobec obrazów, które niszczone w miastach i wioskach. Wizerunki zostały obalone i uznane za fałszywe bożki lub skażone bałwochwalstwem, co dokumentuje również wiele dzieł sztuki (np. takich artystów, jak: Frans Hogenberg, Hendrik van Steenwijck, Dirck

181 Ibidem.

182 Ibidem, s. 131.

183 W.J.T. Mitchell, *Czego chcą od nas obrazy?*, Warszawa 2013, s. 56.

184 Ibidem, s. 57.

185 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 390.

van Delen), a księża głoszący kult wizerunków byli piętnowani¹⁸⁶. Wizerunki uważano za przejaw zepsucia w Kościele i do końca XVI wieku toczono o nie spór, powołując się na idee średniowieczne w połączeniu z wczesnochrześcijańskimi i bizantyjskimi. Mając na uwadze również słowa św. Tomasza z Akwinu, koncentrującego się na dydaktycznej roli obrazów, powoływano się na św. Bernarda, który uważał, że „[...] lepiej przeznaczać pieniądze na biednych niż na dekoracje oderwane od sedna wiary [...]”¹⁸⁷. Historia pokazała, że idee te, prawdopodobnie trafiając w potrzeby społeczne czasu, przetrwały w określonym kontekście religijno-kulturowym, którego dotyczyły.

David Freedberg podkreśla w swej analizie paradoksy ikonoklazmu:

[...] kochamy sztukę i nienawidzimy jej; cenimy ją, a zarazem obawiamy się jej; znamy jej potęgę. To potęga, którą – jeśli jej nie zniszczymy – nazywamy zbawczą. Jeżeli działa zbyt silnie, nazywamy ją potęgą wizerunków, a nie potęgą sztuki¹⁸⁸.

Freedberg, zgłębiając problematykę „potęgi wizerunków”, przywołuje wnioski z badań epoki przedikonoklastycznej przeprowadzonych przez Ernsa Kitzingera, który zwrócił uwagę na wielość wizerunków czyniących cuda, amuletów magicznych, palladiów, brandeów, eulogiów, apotropaionów, ampulli i różnego rodzaju talizmanów. Wszystkie one miały działać w sposób „magiczny”, a właśnie tę cechę, szczególnie w odniesieniu do formy figuralnej, kwestionowali przeciwnicy wizerunków, uznając je za bałwochwalcze, pochodzące nie od Boga, lecz od diabła, i wodzące na pokuszenie. Miały pociągać tak samo jak okrutne spektakle na arenie oraz pospolite i tanie uroki teatru, tym samym przyciągać do siebie określony typ ludzi, dla których Bóg nie jest Słowem. Tego typu odbiorca to nie człowiek intelektu, żyjący w świecie ducha – albo przynajmniej do tego aspirujący – gdzie nie ma potrzeby podierać się zmysłami ani materialną zmysłowością¹⁸⁹.

Czy zatem obrazy są prawdziwymi księgami niepiśmiennych (tak jak ich bronił Jan Damasceński)? Czy możemy w prosty sposób określić grupę ich odbiorców? Problematyką tą zajmują się badacze tak zwanej religijności typu ludowego czy też religii przeżywanej (szerzej omawianej w rozdziale 4). Jednym z głównych powodów tego, że w terminologii dotyczącej niniejszego zagadnienia zaszły zmiany, było właśnie zwrócenie uwagi na szeroki zakres zjawisk, jaki ona obejmuje. Ustalono bowiem, że postawy religijne odnoszące się do wizerunków, opisane wyżej jako bałwochwalcze, przyciągają – być może – określony typ

186 Ibidem.

187 Ibidem, s. 392.

188 Ibidem, s. 393.

189 Ibidem, s. 401-403.

ludzi, ale nie jest on zależny od warstwy społecznej, jaką reprezentują, pochodzenia i wykształcenia. Rezultatem zagęszczenia tego rodzaju postaw, uznawanych przez Kościół za niebezpieczne, było stworzenie określonych reguł i wprowadzenie swoistej cenzury w tworzeniu obrazów, tak by mieć wpływ przynajmniej na ich odpowiednią formę. Zwolennicy Lutra dopuszczali obrazy ilustrujące historie biblijne (najczęściej ze Starego Testamentu), jednak nie akceptowali adorowania wizerunków kultowych „czyniących cuda”.

Według Freedberga, problem ustanawiania obecności w wizerunku zyskał taką rangę ze względu na niemożność oddzielenia od siebie postaw ikonoklastycznych i ikonodulicznych.

Obie wyrastają z możliwości ustanowienia obecności w wizerunku oraz zlania się wizerunku i prototypu. Obie opierają się na fakcie, że uwielbienie może przejść w lęk. Widzimy, patrzymy i tworzymy sobie fałszywe bożki, które należy zniszczyć; widzimy i patrzymy, tworzymy obdarzone życiem odpowiedniki egzystencji prawdziwego Boga. To jedyny sposób, by osiągnąć i poznać to, co boskie. Wzrok jest także najprostszą drogą ku chwiejnym zmysłom, o wiele bardziej bezpośrednią niż słowa. Zarówno jednak dla ikonodulów, jak i dla ikonoklastów słowa są mniej rozpraszającym – i wyższym – środkiem prowadzącym ku temu, co boskie. Jedni i drudzy potrzebują wizerunków i uznają ich potęgę, a przez to muszą poddawać je kontroli¹⁹⁰.

Dyskusja o uwielbieniu i strachu, emocjonalnej ambiwalencji uruchamianej w konfrontacji z wizerunkami religijnymi trwa od czasów bizantyjskich. Uobecnia się również w rozważaniach Rudolfa Otto dotyczących zjawiska *numinosum*, a także rozważaniach Mircei Eliadego dotyczących problematyki ambiwalencji sacrum (o czym była mowa w otwierającym podejmowaną przez mnie refleksję rozdziale).

Wizerunki, budząc u odbiorców skrajne emocje, mogą doprowadzić zarówno do uczucia ekstazy, wyrażającego się na przykład w obdarzaniu pocałunkami czy kłanianiu się, jak i do niebezpiecznych reakcji mających na celu destrukcję dzieła. U traktujących je jako uosobienia prototypów boskości zdarzają się ataki wizerunków poprzez symboliczne wydrapanie oczu, spalanie, powieszenie i tym podobne zachowania. Freedberg pisze: „[...] ludzie atakują wizerunki, by pokazać, że się ich nie boją, potwierdzając w ten sposób swój lęk [...]”¹⁹¹. Ważnym elementem „uruchamiania mechanizmu działania” wizerunków jest ich konsekracja, która odbywa się poprzez modlitwę i błogosławieństwo. Zarówno w katolicyzmie, jak i prawosławiu są one specjalnie sformułowane, spisane i wypowiedane przy okazji poświęcenia na przykład ikony. Do „zaktywizowania” obrazu służą także różnego

190 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 433.

191 Ibidem, s. 424.

rodzaju rytuały teurgiczne, takie jak: obmycie, namaszczenie, koronowanie czy pobłogosławienie, których skutkiem jest zmiana świętego statusu wizerunku¹⁹². Jak stwierdza Freedberg:

Ludzie nie zdobią kwiatami, nie myją i nie koronują wizerunków po prostu z przyzwyczajenia; robią tak, ponieważ te czynności świadczą o związku istniejącym między wizerunkiem a człowiekiem, którego skutkiem jest przypisanie potęgi, która wykracza poza czysto materialny aspekt obiektu. Są to czynności świadczące o przejściu od wytworu rąk ludzkich do obdarzonego świętością obiektu, czyli od bezsilnych, zrobionych przez człowieka kawałków materii do dobroczynnych (lub czyniących zło) przedstawień¹⁹³.

Mimo że wizerunki posiadają funkcje znaczeniową i znaczącą, zanim ulegną instytucjonalizacji, dopiero za pomocą konsekracji czy innego rodzaju czynności i obrzędów otrzymują moc „działania” w sensie nadprzyrodzonym. Freedberg postuluje, by przywrócić ich cały ciężar i uznać za część rzeczywistości, nie zaś jedynie za przedstawienia.

[...] wszystko w obrazie i rzeźbie wymusza na nas, byśmy spojrzeli na nie z obu perspektyw i zobaczyli część rzeczywistości zarówno w dziele, jak i w tym, co ono przedstawia – na tym zasadzają się nasze reakcje. Reagowanie na obraz czy rzeźbę, „tak jakby” były prawdziwe, niewiele różni się od reagowania na rzeczywistość jako na prawdziwą¹⁹⁴.

Zwraca również uwagę, że powielanie wizerunków i rozpowszechnianie ich w formie reprodukcji nie czyni ich słabszymi. Wręcz przeciwnie – mogą zachować od zapomnienia obrazy, które z różnych przyczyn mogły zniknąć z danej rzeczywistości. Widzimy więc, że ich ambiwalentność pozwala nam traktować reprodukcje jako te, które zachowują i utrwalają obraz w przestrzeni odbiorców i stają się częścią rzeczywistości¹⁹⁵. Obrazy, w tym ujęciu, pełniłyby zatem przede wszystkim funkcję ontologiczną, nie tylko komunikacyjną, bardziej uobecniają niż komunikują. Ten swoisty charakter obrazu dostrzega również Roland Barthes w swych rozważaniach dotyczących istoty fotografii – jako tej, która wykracza poza śmierć i w osobliwy sposób przywraca utracony byt do istnienia. Fotografia jako obraz nie służy tylko przypominaniu przeszłości, a poświadcza, że „[...] to co widzę, naprawdę istniało”¹⁹⁶. Odwróceniem tego toku myślowego, choć zbieżnego w założeniu, jest myśl

192 Ibidem, s. 84.

193 Ibidem, s. 92.

194 Ibidem, s. 445.

195 Ibidem, s. 447.

196 R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, Warszawa 2008, s. 146.

Manfreda Lurkera: „Obrazy istniały już, zanim się pojawiły. Rzeczy nie są niczym innym, jak przemijającymi odbiciami wiecznego prawzoru”¹⁹⁷. Idea ta łączy się z koncepcją obrazu jako symbolu.

2.2. SYMBOL – OBRAZ

Obraz uobecnia określoną rzeczywistość i odsyła do niej, w czym realizuje się jego usytuowanie w systemie symbolicznym, gdzie symbol odróżnia się od znaku tym, że uczestniczy, partycypuje w rzeczywistości oznaczanej. W tym swoim ujęciu symbol bliski jest hierofanii w rozumieniu Eliadego. Paul Ricoeur natomiast, przedstawiając swój hermeneutyczny punkt widzenia, pisze: „Jedynie interpretując, możemy ponownie słyszeć i rozumieć”¹⁹⁸. Człowiek odczytuje sacrum przede wszystkim ze świata, z jego elementów, i różnych aspektów: nieba, słońca, księżyca, wód, roślinności itp. Symbolizm zawarty w słowach odsyła w ten sposób do przejawów sacrum, do hierofanii, w których sacrum ukazane jest w jakimś fragmencie kosmosu¹⁹⁹. Zatem sacrum ponownie znajduje swoje miejsce w wizualnej formie rzeczywistego świata i szuka jego materialnego potwierdzenia. Ricoeur, powołując się na Eliadego, przypomina: „Nigdy nie zdoła się do końca wypowiedzieć nieba”²⁰⁰. Niebo objawia sacrum, znaczy coś najwyższego, niezmiernego, potężnego, podniosłego²⁰¹. Jednak brakuje nam narzędzi leksykalnych, by je w pełni opisać. Dlatego odwołujemy się do symboli i staramy się je traktować jako przekąźniki czy też „translatory” języka emocjonalnego, którym reagujemy na świat zbyt trudny do opisanie w sposób dosłowny. „Symbol jest znakiem odnoszącym się do czegoś w istocie swej niewyraźnego”²⁰², pisze Władysław Stróżewski. Między symbolem a tym, co symbolizuje (symbolizującym – symbolizowanym), zachodzi relacja szczególnego „pokrewieństwa”, z jaką nie spotykamy się w żadnej innej strukturze semantycznej. Symbol ma zawsze strukturę „pionową”: wskazując poza siebie, prowadzi od znanego w nieznanie, którego w pełni nie da się wypowiedzieć. Symbolizujące i symbolizowane nie pozostają w stosunku równoważności, relacja ta nie jest symetryczna²⁰³. Stróżewski zwraca uwagę również na aspekt sakralizacji symbolu, wymagającej warunku, by dokonana się w kontekście, który już wcześniej został uznany za święty: w świętym czasie i miejscu, w szczególności –

197 M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach, religiach*, Warszawa 2011, s. 12.

198 P. Ricoeur, *Egzystencja...*, op. cit., s. 13-14.

199 Ibidem.

200 Ibidem.

201 Ibidem, s. 14.

202 W. Stróżewski, *Istnienie...*, op. cit., s. 481.

203 Ibidem, s. 497.

w kościele. Symbol wtapia się w ten sposób w system świętych znaków, określony mianem liturgii. Symbol w ścisłym, religijnym znaczeniu tego słowa jest więc symbolem liturgicznym. A to z kolei oznacza, że musi być otwarty na jeszcze jeden wymiar, jeszcze jedno uczestnictwo: „poziomy” wymiar wspólnoty, która sama uczestniczy w innym porządku metafizycznym, w porządku *sacrum*²⁰⁴. W ten sposób widzimy, jak symbol staje się istotnym elementem rytualizmu, w którym przejawia się religijność.

[...] symbol zaspokaja potrzebę zachowania tajemniczości tajemnicy, potrzebę wtajemniczenia, które nigdy nie dokonuje się wysiłkiem nas samych, lecz czegoś – czy kogoś – co (lub kto) nas do tego dopuszcza, wreszcie potrzebę czci wobec tego, co nas nieskończenie przekracza. Symbol nie rezygnuje z funkcji odsłaniania, nigdy jednak nie odsłania do końca; nie rezygnuje z wiązania się z tym, co symbolizuje, czyni to jednak przez łaskę partycypacji – nie poprzez zuchwałe wtargnięcie, z góry skazane na niepowodzenie. Jednym słowem: symbol stoi jak gdyby w połowie drogi między znanym i nieznanym, między słowem a milczeniem²⁰⁵.

Koncepcja Stróżewskiego jest spójna z ujęciem ikony jako symbolu pośredniczącego w kontakcie między tym, co boskie i ludzkie, a w ten sposób wpisuje się w moje rozważania dotyczące *sacrum* i *profanum* jako kategorii badania ikon.

Autor *Istnienia i sensu* pisze także o dialektycznej naturze symbolu: negatywnej i pozytywnej, które mają się uzupełniać nawzajem i zespalać w jedność. „Radykalna inność symbolizowanego nie wyklucza możliwości uczestniczenia w nim, co – nie likwidując tajemnicy – pozwala na szczególne, metafizyczne »przejście« od symbolizującego do symbolizowanego”²⁰⁶. Symbol, wychodzący od konkretnego: na przykład wody, ognia czy zwierzęcia, jest treścią wyróżnioną, „wydestylowaną” z cech owego przedmiotu, który stanowi podłoże i „ciało” symbolu. Może się to dokonać naturalnie, wydobywając jedynie pewne własności znajdujące się w danej rzeczy, bądź poprzez konwencję – na przykład „królewskość” przypisuje się lwu. Symbol jest osadzony w rzeczywistości i czyni użytek z immanentnych cech. Rozszyfrowywanie zatem musi się dokonywać poprzez odwoływanie się do rzeczywistości, z której wyrasta i którą „zagarnia”, by wlać w nią nową treść. Z drugiej strony, negatywny aspekt symbolu każe myśleć o symbolizowanym zawsze jako o czymś radykalnie transcendentnym, innym. Żadna treść wyróżniona nie jest ekwiwalentem treści

204 Ibidem, s. 492.

205 Ibidem, s. 483.

206 Ibidem, s. 492.

symbolizowanej – nawet jeśli relacja, jaka między nimi zachodzi, opiera się na partycypacji²⁰⁷.

Tak szerokie objaśnienie symbolu automatycznie przywołuje na myśl wielość treści symbolicznych zawartych w samej ikonografii, stanowiącej główny temat niniejszej dysertacji, i przekierowuje naszą uwagę na znaczeniowy aspekt ich interpretacji w kontekście religii chrześcijańskiej. Warto zatem zastanowić się, jak ikona jako symbol funkcjonuje w systemie symbolicznym komunikacji kulturowej w zetknięciu z odbiorcą, który wykonuje poświęcone jej lub symbolowi w niej zawartemu określone rytuały, posługując się przy tym językiem symbolicznym.

2.3. OBRAZ W SYSTEMIE SYMBOLICZNYM

Powołując się na amerykańskich antropologów, Krzysztof Olechnicki w *Antropologii obrazu* pisze o komunikacyjnym rozumieniu kultury, którą Jay Ruby postrzega jako zintegrowany symboliczny system tworzony przez zestaw kulturowych reguł podzielanych przez członków społeczeństwa. Symbole są społecznie definiowane, dzięki czemu pełnią funkcje komunikacyjne. Komunikowanie polega na użyciu kulturowo zdefiniowanych wzorów symbolicznego zachowania – kodów, które odpowiedzialne są za nadawanie sensu ludzkiemu doświadczeniu. Aby kody zanalizować, niezbędna jest znajomość ich społecznego kontekstu oraz generującej reguły kultury. Kody i kontekst są uporządkowane, ustrukturalizowane i zazwyczaj nieuświadomiane przez użytkowników. Środowisko symboliczne, w którym żyjemy, składa się z rozmaitych elementów służących nam do komunikowania i porządkowania otaczającego świata. Celem badacza jest studiowanie rozmaitych systemów symbolicznych (w tym obrazowo-wizualnego) oraz relacji, w jakie one wchodzi: między sobą oraz z trzema pozostałymi wymiarami środowiska człowieka – wymiarem fizycznym, biologicznym i społecznym²⁰⁸. Ruby wyróżnia sześć dziedzin, konstytuujących kulturowo określany system komunikacji wizualnej: fotografię, film, telewizję, sztuki piękne i rzemiosło (rękodzieło), środowisko architektoniczne oraz przedstawienia (tj. ceremonie, rytuały, obrzędy itp.)²⁰⁹. Dzięki rozróżnieniu zapisów o kulturze (*photo as a record about culture*) i zapisów kultury (*photo as a record of culture*) każde dzieło wizualne możemy analizować według tych kategorii. Ikonografię cerkwi prawosławnej również, choć to ujęcie nie

207 Ibidem, s. 493.

208 Podaję za: K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Warszawa 2003, s. 57.

209 Ibidem, s. 57-58.

wyczerpuje jej treści, która nie tylko zawiera znaczenia, ale z perspektywy wierzącego – również obecność. W szkicu badawczym Wortha i Ruby'ego (1981) wyróżnia się cztery wymiary otoczenia człowieka: trzy z nich – świat fizyczny, świat biologiczny i świat społeczny – uznajemy za oczywiste i całkiem dobrze radzimy sobie z ich poznaniem, lecz czwarty – świat symboliczny, którego najistotniejszym elementem jest otoczenie wizualno-obrazowe, mimo że odgrywa coraz większą rolę w życiu człowieka, jest równocześnie najslabiej poznanym składnikiem naszego otoczenia²¹⁰. W wizualnym środowisku symbolicznym Worth i Ruby dostrzegają trzy powiązane ze sobą dziedziny: 1) świat kultury popularnej (kino, telewizja, fotografia reklamowa, komiks, amatorskie domowe filmy wideo i także zdjęcia); 2) świat kultury wysokiej – świat sztuki (malarstwo, grafika, rzeźby zgromadzone w muzeach i galeriach, edukacja w dziedzinie sztuki, te filmy czy fotografie, które aspirują do miana artystycznych); 3) świat osobistego i publicznego użycia rozmaitych form wizualno-obrazowych (sposób ubierania się i wizualnej autoprezentacji w rozmaitych kontekstach, urządzenia i dekorowania domu czy ogródka, wyglądu murów, ulic, sklepów, miast)²¹¹. Każda z wymienionych dziedzin otoczenia obrazowego powinna być analizowana w podwójnym kontekście: po pierwsze, w odniesieniu do pozostałych dziedzin, a po drugie – całej badanej społeczności, w której funkcjonuje. Ostatecznym celem jest tu bowiem zrozumienie tego, w jaki sposób członkowie danej społeczności odczytują znaczenie i nadają sens poszczególnym elementom świata obrazów²¹². Takie podejście jest mi bliskie w badaniu cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii, gdzie poprzez analizę ikonografii cerkwi, a zatem produkcji obrazów mentalnych i fizycznych związanych z kultem ikon w tej określonej przestrzeni, chcę zrozumieć ich sens w funkcjonowaniu społeczności, która oddaje im cześć, w kontekście lokalnym, jak i w szerszym planie, szukając odniesień do uniwersalnych mechanizmów kultury.

W związku z badanym terenem szczególnie interesuje mnie symbol (ikona) i symboliczny język (rytuał) w relacji z sacrum. Tego typu relacja symbolu z sacrum jest przedmiotem badań Ricoeura, który zauważa, że skoro w obecnym okresie dziejów podnosi się często problem symbolu, oznacza to, że symbol łączy się z pewnymi cechami naszej „nowoczesności” i jest odpowiedzią na „nowoczesność”. Moment zapomnienia stanowi moment odnowy. „Zapomnieniu uległy hierofanie, w zapomnienie popadły znaki sacrum, człowiek utracił poczucie przynależności do sacrum”²¹³. Nie mogę się zgodzić z tym

210 Ibidem, s. 59.

211 Ibidem.

212 Ibidem, s. 59-60.

213 P. Ricoeur, *Egzystencja...*, op. cit.

twierdzeniem. Jak udowodniło wielu badaczy kulturowych, hierofanie są stałymi elementami naszego życia. Znaki sacrum się przekształcają, mutują, zmieniają swoje nazwy, ale człowiek nieustannie dąży do poczucia przynależności do sacrum, szukając jego rozmaitych form w różnych wytworach kultury i natury. Przychyliłabym się w tym miejscu do poglądu Mary Douglas, według której „[...] nie jesteśmy lojalni wobec symbolu” i dystansujemy się od rytuałów, demonstrując swój sprzeciw wobec przejawów wszelkiego rodzaju formalizmu, traktując go z kolei jako przejaw konformizmu²¹⁴. Stąd ta ambiwalentność w postawie wobec kultury symbolicznej i sacrum, którą zajmuje się między innymi fenomenologia: rozumienie symbolu przez symbol, przez ogół symboli, wydobywanie różnych wartości symboli – rozumienie symbolu poprzez inny symbol, obrzęd i mity (inne przejawy sacrum) nadaje niejako obszarom panowania symboli spoiwość świata. Jednak w zetknięciu się z tym systemem wielu symbolicznych znaczeń otwarte pozostaje pytanie o naszą indywidualną postawę wobec nich. I w tym może nam pomóc hermeneutyka, która „[...] wychodząc od przedrozumienia, stara się przez interpretację rozumieć”²¹⁵. Tak zwana „powtórna naiwność” ma być pokrytycznym odpowiednikiem przedkrytycznej hierofanii²¹⁶. Jako że współczesna hermeneutyka zwraca uwagę na wymiar symbolu jako pierwotnego znaku sacrum, słynny cytat z Ricoeura: „[...] symbol daje do myślenia, że cogito jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie”²¹⁷, otwiera przed nami wiele możliwości interpretacji.

W procesie analizy obrazu należy pamiętać również „[...] o istotnościowych różnicach między znakiem a symbolem, które sprawiają, że symbole są nieredukowalne do znaku, aczkolwiek mogą je w sobie zawierać”²¹⁸, przypomina Olechnicki. Przywołuje on także słowa Lurkera:

[...] w symbolicznym widzeniu świata objawia się wyższe (a zarazem głębsze) znaczenie jednostki, wykraczające poza jej byt jako zjawisko zmysłowe. Musimy spróbować przeniknąć przez zewnętrzną powłokę naszego świata widzialnego, by dostrzegać cuda w życiu codziennym, na które zachodzi wyższy świat, oraz cuda nadprzyrodzone przenikające z tamtego świata do codzienności²¹⁹.

Symbolika jest więc przedłużeniem dialektyki hierofanii, utrwaleniem procesu hierofanizacji, a jej wyjątkowość polega na tym, że o ile hierofania oznacza zerwanie ciągłości doświadczenia religijnego (przejście od profanum do sacrum), o tyle symbolika

214 M. Douglas, *Symbol...*, op. cit., s. 41.

215 P. Ricoeur, *Egzystencja...*, op. cit., s. 70.

216 Ibidem.

217 Ibidem, s. 75.

218 K. Olechnicki, *Antropologia...*, op. cit., s. 250.

219 M. Lurker, *Przesłanie...*, op. cit., Warszawa 2011, s. 13.

pomaga człowiekowi w zadziergnięciu stałej łączności z sacrum, nawet w taki nieskomplikowany sposób jak noszenie talizmanu²²⁰. Takim medium może być również ikona. Hans Belting w podsumowaniu swoich refleksji na temat relacji obraz–medium stwierdza, że historia mediów-nośników jest niczym innym jak historią technik symbolicznych, w których wytwarzane są obrazy. W rezultacie jest ona również historią owych działań symbolicznych, które określamy mianem percypowania jako kolektywnej praktyki kulturowej²²¹.

2.4. EGZYSTENCJA W OBRAZIE I Z OBRAZEM

Jak zatem można zdefiniować obraz? Spośród wielu teorii obrazu, którym poświęcono liczne rozprawy, istotna z mojego punktu widzenia jest ta, którą formułuje Jean-Jacques Wunenburger w swym dziele *Filozofia obrazów*:

Obrazem nazywamy przedstawienie konkretne, zmysłowe danego przedmiotu, materialnego lub pojęciowego, obecnego lub nieobecnego z punktu widzenia percepcyjnego, które pozostaje ze swym odniesieniem w takiej relacji, że może być uważane za jego reprezentanta, a zatem pozwala je rozpoznać, poznać lub pomyśleć²²².

To sformułowanie pozwala mu wyciągnąć wniosek, że „[...] o obrazach możemy mówić tylko w liczbie mnogiej²²³”. Odrzuca tym samym jedność kategorii obrazu, który wymaga w odbiorze i refleksji na jego temat uwzględnienia wielorakości i złożoności przedmiotu oraz skonfrontowania definicji teoretycznej z doświadczeniem empirycznym i rzeczywistością fenomenalną.

Kwestię podwójnego znaczenia obrazu podejmuje Hans Belting, według którego obraz to zarówno obraz wewnętrzny, jak i zewnętrzny – co ma wskazywać na jego fundament antropologiczny. Niejako potwierdzając teorię Wunenburgera, pisze:

„Obraz” jest czymś więcej niż tylko wytworem percepcji. Powstaje jako wynik osobowej i kolektywnej symbolizacji. Wszystko, co pojawia się w polu spojrzenia lub przed okiem wewnętrznym, można na tej zasadzie ukonstytuować lub zmienić w obraz. Dlatego pojęcie obrazu, jeśli traktuje się je poważnie,

220 M. Eliade, *Traktat...*, op. cit., s. 468-469.

221 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 63.

222 J.-J. Wunenburger, *Filozofia...*, op. cit., Gdańsk 2011, s. 9.

223 Ibidem.

może być ostatecznie tylko pojęciem antropologicznym. Żyjemy z obrazami i rozumiemy świat w obrazach²²⁴.

Biorąc pod uwagę powyższe, jesteśmy w swoim bycie jakoby uzależnieni od „egzystencji w obrazie”. Dowodzi tego również David Freedberg, który w swych badaniach przytacza wiele przykładów zarówno z przeszłości, jak i ze współczesnego kontekstu kulturowego na potwierdzenie „potęgi wizerunków”. Rozwój i fakt popularności tego rodzaju badań z zakresu antropologii wizualnej sygnalizuje sytuację szczególnie szybkiej i zintensyfikowanej eksplozji bodźców wizualnych w ostatnich dekadach, spowodowaną również zwiększoną liczbą technicznych środków wyrazu. Procesy te zatem w naturalny sposób wymagają społecznego przepracowania i przeanalizowania. Nadal jednak odnajdujemy wiele analogii w analizach procesów występujących w ewolucji kultury wizualnej na przestrzeni wieków, a odejście od linearnej interpretacji rozwoju dziejów pozwala wyraźniej dostrzec wiele powtarzających się mechanizmów, funkcjonujących niezależnie od zmieniających się okoliczności historycznych. Dowodem na to może być relacja człowiek–obraz i jej nieprzemijająca ważkość w dyskursie kulturowym. Relację tę dopełnia istotna rola medium, dzięki któremu obraz się materializuje i ożywia w percepcji odbiorcy. Percepcja obrazu, akt ożywienia, jest działaniem symbolicznym, całkowicie odmiennie realizowanym w różnych kulturach i w dzisiejszych technikach obrazowych, a pamięć i wspomnianie są cielesnymi archiwum i aktywnościami wytwarzania obrazów²²⁵.

Belting przypomina również, że „[...] historia sztuki uhistoryczniła pojęcie obrazu, estetyka filozoficzna odwróciła spojrzenie od artefaktu i faworyzowała abstrakcyjne pojęcie obrazu, psychologia natomiast, stosując teorię postaci, badała obraz jako konstrukcję widza²²⁶”. Jednocześnie nowoczesne techniki obrazu dostarczyły tworzywa dla historii rozwoju, od której wyszły ważne impulsy do teorii mediów²²⁷. Ale nie tylko. W związku ze zmianami w teoriach percepcji obrazu pojawiła się również tendencja do wyodrębnienia oddzielnej dyscypliny zajmującej się sztukami wizualnymi w sposób odmienny od klasycznej metodologii historii sztuki. Jest to jedna z propozycji Mieke Bal w jej interdyscyplinarnym podejściu do analizy kultury wizualnej²²⁸.

224 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 12-13.

225 Ibidem, s. 15-16.

226 Ibidem.

227 Ibidem, s. 18.

228 M. Bal, et al. *Art History and Its Theories*, „*The Art Bulletin*” 78(1)/1996, s. 6-25. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/3046154> (dostęp: 10.06.2021).

2.5. MENTALNA I FIZYCZNA PRODUKCJA OBRAZÓW

Jak wielką rolę obrazy odgrywają w życiu człowieka, uświadamia również ich historia z perspektywy mediów, z jakich korzystają. Belting twierdzi, że interakcję między obrazem i technologią można zrozumieć tylko wówczas, gdy zobaczy się ją w świetle działań symbolicznych. Produkcja obrazu sama w sobie jest aktem symbolicznym i dlatego wymaga symbolicznego rodzaju percepcji, radykalnie odmiennego od powszechnej percepcji naturalnych obrazów. Obrazy fundujące sens, które jako artefakty zajmują swoje miejsce w przestrzeni społecznej, przychodzą na świat jako obrazy medialne. Medium-nośnik zapewnia im powierzchnię z aktualnym znaczeniem i formą percepcyjną. Od najstarszych wyrobów rąk ludzkich aż do procedur digitalnych obrazy podlegały uwarunkowaniom technicznym. Tym samym relacja „obraz–odbiorca” została poszerzona w badaniach antropologicznych o kolejne ogniwa: „obraz–medium–widz” lub „obraz–aparat obrazu–żywe ciało” (rozumiane jako ciało medialne lub mediatyzowane) – te pojęciowe triady mają fundamentalne znaczenie dla funkcji obrazu w perspektywie antropologicznej. Ponadto, w dyskursie o obrazie mówimy również o „obrazach wewnętrznych” i „obrazach zewnętrznych”. Obrazy wewnętrzne to obrazy endogeniczne lub obrazy należące do ciała, a zewnętrzne – te, które potrzebują technicznego ciała obrazu, by się nam ukazać²²⁹. Każde medium cechuje w praktyce tendencja albo do wskazywania na siebie, albo – przeciwnie – do skrywania się w obrazie²³⁰. Odnosząc się w tym kontekście do ikonografii prawosławnej, która stanowi źródło moich analiz w niniejszej dysertacji, media, jakimi są deska czy mur świątyni lub inne materiały używane współcześnie w produkcji dewocjonałów, stanowią ważny element technologiczny wpływający na proces recepcji symbolicznej, czemu poświęcam szerzej uwagę w dalszych rozważaniach.

Ambiwalencja między obrazem i medium polega na tym, że ich stosunek w każdym pojedynczym przypadku ustanawia się na nowo w niemal nieograniczonej wielorakości. Instytucje rozporządzające obrazami realizują władzę obrazów poprzez aktualne medium i jego atrakcyjność: za pomocą medium agituje się na rzecz obrazu, który zamierza się wtłoczyć odbiorcom²³¹. W przypadku przedmiotu moich analiz instytucją „zarządzającą” obrazami jest autokefaliczny Kościół prawosławny Bułgarii, który dopuszcza, odrzuca, skutecznie lub nieskutecznie rekomenduje odpowiednie wzorce przedstawień w ramach obowiązującej tradycji. Historia pokazuje, że jeśli uznano, iż obrazy zafałszowują sferę

229 Ibidem, s. 26.

230 Ibidem s. 29.

231 Ibidem.

publiczną lub rozsiewają błędne idee, dążono do pozbawienia przeciwników medialnej kontroli nad nimi: przy czym jeśli je niszczone, to jedynie media, w których były wytwarzane. Bez mediów obrazy przestawały być obecne w przestrzeni społecznej²³². W ten sposób realizowano ideę ikonoklazmu, która doprowadziła w VIII wieku do zniknięcia wizerunków chrześcijańskich ze sfery publicznej na około sto lat. Jednak czy tym samym doprowadzono do zniknięcia obrazów ze sfery mentalnej? Antropologia, poddająca badaniu media i symbole wykorzystywane przez kulturę w procesie produkcji sensu, dostarcza bez wątplenia narzędzia do głębszego zrozumienia mechanizmów funkcjonujących w relacji „człowiek–obraz”, tak więc i w kulcie ikon, któremu poświęcam szczególną uwagę.

„Pytanie o obrazy rozsadza granice oddzielające epoki i kultury. By na nie odpowiedzieć, konieczne jest przekroczenie tych granic²³³”, stwierdza Belting. Obrazy wprawdzie w mediach i technikach posiadają historyczną formę czasową, jednak są powoływane do życia przez tematy ponadczasowe, jak śmierć, ciało i czas. Jako że przeznaczeniem obrazów jest symbolizowanie doświadczania świata i reprezentowanie świata, w ich przemianie uwidacznia się zarazem presja powtarzalności²³⁴. Wbrew pozorom ikonografia prawosławna, mimo że powszechnie traktowana jako oporna na zmiany w formie i treści, także ulega w detalach pewnym przekształceniom, które są nośnikami informacji o mentalnych potrzebach określonego czasu. Ponadto w kanonicznie uporządkowanej przestrzeni sakralnej poza tymi przedstawieniami, które są obowiązkowe, istnieje możliwość określonego wyboru w doborze wizerunków dla danej cerkwi, co również stanowi pole do interpretacji naukowej, a czemu poświęcam uwagę w kolejnym rozdziale, dotyczącym badań terenowych.

2.6. IKONA JAKO ODCISK I PIECZĘĆ

Medium, które Belting obszernie analizuje, może stanowić w sztuce również punkt sporu – tak jak we wczesnym chrześcijaństwie sprzeciwiono się trójwymiarowej rzeźbie antycznej, chcąc uchronić wizerunki od traktowania ich jak idoli i zaznaczając transcendentalną rolę ikony. Obrazy świętych, pozbawione w ten sposób cech anatomii, miały przekraczać granice cielesnego świata. I tak – zgodnie z koncepcją Pseudo-Dionizego Areopagity – będąc „niepodobnymi podobiznami”, podkreślały ponadsubstancjalność Boga, Jego nieredukowalność do porządku bytu i niemożność zamknięcia go w pojęciu czy zmysłowym

232 Ibidem, s. 30.

233 Ibidem, s.

234 Ibidem, s. 31.

wizerunku. Założenie to jednak nie miało prowadzić do potępienia materii ani do ikonoklazmu, przeciwnie – dowartościowywało figury, obrazy, wizerunki, mimo ich niedoskonałości w przedstawianiu nieprzedstawialnego. Ważne miało być wyrażenie choćby pewnych aspektów tajemnicy, by przybliżyć jej cząstkę, zauważa Andrzej Zawadzki w dziele *Obraz i ślad*²³⁵. Przedstawia koncepcję Areopagity następująco:

Przez tworzenie „niepodobnych podobizn” i brak podobieństwa do wzorca ułatwia się intelektowi drogę do niego, chroni się w ten sposób także świętych tajemnic przed profanami i co najważniejsze, nie pozwala się intelektowi pozostać na poziomie zmysłowych, pozornych podobieństw i przywiązać się do fikcyjnych wyobrażeń i figur. Tym samym nie pozwala się w ten sposób popaść w idolatrię²³⁶.

Na powyższą teorię powołuje się również bułgarska badaczka Lubomira Stefanova, która jako teolożka przypomina, że w rozumieniu prawosławnym obraz nie jest dziełem sztuki, a środkiem i kluczem do poznania Bożej prawdy. Jest pośrednikiem między immanencją i transcendencją. Analizując podejście do obrazu Areopagity, stwierdza:

Z jednej strony, obraz Boży można traktować jako absolutną transcendentną siłę, która nie jest do poznania i zrozumienia w pełni przez istoty stworzone. Z drugiej strony, obraz Boży jest unikatowym rodzajem hipostazy, która zostawia swój ślad w licznych formach i zjawiskach²³⁷.

Obraz, który jest poza odbiorem zmysłowym i racjonalnym, staje się hiperobrazem i zyskuje rangę symbolu, bo stanowi element łączący dwie ontologicznie rozdzielone realności: Bożą i ludzką. Symbol ten jest wielopłaszczyznowym obrazem odsyłającym do idei obecności Bożej w świecie stworzonym. Staje się obrazem-paradygmatem, który w sposób widzialny przedstawia niewidzialne wymiary duchowości²³⁸.

Tajemnica obrazu polega na tym, że w sposób nierozzerwalny splatają się w nim obecność i nieobecność. W swoim medium obraz jest obecny (inaczej nie moglibyśmy go widzieć), a przecież odnosi się do nieobecności, której jest obrazem. „Tu i teraz” obrazu odbieramy dzięki medium, w którym obraz jawi nam się przed oczyma²³⁹. Na ilustrowanie tego, co „nieobecne” w obrazie zwraca również uwagę Freedberg, który przedstawiając antropologiczną perspektywę, stwierdza:

235 A. Zawadzki, *Obraz i ślad*, Kraków 2014, s. 99.

236 Ibidem, s. 101.

237 L. Stefanova, *Учението за образа и символа в ареопатския корпус* [Uchenieto za obraza i simvola v areopagitskiya korpus], Sofia 2021, s. 267-268 [tłum. A.M.].

238 Ibidem, s. 270.

239 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 39.

Malarstwo uobecnia nieobecnych i ożywia martwych, wspomaga pamięć i ułatwia rozpoznawanie, może budzić gniew, przyczynia się do wzrostu pobożności, przekształca wartości nieprzedstawiającej materii (podobnie jak rzeźba). Krótko mówiąc, jego moc jest taka, że można ją opisać jedynie jako nadprzyrodzoną i boską²⁴⁰.

Ricoeur natomiast, jako hermeneuta, sięga jeszcze głębiej w objaśnianiu pojęcia *eikon* i przywołuje sofistykę Platona, w której występuje ono samodzielnie lub w towarzystwie pojęcia *phantasma*. Ponadto, problematyka *eikon* od początku powiązana jest z problematyką odcisniętego śladu, *typos*, której znakiem jest metafora woskowej tabliczki, a błąd zostaje przyrównany do wymazywania znaków, *semeia*, albo do postępowania kogoś, kto idzie po śladach. Zapomnienie to „zacieranie śladów” lub „błędne dopasowanie terazniejszego obrazu do pozostawionego odcisku”²⁴¹. Z jednej strony mamy *tekhne eikastike* („sztukę kopiowania”, kiedy zgodnie z proporcjami modelu w długości, szerokości i głębokości naśladuje się w wykonaniu jego wzór), a z drugiej – fałszywy wizerunek, *simulacrum*, które Platon nazywa *phantasma*. Zatem *eikon* zostaje przeciwstawiony *phantasma*, sztuka eikastyczna (stwarzania podobizn) – sztuce „fantastycznej”, „sztuce stwarzania złudnych wyglądków”²⁴². Ricoeur zauważa: „Wspólną cechą wyobraźni i pamięci jest obecność tego, co nieobecne”²⁴³. Interesujące jest, jak to fenomenologiczne wyjaśnienie koresponduje z antropologizującą interpretacją Zawadzkiego, który tematowi obrazu i śladu poświęca książkę. Píše on:

[...] odcisk był pierwszą ikoną – „naturalną” (*eikon fysike*) i nie ludzką ręką uczynioną (*acheiropoietos*) – i stał się podstawą, wzorem dla wszystkich ikon „technicznych”, „sztucznych” (*eikones technikai*), czyli tworzonych przez ludzi. Ślad jako odcisk był więc podstawą obrazu, więcej nawet – prowadził do ukonstytuowania się obrazu prawdziwego i gwarantował tę prawdziwość tak, jak u Platona odcisk był gwarancją prawdziwej, adekwatnej reprezentacji pamięciowej²⁴⁴.

I kontynuuje, nawiązując do Teodora Studyty:

Ikona jest w porządku mimesis obrazem Chrystusa, tak jak sam Chrystus w porządku natury jest obrazem Boga, różnica polega na tym, że obraz naturalny (Chrystus) jest jednością ze swym

240 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 44-45.

241 P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków 2007, s. 18-19.

242 Ibidem, s. 22-23.

243 Ibidem, s. 63.

244 A. Zawadzki, op. cit., s. 49.

archetypem zarówno pod względem podobieństwa (*homoiosis*), jak i istoty czy też substancji (*ousia*), zaś obraz sztuczny jest do swego wzorca tylko podobny, natomiast jako byt materialny, różni się od niego swą istotą. Ta relacja porównywana jest metaforycznie do „cienia i pieczęci”²⁴⁵.

Ikona jawi się w tej koncepcji jako odcisk i pieczęć boskiego wzoru. Rozwijając niejako powyższy wątek, Zawadzki przywołuje koncepcję Pawła Florenskiego:

Ikona nie zamyka się w świecie zwodniczego, zmysłowego pozoru, lecz jest „nasycona” niewidzialnością, której nie „zasłania” ani nie fałszuje, lecz przeciwnie – udostępnia, uobecnia. Jednocześnie to, co widzialne i zmysłowe, nie jest w idei zredukowane do roli czysto materialnego „nośnika”, gdyż to, co niezmysłowe/niewidzialne, pozbawione zmysłowych postaci i kształtów, byłoby niejako zbyt doskonale i niedostępne. W tak rozumianej idei zmysłowe i niezmysłowe, widzialne i niewidzialne nie są od siebie oddzielone, ani też przeciwstawione sobie, lecz przenikają się i – by tak rzec – nawzajem się potrzebują²⁴⁶.

Myśl ta wydaje się szczególnie istotna w odniesieniu do analizy przenikania się sfer *sacrum* i *profanum* w kulturze bułgarskiego prawosławia, w którym częstokroć nie rozróżnia się tych kategorii. Być może inna refleksja Florenskiego, że „Ikona jest konkretną metafizyką bytu – jest doświadczana zmysłowo i egzystencjalnie”²⁴⁷, stanowi kwintesencję określającą sposób traktowania jej w odbiorze prawosławnych wiernych.

Teologiczną podstawą ikony i jej kultu jest dogmat o Wcieleniu, co wpływa na jej mimetyczną strukturę. Ikona niejako naśladuje Wcielenie jako nierozdzielne połączenie tego, co ludzkie i boskie w jednej osobie Chrystusa. Ucieleśnienie się to właśnie wspomniane wcześniej przenikanie tego, co cielesne i materialne, z tym, co niecielesne i niematerialne, zmysłowego i widzialnego z niezmysłowym i niewidzialnym w idei. „Wierność” obrazu autentycznego nie jest wiernością kopii wobec modelu, lecz wiernością w sensie etycznym – taką, z jaką spotykamy się na przykład w doświadczeniu religijnym. „Prawdziwość” ta to uobecnienie, manifestacja, prezentacja, a podobieństwo w tych obrazach nie jest naturalistyczne czy realistyczne, a hipostatyczne i polega na ujawnieniu jego istoty²⁴⁸. Taki rodzaj myślenia o *mimesis* nazywamy partycypacyjnym – opiera się na (współ)obecności pierwowzoru w odwzorowaniu. Cytowany przez Zawadzkiego Georges Didi-Huberman, wielokrotnie odwołując się w swoich pracach do pojęcia „śladu”, stwierdza:

245 Ibidem, s. 118.

246 Ibidem, s. 121, za P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 112-134.

247 P. Florenski, *Ikonoostas...*, op. cit., s. 169.

248 A. Zawadzki, op. cit., s. 122.

„[...] ślad jest świadectwem zarazem obecności, jak i nieobecności²⁴⁹”, tak więc jeśli obraz to ślad, a ślad to obraz, ta metafora staje się adekwatna do omawianej metafizycznej istoty ikony. Andrzej Leśniak natomiast w swojej pracy *Obraz płynny*, powołując się na Didi-Hubermana, konstatuje: „Obraz albo obiekt wizualny może konfrontować nas z pustką, z nieobecnością albo z paradoksalną obecnością zdystansowaną, oddaloną, rozgrywającą się w przestrzeni, której nie sposób całkowicie opanować²⁵⁰. Przywoływane przez Leśniaka dzieło francuskiego historyka sztuki *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* [To, co widzimy, to, co na nas spogląda] odnosi się do świata percepcji obrazu, który staje się „[...] dialektyczną płaszczyzną wizualną, konstytuowaną przez grę obecności i nieobecności, powierzchni i głębi, bliskości i dystansu²⁵¹”. Może uwidaczniać również utratę²⁵². W ten sposób łączy się koncepcyjnie z ideą ikony jako materialnego obrazu tego, co niematerialne. Przedstawiony wizerunek boski jest i równocześnie go nie ma, choć wierzymy, że jest. To uobecnienie tego, co nieobecne fizycznie, materialnie. To niewidzialna obecność. To obraz materialny zawierający obraz mentalny.

2.7. OBRAZ-PRAGNIENIE

„Obraz-pragnienie” – tak Didi-Huberman nazywa „prototypowe”, nieliczne dzieła, które w chrześcijaństwie wschodnim i zachodnim były otaczane kultem i „[...] dotykając granic, wyznaczały kres wszystkich innych dzieł sztuki²⁵³. „Pragnienia” – bo zawierają cele malarstwa i stają się przedmiotem pożądania ikonografii religijnej, dzięki tym wyjątkowym cechom, które powodują, że są otaczane czcią. Jako reprezentatywne przykłady badacz podaje mandylion, chustę św. Weroniki czy całun turyński. Jako *acheiropoietos* – „nie ręką ludzką uczynione” posiadają tę możliwość „uobecniania nieobecnego”. Dzięki zdolności objawiania, ukazywania tajemnicy boskości stają się ikonami-relikwiami. I mimo że fizycznie są obrazami zatartymi, w których następuje „obrzezanie widzialności”, przekształcają się w „dzieła boskie”, które „nie zakrywają” (jako pozór), a „odkrywają” (jako objawienie). Zachodzi w nich swego rodzaju paradoks: są obrazami, które nie potrzebują przedstawienia, ale skutecznie uobecniają Słowo Boże, a przez to napełniają się mocą czynienia cudów²⁵⁴.

249 Ibidem, s. 177.

250 A. Leśniak, *Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki*, Kraków 2010, s. 162.

251 Ibidem, s. 164.

252 Ibidem.

253 G. Didi-Huberman, *Przed obrazem*, Gdańsk 2011, s. 126.

254 Ibidem, s. 126.

Skrajnie różnym przykładem w kontekście poważnych rozważań na temat roli i istoty obrazów, zaczerpniętym ze współczesnej popkultury, posługuje się W.J.T. Mitchell w dziele *Czego chcą od nas obrazy?*, cytując reklamę popularnego napoju: „Obraz jest niczym. Pragnienie jest wszystkim”²⁵⁵. Jednocześnie przywołuje innego rodzaju pragnienie objawione w kulcie obrazów – czasami zniknięcie z przedstawienia obiektu wizualnego pragnienia jest bezpośrednim śladem działań pokoleń widzów, którzy podążając za radą Jana Damasceńskiego, by „[...] przyjmować (wizerunki) oczami, ustami, sercem”, traktowali to przesłanie dosłownie i w swego rodzaju powtórzeniu ofiary eucharystycznej oszpecali, bezczęścili obrazy, by pokazać znak oddania, „[...] włączenia ciała namalowanego w ciało widza”²⁵⁶. Mitchell zastanawia się:

Dlaczego ludzie przybierają tak dziwne postawy wobec obrazów, rzeczy, mediów? Dlaczego zachowujemy się tak, jakby przedstawienia wizualne żyły, jakby dzieła sztuki posiadały własny rozum, jakby obrazy dysponowały mocą wpływania na istoty ludzkie, żądania od nich czegoś, przekonywania, uwodzenia i wodzenia na manowce? Jeszcze bardziej zagadkowa kwestia dotyczy tego, że dokładnie ci sami ludzie, którzy prezentują takie postawy i zachowania, zapewniają o swojej pełnej świadomości, że przedstawienia wizualne nie żyją, że dzieła sztuki nie mają własnego rozumu, a obrazy są w rzeczywistości dosyć bezsilne i nie potrafią nic zdziałać bez pomocy widzów. Innymi słowy, jak to jest, że ludzie potrafią zachować „podwójną świadomość” wobec obrazów w mediach, chwytanie krążące pomiędzy wierzeniami magicznymi a sceptycznym wątpieniem, naiwnym animizmem a zaciekle materializmem, postawą mistyczną i krytyczną?²⁵⁷

Mitchell uważa, że magiczne postawy wobec obrazów są w świecie nowoczesnym równie silne jak w tak zwanych wiekach wiary. „Podwójna świadomość wobec obrazów jest głęboką i trwałą cechą ludzkich reakcji na reprezentację”²⁵⁸. Egzemplaryczne są dla niego sklonowana owca Dolly i World Trade Center – będące jak „żywe obrazy lub ożywione ikony”²⁵⁹.

Starożytne przesady dotyczące obrazów – że „żyją własnym życiem”, że zmuszają ludzi do nieracjonalnych zachowań, że mogą być siłami destrukcyjnymi, które czarują i sprowadzają na manowce – nie osłabły w naszych czasach pod względem ilościowym, choć z pewnością przybierają dziś inne kształty. Realizują się w zupełnie nowych formach, w takich kontekstach, jak nowe

255 W.J.T. Mitchell, *Czego chcą od nas obrazy?*, Warszawa 2013, s. 107.

256 Ibidem, s. 76.

257 Ibidem, s. 45.

258 Ibidem, s. 46.

259 Ibidem, s. 51.

możliwości naukowe i technologiczne, nowe formacje społeczne i ruchy religijne, ale ich głęboka struktura pozostaje taka sama²⁶⁰.

„Obraz” to według niego wszelkie podobieństwo, figura, motyw lub forma ukazujące się w dowolnym medium²⁶¹.

Belting z kolei zaznacza, że różnica między obrazem i medium obrazowym jest bardziej złożona. Obraz zawsze cechuje wymiar mentalny, medium – wymiar materialny, także wtedy, gdy łączą się ze sobą w naszym wrażeniu zmysłowym. Odmienne od Mitchella twierdzi, że obraz dopiero wtedy staje się obrazem, gdy jest ożywiany przez widza. W akcie ożywiania oddzielamy go w wyobraźni od jego medium-nośnika. Nieprzezroczyste medium staje się przy tym przezroczyste dla niesionego przez siebie obrazu. Ta przezroczystość uwalnia obraz z więzów medium, w którym odkrył go widz. W ten sposób cechująca obraz ambiwalencja obecności i nieobecności rozciąga się na samo medium, w którym został wytworzony: a tak naprawdę to widz wytwarza obraz w samym sobie²⁶². Proces ten wydaje się analogiczny do opisanego w poprzednim rozdziale wytwarzania sacrum w psychologicznej wyobraźni odbiorcy. Wytyczenie granicy między tym, co jest obrazem, i tym, co nim nie jest, dokonuje się na podstawie naszej wewnętrznej pamięci i fantazji obrazowej²⁶³. Ponownie mówimy tu o obrazie mentalnym w wyobraźni widza i jego odbiorze emocjonalnym.

Obrazy potrzebują jednak wcielenia, by uczestniczyć w rytuałach wykonywanych przez wspólnotę, i muszą być gromadzone w określonych przestrzeniach, by w ten sposób kult ulegał wzmocnieniu. I co istotne, sensu obrazów nie można redukować do ich aktualnego sensu, ponieważ cały czas w sposób spontaniczny odnosimy je do podstawowych problemów antropologicznych. Inaczej nie moglibyśmy sobie przyswoić obrazów (którym przyznajemy moc symboliczną) w starych mediach w takim samym stopniu, w jakim przyswajamy je w mediach współczesnych. Belting porównuje obrazy do nomadów – zmieniając w dziejach swój *modus*, używały aktualnych w danej kulturze mediów niczym stacji na pewien czas²⁶⁴. Współcześnie mamy do czynienia z nadprodukcją obrazów, które w takim samym stopniu pobudzają nasze organy zmysłowe, w jakim – na szczęście – je paraliżują czy immunizują. Obrazy pojawiają się przed naszymi oczyma w tak samo szybkim tempie, w jakim znikają nam z oczu, jednak istnieje różnica między obrazami, które w naszej

260 Ibidem, s. 55.

261 Ibidem, s. 27.

262 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 39.

263 Ibidem, s. 41.

264 Ibidem, s. 42.

cielesnej pamięci wyposażamy w znaczenie symboliczne, a tymi, które konsumujemy i które zapominamy²⁶⁵. Stąd rola symbolu w ikonie, czy też ikony jako symbolu odgrywa istotne znaczenie w pozostawaniu w pamięci kulturowej. Swoje sens symboliczny natomiast ikony realizują w rytuałach im okazywanych, dzięki czemu dochodzi do interakcji pomiędzy obiektem czci i odbiorcą.

2.8. OBRAZ W ANTROPOLOGII

Antropologia obrazu jako subdyscyplina antropologii społeczno-kulturowej ma szeroki zakres. Obejmuje tworzenie i analizę obrazu, badanie sztuki i kultury materialnej, a także studia nad gestem, ekspresją twarzy oraz przestrzennymi aspektami zachowania i interakcji²⁶⁶. Krzysztof Olechnicki powołuje się na badania Marcusa Banksa i Howarda Morphy'ego, którzy uważają tę różnorodność zainteresowań antropologii obrazu za komplementarną, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnego pojmowania antropologii jako procesu przedstawiania (*representational process*), opartego na kulturowych tłumaczeniach-interpretacjach. Antropologia obrazu, z jednej strony, stawia sobie takie cele, jak analiza właściwości systemów wizualnych, rozpoznanie warunków, które określają sposoby ich odczytywania, oraz odniesienie poszczególnych systemów do szerszych procesów społecznych. Z drugiej strony – zajmuje się wizualnymi środkami rozprzestrzeniania się wiedzy antropologicznej jako takiej.

Gdy refleksyjność staje się głównym elementem metody antropologicznej, to antropologia obrazu ze swoją historią refleksyjności, elementami reportażu i swoimi możliwościami monitorowania zarówno działania, jak i procesu w coraz większym stopniu zyskuje status dyscypliny centralnej²⁶⁷.

Podobne rozumienie antropologii obrazu przyjmuje przytaczany przez Olechnickiego David MacDougall. Przedstawia on bardzo pojemną definicję, wyliczającą rozmaite tematy, które zajmują związanych z tą dyscypliną badaczy:

Jako antropologia widzialnych form kulturowych, antropologia obrazu poszerza obecnie na dwa sposoby zakres swoich zainteresowań. Rozrasta się poprzez wchłonięcie rodzimej produkcji medialnej (*indigenous media production*), traktowanej jako paralelny wątek kulturowego obrazowania. Zaś wśród antropologów akademickich zaczyna się zwracać uwagę na zakres form

265 Ibidem, s. 42-43.

266 K. Olechnicki, *Antropologia obrazu*, Warszawa 2003, s. 50-51.

267 Ibidem, s. 51-52.

kulturowych, które do tej pory cieszyły się jedynie szczątkową uwagą antropologiczną: fotografie historyczne, fotografie bieżących wydarzeń, imprezy sportowe, pocztówki, stereogramy, zdobienia ciała, rodzime malarstwo, sztuka dla turystów, kino domowe, zdjęcia rodzinne, wędrowny teatr, rodzima architektura, dziecięce rysunki, insygnia polityczne, ceremonie dworskie, gest i ekspresja mimiczna (choć te ostatnie mają dłuższą historię), reklama, strój i osobiste zdobienia, wzornictwo przemysłowe itd. – w skrócie każdy z ludzkich systemów wyrażania się, który częściowo lub całkowicie komunikuje znaczenie poprzez środki wizualne²⁶⁸.

Antropologia obrazu, na której założeniach teoretycznych i metodologicznych opieram dużą część podejmowanych przeze mnie badań cerkwi w Złotoliście, obejmuje szerokie spektrum przedstawień wizualnych, co nakazuje uwzględnienie w podejmowanych przeze mnie analizach również interpretacji suvenirów sakralnych, dewocjonaliów, obrazów pozostawianych przez wiernych, zdjęć i innych artefaktów wizualnych będących „widzialnymi formami kulturowymi”.

W ujęciu Banksa i Morphy’ego antropologia obrazu „[...] staje się antropologią systemów wizualnych czy też, ujmując rzecz szerzej, antropologią widzialnych form kulturowych”²⁶⁹. Czym są owe systemy wizualne? „Procesami, w wyniku których ludzie tworzą widzialne obiekty, zwrotnie konstruują swoje własne środowisko wizualne i komunikują się poprzez środki wizualne”²⁷⁰. Znakomita większość ludzkich zachowań ma swój wymiar wizualny – widzenie odgrywa w nich ważną rolę. Antropologia obrazu zajmuje się zatem właściwościami systemów przedstawiania (obrazowania), charakterystycznymi dla antropologów, jak i właściwościami systemów wizualnych, które antropologowie napotykają „w terenie” podczas swoich badań. MacDougall zauważa, że antropologia obrazu nie analizuje wizualności w czystej postaci, lecz zbiór kulturowo przefiltrowanych związków – zakodowanych i z nią splecionych. Antropologia obrazu zajmuje się odcyfrowywaniem i analizowaniem tych niezwykle złożonych związków (dobrym przykładem może tu być wielość kulturowych uwikłań i skojarzeń, które przywołuje najskromniejszy nawet symbol wizualny) oraz wykorzystywaniem wizualności do tworzenia prac, które pomagają lepiej zrozumieć, jak kultura przenika i strukturalizuje doświadczenie społeczne²⁷¹.

Inne spojrzenie na związki między „antropologią” i „obrazem” prezentuje Chris Wright. Zauważa, że są one przeważnie rozpatrywane w kategoriach niezbyt wyraźnych

268 Ibidem, s. 51-52.

269 Ibidem.

270 Ibidem.

271 Ibidem, s. 53.

rozbieżności między nauką a informacją oraz sztuką a estetyką. Badacz w terenie, podejmując rozmaite decyzje dotyczące selekcji wizualnie utrwalanego materiału, w swoich wyborach zawsze powinien przedkładać znaczenie antropologiczne (*anthropological relevance*) nad estetykę kompozycji²⁷². „Obraz stanowi potencjalne źródło wiedzy, ale nigdy na własnych warunkach”²⁷³.

W ujęciu Jaya Ruby’ego natomiast antropologia obrazu to złożona dziedzina wiedzy, zajmująca się wszystkimi aspektami widzialnego świata z punktu widzenia teorii kultury i komunikacji.

Jako antropolog chciałbym dowiedzieć się, dlaczego ludzie tworzą obrazy – malowane, generowane przez natychmiastowe aparaty fotograficzne (np. Polaroid – KO), wiszące na ścianach galerii, pojawiające się w gazetach, albumach fotograficznych czy monografiach Indian peruwiańskich. Moje zainteresowanie tym, co obrazowe i wizualne, ma charakter globalny, nieoceniający i międzykulturowy. Chciałbym badać wszystko, co tylko ludzie wykreowali, aby było widzialne – wszyscy ludzie, wszędzie²⁷⁴.

Irit Rogoff podkreśla natomiast:

[...] obejmuje ona [kultura obrazu] o wiele więcej niż tylko badanie obrazów, nawet najbardziej swobodne i interdyscyplinarne. Na jednym poziomie koncentrujemy się oczywiście na centralnej roli wizualnego świata i widzenia dla tworzenia znaczeń, ustanawiania i podtrzymywania wartości estetycznych, stereotypów płci społecznej i relacji władzy wewnątrz kultury. Na innym poziomie dostrzegamy, że traktowanie wymiaru widzenia jako areny, na której konstytuują się kulturowe znaczenia, równocześnie wiąże się z całym zakresem analiz i interpretacji dotyczących słyszenia, przestrzeni i psychicznej dynamiki „widowni” (*spectator – ship*). Zatem kultura obrazu otwiera cały świat intertekstualności, w którym obrazy, dźwięki i przestrzenne współrzędne odczytywane są jedne poprzez drugie, zapożyczając nagromadzone warstwy znaczenia i subiektywne reakcje na każde nasze spotkanie z filmem, telewizją, przedmiotem sztuki, budynkiem czy środowiskiem miejskim²⁷⁵.

Ikona, będąc historycznie na trwałe osadzonym w kulturze symbolem, wyzwała wiele pól intertekstualności i staje się często inspiracją do nowych poszukiwań badawczych. Przez fakt, że jest obrazem kultowym, wchodzi w relacje z odbiorcą, społecznością lokalną, czasoprzestrzenią. A w ten sposób, poprzez swą relacyjność i sieć wytwarzanych przez nią połączeń, wzmacnia swoje oddziaływanie.

272 Ibidem, s. 54-55.

273 Ibidem.

274 Ibidem, s. 56.

275 Ibidem, s. 95.

Według Beltinga, antropologia obrazu szybko dokonała odkrycia, że wszystkie obrazy nieustannie wzywały na pole bitwy obrazy nowe i odmienne od siebie: obrazy mogą być bowiem odpowiedziami jedynie na pewien czas, po którym tracą swą moc wyjaśniającą, skonfrontowane z pytaniami stawianymi przez kolejne pokolenia. Każdy obraz prowadzi zatem – gdy odegra już swoją aktualną rolę – do nowego obrazu. Nie jest jednak oczywiste, czym właściwie mógł być nowy obraz: wszystkie stare obrazy są byłymi nowymi obrazami. Niekiedy dany obraz może oddziaływać jak nowy tylko dlatego, że używa nowego medium lub reaguje na nową praktykę percepcji. Dyskusja na temat mediów nadaje się właśnie do tego, by wypracować pojęcie obrazu, które nie wyczerpie się w technicznych zależnościach. Wszystkie obrazy zawierają w sobie kształt swego czasu, niosą jednak ze sobą również bezczasowe problemy, dla których człowiek od zawsze wynajdywał obrazy²⁷⁶. Jest to szczególnie zauważalne w ikonografii o profilu dydaktycznym w analizowanej przeze mnie cerkwi, o czym szerzej piszę w rozdziale III.

2.9. CZŁOWIEK MIEJSCEM OBRAZÓW

Naturalnie to człowiek jest miejscem obrazów, niejako żywym organem dla obrazów, mimo wszystkich aparatów, za pomocą których wysyłamy i magazynujemy dzisiaj obrazy²⁷⁷. Podczas gdy obrazy w świecie zewnętrznym składają nam w zasadzie jedynie oferty obrazowe, obrazy w naszej cielesnej pamięci łączą się z doświadczeniem życiowym realizowanym przez nas w czasie i przestrzeni²⁷⁸. Nasze własne obrazy są podobnie nietrwałe jak nasze ciała i tym różnią się od obrazów zobiektywizowanych w świecie zewnętrznym. Tak długo jednak, jak trwa nasze życie, pozostają w nas zmagazynowane²⁷⁹. Ludzie są wprawdzie śmiertelni, lecz jako rodzice i nauczyciele odgrywają w przekazywaniu obrazów rolę przekraczającą granice ich własnego życia. Jako fundatorzy i spadkobiercy obrazów zostają włączeni w dynamiczne procesy, w których należące do nich obrazy podlegają zmianie, zapominaniu, ponownemu odkrywaniu i reinterpretacji²⁸⁰. O trwaniu obrazów mogą jednak decydować czynniki ukryte – i to wbrew woli danej kultury, preferującej całkiem inne obrazy. Procesy tego rodzaju dotyczą problemów pamięci kulturowej, w ramach której obrazy prowadzą swoje własne życie, nie pozwalając

276 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 69.

277 Ibidem, s. 70-71.

278 Ibidem, s. 72.

279 Ibidem, s. 73.

280 Ibidem, s. 73-74.

na włączenie za pomocą ustalonych pojęć w historyczny schemat porządkujący²⁸¹. Interesującym tego typu obrazem jest przykład malowidła ściennego, zlokalizowanego obok pokoju Prepodobnej Stojny, które podejmuje temat „chodzenia do znacherek”, w swym przesłaniu piętnujący tego rodzaju praktyki. Jest to dzieło z XIX wieku, a przez to, że znajduje się w cerkwi – miejscu kultu niewidomej znachorki, podlega resemiotyzacji i ciągle nowym interpretacjom, w zależności od zmieniającego się kontekstu kulturowego (dzieło to omawiam szerzej w rozdziale III).

W swoich ciałach łączymy osobową predyspozycję (płeć, wiek i historię życia) z predyspozycją o charakterze kolektywnym (środowisko, czas życia i wychowanie). To podwójne piętno wyraża się w zmiennej akceptacji, z którą traktujemy obrazy w świecie zewnętrznym. Raz w nie wierzymy, innym razem je odrzucamy. Albo je czcimy i kochamy, albo czujemy do nich wstręt i się ich boimy... Gdy kierujemy się ku obrazom, wtedy wspólnie działają obie predyspozycje: indywidualna i kolektywna. Nasze naturalne ciało reprezentuje również ciało kolektywne, zatem w tym sensie jest ono także miejscem obrazów, z których składają się kultury²⁸².

2.10. NIEROZRÓŻNIALNOŚĆ W OBRAZIE

Zarysowana wyżej perspektywa włącza postawę wobec obrazu przywoływaną przez Joannę Tokarską-Bakir, która mówi o szczególnej kategorii obrazów, jakimi są obrazy kultowe, pozostające zasadniczym przedmiotem moich zainteresowań badawczych. Porusza ona wątek „nierozróżnialności” w obrazie i traktowaniu w nim *signans* i *signatum* identycznie. Magiczny obraz i sakralny język, w którym znaki wizualne i dźwiękowe uważane są za byty, to – według badaczki – pierwotne filary religii i przyczyna traktowania niektórych zjawisk i postaci jako kultowych. Jednocześnie, odwołując się do Gadamerowskiej koncepcji „gry” w odniesieniu do sztuki, Tokarska-Bakir przenosi ją na grunt religii. Religijność typu ludowego (religii przeżywanej) i jej rytuały wydają się doskonałym przykładem funkcjonowania tej koncepcji w praktyce. Nadto, gdy postawimy w centrum uwagi *imago insolita* – ‘obraz osobliwy, niezwykły, niesamowity’, na przykład ortokanoniczną ikonę, podstawowe doświadczenie religijne w zetknięciu z nim będziemy traktować w sposób fenomenologiczny, jako spotkanie z tym, co „nie-ludzkie”, „nie-ręką-ludzką-uczynione”²⁸³. Najpierw obraz jest rozpoznany jako „osobliwy”, a potem – ewentualnie – zostaje określony

281 Ibidem, s. 70-74.

282 Ibidem, s. 74.

283 J. Tokarska-Bakir, *Obraz...*, op. cit., s. 42-43.

„świętym”, gdyż doświadczenie epifaniczne jest niezdeterminowane. O tym, że obraz staje się świętym, uznanym za cudowny, a następnie zostaje „quasi-relikwią” i „sakramentem obecności”, decydują cudowne znaki ukazujące się w otoczeniu wizerunku, tajemnicze głosy, światła, dźwięki, niewytłumaczalne przypadki telekinezy i teleportacji albo zmiany zachodzące w samym obrazie: łzawienie, krwawienie, pocenie, mówienie itp. Za cudownością obrazu świadczy też legenda etiologiczna utrwalająca okoliczności znalezienia go w miejscu późniejszego kultu. Może on być w cudowny sposób przeniesiony przez anioły, odnaleziony w ziemi, na drzewie, na dnie bagna lub w źródle, może przypląć niesiony wodą morza lub rzeki. Często też w legendach „[...] uporczywie wraca trzykrotnie w wybrane miejsce”²⁸⁴ (wątek kultu ikon i określonych rytuałów w ramach niego wykonywanych rozwinę o konkretne przykłady w rozdziale IV).

Podsumowaniem powyższych rozważań mogą być słowa przytoczonego już wyżej Hansa-Georga Gadamera, który wyjaśnia, że z punktu widzenia ontologicznego

[...] dopiero obraz religijny pozwala w pełni wystąpić właściwej wartości bytowej obrazu. Przejaw tego, co boskie, cechuje bowiem rzeczywiście to, że zyskuje on obrazowość tylko przez słowo i obraz. Obraz religijny ma więc egzemplaryczne znaczenie. Ukazuje on ponad wszelką wątpliwość, że obraz nie jest podobizną jakiegoś odwzorowanego bytu, lecz pozostaje w bytowym związku z tym, co odwzorowane. [...] pozwala zrozumieć, że sztuka w ogóle i w uniwersalnym sensie przynosi bytowi przyrost obrazowości. Słowo i obraz nie są tylko wtórnymi ilustracjami, lecz temu, co prezentują, pozwalają dopiero być w pełni tym, czym to coś jest²⁸⁵.

Tak więc mamy do czynienia z paradoksem: „[...] dopiero dzięki obrazowi pierwowzór staje się obrazem – a zarazem obraz nie jest niczym innym jak przejawem pierwowzoru”²⁸⁶.

Pogłębiona analiza historyczno-kulturowa badań obrazu kultowego i antropologiczne podejście pozwalają spojrzeć na ikonę z odmiennej niż teologiczna perspektywy. Osadzenie jej w systemie kultury symbolicznej oraz dostrzeżenie analogii z funkcjonowaniem mechanizmów powstawania obrazów fizycznych i mentalnych w ujęciu uniwersalnym daje możliwość znaczącego uzupełnienia i rozwinięcia wiedzy. W ten sposób może być traktowana nie tylko jako dokument hierofanii (M. Eliade) oraz obiekt kultu, ale także jako narzędzie komunikacji społecznej i odzwierciedlenie postaw religijnych, stanowiących istotną komponentę mentalności danej epoki i danego miejsca. Poprzez swoje przeznaczenie kultowe

284 Ibidem, s. 281-283.

285 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 155.

286 Ibidem.

mówi też o sposobie równoważenia lęków społecznych danego czasu. Jednocześnie, poprzez dobór środków i mediów na uobecnienie określonej rzeczywistości, do której odsyła, informuje nas o realiach jej tworzenia. Problematyka równoczesnej obecności i nieobecności w obrazie wydaje się w przedstawionym kontekście ponadczasowa.

3. IKONA JAKO SPOTKANIE SACRUM I PROFANUM – NA PRZYKŁADZIE IKONOGRAFII CERKWI ŚW. JERZEGO WE WSI ZŁATOLIST W BUŁGARII

Z dotychczasowych rozważań wynika, że kategorie sacrum i profanum mogą być skutecznymi i użytecznymi narzędziami badania ikony. Jednocześnie, podnoszona przez wielu badaczy kwestia „płynności sacrum” powoduje trudność w ich rozgraniczeniu. Dlatego – mając na uwadze względne granice obu kategorii – na potrzeby badań ikonografii cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii ograniczę się do ich analizy w kontekście kultury chrześcijańskiej, którą reprezentuje. W sacrum będą się zawierać wszystkie te elementy, które są związane z wyznawaniem wiary w transcendencję, duchowość i boskość, co nie musi się odnosić jednoznacznie do wiary ortodoksyjnej. Profanum natomiast będzie stanowić to, co powszednie, widoczne jedynie w zetknięciu z sacrum, co nie stanowi sfery tabu lub jest całkowitym zaprzeczeniem rozpatrywanego sacrum. Przyjmuję bowiem, że „dominująca rola sacrum” może spowodować „zarażenie” swą świętością reprezentanta profanum, a „uległe profanum” mu się podda lub samo będzie zdeterminowane do przejścia roli sacrum. To płynne przechodzenie z jednej roli w drugą, przy jednoczesnej dominancie sacrum, skłania mnie do – być może ryzykownej – decyzji stosowania również określenia „mutacje sacrum”. Sformułowanie to zakłada przenikanie się omawianych dwóch sfer, podobnie do założenia o „płynności sacrum”, jednak „mutacje”, moim zdaniem, pozwolą adekwatniej określać jego „aktywność” w ujawnianiu się i interakcję w komunikacji z profanum, które może mieć wpływ na jego kształt.

Ikonograficzna przestrzeń cerkwi jako sacrum oraz ikona jako narzędzie kultu i ucieleśnienie sacrum nieustająco są „wystawiane na próbę”, gdy stykają się z przedstawicielami *orbis exterior*. Każdy pielgrzym bowiem wstępujący do przestrzeni sakralnej i kontemplujący ikony w formie malowideł ściennych czy malarstwa tablicowego reprezentuje świat profanum. Dopiero w zetknięciu z sacrum może nim zostać „zarażony” i niejako je „transmitować” z intensywnością zależną od zaangażowania emocjonalnego (w tym miejscu odwołuję się do teorii Caillois). Może również sprofanować sacrum, z którym się styka, to znaczy „zmutować je” poprzez nieprawidłowy kontakt. Twierdzą jednak, że dane sacrum, mające swoje stałe miejsce w uświęconej przestrzeni, jest tak silne, że nawet po intensywnym kontakcie z profanum pozostaje nienaruszone. Możliwe jest zaburzenie cech zewnętrznych, które ulegną mutacji, jednak jego istota pozostanie niezmienną. Ponadto, same ikony i przestrzeń ikonograficzna przez określony wybór przedstawianych obrazów stanowią interesujący dokument mentalnych potrzeb i stanów społecznych okresu, w którym

powstawały. A przedstawienia zawierają informację o traktowaniu sacrum we współczesnym dla ich twórców czasie i poddawaniu wartościowaniu w konfrontacji ze sferą profanum. Wskazuje to, że określenie przestrzeni sacrum i profanum ma charakter historyczny, da się odtworzyć jedynie przy jednoczesnej rekonstrukcji historyczno-kulturowego kontekstu ich kształtowania.

Ikona jako manifestacja umownego sacrum jest „oknem ku wieczności”²⁸⁷, dzięki któremu z zachowanymi zasadami ortoikoniczności dokonuje się spotkanie Boga z człowiekiem, natury z nadprzyrodzonością, ułomności grzechu ze świętością, konkretnego czasu ludzkiego z wiecznością Boga Trójjedynego²⁸⁸. „Ikona jest widzialnością niewidzialnego” i w niej zostaje przedstawiony żyjący w widzialnym ciele niewidzialny duch²⁸⁹, dlatego też służy jako łącznik w komunikacji między człowiekiem i Bogiem i dzięki temu staje się „pretekstem” do spotkania sfer sacrum i profanum. Przez wyżej wymienione cechy ikona może być rozpatrywana w różnych wymiarach i poziomach jej „pośredniczenia”, a także prowokować do dyskusji na temat wielości zawartych w niej „spotkań” i wytwarzanych relacji. W ramach przenikania bądź konfrontacji, ujmowanych wyjściowo jako przeciwstawne w przestrzeni, mogą to być związki: elementów chrześcijańskich i pogańskich, religii i magii, ortodoksji i heterodoksji, ducha i materii, transcendencji i immanencji, ortoikoniczności i nieortoikoniczności, świętości i codzienności. I te kategorie, które możemy uporządkować w odniesieniu do sfer sacrum i profanum, posłużą w analizie ikonografii cerkwi będącej przedmiotem moich badań. Biorąc pod uwagę wielowymiarowość znaczeń zawartych w przestrzeni omawianej cerkwi na różnych płaszczyznach odbioru, skupiam się na potrzeby tego rozdziału tylko na poziomie spotkania sacrum i profanum w ikonografii. Jako reprezentacje sacrum traktuję wszelkie obiekty materialne zawierające obraz i odnoszące się w świadomości wiernych do sfery duchowej, mające pośredniczyć w nawiązywaniu kontaktu ze świętymi, a poprzez nich z Bogiem. Profanum natomiast stanowią dla mnie różnego rodzaju naruszenia kanonu i reprezentacje wprost odnoszące się do świeckości, powszedniości. Odwołując się do zakreślonych wyżej definicji sacrum i profanum, celowo używam w temacie sformułowania „spotkanie”, próbując dostrzec płynne przenikanie się tych sfer i brak widocznego konfliktu w opisywanej ikonografii. Pojęcia, zwyczajowo zestawiane ze sobą w opozycji, współgrają w przestrzeni omawianej cerkwi, tworząc specyficzny mikroświat, tym samym – być może – bliższy wiernemu i bardziej czytelny dla

287 M. Quenot, *L'icône. Fenêtre sur le Royaume*, Paris 2001.

288 K. Klauza, *Teologiczna...*, op. cit., s. 154.

289 S. Bułgakow, *Ikona...*, op. cit., s. 60.

człowieka wyrwanego ze swego codziennego kontekstu profanum i mierzącego się ze zrozumieniem świata duchowego. Na wybranych przykładach ikonografii postaram się przedstawić wielość tych „spotkań” sacrum i profanum w wielości „obrazów”: realnych, pojęciowych, obecnych i nieobecnych z punktu widzenia percepcyjnego, odnosząc się do Wunenburgera²⁹⁰. Część z tych spotkań zasługuje na szczególną uwagę. Na poziomie ortoikoniczności i nieortoikoniczności ikon, zarówno zawartych w malowidłach ściennych, w ikonostacie, jak i pozostawianych przez pielgrzymów, wykonanych w różnych formach współcześnie. Na poziomie spotkania ludowości zdobień oraz naiwności stylu malowideł ściennych z estetyką kultury wysokiej ikon ustytuowanych w ikonostacie. Na poziomie spotkania ducha i materii – czyli przekazu duchowego zawartego w istocie materialnie wykonanej ikony²⁹¹. Na poziomie świętości i powszedniości wzajemnie się przenikających w przedstawieniach popularnych świętych i scen biblijnych sąsiadujących z anonimowymi postaciami życia codziennego reprezentatywnymi dla regionu, ilustrującymi ważne dla czasu powstania malowideł wartości obowiązujące na co dzień i będącymi swoistymi „dokumentami” hierofanii (jak by to ujął Eliade)²⁹² i religii przeżywanej (jak chcą współcześni badacze religijności ludowej)²⁹³. Ikonografia omawianej cerkwi jako całość i kosmologiczna struktura sacrum jest także manifestacją tożsamości narodowej i swoistym przeciwstawieniem się profanum – którym w tym konkretnym historycznym kontekście powstawania cerkwi pozostawały dla prawosławnych jarzmo tureckie i islam. I wreszcie spotkanie człowieka – reprezentanta sfery świeckiej, profanum, ze sferą sacrum ikon i przestrzeni, w której się znajdują.

Hans Belting w dziele *Obraz i kult* pisze:

[...] obrazy wypełniają luki powstające wewnątrz świata. Przenosi się na nie funkcje, których społeczeństwo nie wypełnia już własnymi środkami, a tym samym przekazuje się (w sensie metaforycznym) władzę i odpowiedzialność potęgom pozaziemskim, eksterytorialnym²⁹⁴.

Dlatego nie powinno się ich traktować jedynie jako obiektów kontemplacji religijnej, bo zawsze wyznaczano im konkretne cele – od ochrony przed nieszczęściami począwszy, przez uzdrowienia, po obronę kraju. Dzięki budowanemu w ten sposób autorytetowi

290 J-J. Wunenburger, *Filozofia...*, op. cit., s. 9.

291 K. Klauza, *Teologiczna...*, op. cit., s. 58.

292 M. Eliade, *Traktat...*, op. cit., s. 28.

293 A. Niedźwiedź, *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.

294 H. Belting, *Obraz...*, op. cit., s. 54.

symbolizowały pewną wspólnotę i przywiązanie danej społeczności do określonych wartości, co przyczyniało się z kolei do budowania tożsamości zbiorowej²⁹⁵. To twierdzenie, wyprowadzone z myśli Beltinga, nadaje kierunek prowadzonej przeze mnie analizie, nakazując uwzględnić w niej szerszy kontekst historyczno-kulturowy badanej cerkwi, której ostateczny kształt tworzony był przez wiele lat pod wpływem określonych czynników zewnętrznych. Jeden z takich czynników stanowiła rozwijająca się w regionie sztuka ikonograficzna, która w pierwszej kolejności zostanie wzięta przeze mnie pod uwagę.

3.1. IKONOGRAFIA REGIONU

Ikony zachowane w ważnych ośrodkach regionu, w którym znajduje się interesująca mnie cerkiew – Mełniku, monastyrze Rożeńskim – i w okolicznych wsiach są stosunkowo mało zbadane. Warunki badań i systematyzacja były utrudnione z powodu wielkich zniszczeń z okresu inwazji osmańskiej w XIV wieku, jak również w późniejszym okresie wojen bałkańskich. W latach 80. taką dokumentację ponad 1500 ikon z kilkudziesięciu cerkwi zebrała Lozinka Koynova-Arnaudova²⁹⁶. Badaczka podzieliła dzieła na trzy grupy: (1) okres średniowiecza i początku panowania osmańskiego, (2) okres panowania osmańskiego, (3) odrodzenie narodowe. Z pierwszego okresu, obejmującego wieki XIII-XV, kiedy to Mełnik stanowił znaczące centrum rozwoju wysokiej kultury duchowej w tej części Bałkanów, zachowało się bardzo niewiele ikon. Związki regionu z monastyrzami z góry Athos pozwalają wnioskować o ich silnym wpływie na sztukę i wysoki poziom również sztuki cerkiewnej tamtego czasu. Z uwagi na położenie Mełnika życie kulturalne miasta i jego rejonu znajdowało się również pod wpływami szkół z Carogradu (słowiańska nazwa Konstantynopola, później Istanbułu), Sołunia (słowiańska nazwa Salonik) czy Mistry. W czasie panowania osmańskiego góra Athos z jej monastyrzami skupiała kulturalne i religijne życie poddanych krajów Półwyspu Bałkańskiego, a zografowie²⁹⁷ wywodzili się z Bułgarii, Serbii, Grecji, Rosji. Wielu z nich mogło pochodzić z okolic Mełnika i po powrocie z Athos rozpowszechniali styl i kanon, które wynieśli z tamtejszych ośrodków monastycznych. W ikonach z czasem zauważalne stają się motywy dekoracyjne, wątki z życia codziennego i wzmocniony koloryt. W XVI wieku dostrzega się wzmoczoną tendencję do dekoratywności, a XVII wiek to już rozwój szkół zografskich, wzrost świadomości

295 Ibidem.

296 L. Koynova-Arnaudova, *Икони от мелнишкия край* [Ikoni ot melnishkiya kray], Sofia 1980, s. 5-23.

297 To pochodzące z języka greckiego określenie ikonografów zajmujących się głównie sakralnym malarstwem ściennym lub twórców podejmujących tematy świeckie w malarstwie.

warsztatowej i wzrost liczby cerkwi budowanych według określonych norm w czasie niewoli. W XVIII i XIX wieku natomiast następują stopniowo zmiany w estetyce ikonograficznej, nawiązujące w swej stylistyce do renesansu i baroku zachodnioeuropejskiego. Wiąże się to z ożywionymi kontaktami handlowymi, m.in. z Wenecją, Wiedniem czy Carogrodem, i wymianą doświadczeń również w sferze kultury. W przedstawieniach możemy dostrzec zwiększoną plastyczność form, dopracowane w szczegółach elementy ubioru i przywiązanie do ornamentu, jak również złożone architektoniczne formy w tle. By osiągnąć pożądane efekty, mistrzowie przekonują się do wprowadzenia innowacji także w technice, wzbogacając temperę olejami i lakierami i poszerzając w ten sposób dostępną paletę środków wyrazu. Zupełnie naturalnie z czasem w ramach twórczości ludowej zaczynają się pojawiać ikony domowe. Pierwszymi, które „odłączają się” od cerkwi, są te, które nazywamy „kalendarzowymi”. W miarę upływu czasu stabilizuje się ich forma i precyzuje ikonografia. Najczęściej przyjmują postać dyptyku lub tryptyku, w ich centrum znajduje się Bogurodzica, a na skrzydłach lokalnie czczeni święci lub ci, którzy są szczególnie ważni dla danego domostwa. Na przełomie XVIII i XIX wieku ikony typu ludowego zyskują jeszcze bardziej wyszukany styl, ich formę wzbogaca się przez ornamentykę, żywe kolory i dekoracyjność detali, a figura ludzka jest anatomicznie dopracowana. Ikonopisi tego czasu z jednej strony chcą zachować tradycję, a z drugiej – ulegają modzie inspirowanej świeckim malarstwem zachodnioeuropejskim. Naruszają więc kanony, by w przedstawieniach sakralnych zbliżyć się do realnego życia otaczającego ich na co dzień²⁹⁸.

By poznać lepiej proces zmian zachodzących w ikonografii cerkwi św. Jerzego na tle historycznym i uzupełnić swą wiedzę o brakach w jej wyposażeniu, zgromadziłam informacje z archiwum bułgarskiego Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury. Dokumenty dotyczące cerkwi św. Jerzego w Złatoliście przedstawiają pięć teczek, z których trzy to głównie plany architektoniczne cerkwi, a dwie zawierają opis budynku i jego inwentarza oraz określenie wartości historycznej. W 1975 roku cerkiew została ogłoszona pomnikiem kultury o lokalnym znaczeniu. Przeprowadzająca wówczas badania V.²⁹⁹ Babekova stwierdziła, że świątynia została zbudowana na fundamentach starszego – „późnośredniowiecznego”³⁰⁰ budynku, o czym może świadczyć również proporcjonalnie mała apsyda obecnej cerkwi, znajdująca się na wschodniej ścianie kościoła. Rok 1857³⁰¹, kiedy to cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist (dawniej Dołna Suszica) została zbudowana (fot. 1), i rok 1876, kiedy powstaje

298 Ibidem.

299 Imię nieznane.

300 Biorąc pod uwagę bułgarski system datowania i historycznego podziału epok, trudno określić, jaki okres badaczka miała na myśli. „Bułgarskim średniowieczem” nazywa się okres do pierwszych zrywów niepodległościowych i odrodzenia narodowego w XVIII w.

jej ikonografia ścienna³⁰²(fot. 2), przypadają na okres „późnego odrodzenia”, gdyż 1878 rok to historyczna data wyzwolenia Bułgarii spod niewoli tureckiej. Rejon południowo-zachodni zaś obecnego kształtu Bułgarii, w tym wieś Złatolist, zostaje przyłączony do jej terytorium dopiero w 1912 roku³⁰³. Ponadto, istotna jest również przynależność cerkwi, w czasie jej powstawania, do patriarchatu konstatynopolińskiego. Świadczą o tym występujące w jej przestrzeni napisy w języku starogreckim (w ikonach poprawiane w późniejszym okresie na język staro-cerkiewno-słowiański), a także powtarzające się symbole dwugłowego orła³⁰⁴. Znajomość tych faktów, określających kontekst historyczno-kulturowy, przyczynia się do odczytania nowych znaczeń w badanej przestrzeni i zawartej w niej ikonografii. Odrodzenie narodowe w Bułgarii to okres ożywionych procesów społecznych, ekonomicznych i kulturalnych³⁰⁵. I w ten kontekst wpisuje się działalność rodziny Minowów – zografów, którzy odznaczyli się specyficznym stylem w malarstwie ściennym cerkwi we wsiach obecnej południowo-zachodniej Bułgarii, w drugiej połowie XIX wieku. Wielka liczba budowanych w tym czasie cerkwi, ozdabianych malowidłami ściennymi, świadczy o wzmagających się potrzebach rozwoju, także życia duchowego, i manifestowania swojej przynależności kulturowej, również poprzez symbole wiary. Dowodzi też finansowych możliwości miejscowych darczyńców tamtego czasu³⁰⁶.

301 W dokumentacji archiwalnej jest odnotowany latopis, który powinien być w posiadaniu cerkwi i który zawierał informację o zgodzie na jej budowę decyzją tureckiego fermana. Z przeprowadzonego w 2021 r. wywiadu wynika, że miejsce przechowywania latopisu nie jest znane.

302 W badaniu terenowym przeprowadzonym 5.11.2021 r. wraz z prof. Ivanka Gergovą, historyczką sztuki z Bułgarskiej Akademii Nauk, dokonałam dokumentacji sześciu dat powstania malowideł – 1876 r., znajdujących się w przestrzeni cerkwi. Nota terenowa nr 1.

303 V. Dimitrov, *Зографска фамилия...* [Zografiska familia...], op. cit., s. 36.

304 Interesującym dokumentem jestteczka odnaleziona przeze mnie 7 marca 2023 r. w archiwum w Błagoewgradzie. Zawiera ona kilkustronicową notatkę z 1965 r., spisaną przez jednego z najstarszych mieszkańców wsi, który wspomina czas zmieniających się granic i opowiada o odwracaniu procesu greczyzacji miejscowej szkoły i cerkwi.

305 Za początek okresu odrodzenia narodowego w Bułgarii przyjmuje się wydanie w 1762 r. *Historii słowianobułgarskiej*, autorstwa mnicha z góry Athos – Paisija Chilendarskiego. Rozpowszechnianie jej wzmocniało odradzanie się tożsamości narodowej Bułgarów po kilkusetletniej niewoli osmańskiej. Wieki XVIII i XIX to czas walk powstańczych oraz wyteżonych wysiłków włożonych w odbudowywanie państwa i odzyskiwanie granic. Jednocześnie, przełom wieków to również okres, kiedy język cerkiewnosłowiański został wyparty w Cerkwi przez grekę, co dodatkowo wyzwałało sprzeciw Bułgarów nie tylko wobec ciemniejszy osmańskiego, ale też wobec Greków. Należało zatem rozwijać system edukacji, a do przywrócenia języka cerkiewnosłowiańskiego w liturgii przyczyniły się misje protestanckie, wspomagające wydanie Biblii w nowobułgarskim i zakładające wydawnictwa, które poprzez druk rozpowszechniały prasę. Ważną rolę w rozwoju szkolnictwa odgrywały także klasztory i Cerkiew, która – chcąc się uniezależnić od Grecji – doprowadziła w 1872 r. do powstania bułgarskiego egzarchatu, z pierwszym jego przedstawicielem Antimem I. Ogłoszono wówczas dekret o oddzieleniu się Cerkwi bułgarskiej od Konstantynopola. B. Jelavich, *Historia Bałkanów*, t. 1, *Wiek XVIII i XIX*, Kraków 2005, s. 327-338.

306 V. Dimitrov, *Зографска фамилия...* [Zografiska familia...], op. cit., 2011, s. 79; B. Jelavich, *Historia Bałkanów*, op. cit., s. 327-338; T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1988; N. Genchev, *Българско възраждане* [Balgarsko vazrazhdane], Sofia 2010.

3.2. SZKOŁA MINOWÓW

Rodzina Minowów³⁰⁷, która ma istotne znaczenie w rozpoznaniu historii ikonografii interesującej nas cerkwi, osiadła w Каракоѝ [Karakoi] – wsi w XIX wieku zamieszkaney przez Bułgarów, a po wojnach bałkańskich przynależącej do północnego terytorium Grecji i współcześnie noszącej nazwę Κατάφυτο [Katafito]. Rodzina miała ścisłe związki z przedstawicielami wyższego kleru, co dawało jej możliwość obcowania z trudno dostępną na ów czas literaturą świecką i kościelną. Ze świadectw ustnych i pisanych wiemy, że przynajmniej cztery pokolenia w rodzinie zajmowały się malarstwem cerkiewnym. Ci, których określa się jako autorów malowideł ściennych w cerkwi w Złatoliście, to prawdopodobnie Marko Minow (syn Miny i brat Teofila) i spowinowacony rodzinnie Milosz Jakowlew (zanim szczegółowo tematem zajął się bułgarski historyk sztuki Vladimir Dimitrov, autorstwo przypisywano błędnie Teofilowi Minowowi – bratu Marka, który miałby mieć w czasie tworzenia malowideł 11 lat)³⁰⁸. W swojej ikonografii realizowali oni ogólnie przyjęte normy estetyczne i podążali za zmianami charakterystycznymi dla epoki odrodzenia. W przedstawieniach zaczęli się pojawiać święci narodowi i lokalni oraz nieznanne dotychczas tematy historyczne. Dobór scen i obrazów był zgodny z oficjalną tradycją w sztuce, ale istniało w nich wiele odstępstw – zarówno jeśli chodzi o tematykę, jak i o styl pracy zografów³⁰⁹. Zrealizowali wiele projektów ikonograficznych, głównie w formie malowideł ściennych cerkwi w regionie południowo-zachodniej Bułgarii, a przez swój charakterystyczny styl stali się łatwo rozpoznawalni dla współczesnych historyków sztuki.

3.3. CERKIEW ŚW. JERZEGO W ZŁATOLIŚCIE

Cerkiew św. Jerzego z 1857 roku we wsi Złatolist stanowi doskonały przykład świątyni, której znaczenie możemy odczytywać w wielu różnych kontekstach, dokonując wielopoziomowej interpretacji. Położenie geograficzne i warunki historyczne, w których powstała, czynią ją ciekawym dokumentem epoki – jest nie tylko materialnym zabytkiem kultury, ale zawiera również istotny zapis mentalności społecznej wyrażanej w obrazach. Co ciekawe, są to obrazy sakralne, które zwykle się traktować w Cerkwi prawosławnej jako te

307 W dokumentacji archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury w Sofii Mariana. Zhekowa, badająca cerkiew w 1980 r., odnotowała, że autorami malowideł ściennych są „nieznani mistrzowie z Banska”, co oznacza, że w owym czasie nie rozpoznano jeszcze warsztatu popularnych w tym regionie zografów Minowów.

308 V. Dimitrov, *Зографска фамилия...* [Zografska familia...], op. cit., s. 103.

309 Ibidem, s. 172-173.

niezmienne, wykonywane według określonych zasad utrwalonych w tradycji. Jednak mimo stosowanego określonego porządku w przestrzeni, ich dobór w danej cerkwi mógł wskazywać na pewne priorytety w traktowaniu tych uważanych za szczególnie ważne. Ponadto okres odrodzenia narodowego w Bułgarii i styl lokalnych mistrzów pozwala stwierdzić zmianę w podejściu do tradycyjnej ikonografii i poprzez wprowadzanie elementów ze współczesnej im codziennej rzeczywistości może wzbogacić naszą wiedzę na temat hierarchii potrzeb mentalnych wiernych tego czasu. W badaniu tych potrzeb, wartości oraz sposobów myślenia o świecie posłużą mi kategorie sacrum i profanum, które będą stanowić niejako „odczytniki” do odsłonięcia cech i osobliwości badanej przez mnie przestrzeni. Jak pisze Aron Guriewicz:

Historyka może nie interesować mentalność sama w sobie, ale znajomość jej specyfiki, sfery wyobrażeń, relacji do świata, nawyków świadomości, które były właściwe kulturze danej epoki, tworzyły nieuświadomiany fundament, „podglebie” i występowały jako składniki przy tworzeniu badanego przez nas zabytku historycznego, tak czy owak w nim się ucieleśniły – jest nieodzownym warunkiem adekwatnego odczytania tkwiącego w nim przesłania³¹⁰.

Warunki historyczne powstania omawianej ikonografii – trudny czas zmagania o wyzwolenie spod jarzma imperium osmańskiego, położenie na niepewnym terenie walk – z pewnością wywierały wpływ na działalność kulturalną i kształtowanie postaw społecznych. Cerkiew pozwalała odbudowywać swoją tożsamość na fundamencie wyznawanej wiary chrześcijańskiej, a ikonografia wspomagała duchownych w rozpowszechnianiu i utrwalaniu wśród wiernych podstawowych prawd dogmatycznych. Popularyzowanie określonych wizerunków i kultu wybranych świętych, którzy mieli pomagać w znoszeniu różnej proweniencji trosk, było także sposobem na równoważenie społecznych niepokojów. Również tych wynikających na przykład z popularnych w owym czasie epidemii oraz klęsk żywiołowych³¹¹.

Racho Popov w swoim dziele *Светци и демони на Балканите* [Święci i demony na Bałkanach] zwraca uwagę, że chrześcijańscy duchowni, szukając wytłumaczenia tego rodzaju nieszczęść w działaniu demonicznych sił pozaziemskich, od wieków sami przyczyniali się do rozpowszechniania wiary w nie, a w konsekwencji – wiary w moc różnego rodzaju rytuałów przeciwko nim, związanych z wykorzystaniem ikon, modlitw, kadzidła i tym podobnych

310 A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, w: „Konteksty: Polska Sztuka Ludowa”, LI(1-2)/1997, s. 13.

311 Źródłem informacji na ten temat są m.in.: V. Kančov, *Мекодония. Пътеписи* [Makedonia. Patepisi], Sofia 2000; N. Manolova-Nikolova, *Чумавите времена (1700-1850)* [Chumavite vremena (1700-1850)], Sofia 2004.

apotropaizmów³¹². Nic dziwnego zatem, że stosownie „demony przyrodnicze/natury”, „demony chorób” i wszystkie inne „demony” wymagały wypracowania kanonu określonych świętych, którzy pomogliby je pokonać. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w sferze wizualnej cerkwi. Historyk sztuki Assen Vassilev w analizie *Социални и патриотични теми в старото българско изкуство* [Społeczne i patriotyczne tematy w sztuce starobułgarskiej] podejmuje się usystematyzowania nowych idei dominujących w malarstwie sakralnym okresu odrodzenia: (1) apokryficzne, pokazujące człowieka jako grzesznika nie tylko w kontekście religii dogmatycznej, ale w sytuacjach życia codziennego wymagającego moralnych wyborów; (2) próby wpływu na świadomość wiernego, który może w ten sposób uchronić się od pokus popełnienia grzechu (Sąd Ostateczny, mytarstwa powietrzne, właściwe i niewłaściwe wyznawanie wiary); (3) walka Cerkwi z rozpowszechnionymi praktykami magii, korzystania z pomocy znachorek, wiary w czary itp.; (4) idee patriotyczno-narodowe, w celu rozpalenia w bułgarskim chrześcijaństwie uczuć patriotycznych, obudzenia świadomości narodowej i poczucia oporu wobec zaborcy osmańskiego³¹³. Klasyfikacja ta pokazuje w jasny sposób funkcjonowanie również kategorii sacrum i profanum przenikających zarówno w tematach o charakterze dydaktycznym, jak i patriotycznym. Ikonografia cerkwi św. Jerzego ze wsi Złatolist wyżej wymienione idee doskonale ilustruje.

W swych badaniach chciałabym się skupić na wybranych tematycznie fragmentach malowideł ściennych osadzonych w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym. Metoda indukcji pozwoli mi je poddać szczegółowej analizie, a dzięki temu postaram się dostrzegać całość związków łączących człowieka z konkretnymi przedstawieniami figuralnymi, by zestawić pewne aspekty zachowań i reakcji, na które można spojrzeć z perspektywy uniwersalnej³¹⁴. Jestem również świadoma tego, że interpretacja zewnętrzna jest zależna od znajomości kontekstu sytuacyjnego – im lepiej go poznamy, tym lepiej jesteśmy w stanie określić motywy ludzkiego zachowania. Cytując Jareme Drozdowicza, „[...] na ten kontekst składa się świat wyobrażeń i norm leżących u podstaw danej kultury³¹⁵”.

Miejsce, gdzie spotykają się interesy przedstawicieli różnych kultur jest równocześnie polem, gdzie zachodzą dyskursy mniejszego zasięgu, związane z partykularnymi systemami kulturowymi, lokalną

312R. Попов, *Светци и демони на Балканите* [Svetsi i demoni na Balkanite], Sofia 2008, s. 6-19.

313 A. Vassilev, *Социални и патриотични теми в старото българско изкуство* [Sotsialni i patriotichni temi v staroto balgarsko izkustvo], Sofia 1973, s. 9-10.

314 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 24.

315 J. Drozdowicz, *Antropologia symboliczna i jej miejsce w badaniach religioznawczych. Korzenie kierunku, afiliacje intelektualne i główne odłamy*, w: *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2008, s. 118.

specyfiką lub sytuacją. Zadaniem antropologa jest opis relacji tych systemów względem siebie, ich praktycznego zastosowania w określonych warunkach społecznych, kulturowych i historycznych. Etnograficzny opis zjawisk kulturowych musi uwzględniać zatem w takim samym stopniu złożoność świata badanej kultury, jak być świadomym swoich własnych ograniczeń³¹⁶.

Drozdowicz powołuje się tu na metodę opisu zagęszczonego, postulowaną przez Geertza³¹⁷, który mówi o analizie kulturowej jako „[...] odgadywaniu znaczeń, ocenianiu naszych domysłów i wyciąganiu objaśniających wniosków z tych domysłów”³¹⁸. Taka metoda antropologii interpretatywnej nie ma być, jego zdaniem, próbą „odpowiadania na nasze własne najgłębsze pytania”, lecz ma „udostępniać odpowiedzi, jakie wypracowali inni [...] – poprzez włączanie w ich w rejestr tego, co zostało przez człowieka powiedziane, do którego to rejestru można się będzie później odwoływać”³¹⁹. Będąc przedstawicielką kultury europejskiej zakorzenionej w wierze chrześcijańskiej, jednak spoza kręgu kultury prawosławnej i z regionu Europy różniącego się historycznie i kulturowo od tego, który badam, staram się stosować w swojej analizie wyżej wymienione metody pracy. W moich badaniach pamiętam o podstawowych celach, jakie powinna stawiać sobie analiza materiału wizualnego: przetłumaczenie (zdekodowanie) elementów obrazowych na język komunikacji werbalnej (mówionej bądź pisanej), rozpoznanie warunków, które określają sposoby ich odczytywania, oraz odniesienie poszczególnych systemów do szerszych procesów społecznych³²⁰. Zgodnie ze słowami Olechnickiego, antropologia wizualna polega na użyciu obrazów jako medium dostarczającego informacji i spostrzeżeń o podstawowym znaczeniu, a niekiedy umożliwiającego nawet wgląd w to, co inaczej pozostawałoby poza poznaniem³²¹. Przeprowadzona przeze mnie pogłębiona analiza ikonograficzna przestrzeni cerkwi ma na celu dostarczenie czytelnikowi informacji, które w moim przekonaniu w znacznym stopniu poszerzają i pogłębiają wiedzę nie tylko na jej temat, ale także na temat szerokiego kontekstu kulturowego, w którym funkcjonuje. Swoje wnioski formułuję w oparciu o badania zarówno teoretyczne, jak i terenowe, które przeprowadziłam podczas wielokrotnych wizyt w analizowanej przestrzeni w latach 2012-2023.

316 Ibidem.

317 C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 17-47.

318 Ibidem, s. 35.

319 Ibidem, s. 46.

320 K. Olechnicki, *Antropologia...*, op. cit., s. 221.

321 Ibidem, s.222.

3.4. IKONOGRAFIA CERKWI ŚW. JERZEGO WE WSI ZŁATOLIST W BUŁGARI

3.4.1. Ikonografia malowideł ściennych w nawach bocznych cerkwi

W badanej cerkwi mamy do czynienia z klasycznym rozmieszczeniem malowideł ściennych, zgodnym z kanonami odzwierciedlającymi hierarchiczność świata: w kopule – Bóg Ojciec z ośmioma prorokami (fot. 3), na najwyższym poziomie symbolizującym świat niebiański – sceny dogmatyczne, niżej – sceny historyczne, sceny z życia Chrystusa, Bogurodzicy, patrona cerkwi. Najniżej – święci ważni dla danej świątyni – znani święci z regionu, męczennicy, mnisi itp.³²² Przedstawienia z badanej cerkwi św. Jerzego, w swojej estetyce określane przez bułgarskich historyków sztuki jako naiwne, bogate są w elementy kultury ludowej, opatrzone napisami w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Wejście do świątyni, wkopanej³²³ kilka metrów pod poziomem, z którego się wchodzi, znajduje się od strony północnej. Tam też, przy drzwiach, po lewej stronie namalowano oddziałującą na wyobraźnię scenę *Sądu Ostatecznego* (fot. 4) – obraz popularny w ikonografii ściennej cerkwi od średniowiecza, w okresie postbizantyjskim, w małych bałkańskich cerkwiach zazwyczaj zajmuje zewnętrzną ścianę zachodnią³²⁴. W przypadku cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist znajduje się przy wejściu, jednak nietypowo – po wewnętrznej stronie, na ścianie północnej. Celowo usytuowany został w miejscu, którego nie można pominąć wzrokiem, wchodząc i wychodząc ze świątyni. Początkowo, w wiekach XI-XII, temat występujący przede wszystkim w cerkwiach przy monasterach, w XIX wieku staje się dekoracją także wiejskich cerkwi, zwłaszcza w zachodnio-południowej Bułgarii³²⁵. Sama wizualizacja i dobrane środki plastyczne wywołują stan strachu, a jednocześnie pokazują swoją przejmującą symboliką, czego wierni mieli obawiać się najbardziej zarówno w życiu doczesnym, jak i po śmierci. Ponadczasowy motyw „zbrodni i kary” – grzechu i jego konsekwencji, lęk przed przyszłością po śmierci – w życiu pozagrobowym, lęk przed wymiarem sprawiedliwości (Michał

322 I. Jazykova, *Świat...*, op. cit., s. 46.

323 W okresie panowania osmańskiego korpusy świątyni wkopywane były do połowy w ziemię, a kopuły ukrywano pod wspólnym dachem; por. D. Tenew, *Dzieje sztuki w Bułgarii*, Warszawa 1989, s. 145.

324 Szerzej tematem Sądu Ostatecznego w ikonografii prawosławnej zajmuje się w licznych publikacjach Bisserka Penkova, zob. m.in. Към идейния контекст на страшния съд в българските паметници от XVI-XVII век. Съпътстващи теми [Към идейния контекст на страшния съд в българските паметници от XVI-XVII век. Съпътстващи теми], w: От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова [От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова], ред. М. Santova, В. Penkova, I. Stanoeva, М. Ivanova, Sofia 2010, s. 47-59.

325 V. Dimitrov, *Храмът „Св. Никола“ в село Долен, Гоцделчевско* [Hramat „Sv. Nikola“ v selo Dolen, Gotsedelchevsko], „Проблеми на изкуство“ [Problemi na izkustvo] 2/2013, s. 31.

Archanioł odważający grzechy), rozliczaniem, cierpieniem – to podstawowe elementy, które oddziałują na wyobraźnię i podświadomość odbiorcy chrześcijańskiego, niosąc głębokie przesłanie dydaktyczne. Często bardzo rozbudowany, bogaty w szczegółowe pouczenia moralizatorskie, w Złotoliście Sąd Ostateczny prezentuje się skromnie: w centrum znajduje się tradycyjnie Michał Archanioł z mieczem, a nad nim dłoń Boga z „wagą sprawiedliwości”. Archanioł nadzoruje odmierzanie grzechów ludzkich i w zgodzie z wolą Boga decyduje o wysłaniu do piekła bądź do raju. To on jest odpowiedzialny za właściwe odmierzenie na wadze dobrych i złych dzieł życia spisanych na zwojach papieru, które dusze pozostawiają na szali. Po prawej stronie wagi w perspektywie widza możemy dostrzec grzeszników przedstawionych jako diabły i noszących na plecach inny rodzaj zwojów. Do piekła w paszczy smoka grzesznicy spływają ognistą rzeką, a języki bestii wciągają ich w otchłań bez możliwości powrotu. Na górze ognistej rzeki wypływającej spod stóp Chrystusa widzimy anioła dmącego w tubę w dzień Sądu Ostatecznego, a obok niego postać św. Jana Ewangelisty, zapowiadającego w ewangelii Apokalipsę, i żydowskich faryzeuszy. Po lewicy Chrystusa znajduje się św. Jan Chrzciciel, a po jego prawicy – Matka Boża. Tuż za nimi rząd apostołów. Poniżej Matki Bożej widzimy tych sprawiedliwych, którzy ustawiają się w kolejce do wrót raju. Za wrotami czekają na nich trzej praojcowie: Abraham, Izaak i Jakub. Ognista rzeka oddziela dwa światy – wodny i ziemski. Ponieważ w sądny dzień nastąpi zmartwychwstanie wszystkich, woda odda swoje ofiary, a z grobów powstaną zmarli. Zarówno morskie, jak i ziemskie drapieżniki wyplują tych, których pochłonęły. Do paszczy smoka jeden z diabłów wciąga na łańcuchu grupę bogaczy – reprezentantów wyższej warstwy społecznej, w czym widać także lokalny rys, gdyż jeden z nich jest w ubraniu tureckim. Nad ich głowami inny diabeł zrzuca widłami grzesznika z zawieszonym na szyi kamieniem młyńskim, co sugeruje, że był to młynarz – oszust. W obrazie bez wątpienia dominują demoniczne moce, które mają wywołać reakcję lęku i refleksję u wiernego. Ponieważ przedstawienie to zawiera ocenę etyczną zachowań wiernych i jest także metaforą walki dobra ze złem w odrębnej jednostce, w scenę włączone są też motywy grzeszników: *воденичар* – młynarza, *клеветник* – oszczerca, *винар* – winiarza, *блудник и блудница* – rozpustnika i rozpustnicy, *хайдумин* – rozbójnika, złodzieja (fot. 5). Poniżej przedstawiona jest również scena *Ролник, który uprawia cudzą ziemię* – orząc granicę rozdzielającą grunty, kradnie nie swoje dobro, a tym samym popełnia grzech prawdopodobnie często spotykany w owym czasie (fot. 6). Obrazy te odnoszą się do lęków związanych z nadużyciem i niedostatkiem, lęków przed kradzieżą, oszustwem, potencjalnymi głodem i biedą. Na podstawie dobranych reprezentantów grzesznego świata możemy wysnuć wniosek o

podstawowych potrzebach i problemach wiernych tego czasu, które pozostają uniwersalne bez względu na zmieniające się epoki. Otrzymujemy też informację o profesjach popularnych w owym czasie i ryzyku zetknięcia się z nieuczciwymi ich wykonawcami, takimi jak młynarz, winiarz czy karczmarz. Przenikanie sfer sacrum i profanum dokonuje się tu zarówno na poziomie samego przedstawienia, w jego przesłaniu dydaktycznym, jak i jego usytuowaniu niczym na styku dwóch światów: zewnętrznego – *orbis exterior*, z którego przybywa wierny, jak i wewnętrznego – *orbis interior* cerkwi, do którego wierny wchodzi, naruszając sacrum, a jednocześnie powodując szybkie jego ujawnienie w zetknięciu z profanum. Grzech w postaci nadużycia dokonuje się w konkretnej przestrzeni historycznej, zachowując swój wymiar ponadczasowy – zawsze jest naruszeniem Boskiego porządku świata. W przedstawieniu Sądu Ostatecznego ten porządek zakłada odpowiedzialność za popełnione czyny, co przywraca poczucie sprawiedliwości, które zawsze osiąga tego, który zawinił. Szukając jeszcze głębszego przekazu mistycznego tego obrazu w ramach dyskusji o kategoriach sacrum–profanum, możemy zastanowić się nad odwiecznie toczącą się walką „człowieka wewnętrznego” – kierującego się wartościami duchowymi z „człowiekiem zewnętrznym” – przywiązanym do dóbr materialnych³²⁶.

Na tej samej ścianie północnej, obok sceny Sądu Ostatecznego, rząd malowideł świętych (fot. 7) otwiera św. Haralampiusz – chroniący przed zarazami, który zyskał szczególną popularność w tym regionie Europy w czasach dżumy. Często przedstawiany z wijącą się u jego stóp spersonifikowaną zarazą, która zostaje przez niego zdeptana i związana łańcuchami. Dlatego dzień 10 lutego, w którym się go wspomina, to Чуминден [Chuminden] (bułgarski wyraz *чума* [chuma] oznacza ‘dżuma’). Wierzy się również, że może on wybawić od wszelkiego zła, chroni także przed trzęsieniem ziemi, powodzią, napaściami obcych narodów, od ognia, głodu i nagłej śmierci³²⁷, ponadto jest opiekunem pszczelarzy, dlatego w dzień jego święta przynosi się miód do świątyni, by go pobłogosławić³²⁸. Następnym w kolejności jest św. Krzysztof – w omawianym regionie często przedstawiany z psią głową³²⁹ – opiekun podróżujących, wędrowników oraz hodowców koni. Wierzono również, że chroni

326 Motyw „wewnętrznych i zewnętrznych władz zmysłowych”, nad którymi należy panować, by nie popełnić grzechu, zaczerpnięty jest z Biblii i analizowany przez wielu badaczy, m. in. Patrz: J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 65.

327 L. Stareva, *Български светци и празници* [Balgarski svetsi i praznitsi], Sofia 2005, s. 121-122.

328 R. Manov, *Небесни закрилници на дома* [Nebesni zakrilnitsi na doma], Sofia 2017, s. 68.

329 Według jednej z legend, św. Krzysztof miał psią głowę, zanim się ochrzcił, gdyż pochodził z ludu cynocefali – *κύνοκέφαλοι* (gr.). Według innej natomiast był tak piękny, że nie mogąc uciec od natrętnych kobiet, modlił się o oszpecenie. Bóg, wysłuchawszy jego próśb, obdarzył go psią głową. Ta legenda jest też popularna w Złatoliście. D. Walczak, *Święty psiogłowiec – nietypowe wschodnie przedstawienie św. Krzysztofa*, 2019, 18 stycznia, <https://histmag.org/Swiety-psioglowiec-nietypowe-wschodnie-przedstawienie-sw.-Krzysztofa-18116> (dostęp: 10.06.2022).

przed nagłą śmiercią, dlatego umieszczano jego obraz blisko wejścia do cerkwi. Istniało powiedzenie: „Kiedy widzisz Krzysztofa, wybierz się bez strachu w drogę”³³⁰. Po nim następuje św. Stylian – patron dzieci i niemowląt, słynący z cudów związanych z leczeniem dzieci, dlatego w epoce odrodzenia przedstawiany z dzieckiem w powijakach na ramieniu³³¹. W XVIII-XIX wieku – w okresie częstych epidemii i wysokiej śmiertelności dzieci otaczany szczególnym kultem³³². Znany również jako lekarz bezpłodnych kobiet, a także patron kobiet w ciąży. Chronił niemowlęta przed typowymi dziecięcymi chorobami³³³. Innym typem przedstawionych kolejno świętych są bułgarscy święci narodowi, którzy w trudnym czasie jarzma osmańskiego i stopniowego budzenia się świadomości narodowej mogli pomagać w samoidentyfikacji i krzepić na duchu w walce o niepodległość. Takim pozostaje św. Joan Ryłski, cudotwórca osiadły w górach Riła na przełomie IX i X wieku, uważany za patrona narodu bułgarskiego, założyciela największego i najważniejszego monasteru w Bułgarii, w średniowieczu ośrodka piśmiennictwa bułgarskiego³³⁴. W tematy patriotyczne wpisują się również postaci świętych Cyryla i Metodego. Patroni piśmiennictwa bułgarskiego, czczeni jako ci, którzy stworzyli pierwszy alfabet słowiański i rozpowszechnili język staro-cerkiewno-słowiański jako liturgiczny, wspierali budowanie tożsamości narodowej³³⁵. To postacie szczególnie ważne w okresie ubiegania się przez Kościół bułgarski o autokefalię. Następnym w kolejności jest św. Eliasz – nazywany „gromowładcą”, panuje nad wszelkimi gwałtownymi zmianami atmosferycznymi³³⁶, chroni przed gradobiciem i powodzią, wierni jednak modlą się do niego również w okresie suszy o deszcz i urodzaj, ma także dar

330 R. Manov, *Небесни...* [Nebesni...], op. cit., s. 156.

331 E. Moutaffov pisze w artykule poświęconym św. Stylianowi, że nie jest jasne, kiedy zaczęto przedstawiać świętego z dzieckiem w powijakach, gdyż jeszcze w hermenei Dionizjusza z Furny z XVIII w. nie ma na ten temat przekazu. Dodaje, że w Grecji traktuje się go jako świętego lekarza z kategorii „bezpiecznych”, a do XVII w. tymi, do których się zwracano jako patronów dzieci na prawosławnych Bałkanach, byli Bogurodzica i św. Mikołaj. *Свети Стилиян Пафлагонийски - филология, култ и иконография* [Sveti Stiliyan Paflagonijski – filologia, kult i ikonografia], w: *Сборник в чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер д-р Николай Шиваров* [Sbornik v chest na 80-godishninata na profesor protoprezviter d-r Nikolay Shivarov], red. E. Popova, D. Popmarinov, S. Vlaykov, M. Stoyadinov, A. Deliparazov, S. Tutekov, M. Prashkova, Veliko Tarnovo 2014, s. 428-437.

332 V. Dimitrov, *Стенописите в храма „Св. Георги“ в Сапарева Баня* [Stenopisite v hrama sv. Georgi v Sapareva Banya], w: *Изкуствоведски четения* [Izkustvovetski chetenia], red. V. Decheva, K. Yanova, I. Bratoeva-Darakchieva, N. Boshev, Sofia 2007, s. 163.

333 A. Petrova, *Иконографският образ на св. Стилиян и фолклорните вярвания за светеца* [Ikonografskiyat obraz na sv. Stilyan i folklornite viarvanya za svetetsa], w: *Език и етнос. Годишник на асоциация ОНГЪЛ* [Ezik i etnos. Godishnik na asotsiatsya ONGAL], red. R. Malchev, Sofia 2013, s. 286-287.

334 L. Stareva, *Български...* [Balgarski...], op. cit., s. 373-379.

335 Więcej na temat popularyzacji modelu ikonograficznego św. św. Cyryla i Metodego w artykule I. Gergovej, zob. *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители* [Grafichni modeli vav vazrozhdenskata ikonografia na slavianskite prosvetiteli], „Проблеми на изкуството“ [Problemi na izkustvoto] 4/1993, s. 3-11.

336 V. Baeva, V. Toncheva, *Голяма книга. Български празници и обичаи* [Golyama kniga. Balgarskite praznitsi i obitchai], Sofia 2019, s. 158.

uzdrowiania³³⁷. Uznawany za „pana słońca, nieba i letnich żywiołów – burzy, wichru, ulew lub suszy, gradu, błyskawic”³³⁸. Obszary przedstawione jako przedmiot szczególnej troski świętych to codzienne doświadczenie wiernych, często trudne, oparte na poczuciu krzywdy i niesprawiedliwości, spowodowane czynnikami zewnętrznymi, niezależnymi od postępowania człowieka – tym bardziej budzące lęk i wymagające „interwencji” i opieki świętych. Odnoszone jest ono do rzeczywistości transcendentnej, co pozwala zredefiniować znaczenie tegoż doświadczenia. Profanum jest objaśniane przez sacrum.

Na ścianie południowej świątyni widnieją w bardzo źle zachowanym stanie wizerunki pięciu świętych wojowników (fot. 8), którzy oprócz ochrony podczas wojny lub przed wojną pełnili funkcję świętych lekarzy³³⁹. Można przypuszczać, że wybór świętych wojowników nie był przypadkowy na niepewnym w tym czasie terenie imperium osmańskiego, zamieszkiwanym przez Greków, Bułgarów, Turków i inne mniejszości, gdzie do początku XX wieku toczyły się walki. I mimo że umieszczenie ich obrazów na ścianie południowej cerkwi odpowiada regułom ikonograficznym, ograniczenia powierzchniowe wymagały dokonania określonego wyboru spośród wielu możliwości. Najbliżej ikonostasu znajduje się patron cerkwi – św. Jerzy, a obok niego zwyczajowo przedstawiany z nim w parze św. Demetriusz. Obaj święci, zestawiani razem i traktowani jak bracia³⁴⁰, mają symbolizować podział roku kalendarzowego na dwie części: lato (od dnia św. Jerzego, 6 maja, do dnia św. Demetriusza, 26 października) i zimę (od dnia św. Demetriusza do dnia św. Jerzego, który to dzień, wyczekiwany, obchodzi się jako wyjątkowe święto urodzaju na Bałkanach, a św. Jerzego uznaje się również za opiekuna pasterzy i rolników³⁴¹). Święty Demetriusz w niektórych rejonach jest także opiekunem budowniczych i opiekunem rodzin, pomagającym wiernym od narodzin do śmierci³⁴². Kolejnym świętym wojownikiem jest Teodor Tyron (z Amasei) – jego święto, 17 lutego, nazywa się „końską wielkanocą” – opiekuje się on końmi i osobami, których życie jest z nimi związane na co dzień³⁴³. Biorąc pod uwagę, że niegdyś konie i osły stanowiły jedyny środek transportu dla ludzi, jak i służyły do przewożenia towarów i pracy na roli, uzmysławia to, jak wielkie znaczenie im nadawano i jakie lęki o ich

337 L. Stareva, *Български...* [Bałgarski...], op. cit., s. 311.

338 R. Попов, *Светци и демони...* [Svetsi i demoni], op. cit., s. 304.

339 S. Moutaffov, *Медицината в българската иконопис* [Meditinata v bałgarskata ikonopis], Sofia 1992, s. 18-19.

340 Kult świętych „bliźniaczych” Jerzego i Dymitriusza opisuje Georgi Minczew w: idem, *Święta księga – Ikona – Obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003, s. 155-162.

341 V. Baeva, V. Toncheva, *Голяма...* [Golyama...], op. cit., s. 116.

342 R. Манов, *Небесни...* [Nebesni...], op. cit., s. 210.

343 R. Попов, *Светци и демони...* [Svetsi i demoni], op. cit.

zdrowie i kondycję się z tym wiązały. Następnym w kolejności jest św. Artemiusz (z Antiochii) – otaczający szczególną opieką nieustraszonych w wierze³⁴⁴. Piątym z rzędu jest św. Menas (z Egiptu)³⁴⁵ – uważany za patrona rodzin, który pomaga w odnajdywaniu zagubionych rzeczy, ludzi, zwierząt, wierzy się również w jego siłę pokonywania zła i nieszczęście³⁴⁶.

Po wymienionych świętych w zbrojach malowidło ze św. św. Konstantynem i Heleną (fot. 9) przypomina wiernym o cesarzu i jego matce, choć w recepcji ludowej są oni często traktowani jak rodzeństwo lub małżeństwo. Helena, która miała być tą odpowiedzialną za znalezienie krzyża Chrystusowego, na terenach wiejskich jest często wspominana jako ta, która „nosi w rękawie grad” i należy być wobec niej pokornym³⁴⁷. Jednocześnie oboje święci mają chronić przed tego typu zagrożeniem pogodowym, co jest szczególnie ważne w odniesieniu do popularnych w regionie upraw winorośli, które mogłyby ulec zniszczeniu, czy też wcześniej uprawianego tytoniu przynoszącego zysk finansowy. Motyw tej pary świętych powtarza się również w części emporowej świątyni na ścianie południowej. Interesującą interpretację obrazu tych świętych przywołuje Ganka Marinova w artykule o kulcie świętych lekarzy w Asenowgradzie. Zwraca uwagę na znaleziony przez Helenę krzyż Chrystusowy, pod którego znakiem cesarz Konstantyn pokonał wroga. Przytacza lokalną legendę o tym, jak po podpaleniu przez Turków wypełnionej ludźmi cerkwi pw. Świętego Krzyża ocalał jeden głuchoniemy człowiek, który cudem przemówił. W ten sposób wydarzenie to wiąże się bezpośrednio z działaniem Krzyża: tak jak Helena znalazła cudem krzyż – głuchoniemy odzyskał mowę. Tym samym para wpisuje się w bliźniacze przedstawienia świętych z umiejętnościami uzdrowicielskimi³⁴⁸. Po tym wizerunku świętych następuje kolejna para: najbardziej popularni bracia lekarze św. św. Kosma i Damian (fot.10), tym razem rozdzieleni usytuowanym między nimi św. Pantelejmonem (w legendach ludowych brat św. Eliasza), uznawanym za najważniejszego spośród świętych-lekarzy, uzdrawiającego również tych z poważnymi chorobami oczu, uważanego także za patrona podróżników, znachorek i szeptuch³⁴⁹. Święci ci, nazywani *безсребърници* [bezсrebarnitsi]

344 *Жития на светиите* [Zhitia na svetiite], Sofia 1991, s. 530.

345 Dokładna identyfikacja była możliwa dzięki pomocy historyka sztuki, prof. Ivana Vaneva, i historyczki sztuki, prof. Ivanki Gergovej. Nota terenowa nr 2.

346 V. Baeva, V. Toncheva, *Голяма...* [Golyama...], op. cit., s. 194-195.

347 Ibidem, s. 127.

348 G. Marinova, *Култът към светците лечители в Асеновград* [Kultat kam svettsite lechiteli v Asenovgrad], w: *Етнология на пространството II. Годишник на асоциация ОНГЪЛ* [Etnologia na prostranstvoto. Godishnik na asotsiatsya ONGAL], 6, red. R. Malchev, Sofia 2008, s. 191.

349 R. Popov, *Светци и демони...* [Svetci i demoni], op. cit., s. 287.

(gr. *anargyroi*)³⁵⁰, czyli bezinteresownie pomagający podczas choroby, rozpowszechnieni w świecie kultury prawosławnej i wczesnochrześcijańskiej, za życia zajmowali się leczeniem chorych, dlatego zostali wyposażeni w atrybuty lekarzy³⁵¹. Następnym w kolejności jest św. Tryfon – trzymający w ręku koser, najczęściej identyfikowany jako patron uprawiających winorośle i zajmujących się ogrodnictwem. Bezpośrednie sąsiedztwo świętych uzdrowicieli zwraca jednak również uwagę na jego inną funkcję, gdyż bywa zaliczany także do kategorii opisanej wyżej – „bezsrebarntsi”³⁵². Bardzo często obok św. Tryfona występuje św. Modest – patron pasterzy, rolników i domowego bydła³⁵³ (fot. 11). Tak jest i w cerkwi św. Jerzego, co wskazywałoby na przewagę semantyczną funkcji „zawodowych”, jakie spełniają obaj święci. Oznacza to, że zajmują się oni głównie pomocą tym, którzy reprezentują określone zawody wymagające specyficznych umiejętności i sprzyjających okoliczności (np. przyrodniczych), by je wykonywać. Oczywiście można przypuszczać, że z uwagi na popularność obu profesji w rejonie Złatolistu patroni ci byli szczególnie ważni dla mieszkańców, nie tylko ze względu na strach przed brakiem urodzaju czy przed pomorem bydła i wiążącym się z tym głodem, ale także ze względów ekonomicznych i możliwością utraty zarobku wynikającego z handlu. Opisani wyżej święci wojownicy i lekarze, typowo dla prawosławnego porządku ikonograficznego świątyni, znaleźli się na ścianie południowej. Często są też zestawiani razem w jednym rzędzie³⁵⁴, tak jak w cerkwi w Złatoliście. Takie zgrupowanie tej kategorii świętych nadaje im apotropaiczny wymiar. Wypełniają oni funkcję ochronną i opiekuńczą dla świątyni symbolizującej Królestwo Boże, jak również na poziomie społecznym dla ludzi, będąc ich opiekunami i dbając o ich zdrowie i dobrostan³⁵⁵. Są zatem łącznikami między sferami sacrum i profanum – jako reprezentanci świata Boskiego na ziemi, zmaterializowani w ikonach malowideł ściennych, ale także poprzez swoje atrybuty i przypisane role zawierają

350 Cerkiew prawosławna czci dwunastu świętych tej kategorii: św. św. Kosma i Damian, Kir i Joan, Pantelejmon i Ermolaj, Sampson i Diomid, Mokija i Anikit, Telelej i Trifon. Nie bez znaczenia jest też to, że oddaje im się zazwyczaj cześć w formie „bliźniaczej”, w parach, co nawiązuje jako tradycja do antycznego kultu Dioskuritów (S. Mutaffov, *Медицината в българската иконопис* [Meditsinata v balgarskata ikonopis], Sofia 1992, s. 105-106)

351 Więcej na temat tej kategorii świętych: Y. Gergova *Култът към светци безсребърници в България. Образи, вярвания и ритуални практики* [Kultat kam svettsi bezsrebarntsi v Balgaria. Obrazi, viarvaniya i ritualni praktiki], Sofia 2015.

352 I. Gergova, *Święty Tryfon – funkcje wizerunków w sztuce prawosławnej na ziemiach bułgarskich*, w: *Święty Tryfon w kulturze europejskiej*, red. A.W. Mikołajczak, M. Walczak-Mikołajczakowa, Poznań 2018, s. 33.

353 I. Gergova, *Небесни покровители на професии в Самоковско* [Nebesni pokroviteli na profesii v Samokovsko], w: *Име и святост* [Ime i sviatost], red. R. Malchev, Sofia 2014, s. 331.

354 Y. Gergova, *Култът към светци безсребърници в България. Образи, вярвания и ритуални практики* [Kultat kam svettsi bezsrebarntsi v Balgaria. Obrazi, viarvaniya i ritualni praktiki], Sofia 2015, s. 144.

355 Ibidem, s. 146.

w sobie pierwiastki obu kategorii. Ponadto – zgodnie z tym, jak świętych czci się lokalnie, na terenach wiejskich – są „wyspecjalizowani w swoich dziedzinach”, można im przypisać określone zadania do wypełnienia i skierować odpowiednie modlitwy w celu szybkiej reakcji na daną potrzebę.

Śmierć na koniu

Na ścianie północnej, w górnej partii malowideł i zgodnie ze schematem ikonograficznym typowym dla cerkwi prawosławnych, górują przedstawienia scen z życia Chrystusa. Są to: *Modlitwa w Ogrodzie Oliwnym*, *Zdrada Judasza*, *Chrystus sądzony przez Piłata*, *Ukrzyżowanie*, *Wniebowstąpienie*. Na szczególną zaś uwagę zasługuje malowidło ściennie ze ściany północnej z części emporowej. *Śmierć na koniu* (fot. 12) przedstawia czarną kościstą postać jadącą na koniu i strzelającą z łuku w kierunku mężczyzny, który w wyniku uderzenia wykonuje ruch obrotowy zawieszony w przestrzeni. W ten sposób w folklorze czasu odrodzenia narodowego przedstawiano dżumę, która stanowiła poważne zagrożenie dla życia i nazywano ją „czarną dżumą”³⁵⁶. Niezbyt precyzyjne dane z XVIII i XIX wieku mówią o wielu ofiarach tego typu epidemii. Tak więc upersonifikowana śmierć mierząca z łuku może mówić o lęku wiernych przed niespodziewaną śmiercią spowodowaną zarazą. Ponadto, przedstawienie to, korespondując bezpośrednio ze sceną *Chodzenie do znachorek* oraz *Panny, które się czerwienią* (fot. 13), może zyskiwać nowy sens, jeśli weźmiemy pod uwagę ludowe wierzenie przytoczone przez znanego bułgarskiego etnografa, Dimitra Marinowa:

Bóg wysyła ją [dżumę], nie z powodu pojedynczych grzeszników i przestępców, a tylko wtedy, gdy duża część mieszkańców jednej wsi, miasta, regionu staje się grzesznikami, złymi ludźmi, wśród których rządzi bezprawie [...]. Najczęściej rozpowszechnia się w takich domach i dzielnicach, gdzie znajdują się: rozbójnik, czarownica, rozpustna kobieta. Jej ofiarą stają się też karczmarze lub handlarze, którzy oszukują, dodają wody do raki i wina, do mąki popiół, do papryki sproszkowanej dachówki i in. Umierają z jej powodu również w domu, gdzie jest zdrajca lub gwałcieciel [...] ³⁵⁷.

Dżuma zatem w popularnym odbiorze jest karą za nieprzestrzeganie norm chrześcijańskich i życie wbrew przykazaniom Bożym. Ponownie nieuporządkowane, przypadkowe doświadczenie codzienności zyskuje nowy sens poprzez swe odniesienie do świata transcendencji. Perspektywa sacrum jest perspektywą porządkującą, nadającą sens i znaczenie nieuporządkowanemu doświadczeniu sfery profanum.

356 D. Marinov, *Народна вяра* [Narodna vyara], t. 1, Sofia 2003, s. 281-293. [tłum. A.M.]
357 Ibidem, s. 281-282

Badaczka Nadia Manolova-Nikolova dokonała analizy przebiegu nasilonych epidemii na bułgarskich ziemiach w XVIII i XIX wieku. Jednocześnie, widząc związek w ich rozprzestrzenianiu z wahaniami atmosferycznymi, prześledziła, jakie towarzyszyły im klęski żywiołowe³⁵⁸. Susza, powódź, gradobicie, długie zimy i wynikające z nich słabe plony, głód, wysokie ceny zboża – to poważne problemy ówczesnego życia codziennego, wzmacniające traumatyczne przeżycia społeczne związane z zarazami i wysoką śmiertelnością³⁵⁹. Odzwierciedlenie tego odnajdujemy w obrazach sakralnych i wierzeniach ludowych, dzięki którym próbowano odczuwane lęki oswoić, pokonać i zabezpieczyć się przed nimi. Wraz z rozwojem nauki i świadomości na temat możliwości zwalczania epidemii innymi metodami, a w końcu wraz z doprowadzeniem do zaniknięcia niektórych powszechnych w owym czasie chorób kult takich świętych jak Haralampiusz czy Stylian stracił na znaczeniu. Popularność swą stracił również obraz *Śmierć na koniu* symbolizujący dżumę. Widzimy w ten sposób związek pomiędzy silnymi przeżyciami społecznymi i towarzyszącą im ikonosferą sacrum. Przenikanie sacrum zawartego w ikonach i profanum reprezentowanego przez zakorzenione lęki zbiorowe związane z zagrożeniem śmiercią wydaje się w tych obrazach szczególnie widoczne. Pragmatyzm wizerunków sakralnych i bezpośredniość w komentowaniu przez nie otaczającej rzeczywistości pokazuje, jak sfery sacrum i profanum potrafią „współpracować” w osiągnięciu wspólnego celu – równoważeniu niepokojów społecznych. Vassil Markov zwraca uwagę, że cerkwie wiejskie czasu odrodzenia, gdzie zatrudniani byli zazwyczaj lokalni mistrzowie ikonografii, stanowiły szczególnie podatny grunt do przedstawień opartych na podaniach ludowych i opowieściach apokryficznych³⁶⁰. Przez swój prosty przekaz i plastyczny język trafiały one do wyobraźni wiernych, niosąc przesłanie dydaktyczne – tak jak to czyniły malowidła ściennie będące dla niepiśmiennych *Biblia pauperum*.

Ponad głównym rzędem przedstawień na ścianie południowej, także zgodnie ze schematem obowiązującym dla cerkwi, znajdują się sceny z życia Matki Bożej: *Zwiastowanie, Nawiedzenie Najświętszej Maryi Panny, Królowie u Heroda, Boże Narodzenie, Wizyta Trzech Króli, Ofiarowanie Pańskie, Ucieczka z Egiptu, Rzeź Niewiniątek*. W części emporowej: powtarzający się wizerunek św. św. Konstantyna i Heleny. Elementem łączącym ściany północną i południową i przecinającym oś cerkwi jest balkon części

358 N. Manolova-Nikolova, *Чумавите времена (1700-1850)* [Chumavite vremena (1700-1850)], Sofia 2004, s. 45-58.

359 Informacji o warunkach bytowych tego czasu dostarcza nam również V. Kanchov, *Македония...* [Makedonia...], op. cit.

360 V. Markov, *Древноезическо наследство в българското народно изкуство* [Drevnoezichesko nasledstvo v balgarskoto narodno izkustvo], Blagoevgrad 2005, s. 186.

emporowej świątyni, na którym umiejscowiono cykl ikon z przedstawieniami scen z życia patrona cerkwi: *Święty Jerzy przed imperatorem Dioklecjanem*, *Święty Jerzy w ciemności*, *Święty Jerzy męczony na kole*, *Święty Jerzy męczony w rozżarzonych butach*, *Zaśnięcie Matki Bożej*, *Święty Jerzy pije truciznę*, *Święty Jerzy w gorącym wapnie*, *Święty Jerzy wskrzesza woła Gliceriusza*, *Ścięcie głowy św. Jerzego* (fot. 14). W części centralnej balkonu powtarza się motyw orła dwugłowego³⁶¹, występujący na marmurowej płycie ulokowanej w podłodze, w centrum świątyni (symbol patriarchatu konstantynopolińskiego, do którego należała cerkiew)³⁶². Cykl z żywotem św. Jerzego pozostaje w związku z jego ikoną patrona cerkwi, przedstawioną w rzędzie głównym ikonostasu.

3.4.2. Ikonografia ikonostasu głównej nawy cerkwi

Odrębne pole badawcze stanowi ikonostas cerkwi (fot. 15), którego główny rząd ikon to obrazy odbiegające stylistycznie od tych ściennych. Autorzy ikon w nim zawartych nie są znani. Dzieła te pochodzą prawdopodobnie z XVIII wieku i można przypuszczać, że zdobiły starszą cerkiew, mniejszą i pierwotnie znajdującą się w tym samym miejscu. Na ten fakt wskazuje proporcjonalnie mała apsyda świątyni, która mogła być częścią budynku z wcześniejszego okresu³⁶³. Sam ikonostas ma prostą konstrukcję, bez wyszukanych zdobień i bogatej rzeźby charakterystycznej dla czasu odrodzenia narodowego w Bułgarii. Świadczy to o prawdopodobnym małym budżecie, którym dysponowano w ramach finansowania mistrzów rzemiosła zatrudnianych do prac w cerkwi, jak i o jej marginalnym charakterze i funkcji. Naiwny styl zdobień kwiatowych w dolnej i górnej części ikonostasu kontrastuje z „wyuczoną”, choć rustykalną techniką widoczną w klasycznych ikonach rzędu głównego. Warto zwrócić uwagę, że różnice w detalach wskazują na ich wykonanie przez kilku autorów.

361 Valentin Angelov analizuje „semantyczne metamorfozy” dwugłowego orła, dowodząc, że przez wieki jego symbolika się zmieniała w zależności od warunków geograficznych i historycznych. W Bułgarii staje się szczególnie popularny podczas odrodzenia narodowego, w XVIII i XIX w., kiedy to zaczyna się pojawiać jako element dekoracji rzeźbiarskich w cerkwiach, a także na płytach marmurowych wbudowywanych w podłogę. Choć nie zawsze odnosi się bezpośrednio do heraldyki patriarchatu (ulega w dużej mierze „folkloryzacji” i charakteryzuje go polisemantyczność), to przede wszystkim stanowi symbol przynależności do jurysdykcji konstantynopolińskiej w owym czasie. Według Angelova, w tym kontekście historycznym kojarzenie go z imperatorską Rosją jest błędem. Zob. V. Angelov, *Семантичните метаморфози на двуглавия орел (От царска инсигния към фолклорен символ)* [Semantichnite metamorfozi na dvuglaviya orel (Ot tsarskata insigniya kam folkloren simbol)], „Български фолклор” [Balgarski folklor], 4/1991, s. 23-36.

362 Co interesujące, w żadnym z dokumentów z Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury dotyczących cerkwi nie wspomina się o płycie marmurowej z dwugłowym orłem znajdującej się obecnie w centrum świątyni i spełniającej rytualne funkcje. Według mieszkańców wsi jest ona nowa i twierdzą, że poprzednia została skradziona, a sprawcy kradzieży „popadli w obłąd”, naznaczeni karą boską za obrazoburstwo.

363 Przypuszczenia te potwierdza dokumentacja cerkwi z archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury, jak również badanie terenowe przeprowadzone z prof. Iwanką Gergovą (historyczką sztuki z Bułgarskiej Akademii Nauk) w listopadzie 2021 r. Nota terenowa nr 3.

Można w nich również zauważyć ślady nanoszonych zmian i kolejne warstwy farby, szczególnie w okolicach twarzy wizerunków świętych, co przyczynia się do trudności w dokładnym określeniu stylu szkoły regionalnej, którą mogą reprezentować. Na niektórych z nich widoczne są również zmiany w napisach z czcionki greckiej na cyrylicą. Najbardziej dopracowaną w detalach wydaje się ikona św. Jerzego – patrona cerkwi (fot. 16), choć jej stan również wymagałby renowacji. Ikony znajdujące się bezpośrednio przy carskich wrotach – Chrystusa Pantokratora i św. Jana Chrzciciela – prawdopodobnie miały tego samego autora i można przypuszczać, że ten fragment ikonostasu pochodzi ze starszej cerkwi (fot. 17). Ciekawym odkryciem jest ostatnia w rzędzie po lewicy Chrystusa ikona św. Atanazego, wymiarem niedopasowana do wnęki, która prawdopodobnie zastąpiła wcześniej znajdującą się tam ikonę z tym samym świętym, uwiecznioną w dokumentacji opublikowanej w 1980 roku przez historyczkę sztuki Lozinkę Koynovą-Arnaudovą. Los oryginalnej ikony, jak i wszystkich ikon rzędu świątecznego, które zostały zastąpione wydrukami, nie jest znany³⁶⁴. Według relacji mieszkańców, zostały one skradzione w latach 80. XX wieku, kiedy to komunistyczna władza, dążąc do zmarginalizowania roli religii, bardzo restrykcyjnie zabraniała uczęszczania do cerkwi i były one często użytkowane w niezgodnych z przeznaczeniem celach. W wywiadach z mieszkańcami wsi oraz duchownym pojawia się informacja o rzekomym rozdaniu ich parafianom do domów w celu zabezpieczenia przed grabieżą. Wersja ta jednak wydaje się mało wiarygodna. Duchowny, na wskazanie ikony św. Atanazego w ikonostasie, niepasującej wymiarowo do wnęki i różniącej się od tej przytoczonej w albumie poświęconym ikonom regionu mełnickiego Koynovej-Arnaudovej, podsunął myśl o możliwym jej pochodzeniu z kaplicy św. Atanazego, znajdującej się w pobliżu cerkwi św. Jerzego. W kontekście stwierdzonych faktów o różnym pochodzeniu ikon rzędu głównego jest to wersja dość prawdopodobna, choć wymagająca dodatkowych badań³⁶⁵. Na carskich wrotach (które mogą pochodzić z mniejszego ikonostasu wcześniejszej cerkwi) umieszczono typową dla nich scenę Zwiastowania, a nad nimi wizerunek Chrystusa w kielichu eucharystycznym w towarzystwie archaniołów (fot. 18). Ikonostas wieńczy tradycyjnie krzyż i scena ukrzyżowania Chrystusa, a za nim, w apsydzie na ścianie wschodniej, znajduje się wizerunek Matki Bożej Orantki. W różnych częściach świątyni rozmieszczone są także ikony kanoniczne z XIX wieku, między innymi św. Niedzieli i św.

364 Podczas wizyty w Narodowym Instytucie Dziedzictwa Kultury w Sofii 15.12.2021 r., w ramach stypendium naukowego NAWA, ustaliłam, że w dokumentacji z 1975 i 1980 r. zostały odnotowane i sfotografowane ikony z rzędu świątecznego, jak również kilka ikon wolno stojących, które w późniejszych latach zaginęły.

365 Wywiady zostały przeprowadzone podczas badań terenowych 19.12.2021 r. w ramach stypendium NAWA. Nota terenowa nr 4.

Petki, św. Eliasza, Chrystusa Pantokratora (fot. 19). Archiwalne dane z 1975 i 1980 roku³⁶⁶ wnoszą wiele informacji uzupełniających wiedzę, zwłaszcza na temat ikonostasu i brakujących obecnie ikon w rzędzie świętecznym. W czasie pierwszego badania ikon było 25, a w 1980 roku – już 21. Wśród spisanych przez Marianę Zhekovą widnieją: św. Bazyli Wielki, św. Jan Złotousty, św. Grzegorz Wielki, Wniebowstąpienie, Niewierny Tomasz, Wjazd do Jerozolimy, Ukrzyżowanie, Boże Narodzenie, Święta Trójca, Zmartwychwstanie, Zwiastowanie, Spotkanie Pańskie, Ostatnia Wieczerza, Matka Boża Eleusa, św. Spiridon, św. św. Piotr i Paweł, Matka Boża Hodegetria. Z ewidencji ikon zawartych w rzędzie głównym wynika, że w czasie wykonywania kwerendy odnotowano w nim ikony tylko częściowo zgodne z tymi, które w cerkwi znajdują się aktualnie. I tak: ikona św. Mikołaja – bez zmian, ikona św. Jerzego – fotografia wskazuje na różną od obecnej (prawdopodobnie przeznaczoną do wspomnianego w dokumentach proskinitariona – oddzielnego stelaża do ikon, umieszczonego w przedsionku świątyni, który stanowił niegdyś przestrzeń dla kobiet), Bogurodzica i Chrystus Pantokrator, św. Jan Chrzciciel – brak zdjęć, ikona św. Atanazego – według dokumentacji w jej miejscu znajdowała się ikona Zaśnięcie Matki Bożej, a wspomniana ikona św. Atanazego była ikoną wolno stojącą. Ponadto odnotowano osiem wolno stojących ikon, a wśród nich wyjątkowo cenną z „archierejskiego”, czyli „biskupiego tronu” – z Chrystusem Pantokratozem (materiał zdjęciowy), prawdopodobnie z XVIII wieku. Udokumentowana w archiwum ikona św. Haralampiusza ze scenami z życia znajduje się na terenie cerkwi w części ołtarzowej, za ikonostasem. Istotną informacją jest również to, że w ołtarzu, na ścianie południowej, znajdowały się sceny starotestamentowe: Ofiara Abrahama i Ofiara Kaina i Abla, które w tej chwili są przykryte warstwą tynku lub zostały zniszczone. Odnotowano również brak kamienia ołtarzowego³⁶⁷.

Odrębny obszar analiz stanowi symboliczny wymiar ikon w ikonostasie i ich znaczenie w odbiorze wiernych. W rzędzie głównym przy carskich wrotach, zgodnie z obowiązującym kanonem, są to ikony Matki Bożej, Chrystusa Pantokratora, patrona cerkwi – w tym przypadku św. Jerzego, czy Jana Chrzciciela (fot. 20). Ikonami, które mogą być do nich dobrane według lokalnych potrzeb, w przypadku cerkwi św. Jerzego w Złatoliście są św. Mikołaj i św. Atanazy (choć według dokumentacji z archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury można przypuszczać, że w miejscu św. Atanazego wcześniej była

366 Sygnatury udostępnionych dokumentów: -досие Бл-419-3-І х; Проектно-сметна документация (част АС) от 1989 – Бл-419-703-LV; Проектно-сметна документация (част Арх) от 1990 – Бл-419-700-LV; Проектно-сметна документация (част ВиК) от 1991 - Бл-419-824-LV; Проектно-сметна документация (част ВиК – дренаж) от 1991 – Бл-419-3385-321.

367 Tematy te zostały udokumentowane na fotografiach, które znajdują się w archiwum Narodowego Instytutu Dziedzictwa Kultury w Sofii.

ulożona scena Zaśnięcia Matki Bożej). Święty Mikołaj wraz z przedstawieniem Bogurodzicy do XVII wieku byli traktowani jako patroni dzieci, dopóki nie pojawili się „wyspecjalizowani święci”. Bogurodzica jako emanacja troski i opieki matczynej oraz obraz Pramatki od początku rozwoju jej kultu spełniała tę funkcję. Natomiast św. Mikołaj, z uwagi na swoje epizody z życia, stał się również patronem marynarzy i rybaków. Ponadto może chronić „przed urokami, magią, bólami głowy i wszelkiego rodzaju chorobami³⁶⁸”. Spełnia także funkcję opiekuna domostwa i rodziny³⁶⁹. Święty Jerzy z ikonostasu przedstawiony jest jako wojownik na koniu zabijający smoka, co ma szczególne znaczenie w odczytaniu jego obrazu jako zwalczającego wszelkie zło. Co ciekawe, w książeczkach wydawanych przez Kościół prawosławny w Bułgarii tłumaczy się również jego symbolikę jako tego, który ma moc w wybawianiu opętanych³⁷⁰. Wydaje się to szczególnie interesujące w kontekście kultu Prepodobnej³⁷¹ (baby)³⁷² Stojny, która zamieszkiwała w cerkwi około dwudziestu lat do 1933 roku i zajmowała się nieuznawanymi przez Kościół praktykami, a nazywana była „siostrą św. Jerzego”³⁷³. Ikona Chrystusa z kolei w lokalnych wierzeniach jest szczególnie przyciągającym wiernych obrazem w cerkwi, co wiąże się z rytuałem polegającym na stąpieniu na marmurową płytę z dwugłowym orłem, usytuowaną w centrum świątyni. Wierzy się, że oczyszczeni z grzechów, z dobrymi intencjami, podczas medytacji doznają cudu „otwarcia przez Chrystusa oczu”. Święty Jan Chrzciciel, znajdujący się tradycyjnie po prawicy Chrystusa, poprzednik Chrystusa, największy z proroków i opiekun wszystkich chrześcijan, opiekuje się także zielarzami. Święty Atanazy – chroni przed zbyt srogą zimą, śniegiem, lodem – w wierzeniach ludowych jest bratem św. Antoniego, z którym tworzy parę „bliźniaczą” zwalczającą wszelkiego rodzaju zarazy, jak również leczącą epilepsję czy choroby psychiczne. W niektórych regionach wierzy się, że obaj są patronami kowali, bo mieli wykuć łańcuch, którym potrafią związać i powstrzymać wszystkie choroby³⁷⁴. W cerkwi

368 *Кой светец за какво помага* [Koy svetets za kakvo pomaga], Kostenets [brak autora i roku wydania].

369 V. Dimitrov, *Зографска фамилия...* [Zografska familia...], op. cit., s. 115-116.

370 D. Aleksiev, *Православието срещу поднебесните духове на злобата* [Pravoslaviето sreshtu podnebesnite duhove na zlobata], Sofia 2013, s. 68.

371 „Prepodobna” w dosłownym tłumaczeniu z języka bułgarskiego oznacza „wielebna”, ale jest to określenie na „świętego niższego rangą”, który w swym ziemskim życiu oddał się życiu mniszemu i ascetycznemu. W mojej pracy sformułowanie „Prepodobna” zapisuję od wielkiej litery, gdyż słowo to w zestawieniu z imieniem Stojna zaczęło pełnić w obiegu kultury masowej funkcję nazwy własnej, jako przydomek, niezatwierdzony oficjalnie przez Cerkiew prawosławną. Jednocześnie dosłowne tłumaczenie na język polski – „wielebna” – nie oddaje, moim zdaniem, charakteru jej niekanonicznej „świętości ludowej”.

372 „Baba” w dosłownym tłumaczeniu z języka bułgarskiego oznacza ‘babcia’, a powszechnie to określenie stosuje się, zwracając się z szacunkiem do osoby starszej płci żeńskiej.

373 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata svetitsa Stoina: I. Zhitie], “Български фолклор” [Balgarski folklor], 3/ 1990, s. 75-94.

374 R. Попов, *Светци и демони...* [Svetsi i demoni], op. cit., s. 153-154; Y. Gergova, *Църквата Св. Антоний в Мелник – чудотворни обекти и ритуални практики* [Tsarkvata Sv. Antoniy v Melnik –

św. Antoniego, znajdującej się w pobliskim Mełniku, nadal funkcjonuje rytuał przykładania „cudownych łańcuchów” w celu uzdrowienia³⁷⁵. Nie należy zapominać, że rząd główny ikon z perspektywy wiernego jest tym najważniejszym w wypełnianiu rytuałów związanych z okazaniem czci przedstawianym świętym i zanoszeniem im modlitw, a często również darów – dlatego warto zwrócić na niego szczególną uwagę. Z antropologicznego punktu widzenia interesujące pozostają również współczesne ikony ofiarowane przez wiernych kościołowi, a wśród nich powtarzający się obraz św. Jerzego i ikony z przedstawieniem Prepodobnej Stojny. Te ostatnie jednak gromadzone są w części emporowej, jako przedstawienia „niekanonicznej świętej”. Ważnej informacji o potrzebach społecznych i hierarchii wartości wiernych dostarczają także znoszone do cerkwi wota w postaci lalek i ubrań dla dzieci – będące formą podziękowania lub modlitwy ofiarodawców o poczęcie bądź zdrowie dziecka (rozdział 4). Wprowadzenie do świątyni tak obcych dla niej elementów i tak mocnych reprezentantów sfery profanum mogłoby zakłócać i przejmować funkcję sacrum, jednak w kontekście cerkwi, w której komunikacja sacrum i profanum odbywa się na wielu płaszczyznach w bardzo bezpośredni sposób, udowadnia, że są składowymi tego samego, porządkującego systemu.

3.4.3. Ikonografia części emporowej cerkwi w kontekście kultu Prepodobnej (baby) Stojny

W omawianej cerkwi ikonografię najmniej podlegającą zmianom stanowią jej malowidła ściennie. Dane dotyczące ikon wolno stojących natomiast ciągle się zmieniają z uwagi na możliwość ich przemieszczania, a także na znoszone przez pielgrzymów nowe obiekty. Warto wspomnieć, że część emporowa cerkwi wraz z przedsionkiem były do końca XIX wieku traktowane jako tzw. babiniec, czyli przestrzeń przeznaczona dla kobiet uczestniczących w nabożeństwie, co stanowiło fundamentalny kontekst komunikacji i wyznaczało bezpośredniego adresata treści malowideł. Fakt ten mógł więc mieć również wpływ na dobór tematów ikonograficznych i ich dydaktyczny charakter.

Część emporowa świątyni wypełniona jest tematyką eschatologiczną: w centrum przestrzeni uwagę zwraca półnaga postać kobiety w rozpaczach – obraz zupełnie nieprzystający do kanonu. Nad nim rozpościera się bardzo zabrudzona scena rzezi niewinątek, której częścią jest rzeczona kobieta – prawdopodobnie uosobienie jednej z matek pozbawionych

chudotvorni obekti i ritualni praktiki], „Български фолклор“ [Balgarski folklor], 4/2020, s. 381-382.

³⁷⁵ Z powodu niewielkiej odległości między kaplicą św. Atanazego (we wsi Złatolist) a cerkwią św. Antoniego (w Mełniku), znaną z uzdrowień chorych, można przypuszczać, że ci dwaj święci byli popularni w okresie zwiększonej częstotliwości chorób na tym terenie, czyli w XVIII-XIX w.

dzieci w wyniku szalejącego zła i przemocy władzy reprezentowanej przez posłanników Heroda (fot. 21). Na zachodniej ścianie odnajdujemy istotne z perspektywy religijnej motywy: *Śmierć grzesznika* (*Смъртта на грешника*), *Chodzenie do znachorek* (*Ходене при врачките*) i *Panny, które się czerwienią* (*Мому кои се църват*). Są to przedstawienia świeckich postaci i diabłów w scenach rodzajowych, tak więc obrazy dotykające w mocny i bezpośredni sposób sfery profanum.

Chodzenie do znachorek, Panny, które się czerwienią i O tych, którzy śpią w niedzielę

W ikonografii południowo-zachodniej Bułgarii z XVIII i XIX wieku obserwuje się popularność tematu *Chodzenie do znachorek*. Można przypuszczać zatem, że Cerkiew, zauważając powszechność tego zjawiska i uznając je za problem, próbowała wykorzystać również ikonografię jako narzędzie do walki z niezgodnymi z nauką Kościoła zachowaniami³⁷⁶. Co ciekawe, w Złatoliście scena ta znajduje się przy wejściu do pokoju, w którym mieszkała i przyjmowała wiernych w latach 1913-1933 Prepodobna Stojna – znachorka, prorokini, nazywana w kulturze bułgarskiej „niekanoniczną świętą”. Temat ten poprzez jasne, oddziałujące na wyobraźnię środki wyrazu ma zniechęcić potencjalnych grzeszników do korzystania z tego rodzaju usług, które także zagrażają Kościołowi. Opisaną scenie w Złatoliście towarzyszy obraz *Panny, które się czerwienią*, stanowiący część składową powyższego. Młode kobiety, które w swej próżności używają smarowideł, by poprawić urodę, zostają ukarane przez diabły wypróżniające się na ich głowy. Opisaną wyżej tematy wzbogacone są także o rzadziej spotykany: „O tych, którzy śpią w niedzielę”³⁷⁷ (fot. 22). Scena ta przedstawia dwoje ludzi przykrytych kołdrą w łóżku, nad którymi bies trzyma wachlarze. Stojąca obok postać, uderzając w semantron, wzywa do kościoła leniwych i nieskorych do wypełniania obowiązku uczęszczania na mszę świętą. Ponadto na łuku ponad wejściem do pokoju Prepodobnej Stojny znajduje się malowidło przytaczające przypowieść o bogaczu i biednym Łazarzu³⁷⁸, co w kontekście usytuowania obrazu staje się również

376 M. Spiridonova, *Демонът и огледалото* [Demonat i ogledaloto], w: *Изкуство и контекст* [Izkustvo i kontekst], red. R. Stoychev, M. Koleva, Haskovo 2009, s. 50-58.

377 Szerzej na temat tego motywu pisze Elena Popova, zob. *За Девите и Спящите в неделя. Два мотива от сцената Страшния съд в храма „Св. Димитър“ в Арбанаси (1621) в контекста на паметниците от региона* [Za Devite i Spiashtite v nedelya. Dva motiva ot stsenata Strashniya sad v hrama „Sv. Dimitar” v Arbanasi (1621) v konteksta na pametnitsite ot regiona], w: *Сборник в чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер д-р Николай Шиваров* [Sbornik v chest na 80-godishninata na profesor protoprezviter d-r Nikolay Shivarov], red. E. Popova, D. Popmarinov, S. Vlaykov, M. Stoyadinov, A. Delipapazov, S. Tutekov, M. Prashkova, Veliko Tarnovo 2014, s. 348-374. Przywołuje w nim również scenę z cerkwi św. Jerzego w Złatoliście jako przykład późniejszego wykonania, z okresu odrodzenia. Wskazuje na nowe jego usytuowanie ikonograficzne w towarzystwie sceny *Chodzenie do znachorek*.

378 M. Spiridinova, *Демонични образи и христови притчи в българската възрожденска стенопис* [Demonichni obrazi i hristovi pritchi v balgarskata vazrozhdenska zhivopis], „Проблеми на изкуството“

ciekawym polem do interpretacji. Niewidoma uchodźczyni Stojna, o którą zadbała społeczność wiejska, tworząc dla niej miejsce zamieszkania w cerkwi i żywiąc ją, stała się niejako ucieleśnieniem przesłania sceny dydaktycznej zawartej w obrazie. Ikonografia cerkwi przedstawiona powyżej jest niezwykle bogata semantycznie, przesycona znaczeniami, których odczytanie każdorazowo wymaga rekonstrukcji szerokiego kontekstu historyczno-kulturowego. Wydaje się intrygująca badawczo nie tylko ze względu na swoją symbolikę, ale także na jej lokalizację. Przedstawienia *Chodzenie do znachorek* i *Panny, które się czerwienią* (fot. 23) znajdujące się przy wejściu do zachowanego pokoju Prepodobnej (baby) Stojny multiplikują tworzenie nowych sensów w interpretacji historyczno-kulturowej i antropologicznej. Ta niewidoma prorokini, przez wielu traktowana jak święta, przyjmowała przez kilkadziesiąt lat wiernych, prawdopodobnie nie będąc świadomą symbolicznego przedstawienia towarzyszącego jej w życiu codziennym. Znajdujące się na nim wizerunki kobiet, mężczyzn i dzieci, ubranych w stroje charakterystyczne dla epoki, prowadzonych przez diabły do znachorki, która uosabia „kobietę opętaną przez szatana”, w sposób sugestywny wyrażały przestrożę. Przedstawienie pokazuje również sam moment przekazywania przez znachorkę „remedium”, które ma formę diabelskich ekskrementów. W monastyrze Rylskim napis, którym jest opatrzony podobny wizerunek, głosi: „Zajmujący się magią i znachorzy są diabelskimi sługami, dlatego diabeł bardzo się cieszy, skacze, tańczy przed tymi, którzy idą do nich i karmią się diabelskimi ekskrementami; ci, którzy pozostawiają Boga i Cerkiew i idą do znachorów, nie są bożymi, a diabelskimi sługami”³⁷⁹. Przesłanie obrazu z cerkwi w Złatoliście, zawarte w nieco krótszych napisach towarzyszących, zostało jakby zapomniane i nierozszyfrowane przez pielgrzymów odwiedzających bułgarską „znachorkę”, a i współcześnie nie wydaje się rozumiane przez oddających cześć tej „nieoficjalnej świętej” i odprawiających rytuały niezgodne z kanonem Cerkwi prawosławnej, która nie ustaje w przestrzeganiu przed uleganiem tego typu „pokusom/grzechom”. Scena *Panny, które się czerwienią*, bezpośrednio łącząc się z poprzednią, pokazuje natomiast kobiety uległe grzechowi próżności, strojenia się i upiększania. Ukazane diabły nad ich głowami, oddające niesprecyzowaną ciecz w kolorze czerwonym na ich lica, działają na wyobraźnię, pobudzając jednocześnie do refleksji i zmiany postaw.

[Problemi na izkustvoto], 3/2006.

379 E. Bakalova, *Фолклорни елементи“ или западни влияния? За някои дидактични теми в църковното изкуство от 19 в.* [Folklorni elementi ili zapadni vliyania? Za niakoi didaktichni temi v tsarkovnoto izkustvo ot 19 v.] w: *Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева* [Yubileen sbornik v chest na Albena Georgieva], red. A. Ilieva, V. Baeva, L. Gergova, M. Borisova, Y. Gergova, s. 21-34, Sofia 2016, s. 24.

Istotnym kontekstem pozwalającym odczytać sensy zawarte w obrazach pozostaje tekst *O niewiastach* Josifa Bradatego³⁸⁰, popularnego kaznodziei i tłumacza z XVIII wieku:

Jako ci rzekłem, ojcze, panu naszemu Belzebubowi największą uciechę dają niewiasty czarownice. Kiedy która spośród nich zemrze i weźmiemy jej duszę do piekła, pan nasz Belzebub świadczy im wszelkie względy i wiedzie do piekielnych otchłani, gdzie przebywają bogowie helleńscy i heretycy, a także Judasz z Kariotu. Takimi względami darzy nasz pan dziwożony i strzygi, czarownice, znachorki i zaklinaczki. I posyła je do piekła ognistego, gdzie ogień nie gaśnie, a robak nie umiera³⁸¹.

Sytuowanie w kobiecości źródła grzechu wydaje się interesujące z punktu widzenia aktualizujących się przemian w kulturze.

Obrazy te spotykane są również w emblematycznych dla bułgarskiej kultury prawosławnej miejscach, takich jak monastyr Rylski, monastyr Baczkowski czy monastyr Trojański. Oba tematy musiały zatem zajmować ważne miejsce w dyskusji społecznej omawianego okresu powstania ikonografii. Zaświadcza o tym również tekst tego samego autora, zajmującego się w XVIII wieku tłumaczeniami zbiorów pouczeń i kazań na język staro-cerkiewno-słowiański:

Powiem ci tedy, ojcze, czemu jest więcej niewiast w piekle. Niezadowolone z postaci danej im od Boga, niewiasty kładą sobie na lica róż i bielidło, odziewają się w piękne szatki, zdobią srebrem i złotem. Im więcej się przystroją, tym goręcej w nas, biesach, raduje się dusza, gdyż wielu skuszą. [...] Póki młode, uczymy je, żeby się cudnie przystrajały i wodziły na pokuszenie sprawiedliwych. A kiedy się zestarzeją, przemieniają się w czarownice. Swarliwe i pełne złości, poczynają rzucać czary, wyklinają i nigdy nie odpuszczają, jeśli im kto czym zawini. Takie słowa rzekł diabeł świętobliwemu ojcu i stał się niewidzialny. Zaś ja, chociaż w wielu ziemiach bywałem, nigdzie nie widział tyłu czarownic, strzyg i dziwożon co na naszej ziemi bułgarskiej³⁸².

Opisane sceny o charakterze moralizatorskim i dydaktycznym odwołują się do indywidualnych postaw wiernych, którzy mają wpływ na swoje postępowanie i konsekwencje z niego wynikające. Dokonując wyboru wartości zgodnych lub sprzecznych z nauką

380 Йосиф Брадати [Josif Bradati], żyjący w XVIII w., to jeden z najbardziej znanych przedstawicieli piśmiennictwa bułgarskiego, kaznodzieja i tłumacz tekstów religijnych z języka greckiego, tzw. damaskinów. Autor pism o charakterze dydaktyczno-moralizatorskim, odnoszących się do problematyki społecznej, poruszający również wątki polityczne w kontekście jarzma osmańskiego. *Стара българска литература* [Stara balgarska literatura], t., *Ораторска проза* [Oratorska proza], red. L. Grasheva, Sofia 1982, s. 369-370.

381 T. Dąbek-Wirgowa, *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, Warszawa 1983, s. 163.

382 Ibidem, s. 162-163.

Kościół, decydują o swoim losie i ewentualnym ryzyku poniesienia kary za złe uczynki. Kara ta może zostać wymierzona w życiu doczesnym bądź pozagrobowym, po śmierci, w czasie Sądu Ostatecznego. Przytoczone sceny tworzą również obraz mentalny epoki, w której powstały, i dostarczają nam bez wątpienia informacji o podstawowych potrzebach i lękach społeczeństwa tego czasu, w tym o stosunku do kobiety. Wątek grzeszności kobiet wymagałby rozwinięcia w szerszym kontekście kulturowym, co przekracza ramy mojej dysertacji, natomiast wymienione przykłady mogłyby stanowić interesujący punkt odniesienia do wielu innych badań ikonografii cerkiewnej, znacznie szerzej zakrojonych.

Antropologiczne ujęcie religii pociąga za sobą próbę zrozumienia, w jaki sposób symbole, mity, rytuały, etyka i doświadczenie sacrum działają w obrębie społeczeństwa i są przezeń produkowane³⁸³. Problematykę „czystości i zmazy”, mocno obecną w wyżej wymienionych przykładach, analizuje w swoich badaniach antropolożka Mary Douglas. Interesowało ją, w jaki sposób ludzkie ciało jest używane jako społeczny i religijny symbol. Wskazała na uniwersalność ludzkiego ciała, sprawiającą, że jest ono źródłem wielorakich nachodzących na siebie znaczeń: „Im bardziej osobiste i intymne źródło symboliki obrzędowej, tym więcej mówi nam jej przesłanie. Im dany symbol bliższy jest wspólnemu fundamentowi ludzkiego doświadczenia, tym szersza i tym pewniejsza jego recepcja”³⁸⁴. Kontynuuje: „W żaden sposób nie będziemy w stanie zinterpretować obrzędów wykorzystujących wydaliny, mleko, ślinę i całą resztę, jeśli nie będziemy gotowi spojrzeć na ciało jako na symbol społeczeństwa i ujrzeć w ludzkim ciele pomniejszone odbicie mocy i zagrożeń przypisywanych strukturze społecznej”³⁸⁵. Fiona Bowie zwraca również uwagę, że Douglas kwestionuje Durkheimowskie rozróżnienie sacrum i profanum.

Nie można w klarowny sposób rozdzielić kategorii czystości i nieczystości na dwie odrębne części. Pojawiają się razem i w opozycji do siebie. Nie są to oddzielne rodzaje doświadczenia, z których jedno miałoby dotyczyć metafizycznej dziedziny religii, a drugie – przyziemności codziennego życia. Obydwa, sacrum i profanum, są częścią tego samego porządkującego systemu³⁸⁶.

Nie ulega wątpliwości, że symbolika wydalanych przez diabły ekskrementów, podawanych jako remedium przez znachorkę, jak również belzebuby skaczące na głowy pielgrzymów i wydalające niesprecyzowaną ciecz na ich twarze ma w radykalny sposób

383 F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 2008, s. 39.

384 M. Douglas, *Czystość...*, op. cit., s. 149.

385 Ibidem, s. 149-150.

386 F. Bowie, *Antropologia...*, op. cit., s. 52.

„przemówić do rozsądku” i wpłynąć na postawy moralne oddającym się niechrześcijańskim rytuałom wiernym. Odnoszenie się do tak osobistej i intymnej symboliki ciała oraz pierwotnych instynktów ludzkich, stanowiących niejednokrotnie temat tabu, może świadczyć o sile rozpowszechnionych praktyk znachorskich, z którymi chciano się zmierzyć w słowie i obrazie poprzez dobór środków jednoznacznie zniechęcających do potępianego postępowania. Pytaniem otwartym pozostaje natomiast umiejętność dekodowania i interpretacji przytoczonych obrazów przez osoby odwiedzające cerkiew. Stojna Dimitrowa ze względu na swoją ślepotę nie mogła być świadoma przedstawień funkcjonujących z nią na co dzień, jednak duchowny posługujący w cerkwi i przedstawiciele wyższych klas społecznych, potrafiący czytać i pisać, byli w stanie zidentyfikować sens przedstawień, chociażby przez zamieszczone przy nich napisy. Jak to spotkanie z obrazem wpływało na ich postawy moralne i religijne, trudno odpowiedzieć bez obserwacji bezpośrednich i wywiadów przeprowadzonych w terenie. Malowidła w obecnym stanie utraciły swój wyraźny przekaz przede wszystkim przez znaczne zniszczenie i brak prowadzonej konserwacji. Jest to zatem wiedza raczej o statusie eksperckim. Można się jedynie domyślać, że rozpowszechniane przez lokalnych duchownych teksty literatury parenetycznej docierały w przekazie ustnym do wiernych, jednak nie wpłynęło to na popularność praktyk znachorskich, a dla pielgrzymów najważniejszą w kontakcie z „lokalnym ekspertem religijnym” była jego skuteczność w świadczonych usługach.

3.4.4. Ikonografia „ruchoma”

W tej samej przestrzeni części emporowej świątyni znajduje się wiele tematów ikonograficznych mogących stanowić szerokie pole do analiz. Na szczególną uwagę zasługuje wyeksponowana na pulpicie ikona Chrystusa Pantokratora, zawierająca datę 1875 w tekście otwartej księgi trzymanej przez Chrystusa (fot. 24). Wymagałaby ona oddzielnych badań, tak jak pozostałe XIX-wieczne ikony, zarówno wolno stojące, jak i te z ikonostasu. Odrębny obszar badań mogą stanowić także ikony – dary odwiedzających, w większości przedstawiające samą Prepodobną (babę) Stojną w aureoli jako świętą, pozostawiane zarówno w jej pokoju, jak i w całej przestrzeni emporowej, gdzie wierni odprawiają również modlitwy do niekanonicznej świętej i mają możliwość przenocowania – poddania się tzw. inkubacji³⁸⁷. Różnorodność przedstawień, brak ujednoczonego wzorca „ikon” Stojny wskazuje na nieugruntowany jeszcze we wszystkich aspektach jej kult. Jednak wyraźnie

387 Praktyka inkubacji – przesypiania w pobliżu relikwii i ikon jest powszechnie znana w Bułgarii; zob. M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, Warszawa 2019, s. 142-162.

wzorują się one na najstarszym zachowanym, czarno-białym wizerunku Prepodobnej Stojny – niewidomej kobiety z zamkniętymi oczami, z chustą na głowie i w ciemnej szacie w całości zasłaniającej ciało (fot. 25). Ciekawym przykładem próby stworzenia ujednoliczonego wzorca ikony Stojny jest twórczość artysty Płamena Kapitanskiego, który związał swój los z miejscem jej kultu i twierdzi, że został przez nią „wybrany” do stworzenia i rozpowszechniania jej wizerunku w obrazie. Dzięki wsparciu popularnych portali społecznościowych odnosi w tym obszarze sukcesy. W 2021 roku wydał we współautorstwie książkę pod znaczącym tytułem *Избраният да Я рисува*³⁸⁸ [Wybrany, by Ją malować]. Obrazy te jednak odbiegają stylistycznie od tradycyjnych ikon i są indywidualną wizją artysty zainspirowanego realną postacią. Tego typu ikonografia „ruchoma” części emporowej zasługuje na oddzielną uwagę, odnoszącą się do dyskusji na temat istoty ikony jako takiej. Jednocześnie należy pamiętać, że Stojna Dimitrowa nie jest uznawana oficjalnie przez Cerkiew bułgarską za świętą, stąd dopuszczalne są jej różne interpretacje wizualne i nie stanowi to naruszenia sacrum ikony. Inną kwestią pozostaje wprowadzanie jej wizerunku do przestrzeni sakralnej cerkwi i przedstawianie jej jako świętej. Tym samym były pozostawiane jeszcze do 2020 roku fotografie wiernych w listwach sufitowych pokoju, w którym Stojna mieszkała. Praktyka ta została wstrzymana przez nowego proboszcza, który chciał ograniczyć „zabobonne”, według niego, zwyczaje pielgrzymów, będące profanacją przestrzeni kościoła.

Ikonografia cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist to malarstwo ścienne i obiekty ruchome w formie ikon. Jak pisze historyk sztuki Vladimir Dimitrov, czas odrodzenia niewątpliwie pozwolił twórcom, pisarzom, ikonografom wprowadzać nowe elementy do utrwalonych od wieków kanonów, a Cerkiew nie była w stanie już kontrolować tematów i motywów wybieranych do dekorowania przestrzeni sakralnej³⁸⁹. Zwyczajowe konsultacje z lokalnym duchownym, darczyńcami finansującymi powstawanie malowideł czy bazowanie na hermenejach określających podstawowe schematy ikonograficznej działalności zografów w danej przestrzeni również wydają się tu mniej istotne. W związku z tym cerkwie wiejskie traciły często na estetyce wykonania i nie były traktowane przez wiele lat jako interesujący materiał badawczy. Paradoksalnie jednak rozluźniony język wizualny, używany przez mniej znanych mistrzów XIX wieku, wpłynął na zawarcie w nim dużego ładunku informacji na

388 P. Kapitanski, S. Dimitrova, *Избраният да Я рисува! Вълшебният свят на Пламен Капитански* [Izbraniyat da Ya risuva! Valshebniyat sviat na Plamen Kapitanski], Sofia 2021.

389 V. Dimitrov, *От национални герои към светци или за живописиста в църквата в село Драгодан* [Ot natsionalni geroi kam svettsi ili za zhivopista v tsarkvata v selo Dragodan], „Проблеми на изкуство“ [Problemi na izkustvo], 2/2016, s. 49.

temat warunków historycznych, społecznych i kulturowych epoki. Z analizowanych obrazów sakralnych możemy wysnuć kilka wniosków: pośród realizowanych przez nie celów, jest pomoc w dokonywaniu wyborów moralnych w sytuacjach wystawiających jednostkę na próbę.. Z innej perspektywy, podejmowane tematy komentują z kolei kondycję mentalną człowieka okresu XIX wieku w Bułgarii, wynikającą z warunków zewnętrznych, i wyrażają lęki związane ze zdrowiem, urodzajem, życiem i śmiercią. A z jeszcze innej perspektywy, dowiadujemy się o silnie apotropaicznych funkcjach, jakie spełniają wizerunki świętych, dając człowiekowi nadzieję na ochronę przed złymi siłami natury i wiarę w pomyślność w życiu. Tym samym ikonografia cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii w pełni zawiera główną myśl Beltinga o „[...] wypełnianiu przez obrazy innych celów niż tylko religijne”³⁹⁰. Zgodnie zaś z założeniami Guriewicza, rozszyfrowywanie ukrytych w jej systemach znakowych środków myślowych i sposobów duchowego osławiania świata, pozwala na zanurzenie się w mentalnym uniwersum analizowanej epoki³⁹¹.

Opisywana przeze mnie cerkiew jawi się jako bogaty zbiór ikonografii występującej w formie malarstwa ściennego i tablicowego. Jak wykazałam, mamy tu do czynienia z wielką różnorodnością stylów, tematów i przekazów symbolicznych, które można interpretować na wielu płaszczyznach znaczeniowych. W różnorodności tej sfery sacrum i profanum występują z wyjątkową intensywnością i „spotykają się” na różnych poziomach: ortoikoniczności i nieortoikoniczności, estetyki naiwnej i stylu „kultury wysokiej”, ducha i materii, świętości i powszedniości. Ich wzajemne przenikanie, uzupełnianie się i komunikacja nie powodują wrażenia „konfliktu”. Przeciwnie, tworzą naturalny porządek funkcjonowania świata materialnego i duchowego, który dla wiernego zdaje się bardziej przystępny w odczytywaniu głębszych sensów, z wszystkimi ułomnościami świata profanum, z którego pochodzi. Możemy więc tu mówić także o „mutacjach sacrum”, które jest poniekąd formowane przez profanum. Dzięki temu cerkiew, z bogactwem swej ikonografii i przenikających się w niej światów sacrum i profanum, zyskuje niejako swój apokryficzny wymiar. W wielości obrazów materialnych otrzymujemy również wielość „obrazów mentalnych” danej społeczności i danej epoki. Analizując ikonografię, możemy dokonać rekonstrukcji głównych składowych światopoglądu, mentalności człowieka zakotwiczonego w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Przestrzeń cerkwi na przestrzeni stuleci podlegała transformacji, nakładają się w niej na siebie różne warstwy kultury odniesione do określonego czasu jej rozwoju.

390 H. Belting, *Obraz...*, op. cit., s. 54.

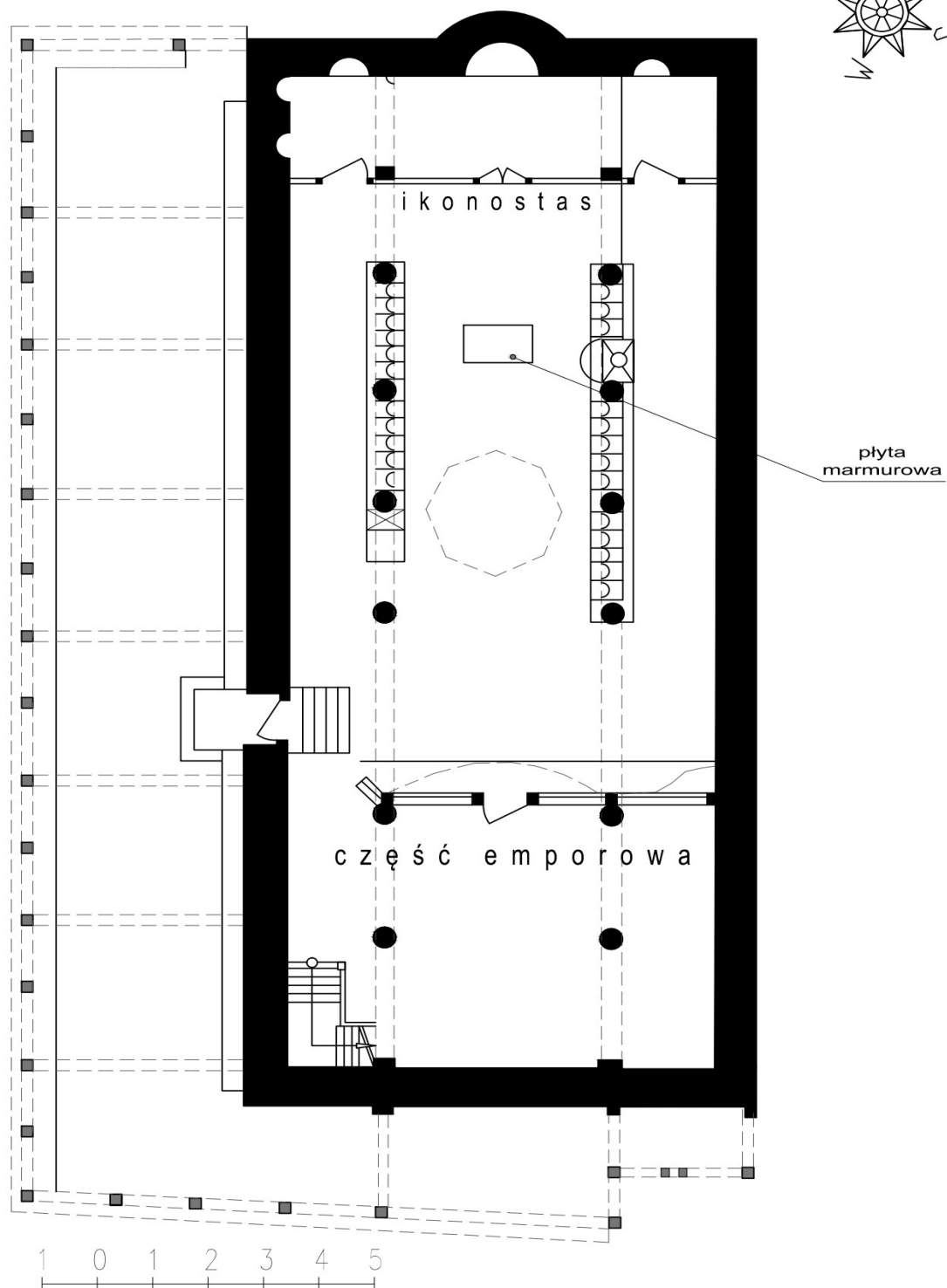
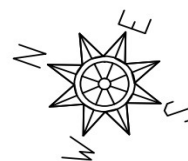
391 A. Guriewicz, *Historia i antropologia...*, op. cit., s. 15.

Możemy zatem śledzić również sam proces zmiany. Perspektywa synchroniczna zbiega się z perspektywą diachroniczną.

Odrębny temat stanowić będzie dla mnie obrzędowość związana z przestrzenią sakralną, co może być również źródłem analiz współczesnych przemian religijności. „Doświadczenie świętej przestrzeni pozwala »ustanowić świat«. Tam, gdzie świętość przejawia się w przestrzeni, tam odsłania się realność, świat zaczyna istnieć”, pisał Eliade³⁹². Na „ustanawianie tego świata” w przestrzeni sakralnej, którą badam, składa się wiele elementów. Tymi, które analizuję w pracy, są przede wszystkim ikonografia sakralna, którą przybliżyłam w niniejszym rozdziale, i rytuały z nią związane, które omówię szerzej w kolejnej części dysertacji.

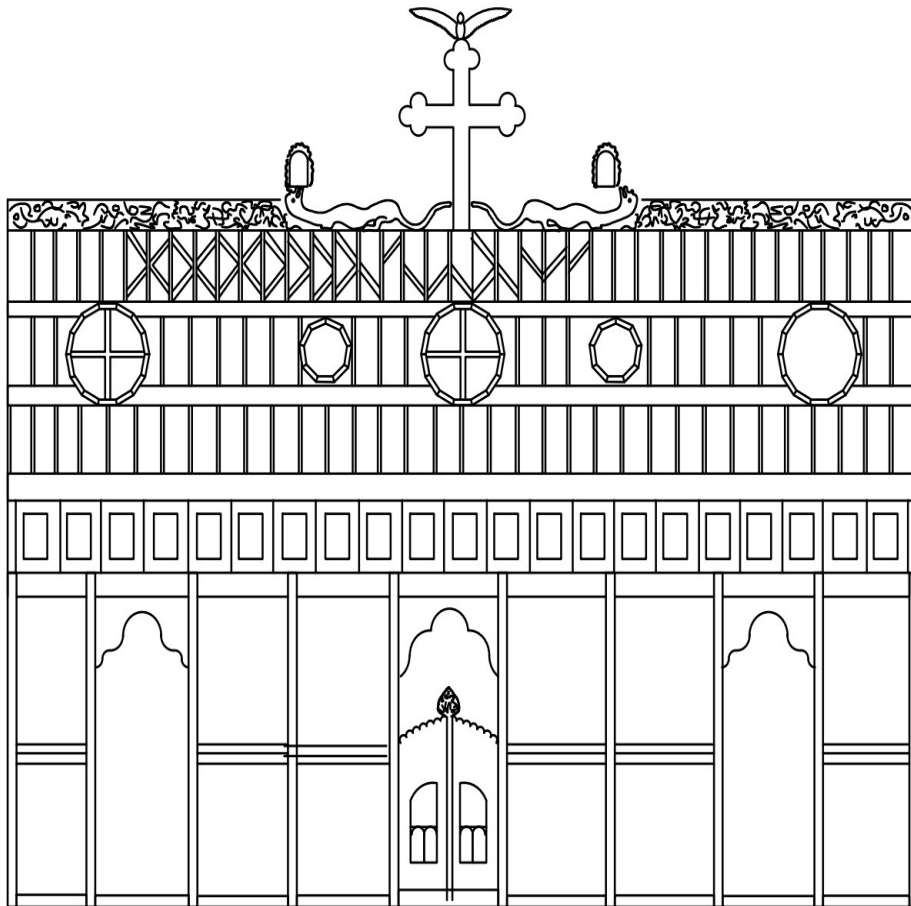
392 M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 65.

PARTER



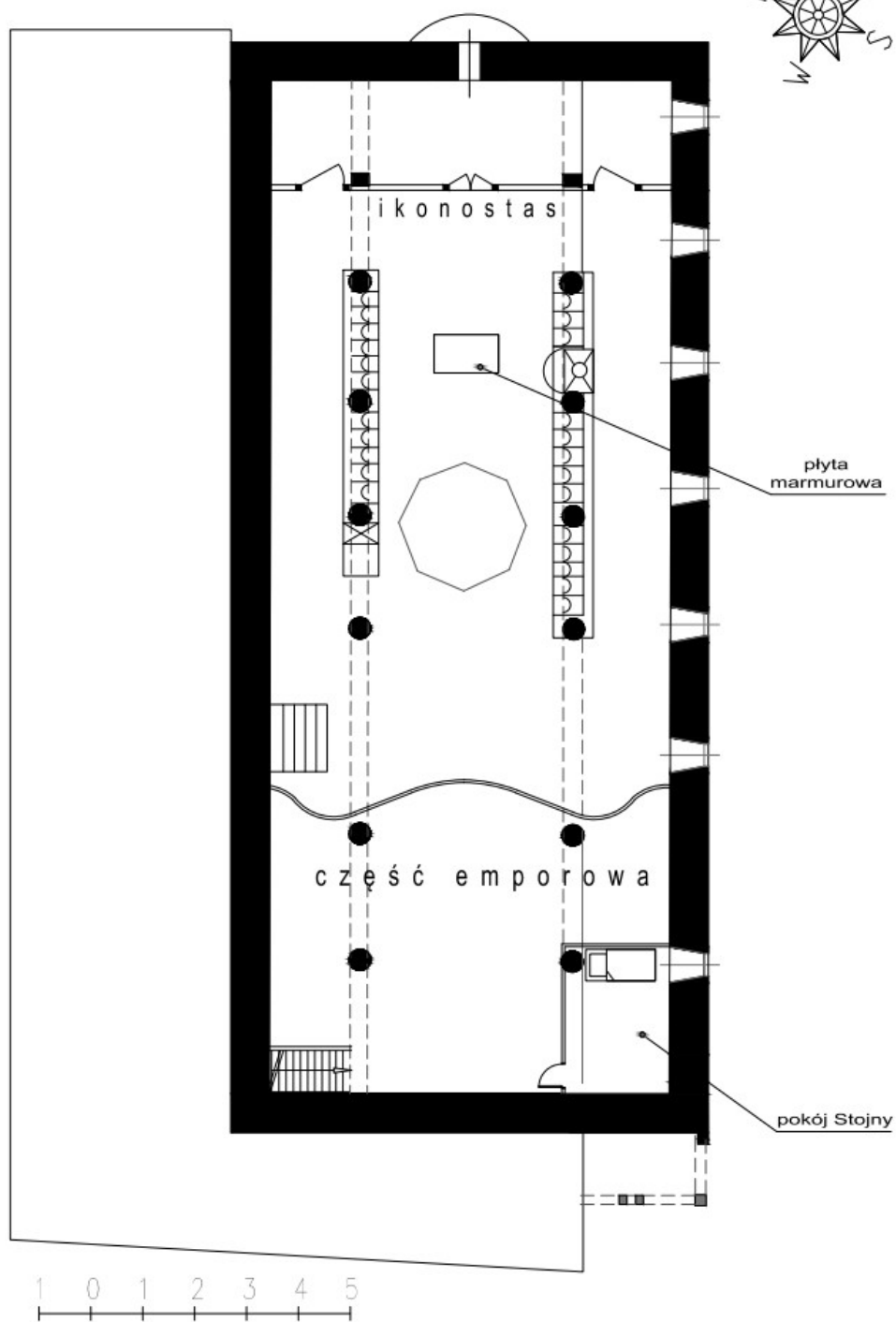
Rys. CASTUDIO Małgorzata Kubicz-Bartkowiak

IKONOSTAS



Rys. CASTUDIO Małgorzata Kubicz-Bartkowiak

POZIOM EMPORY



Rys. CASTUDIO Małgorzata Kubicz-Bartkowiak



Fot. 1



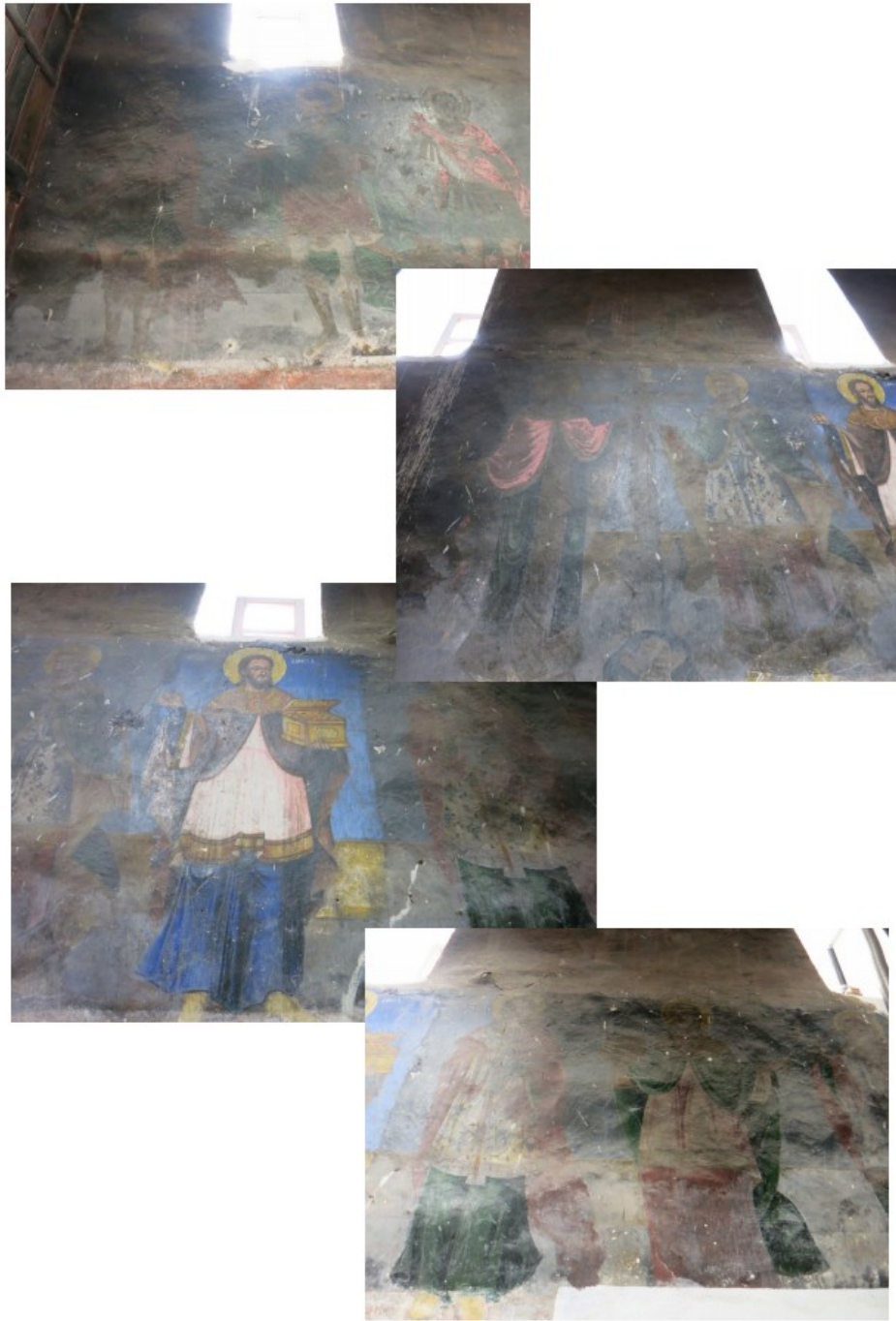
Fot. 2



Fot. 3-6.



Fot. 7



Fot. 8-11.



Fot. 12-13.



Fot. 14-16.



Fot. 17-20.



Fot. 21-23.



Fot. 24-25

4. PRZESTRZEŃ SAKRALNA A WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI

Dyskusja wokół kategorii sacrum i profanum w kontekście kultu ikon wymaga poruszenia problematyki religii i religijności. Dlatego przybliżam współczesne teorie na temat tych pojęć i osadzam je w analizie rytuałów funkcjonujących w cerkwi św. Jerzego w Złatoliście. Religia prawosławna praktykowana w wybranym przeze mnie regionie wytwarza religijność, dla której określenia wybrałam termin „religia przeżywana”. Bułgarska specyfika rytuałów związanych z przestrzenią sakralną jest wyjątkowa pod względem sensualizmu okazywanego obiektom kultu. Przytoczone przykłady zachowań potwierdzających cześć oddawaną ikonom, przestrzeni sakralnej i niekanonicznej świętej Prepodobnej (babie) Stojnie, dowodzą silnie obecnych mechanizmów balansowania między sferami sacrum–profanum. Dekodowanie języka symbolicznego, którym posługują się wierni w rytuałach, odkrywa wiele płaszczyzn interpretacji kulturowych badanej religijności. Ponadto, wiara w animistyczną moc wizerunku jako celu pielgrzymek odsyła nas do kwestii idolatrii, poruszonej w rozdziale drugim mojej pracy i ponownie inspiruje do rozważań na temat „mutacji sacrum”. Charakterystykę badanej przestrzeni i rytualizmu w niej funkcjonującego opieram o liczne badania terenowe, obserwację uczestniczącą, wywiady z pielgrzymami oraz osobami związanymi z cerkwią, a także przegląd świadectw tzw. religijności online, dotyczącej badanego sanktuarium. Pogłębiona analiza zjawiska kulturowego, jakim jest kult obrazu sakralnego, pozwala mi wyciągnąć wnioski dotyczące problematyki, którą się zajmuję, w odniesieniu do kategorii sacrum i profanum jako narzędzi badania ikon oraz religijności z nimi związanej. Przybliżone przeze mnie uwarunkowania kulturowe analizowanych praktyk rytualnych i wytwarzane imaginaria religijne składają się na kontekst moich rozważań na temat postaw człowieka wobec obiektów kultu i ich funkcji.

4.1. RELIGIA A RELIGIJNOŚĆ

Dzięki toczącej się od końca XX wieku dyskusji na gruncie socjologii religii i religioznawstwa, polemizującej z teoriami sekularyzacji, możemy obserwować zwrot w pojmowaniu religii i jej praktykowaniu. Utożsamianie religii z tym, co kościelne, mogłoby prowadzić do wniosku o zaniku potrzeb religijnych współczesnego człowieka, lecz wielu badaczy, w tym Danièle Hervieu-Léger, mówi o powrocie sacrum. Pojęcie religii jednak również zostało przededefiniowane i jako wartość emocjonalna prowadząca do „poczucia sensu” dla zautonomizowanego człowieka ma się przejawiać w bezpośrednim kontakcie z

transcendencją w formach niekoniecznie związanych ze wspólnotą kościelną – instytucjonalną. Jego obecność możemy zauważyć w takich obszarach społecznych jak sztuka, polityka, sport czy stosunek do własnego ciała. Religia traktowana jako składowa nowoczesności ulega dekompozycji i zyskuje inny wymiar, natomiast jako forma zbiorowych pamięci i wyobraźni objawia się w zmienionych wariantach ekspresji religijnej i zmienionej potrzebie odwoływania się do tradycji. Hervieu-Léger nazywa te dwa sprzężone ze sobą elementy „przestrzenią religijnych wytworów nowoczesności”. Włączając do rozumienia współczesnej religijności zjawisko zindywidualizowanego komponowania elementów wiary w swoistym brykolu, badaczka obserwuje płynność procesu religijnego i niereligijnego³⁹³. W świetle tych rozważań pojęcie „płynnego sacrum”, opisywanego w rozdziale pierwszym niniejszej dysertacji, można traktować jako element „płynnej religijności” charakteryzującej epokę nowoczesności, a w ramach tego zjawiska obserwować kolejne „mutacje sacrum”.

W kontekście współczesnych dyskusji o religii i religijności należy zaznaczyć także pojawienie się pojęć „religii subiektywnej”³⁹⁴ czy też „nowej duchowości”³⁹⁵, które przekierowują naszą uwagę ku jednostkowemu przeżyciu religijnemu, skupionemu na budowaniu swojej własnej religijności i odnoszącemu się do wewnętrznych przemian duchowych. Ponadto pojęcie „nowej duchowości” wprowadza się, odpowiadając na potrzebę określenia nowej kondycji religijnej współczesnego człowieka w procesie „kurczenia się transcendencji”³⁹⁶ dotyczącym religie³⁹⁷. W takim ujęciu doświadczenie sacrum jest immanentne i „zadane do odkrycia i przeżywania w sobie”³⁹⁸. Wymienione modele mogą się wzajemnie uzupełniać i na siebie nachodzić, istnieje między nimi relacja, bowiem duchowość, zorientowana także na „pozaludzkie moce”³⁹⁹, jest związana przede wszystkim z doświadczeniem religijnym i tak jak religijność (w szerokim rozumieniu) może wykraczać poza instytucjonalne ramy religii⁴⁰⁰. Prywatyzacja religii przejawiająca się w relatywizacji doktryny, selektywności dogmatów czy synkretyzmie ideowym to charakterystyka religijności, którą w obliczu wielu wyborów człowiek sam tworzy⁴⁰¹. Na potrzeby moich

393 D. Hervieu-Léger, *Religia...*, op. cit., s. 15-17.

394 S. Grotowska, *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Kraków 1999.

395 D. Motak, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica” 2010, z. 43, s. 201-218; K. Leszczyńska, Z. Pasek, *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Kraków 2008, s. 14.

396 K. Leszczyńska, Z. Pasek, *Nowa duchowość...*, op. cit., s. 16.

397 Ibidem.

398 Ibidem, s. 14.

399 Ibidem, s. 15-16.

400 Ibidem, s. 15.

401 S. Grotowska, *Religijność subiektywna...*, op. cit., s. 54.

badania skupiam się jednak na religijności w rozumieniu „religii przeżywanej”⁴⁰² i jej rytualnych przejawach zewnętrznych, które mogą być ujmowane zarówno w kontekście doświadczenia jednostki, jak i zbiorowości, tak więc sfera duchowości w ścisłym jej rozumieniu pozostaje na dalszym planie.

4.2. RELIGIA PRZEŻYWANA

Anna Niedźwiedź w artykule *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, powołując się na słowa Władysława Piwowarskiego, zwraca uwagę na niejasność pojęcia „religijności ludowej” co do treści i jego zakresu. Proponuje więc sięganie do terminologii zaczerpniętej z jeszcze starszego źródła – tekstu Stefana Czarnowskiego *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, z 1937 roku, gdzie stwierdza on jednoznacznie: „Kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia”⁴⁰³. Skupia się on nie na wymiarze oficjalnym religii, a na jej formach „wyznawanych faktycznie” i stwierdza, że „[...] »kultura religijna« ukazuje wzór zachowań religijnych dominujący w określonej grupie społecznej i przekształcających religię na swój użytek”⁴⁰⁴. Udowadnia, że termin „kultura religijna” stanowi bardziej użyteczną kategorię badawczą niż termin „religijność ludowa”. Cytowana natomiast dalej przez Niedźwiedź Kamila Baraniecka-Olszewska potwierdziła tę teorię w swoich badaniach, wskazując, że „[...] pod pojęciem »kultury religijnej« można zmieścić życie religijne w takiej postaci, w jakiej przejawia się w kulturze, włączając do niego religię w naczeniu wyznania i tożsamość religijną jednostki”⁴⁰⁵. „Kultura religijna”, pisze dalej Niedźwiedź, staje się w ten sposób pojęciem bliskim koncepcji „religii przeżywanej” (fr. *La religion vecue*; ang. *lived religion*), wprowadzonej pierwotnie w socjologii francuskiej, a następnie rozwiniętej przez badaczy amerykańskich, takich jak: Nancy T. Ammerman, David D. Hall, Meredith McGuire czy Robert A. Orsi. Koncepcja „religii przeżywanej” mieści w sobie zarówno indywidualne, ulotne doświadczenia religijne, jak i zdecydowanie wspólnotowe formy przeżywania religii⁴⁰⁶. W ten sposób wpisuje się w szersze pojęcie „kultury religijnej” i uważam je za bardziej adekwatne określenie omawianej

402 A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 327-338.

403 S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 88-107; cyt. za: A. Niedźwiedź, *Od religijności...*, op. cit., s. 331.

404 Ibidem.

405 K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria mężczyzny Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 46; cyt. za: A. Niedźwiedź, *Od religijności...*, op. cit., s. 331.

406 Ibidem, s. 332.

przeze mnie religijności lokalnej niż „religia ludowa” czy „religia typu ludowego”, które dodatkowo wiąże się z wartościowaniem postaw, czego chciałabym w swojej pracy uniknąć.

Niedźwiedź zwraca uwagę na odwoływanie się do „praktyki i przeżycia” w ramach tej koncepcji i „doświadczenie ciała” – „fizyczne doświadczanie sacrum” oraz jego „materialne konceptualizacje i manifestacje”. Powołuje się tu na zapowiedź takiego myślenia u Czarnowskiego, który mówi o „[...] sensualizmie doświadczania religijnego, przejawiającym się np. w kulcie obrazów”⁴⁰⁷. Niedźwiedź podkreśla również, że celowo nie stosuje za Czarnowskim terminu „naiwny” w określeniu tegoż sensualizmu, gdyż ukazuje to, według niej, „[...] rzekomą niższość i duchowe niedorozwinięcie w stosunku do bardziej wyrafinowanych form religijności”, dzięki temu mamy do czynienia z „[...] sensualistyczną nierozróżnialnością przekraczającą dyskurs o wysokich i niskich formach religii”⁴⁰⁸. Relacje „ludzie–obraz/inne przedmioty” i budowane dzięki nim związki „ludzie–postacie świętych, czyli ogólniej mówiąc sacrum” oraz nieustające balansowanie na granicy sacrum–profanum w wielu wymiarach sensualnych jest przedmiotem moich analiz, zarówno w kontekście kultu ikon, jak i rytuałów związanych z kultem Przepodobnej Stojny w cerkwi św. Jerzego.

„Religia przeżywana jest z definicji płynna, mobilna i niekompletnie ustrukturowana”, za Hervieu-Léger powtarza Niedźwiedź i dodaje, że tak pojęta religia „[...] staje się w ludzkim działaniu i życiu”. Badaczka przestrzega też przed używaniem terminów „religijność magiczna” czy „kiczowata”, gdyż jej zdaniem etykiety te „[...] spłaszczają bardzo bogaty i różnorodny nurt i zawierają negatywną ocenę”⁴⁰⁹. Zwraca uwagę, że:

[...] badania „religii przeżywanej” z powodzeniem można łączyć z zagadnieniami kształtowania przestrzeni, architektury i symboli, budowania zbiorowych narracji, kwestiami władzy, polityki, rytuału i performatywności, medialności, a zarazem materialności i sensualności przeżycia oraz z zagadnieniami tożsamości indywidualnych, ale też genderowych, społecznych i narodowych⁴¹⁰.

Hervieu-Léger zaznacza również, że cechą gwarantującą „religijność” zjawiska jest odwoływanie się do tradycji i powtarzalności rytuałów. „Autorytet” ten jest przywoływany także we wszelkiego rodzaju świeckich doświadczeniach sacrum, takich jak na przykład olimpiada sportowa sięgająca do tradycji antyku. Takie uczestnictwo w nowoczesnych

407 Ibidem.

408 Ibidem, s. 333.

409 Ibidem, s. 334.

410 Ibidem, s. 337.

formach przynależności do wspólnot pozwala na zaspokojenie tej emocjonalnej potrzeby jako społecznego „stabilizatora”. Poprzez możliwość wybiórczego odnoszenia się do przeszłości pozwala również na zachowanie religijnej autonomii jednostki, a przez to ją afirmuje⁴¹¹. Zatem niezależnie od tego, czy jednostka uczestniczy w rytuałach wspólnoty zinstytucjonalizowanej, czy religijnej pozakościelnej, może podlegać podobnym procesom, które mają spełniać tożsame funkcje – równoważenia emocji społecznych⁴¹². Sekularyzacja w tym kontekście – według badaczki – to proces organizowania wierzenia na nowo⁴¹³. Religijność „niewidzialna”⁴¹⁴, inaczej nazywana „rozproszoną”, dotycząca sfery niezinstytucjonalizowanej, wymaga zatem ciągłego badania granic „pierwiastka religijnego”. Historycznie zakładano, że można rozgraniczyć religię oficjalną od nieoficjalnej. Ta pierwsza miała reprezentować religijność skupioną na celach „sakralnych”, błogosławieństwach duchowych i zbawieniu, drugą zaś wiązano z profanum – światem pragmatycznych, codziennych potrzeb ludzkich (takich jak uzdrawianie, płodność, ochrona przed przeciwnościami losu, uzyskiwanie pożądaných dóbr materialnych itp.)⁴¹⁵. Badania jednak wykazały, że dokonanie takiego podziału jest błędne, czego dowodem może być cerkiew św. Jerzego w Złatoliście. Przestrzeń moich analiz mieści się w strefie, która formalnie należy do Kościoła, spełnia wiele kanonicznych wymogów ceremonialnych określanych przez Cerkiew i regulowanych przez religię oficjalną. Jednak w wielu wymiarach jest tą, która przyzwala na indywidualne podejście, odstające od głównego nurtu, włączające elementy religii nieoficjalnej. Galina Valtchinova, na której badania powołam się jeszcze kilkakrotnie, określa to zjawisko „szarą strefą”, w której ze względów historycznych (pięćset lat w niewoli tureckiej) utracono jasny podział na sacrum i profanum, czy też „dobrą lub złą religijność”⁴¹⁶. „Religia przeżywana” przetrwała w folklorze i była tą, która przechowywała tożsamość w epoce trudnej dla bułgarskiej Cerkwi prawosławnej, dlatego przyzwalano na pewne ustępstwa dotyczące kanonu. Odrębne zagadnienie stanowi współczesne uczestnictwo i praktykowanie religii prawosławnej z użyciem narzędzi uosabiających „nowoczesność”. Tę, która, jak to ujmuje Hervieu-Léger:

411 D. Hervieu-Léger, *Religia...*, op. cit., s. 20.

412 Hervieu-Léger przywołuje także Michela de Certeau, który mówi o „antropologii wierzeń” – nie tylko „wiary”. Ważna jest dla niego całość praktyk, zachowań i instytucji, w których te wiary się ucieleśniają.

413 Ibidem, s. 25.

414 Pojęcie to spopularyzował w latach 60. Thomas Luckmann, autor *Niewidzialnej religii*, jako wyraz buntu przeciwko rozpowszechnionej w owym czasie tezie sekularyzacyjnej.

415 M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 152.

416G. Valtchinova, *Балкански ясновидки и пророчици от XX век* [Balkanski yasnovidki i prorochitsi ot XX vek], Sofia 2006, s. 229-230.

[...] zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia⁴¹⁷.

Hervieu-Léger zadaje sobie jednocześnie pytanie, czy religia w nowoczesnych społeczeństwach może odgrywać bardziej znaczącą rolę niż tylko służyć jako kulturowe i symboliczne wsparcie, czy jest ona „[...] skazana w tych społeczeństwach na nieuchronną »folkloryzację«”⁴¹⁸. Wyjaśnia, że terminem tym określa w kontekście religii chrześcijańskiej proces rozkładu dotyczący tak zwanych religii historycznych jako zbiorów sensów, dotykający społeczeństwa wysoko rozwinięte. Przyczyną tego rozkładu miałyby być postęp racjonalizacji, pozbywający tajemniczości poszczególne dziedziny życia. Wielkie religie nie stanowią już podstawy organizacji życia grup społecznych⁴¹⁹. Coraz rzadziej też stanowią o tożsamości poszczególnych grup, jednak zauważalne są także procesy „reidentyfikacji”, służące celom politycznym, społecznym i kulturalnym⁴²⁰. Religia zatem jako odzyskana lub wyimaginowana pamięć może zachować lub odnaleźć społecznie twórczy potencjał. Aby powstał „efekt sensu” natomiast, niezbędne jest pojawienie się „zbiorowego dzielenia sensów” i by „znaczenie skonstruowane indywidualnie zostało poświadczane przez innych”⁴²¹. W epoce przednowoczesnej wystarczyła osoba „naznaczona charyzmą”, by dokonywać potwierdzeń na przykład cudów, a potwierdzenie jednostkowych i zbiorowych znaczeń zgadzało się z ustalonym kodem sensów z przeszłości. W nowoczesności jednostka z autonomiczną świadomością potwierdza znaczenia poprzez „[...] różnorodną sieć grup powinowactw, gdzie podział sensów dokonuje się na zasadzie dobrowolności”⁴²² (bez nacisku wspólnoty czy instytucji). W rozważaniach o granicach religii powstaje również pytanie o rolę tradycji w wierzeniach.

Dla społeczeństwa nowoczesnego, wyzwolonego z imperatywu ciągłości (co jest typową cechą tzw. społeczeństwa tradycyjnego) tradycja nie stanowi już zasady organizującej całości życia jednostki i zbiorowości – „jest rozczłonkowana”⁴²³. Pamięć jednostek i grup ulega fragmentacji, gdyż każda z jednostek należy do wielu grup, co odgradza je od „zjednoczonej pamięci”, a tę z kolei się kwestionuje i coraz częściej mówi się de facto o

417 D. Hervieu-Léger, *Religia...*, op. cit., s. 109.

418 Ibidem, s. 128-129.

419 Ibidem.

420 Ibidem, s. 131-132.

421 Ibidem.

422 Ibidem, s. 134-135.

423 Ibidem, s. 138-139.

„okrucach pamięci”⁴²⁴. Maurice Halbwachs, socjolog ze szkoły Durkheima, podkreślał wyjątkowo konfliktowy charakter pamięci religijnej. Stanowi ona bowiem – według niego – kombinację wielu pamięci zbiorowych, między którymi istnieje napięcie. Największy konflikt to opozycja między pamięcią racjonalno-dogmatyczną (inaczej teologiczną) a pamięcią mistyczną. Ta pierwsza zapewnia jedność pamięci religijnej w czasie i jej aktualizację w teraźniejszości i tym samym chroni linię wyznaniową przed zmianami. Ta druga natomiast powoduje zmiany przez dążenie do bezpośredniego kontaktu z istotą boską⁴²⁵. Owa dialektyka tworzy tradycję i stanowi dynamikę religii. W rytuałach i przestrzeni ikonograficznej analizowanej przez mnie cerkwi można z pewnością dostrzec te dwa rodzaje pamięci w odniesieniu do teologii prawosławnej i religijności mocno opartej na tradycji. Z jednej strony, pamięć teologiczna jest aktualna w przestrzeganych przez Cerkiew rytuałach, a z drugiej, potrzeba bezpośredniego kontaktu i działania mocy boskiej powoduje, że dominuje pamięć mistyczna, która nie musi oznaczać trzymania się kanonu.

Należy mieć także na uwadze specyfikę kultury bułgarskiej i okoliczności historyczne, o których wspominają, sprawozdając wyniki swoich badań, antropolożka Galina Valtchinova oraz etnografka Albena Georgieva. Silna obecność „religii przeżywanej” w kulturze jest specyfiką kontekstu bułgarskiego, na który wtórnie nakłada się kontekst współczesny, nowoczesnych i ponowoczesnych przekształceń religii, co stanowi interesujący w swej złożoności i wielowymiarowości obszar badań. W bułgarskiej literaturze naukowej podkreśla się szczególną rolę, jaką odgrywa folklor w lokalnej „kulturze religijnej”⁴²⁶. Georgieva w *Фолклорни измерения на християнството* [Ludowych wymiarach chrześcijaństwa] stwierdza, że wieloletnie badania terenowe utwierdziły ją w przekonaniu, iż „[...] religia jest żywa i efektywna dzięki trwałym ludowym mechanizmom jej przyjmowania i adaptowania”⁴²⁷. A mechanizmy te przetrwały przez wieki, przyjmując wpływy różnych ideologii i filozoficznych doktryn. Jak twierdzi badaczka: „[...] udowodniły też swoją elastyczność i adekwatność w uzewnętrznianiu zakamarków psychiki ludzkiej, a także pokazały swoje możliwości bycia instrumentem do specyficznego osvajania świata i walki człowieka z jego problemami”⁴²⁸. I chociaż religia chrześcijańska funkcjonuje na terenie Bułgarii od więcej niż tysiąca lat, badania terenowe i obserwacje pokazują, jak mocno współżyje ona z szeregiem przedstawień i wierzeń odziedziczonych po pogaństwie, często

424 Ibidem, s. 175.

425 Ibidem, s. 171.

426 Terminu używam za: A. Niedźwiedź, *Od religijności...*, op. cit., s. 331.

427 A. Georgieva, *Фолклорни измерения на християнството* [Folklorni izmerenia na hristianstvoto], Sofia 2012, s. 13 [przekład własny A.M.].

428 Ibidem.

przez nią wchłoniętych. Walcząc o dominującą rolę, miała ogromny wpływ na folklor i zmieniła go, ale nie mogła w całości podporządkować swojej logice i dogmatom, bo folklor jest zmienny w swoich formach i przejawach i występuje w wielu wariantach – jest „tkanką żywą”. Georgieva stwierdza:

Zastępując starsze mitologiczne i pogańskie obrazy oraz nadnaturalne istoty, chrześcijańskie postacie i obiekty kultu przejmują część ich witalności i trwałych przedstawień z nimi związanych. W najbardziej udanych przypadkach chrześcijańskie miejsca sakralne udowadniają swoją efektywność jako symbole zdolne konsolidować ludzi w momentach kryzysu – politycznego, społecznego lub ekonomicznego i przekształcają się w emblematyczne, przyciągające centra pielgrzymowania⁴²⁹.

Ta rola jednoczenia i solidaryzowania społeczeństwa, pisze dalej badaczka, czyni je znaczącymi również dla jednostek, które szukają w nich oparcia w swoich zmaganiach z przeciwnościami losu – chorobami, cierpieniami, codziennością⁴³⁰. Wszystkie wyżej wymienione funkcje pełni cerkiew św. Jerzego w Złatoliście – miejsce kultu nieoficjalnej świętej, prorokini Prepodobnej Stojny (rozdział 5).

W kontekście podejmowanych tu rozważań istotne pozostaje zjawisko etniczno-religijnego odzyskiwania tożsamości, najpierw po okresie pięciuset lat niewoli tureckiej, a potem po kilkudziesięciu latach przynależności do sowieckiej Europy. Oba te okresy były trudnym doświadczeniem w odniesieniu do wolności wyboru i praktykowania wiary. „Szczególna siła łącząca pierwiastek etniczny z religijnym wynika z tego, że jeden i drugi tworzą więź społeczną na podstawie postulowanej genealogii, która jest z jednej strony naturalizowana (ponieważ odnosi się do krwi i ziemi), a z drugiej symbolizowana (ponieważ tworzy się ją w wyznaniowym odniesieniu do mitu lub opowiadania o początkach)”⁴³¹, pisze Hervieu-Léger i dodaje, że te dwa systemy genealogiczne pokrywają się, a często zastępują. Co znamienne, również w nowoczesności dyslokującej poczucie wspólnego „my” religia i etniczność przyczyniają się do jego odbudowywania i rekompensowania, co udowadniają badania współczesnej religijności i jej społecznego oddziaływania⁴³². Jednocześnie pierwiastek etniczny może instrumentalizować pierwiastek religijny i przejmować od niego symbole i wartości, a sam równocześnie zmierzać do przyjmowania religijnych funkcji. Zachodzi przy tym proces dezorganizacji i reorganizacji, wyznaniowego odniesienia do wieczności linii, co powoduje mobilizację i inwencję „wspólnej pamięci” na podstawie

429 Ibidem.

430 Ibidem, s. 14.

431 D. Hervieu-Léger, *Religia...*, op. cit., s. 212-213.

432 Ibidem.

zapożyczonych od historycznych tradycji religijnych symboli, a także na podstawie źródeł historii i kultury świeckiej (również na nowo interpretowanych)⁴³³.

Inaczej twierdzi Niklas Luhmann, który analizując funkcję religii, stwierdza, że nie należy z góry zakładać jej integrującej roli. Istnieją bowiem ruchy religijne „[...] rozsadzające albo wręcz dezintegrujące system”⁴³⁴. Doświadczenia religijne mogą wspierać bądź podważać dany porządek społeczny, a także prowadzić jednostkę do postawy afirmującej lub negującej, oddziaływać konstruktywnie lub destrukcyjnie. Według badacza, religia również nie pełni funkcji interpretacyjnej, choć bez wątplenia zajmuje się interpretacją i wyjaśnianiem wieloznacznych, niezrozumiałych stanów rzeczy⁴³⁵. Odpowiedzi na wątpliwości Luhmanna udziela częściowo Hervieu-Léger, twierdząc, że: „Nowoczesny pierwiastek religijny można opisać całkowicie poprzez płynność i mobilność w kulturalnym, politycznym, społecznym i ekonomicznym wszechświecie zdominowanym przez masową rzeczywistość pluralizmu”⁴³⁶. Przywoływani przez autorkę Peter Ludwig Berger i Thomas Luckmann stwierdzili, że przynależność religijna stała się w nowoczesnych społeczeństwach przedmiotem wyboru jednostki i jest sprawą podmiotu, który nie naraża się na sankcję społeczną, oddalając się od niej, zmieniając ją lub z niej rezygnując. I w tym kontekście mówią o tak zwanym „rynku symboli” oraz „produkcji i konsumpcji znaków religijnych”⁴³⁷. Nasilenie napięcia między ekstremalną globalizacją faktów społecznych a ekstremalną atomizacją doświadczenia jednostek wywołuje powstawanie wielu dróg poszukiwań „symbolicznego rozwiązywania deficytu sensów” uruchamiających „pierwiastek religijny”, jednak nie jest to jednoznaczne z tworzeniem „religii”, która wymaga odnoszenia się do tradycji generującej więź społeczną, a także „wyobrażonej linii przeszłej i przyszłej”⁴³⁸. Należy jednak mieć na uwadze, że bycie religijnym w nowoczesności to już nie świadomość przynależności do tradycji, a zaangażowanie jednostki w tworzenie tradycji i chęć przynależenia do niej⁴³⁹. „Przesunięcie miejsca prawdy w wierzeniu – od instytucji w stronę wierzącego” – subiektywizacja treści wiary, rozłączność wiary i praktyki, kryzys pojęcia „religijnego zobowiązania”⁴⁴⁰ są tymi cechami nowoczesności, które ją określają w kontekście religijności. Nałożywszy się wtórnie na sfolkloryzowaną wcześniej bułgarską

433 Ibidem, s. 219.

434 N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 2007, s. 13.

435 Ibidem, s. 14.

436 D. Hervieu-Léger, *Religia...*, op. cit., s. 221.

437 Ibidem, s. 222.

438 Ibidem, s. 225.

439 Ibidem, s. 226.

440 Ibidem, s. 228.

religię przeżywaną, utrwalają jej cechy „zastane”, które paradoksalnie pozwoliły jej przetrwać przez wieki przymusowego odrywania się od tradycji religijnych.

Joanna Tokarska-Bakir pisze o „kulturze typu ludowego”⁴⁴¹, którą charakteryzuje z kolei „afirmacja nierozróżnialności” i częste „sklejanie *signans* i *signatum*”, świata przedstawionego i przedstawiającego. Ze zjawiskiem tym spotykamy się nie tylko w kulcie świętych obrazów, ale także w kulturze popularnej i kulcie idoli, autografów, pamiątek, w wierze w amulety, gadżety i maskotki⁴⁴². W tym „przedkrytycznym” rozumieniu nie zadaje się pytań o to, co jest prawdą, a jednocześnie to, co zostaje otoczone kultem, uznaje się za „prawdziwie będące”⁴⁴³. Antropolożka odwołuje się do koncepcji „gry” Gadamera, która odbywa się między rzeczą, jej reprezentacją kulturową (obraz, język, pismo) i jej odzwierciedleniem w umyśle odbiorcy. To dzięki niej zaciera się rozróżnienie prezentacji i tego, co jest prezentowane⁴⁴⁴. Granie wtedy można uznać za skuteczne, gdy zaangażowany grający stapia się z grą i przestaje się czuć graczem, a czuje się „granym”⁴⁴⁵. Zatem koncepcja Gadamera – nierozróżnialności jako podstawy doświadczenia sztuki – stanowi dla Tokarskiej-Bakir również zasadę doświadczenia religijnego⁴⁴⁶. Może się ono przejawiać w „dotykaniu świętości” w przestrzeni sakralnej, szczególnie aktywizującym się podczas pielgrzymek. Przykładami są tak popularne zachowania jak dotykanie grobu, całowanie ikony, ocieranie przedmiotu o relikwie, picie wody z cudownego źródła, połykanie cząstek cudownych obrazów, praktyki inkubacyjne, polewanie oliwą lub winem cudownego obrazu, by następnie je wypić, obłupywanie cudownych figur w celu wykorzystania do cudownych mikstur itp. Wszystkie wyżej wymienione praktyki natury magicznej, dzięki którym wierzący mają poczucie obcowania ze świętymi i ich cudotwórczymi mocami „przechowywanymi” w wizerunkach, były bądź nadal są aktualne w sanktuariach prawosławnych południowo-wschodniej Europy, w tym w interesującej mnie cerkwi św. Jerzego w bułgarskim Złatoliście.

„Kult ujawnia kształt świętości” – pisze Tokarska-Bakir i wyjaśnia, że na podstawie gestów demonstrowanych w świętym miejscu możemy opisać świętość, wokół której skupia się gra religii. Świętość ta natomiast może być określona jako wymiar czasoprzestrzenny, który udostępnia się na dwa sposoby: przez cykliczność obchodów świąt i nieodróżnianie

441 M. Lubańska w pracy *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* (Warszawa 2019) odnosi się do badań J. Tokarskiej-Bakir i dyskutuje z użyciem sformułowania „typu ludowego”, uważając, że nadal deprecjonuje ono znaczeniowo i powiela negatywne wartościowanie.

442 J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy...*, op. cit., s. 21.

443 Ibidem, s. 32.

444 Ibidem, s. 39.

445 Ibidem, s. 45.

446 Ibidem, s. 55.

prezentacji od rzeczy prezentowanej oraz przez udział uczestników „zrównujących się” z rzeczą świętą, którą przyswajają zmysłowo w dotyku i smaku⁴⁴⁷. We wszystkich przypadkach mamy do czynienia z opisywanym jeszcze przez Durkheima zjawiskiem tak zwanej „zaraźliwości sacrum” (rozdział 1). Związek między sferami sacrum i profanum powraca również w rozważaniach Thomasa Luckmanna na temat życia codziennego i transcendencji / świeckości i świętości. „Święty kosmos”, według niego, jest obiektywizowany społecznie za pomocą tych samych środków, dzięki którym obiektywizowany jest światopogląd jako całość. I tak: rytuały to formalnie przedstawienia, święte ikony to obrazy, a boskie imiona to słowa. Luckmann podkreśla jednak, że nie mając konkretnego znaczenia w kontekście życia codziennego, odnoszą się bezpośrednio do „świętego kosmosu”, co stanowi ich cel nadrzędny, a przez to jako religijne reprezentacje zaangażowane są w procesy tworzenia sensów w życiu jednostki⁴⁴⁸.

Hans Joas natomiast podkreśla, że to rytuał jest źródłem świętości. I ponieważ wiele rytuałów odbywa się w już uświęconych miejscach i jedynie przypomina o świętym wydarzeniu poprzez celebrowanie go, błędem byłoby zakładać istnienie sacrum w ograniczaniu tego pojęcia tylko do religijnych kontekstów, to znaczy w przeciwieństwie do świeckich⁴⁴⁹. „Religie są repozytoriami wieloaspektowego zasobu wiedzy o doświadczeniach i ich roli w genezie i przekazywaniu, umacnianiu i osłabianiu wiary religijnej, jeśli odróżniają zindywidualizowaną wiarę od praktyk rytualnych, a przede wszystkim tradycji”⁴⁵⁰ – dodaje. Niemożliwe jest – według niego – wyartykułowanie wyjątkowych cech doświadczenia mistycznego, jeśli konceptualizuje się je wyłącznie jako wewnętrzne, generujące wiedzę przetwarzanie bodźców zmysłowych napływających z zewnątrz. Dlatego współczesne nurty epistemologiczne mogą mieć trudność w jego badaniu⁴⁵¹.

4.3. SENSUALIZM W RELIGIJNOŚCI

Kontakt sensualny z materialnymi nośnikami świętości jest jednym z aspektów badań Magdaleny Lubańskiej, która poświadcza szczególne przywiązanie prawosławnych wiernych do gestów wyrażających ich stosunek do ikon, relikwiarzy, rzadziej sarkofagów czy

447 Ibidem, s. 271-272. O magii i mistycyzmie kultury bizantyjskiej odnoszących się do dziedzictwa antyku pisze A. Sulikowska w pracy *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Warszawa 2013.

448 T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2011, s. 128-129.

449 H. Joas, *The Power of the Sacred. An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford 2021, s. 62.

450 Ibidem, s. 31 [tłum. A.M.].

451 Ibidem.

ewangeliarzy⁴⁵². Całowanie, głaskanie, kłanianie się tym obiektom kultu to część rytualnego życia prawosławia. Zmysły pobudzane są również poprzez zapalanie świeczek w intencji za żywych i zmarłych, jak i przez zapach kadzidła używanego przez kapłana w trakcie ceremonii. „Udział w liturgii jest wielozmysłowy, a uwaga wiernych jest stale pobudzana przez manifestującą się performatywność otaczającej ich przestrzeni” – pisze badaczka⁴⁵³. Świątynię wypełniają również eulogia (gr. *eulogiai*), które można uznać za „doraźne nośniki świętości” w formie małych przedmiotów (także pokarmu). Poprzez kontakt z przestrzenią sacrum napełniają się one jego mocą i mogą być zabrane do przestrzeni profanum, by przedłużyć niejako błogosławione działanie i wywierać wpływ na odległość. Najczęściej spotykanymi eulogiami w Bułgarii są pozostawiane przez wiernych w świątyni skarpetki, ręczniki, chusteczki, kwiaty, oliwa, wino, pieczywo czy jabłka. Tak jest również w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist, gdzie wierni eulogia pozostawiają przede wszystkim przy ikonostasie lub tak zwanych anałojach – pulpitach prezentujących szczególnie czczone w danym miejscu i czasie ikony. Po okresie „inkubacji” trafiają do potrzebujących ich mocy. Skarpetki i inne produkty jako eulogia zazwyczaj pozostawiane są przy ikonach z intencją i w modlitwie o zdrowie, następnie rozdawane są potrzebującym wiernym lub sprzedawane w korzystnej cenie na bazarach charytatywnych przy cerkwi. Zdarzają się również przypadki pozostawiania (za pośrednictwem duchownego) bielizny bardzo chorych osób w ołtarzu za ikonostasem. Po określonym czasie i przeniknięciu mocą sacrum bielizna ubierana jest przez chorego, którego się błogosławi, i po noszeniu pierze się ją w wodzie, której nie można wylewać do kanalizacji (jest „przeniknięta sacrum”), a należy nią podlać na przykład drzewo lub inną roślinę⁴⁵⁴. Szczególnym typem eulogium, niepopularnym w innych świątyniach prawosławnych, a czyniącym cerkiew w Złatoliście pod tym względem wyjątkową, są pozostawiane lalki. Duża ich liczba zgromadzona w przestrzeni świątyni świadczy o traktowaniu lalki jako medium, rozpowszechnionym wśród kobiet modlących się o dar macierzyństwa bądź rodziców proszących o uzdrowienie dzieci. W opisie badań terenowych przybliżę szczegóły dotyczące tego nietypowego dla habitusu prawosławnego eulogium. Inną, niespotykaną formą eulogium jest praktykowane do 2019 roku pozostawianie zdjęć osób bliskich w drewnianej zabudowie sufitu pokoju Prepodobnej Stojny. Obecnie (stan na rok 2023), w wyniku zmian wprowadzonych przez nowego proboszcza, praktyka ta została wstrzymana. Wiara w przenoszenie sacrum na przedmioty stykające się z cudotwórczymi ikonami i relikwiami przypomina analogicznie opisywany przeze mnie w rozdziale drugim

452 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 7.

453 Ibidem, s. 8.

454 Nota terenowa nr 5.

obraz acheiropoietyczny – mandylion nawiązujący do legendy o królu Abgarze z Edessy (obecnie Şanlıurfa w południowo-wschodniej Turcji), do którego Chrystus nie mógł przybyć osobiście i w celu uzdrowienia go przesłał chustę, którą uprzednio dotknął swojej twarzy – i w ten sposób przeniknęło do niej sacrum.

Lubańska, powołując się na rosyjskiego badacza Alexieia Lidova, przybliży sformułowany przez niego neologizm „hierotopia”, określający wytwarzanie świętości miejsc kultowych poprzez przedmioty i skupione na nich gesty. Etnografka zaznacza, że interesują ją „[...] współtworzone przez samych wiernych właściwości przedmiotów i gestów uchodzących w ich przestrzeni za lecznicze”⁴⁵⁵. Moja analiza łączy te dwa punkty widzenia, gdyż badam zarówno przestrzeń sakralną, jak i kult przedmiotów i wytworów wyobraźni religijnej w niej funkcjonujący, a także ich wzajemne na siebie oddziaływanie. Badane miejsce i przedmioty kultu są traktowane przez wiernych jako nośniki mocy i energii pochodzących od Boga (za pośrednictwem świętych) lub sił kosmosu. Jak pisze Lubańska, stanowią element ucieleśnionej, słabo zwerbalizowanej religijności⁴⁵⁶, mają jednak związek z teologią prawosławną przez ikonografię, liturgię i rytuały. Jednocześnie przez fakt odnoszenia niektórych praktyk do działających niesprecyzowanych sił energetycznych zyskują nowy wymiar badawczy, interesujący ze względu na tworzony obraz mentalny społeczności zaangażowanej religijnie. Dyskurs energii w teologicznej myśli prawosławnej jest podejmowany przez teologów i filozofów prawosławnych, którzy odwołują się do tradycji hezychastycznej i dogmatu o energiach Bożych, przyjętem na soborze konstantynopolitańskim w 1351 roku. Zgodnie z tym dogmatem, „[...] pojęcie energii jest niezbędne do wyjaśnienia ukierunkowania człowieka jako całościowego bytu, w całej jego pełni, na Boga. [...] dzięki energiom dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem”⁴⁵⁷. Teologia prawosławna, zajmująca się „teologią energii”, jest w ten sposób powiązana z procesem duchowym, który dokonuje się na zasadzie „pokonywania szczybli” związanych z określonymi energiami człowieka, służącymi do zdobywania łaski⁴⁵⁸. Kontakt z energiami czy napełnianie się siłą energetyczną w rytuałach opisywanych przez Lubańską i w tych obserwowanych przeze mnie w badaniach terenowych wydaje się komentowany przez wiernych intuicyjnie. Świadomość dogmatów teologicznych dotyczy bowiem w habitusie prawosławnym w Bułgarii głównie przedstawicieli wyższego duchowieństwa.

455 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 9.

456 Ibidem.

457 S. Chorużyj, *Myśl prawosławna*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 56.

458 Ibidem.

Uwarunkowania kulturowe owych praktyk i wytwarzane imaginaria religijne składają się na kontekst moich rozważań na temat postaw człowieka wobec obiektów kultu – motywacji, przebiegu i skutków podejmowanych aktywności rytualnych. Lubańska, zajmując się monastyrami i cerkwiami Bułgarii jako centrami energii leczniczych, wymienia funkcjonujące w nich formy czuciowe, które mają służyć uzdrowieniom. Ja skupię się tylko na tych, które z pewnością są praktykowane w analizowanym przeze mnie obiekcie i odnalazły potwierdzenie w prowadzonych badaniach terenowych: (1) całowanie i dotykanie ikon, relikwii i innych przedmiotów uchodzących za lecznicze w przestrzeni sakralnej; (2) obmywanie się wodą z leczniczych źródeł (tzw. ajazmo) i spożywanie jej; (3) przesypanie w cerkwi (inkubacja); (4) składanie w ofierze, święcenie i spożywanie kurbanu – specjalnie przygotowanego posiłku dzielonego wśród wiernych w konkretnej intencji zdrowia⁴⁵⁹. W przypadku cerkwi, którą badam, wzbogacę wyżej wymienione przykłady o dotykanie grobu czczonej Prepodobnej Stojny i wykonywanie przy nim rytuałów, 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, dotykanie łóżka Prepodobnej Stojny w zachowanym pokoju cerkiewnym. Opis poszczególnych praktyk zaobserwowanych podczas badań terenowych rozwinę w dalszej części pracy.

4.4. IMAGINARIA RELIGIJNE

Magdalena Lubańska w swoich badaniach imaginariów religijnych powołuje się również na teorię Thomasa Csordasa dotyczącą habitusu i „sakralnego ja” w odniesieniu do „paradygmatu ucieleśnienia”. W koncepcji tej punktem wyjścia do rozważań antropologicznych jest ludzkie ciało i jego gesty, reakcje, wypowiedzi oraz działania. Stanowi ono miejsce wytwarzania i obiektywizowania tego, co religijne i transcendentne. A procesy te zachodzą w ramach habitusu rozumianego jako „[...] splot prerefleksyjnego doświadczenia cielesnego, kulturowo ukształtowanego świata czy środowiska oraz sytuacyjnej specyfiki”⁴⁶⁰, co ma wpływ na postrzeganie świata przez owo „ja”, które powiela matryce konkretnego habitusu religijnego. „Ja” zatem egzystuje w ciele, a zarazem w świecie kulturowym, od którego jest zależne. Imaginaria z kolei są odzwierciedleniem specyfiki danego habitusu religijnego. Wyobrażenia angażują bowiem ciało, są przez nie wytwarzane i

459 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 10.

460 Ibidem, s. 62.

przeżywane⁴⁶¹. Na świat imaginariów religijnych mają wpływ konkretne jednostki, które dzięki swojej charyzmie obdarzone specjalnym społecznym zaufaniem stają się liderami w swoim środowisku. Taką rolę liderki, ekspertki, wirtuozki religijnej spełnia uzdrowicielka, znachorka, prorokini, niekanoniczna święta Prepodobna Stojna, której kult rozpowszechniał się za jej życia i nadal jest kontynuowany. W swojej analizie, w rozdziale piątym, wskażę jego różne odsłony – zarówno w tradycyjnej formie funkcjonującej w rytuałach powielanych od kilkudziesięciu lat w cerkwi, jak i w nowoczesnej formie, z użyciem współczesnych mediów – w „religijności offline i online”.

Istotną dla opisu form pojmowania świata i tworzenia określonego imaginariów religijnych kategorię wprowadza Charles Taylor. Są to „porowate ja” i „obuforowane ja”, stojące względem siebie niejako w opozycji. Pierwsza kategoria opisuje „ja” zależne od działania czynników nieludzkich, boskich i demonicznych mocy, ale uznające się za część boskiego ładu, z perspektywą na wieczne życie. Druga natomiast jest nastawiona umysłowocentrycznie i wypiera wszelkie „magiczne” elementy z życia, wiążąc swą sprawczość tylko z bytami ludzkimi⁴⁶². Obydwie kategorie najczęściej jednak prawdopodobnie stanowią hybrydę i trudno je traktować jako realnie tworzące dwie skrajne postawy. Jednak ważne jest dostrzeżenie dominancy w analizowanych habitusach, a w prawosławiu bułgarskim, w szczególności zaś w przypadku religijności praktykowanej w cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, objawia nam się bez wątpienia dominacja „ja porowatego”, otwartego na działanie energii różnej proveniencji.

Interesująca jest cytowana przez Lubańską uwaga bizantynistki Bissery Penchevej o „dotykowości wzroku”, co charakteryzuje kontakt wyznawcy prawosławia z ikoną. Dotykanie ikony odbywa się nie tylko ustami, ale też wzrokiem⁴⁶³. W obserwowanych przeze mnie praktykach synestezja ta jest bardzo charakterystyczna dla „porowatego ja” pielgrzyma w Złatoliście. „Wielozmysłowość” w rytuałach przejawia się również poprzez okadzanie przestrzeni, śpiew, dźwięk dzwonek, światło i zapach świeczek czy poczęstunek pokarmem przy okazji określonych celebracji. Ten rodzaj działań na wiele zmysłów w wykonywanych rytuałach jest charakterystyczny dla religii przeżywanej.

461 Ibidem, s. 63-66.

462 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 38.

463 Ibidem, s. 84-85.

4.5. RYTUALIZM W RELIGIJNOŚCI

Z ustaleń powyższych badań wynika, że rytualizm jest zjawiskiem kluczowym w badaniu religijności. Wiąże się z postawą człowieka wobec sacrum i profanum, a jednocześnie kategorie te określają postawy ludzi ujawnione w doświadczeniu i relacje tych ludzi wobec świata, znajdujące wyraz w interpretacji rzeczywistości, pisze Piwowarski. Są to, według niego, kategorie „umysłowe i witalne”, za pomocą których podmiot rzutuje na przedmiot, to jest na rzeczywistość, gdy usiłuje ją uporządkować i odnaleźć jej sens⁴⁶⁴. Tej postawie człowieka wypełniającego określone rytuały towarzyszą często uczucia podziwu i lęku, szacunku i trwogi czy miłości i winy, co przypomina rozważania o ambiwalencji wyrażonej już przez Rudolfa Otto w pojęciu *numinosum* (rozdział I). Piwowarski zaznacza, że w chrześcijaństwie przyczyną sacrum w ludzkim doświadczeniu jest transcendentny Bóg, który stworzył i podtrzymuje świat w istnieniu, a doświadczenie religijne znajduje wyraz w dwóch dymensjach: wewnętrznej – głębszej, i zewnętrznej – społecznie i kulturowo uwarunkowanej. Pierwsza to „wiara”, druga to „religijność”. „Religia jest w tym samym czasie indywidualna i społeczna, wewnętrzna i zewnętrzna, indywidualna i wspólnotowa, zmienna i trwała”⁴⁶⁵. Z definicji profanum natomiast wyklucza się obecność i doświadczenie „radikalnie innego”, a zatem orientację na wartości religijne. Zastosowana tu dyferencjacja pojęć „wiary” i „religijności” w obrębie religii przypomina tę współczesną, odnoszącą się do „duchowości” i „religijności”.

Pisząc o rytuale, Piwowarski stwierdza, że rytuał jest związany z człowiekiem pojętym integralnie, a więc z materią i duchem, z racjonalnością i nieracjonalnością, z rozumem i uczuciami. A tak widziany człowiek uczestniczy w zdarzeniach rytualnych, wytwarza symbole, poszukuje znaczenia, orientuje się na wartości. Rytuały zaś związane są z całym życiem człowieka (narodzenie, zdrowie, choroba, religia, zmiana stanu, śmierć) i z kluczowymi dziedzinami ludzkiego życia (sens wspólnoty lub jej brak, społeczna więź lub społeczny konflikt)⁴⁶⁶. Przytacza słowa Roberta Bococka: „Rytuał jest to symboliczne użycie ruchu ciała i gestu [*Ritual is the symbolic use of bodily movement and gesture in a social situation to express and articulate meaning*] w społecznej sytuacji, dla wyrażenia i zaartykułowania znaczenia”⁴⁶⁷. Tak więc tym, co określa rytuał, jest czynność fizyczna

464 W. Piwowarski, *Socjologia religii*, op. cit., s. 177.

465 Ibidem, s. 216.

466

Ibidem, s. 202

(szerzej na temat rytów przejścia: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006).

467 Ibidem, s. 203.

w relacji do symboli. W sytuacji społecznej natomiast czynność, która pierwotnie nie jest indywidualna, może przekształcić się w indywidualną, prywatną. W samej symbolizacji zaś istotną rolę odgrywają doświadczenie, motywacja i rozumienie⁴⁶⁸. Rytuał religijny, koncentrując się na sacrum i komunikacji z „transcendentnym”, ujawnia tę potrzebę przez uwielbienie, dziękczynienie, przebłaganie, podporządkowanie, prośbę, dialog⁴⁶⁹. Rytuał wzmacnia religijne wyobrażenia, zaspokaja emocjonalne potrzeby, dostarcza utrwalony w czasie i przestrzeni model, który pokazuje sposób, w jaki ludzie religijni zwykle przezwyciężają graniczne i kryzysowe sytuacje. Symbole jako podstawowe elementy rytuału religijnego zawierają sens życia: „dalsze życie”, „zmartwychwstanie”, „wieczność”⁴⁷⁰. Rytuał zapewnia kontynuację wartości religijnych dla następnych generacji, zapewnia socjalizację (nie tylko rodzinną, ale permanentną). Przyczynia się do ożywienia więzi religijnych pionowych (między liderem a uczestnikami zdarzenia rytualnego) i poziomych (między samymi uczestnikami), co jest konieczne do trwania i rozwoju wspólnoty⁴⁷¹.

Pojęcie rytualizmu bada także Mary Douglas w *Symbolach naturalnych* i wzbogaca je o analizę porównawczą sakramentu i magii. Zaznacza, że należy brać w niej pod uwagę dwa punkty widzenia; z jednej strony doktrynę oficjalną, z drugiej – popularne formy, jakie ona przyjmuje. Skuteczność sakramentalna działa bowiem wewnątrz (poprzez łaskę), a magiczna – zewnątrz, co – jak stwierdza badaczka – nie powoduje dużej różnicy między nimi, nawet na poziomie teologicznym. Rytualizm polega według niej na trosce, by potężne symbole mogły być prawidłowo używane, a prawidłowe słowa wypowiedziane w należytej kolejności. Jako przykłady zachowań sakralnych i magicznych, które są wyrazami rytualizmu, podaje palenie świeczki dla św. Antoniego za znalezienie zagubionego przedmiotu czy trzymanie medalika św. Krzysztofa, który ma zapobiegać wypadkom⁴⁷². Takie praktyki zawierają w sobie zarówno pierwiastki religijne, jak i magiczne. Odnoszą się do świętych chrześcijańskich, a jednocześnie, w celu uzyskania pożądanego efektu zanoszonych do nich próśb, wykonuje się rytuały im poświęcone, nie zawsze zgodne z kanonem religii oficjalnej. Często przedmioty związane z danymi świętymi mają pełnić funkcję apotropeiczną, ikony mogą być traktowane jak amulety, a wypowiedziane słowa jak zaklęcia. Meredith McGuire podkreśla jednak, że magia zawsze pokrywała się częściowo z religią⁴⁷³. Szczególnie dotyczy to omawianej „religii przeżywanej”.

468 Ibidem, s. 207.

469 Ibidem, s. 225.

470 Ibidem, s. 227.

471 Ibidem.

472 M. Douglas, *Symbole...*, op. cit., s. 49.

473 M. McGuire, *Religia...*, op. cit., s. 158.

Nie należy jednak zapominać, że rytuał oznacza ustalone formy komunikacji, które nabywają magicznej skuteczności.

Upieranie się, że symbole są skuteczne, oznacza, iż bluźnierstwo i świętokradztwo automatycznie przynoszą niebezpieczeństwo, a nabożność obietnicę równie automatycznego błogosławieństwa. Magiczność jest instrumentem wzajemnego przymusu, który działa tylko wtedy, kiedy powszechna zgoda podtrzymuje system. Własny autorytet i charyzma nie wystarczą szamanowi do nadania mocy magicznej fetyszowi. Magia wywodzi swą moc z usankcjonowania systemu, w którym ten rodzaj komunikacji się odbywa⁴⁷⁴.

Dlatego też przyzwolenie Cerkwi prawosławnej na praktyki rytualne funkcjonujące w jej obrębie wzmacnia je, a jednocześnie wydaje się sposobem na przyciąganie wiernych.

Douglas, nawiązując do Durkheima, stwierdza, że celem istnienia rytuałów jest interakcja społeczna, ale wyjaśnia również, że brak zainteresowania rytuałem nie stanowi antyrytualizmu. Zmiana społeczna, w sposób nieunikniony, musi być wyrażona w formie buntu przeciwko rytuałowi, a rytuał i antyrytuał są językiem, w którym naturalne systemy symboli pozwalają na odgrywanie teorii społecznych⁴⁷⁵. Powtarza za Durkheimem, że podzielane doświadczenie społeczeństwa strukturyzuje wewnętrzną świadomość jednostki, tak by była ona zgodna ze świadomością zbiorową. Publiczny system symboliczny zaś, ustanowiony przez stosunki społeczne, stawia swoją kontrolującą pieczęć na jednostkowym postrzeganiu i ogranicza rozumienie do możliwości przyjętych w jego budowaniu świata. „W małej grupie człowiek tkwi przy szukaniu czarownicy pod swoim łóżkiem, choć mógłby się więcej nauczyć, badając swoje własne serce”, pisze⁴⁷⁶. Interesujące będzie zatem prześledzenie, jak i w jakim celu funkcjonuje system „komunikacji rytualnej” w badanej przeze mnie ikonograficznej przestrzeni. W jaki sposób wpływa na interakcję społeczną i jak oddziałuje na jednostkę w systemie, który może być też źródłem informacji o mentalności kulturowej (*mentalité*) stanowiącej jako świadomość zbiorowa formę wyobrażeń zbiorowych i organizującej ich hierarchię. I która za ich pomocą „konfiguruje życie umysłów jednostkowych”⁴⁷⁷.

474 Ibidem, s. 188.

475 Ibidem.

476 Ibidem, s. 191.

477 A.P. Kowalski, *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Toruń 2014, s. 97.

4.6. PRZESTRZEŃ SAKRALNA I RYTUAŁ

W wielu przytoczonych przykładach rytuałów wyraźnie widoczna jest ich zależność od przestrzeni sakralnej. Teolog bizantyjski z przełomu XIV i XV wieku, Symeon z Tessaloniki, formułuje jej status następująco:

Świątynia zatem, choć jest sporządzona z materii, ma łaskę nadprzyrodzoną; zostaje bowiem poświęcona przez arcybiskupa w tajemnych modlitwach i skropiona świętą mirrą; i staje się całą mieszkaniem Boga, a nie wszystkie miejsca ma dostępne dla wszystkich, ale pewne dla kapłanów, inne dla ludu⁴⁷⁸.

Przytoczony cytat jasno obrazuje dychotomiczny podział przestrzeni świątyni na sacrum i profanum, jednocześnie wskazując, kto do poszczególnych sfer należy i może w nich przebywać.

Będąc podzieloną na najświętszy przybytek i części zewnętrzne przedstawia samego Chrystusa, posiadającego dwie natury: jednocześnie Boga i człowieka. I jedno jest widzialne, drugie niewidzialne; tak samo też [przedstawia] człowieka, złożonego z duszy i ciała. [...] Szczególnie zaś odzwierciedla świat widzialny i niewidzialny, ale i tylko widzialny: mianowicie niebo przez ołtarz, rzeczy ziemskie zaś przez resztę świątyni⁴⁷⁹.

I dalej Symeon z Tessaloniki pisze:

Z innego punktu widzenia całą świątynię można uznać za podzieloną na trzy części: mówię o przedsionku, nawie i ołtarzu. To zatem oznacza i Trójcę, i zastępy niebiańskie ustawione po trzy, i lud wiernych podzielony na trzy części: mówię o kapłanach i zakonnikach, wiernych w pełni oraz pokutnikach. Ale taki kształt świątyni oznacza też sprawy ziemskie i niebiańskie, i te, co są ponad niebiosami: przedsionek ziemskie, nawa niebiańskie, ponadniebiańskie zaś ołtarz⁴⁸⁰.

Następnie objaśnia symbolikę poszczególnych obiektów kościoła, które tworząc określony porządek architektoniczny, są także odzwierciedleniem ładu Bożego na ziemi. I tak na przykład stół kamienny w ołtarzu jest miejscem Ofiary – Świętym Stołem, balustrada ma wskazywać różnicę między rzeczami odbieranymi zmysłami a pojmowanymi umysłem, zasłona ołtarza to namiot Boga, gdzie są zastępy aniołów i odpoczynek świętych, kadzidło –

478 Symeon z Tessaloniki, *O świątyni Bożej*, Kraków 2007, s. 38-44.

479 Ibidem.

480 Ibidem.

to wonna łaska Ducha Świętego, a zapalone światła – jego nieprzerwana światłość oświecająca świętych⁴⁸¹.

Świątynia prawosławna jasno wskazuje na oddzielenie przestrzeni sacrum od profanum przez ikonostas, którego carskie wrota uchylają drzwi do symbolicznego raju w wybranych momentach liturgii i świąt. Ołtarz, do którego mają dostęp tylko i wyłącznie duchowni, zorientowany jest na wschód, ku Światłu Boskiemu, a nawa dla świeckich wiernych na zachód, ku ciemności. Ponadto, dodatkowy podział zaznaczający niejako gradację „profanum w profanum” buduje przegroda oddzielająca nawę od przedsionka, przeznaczonego jeszcze do końca XIX wieku dla kobiet, traktowanych jako bardziej grzeszne od mężczyzn i w ten sposób zdystansowane do sacrum w „babińcu”. Ten układ wyznacza u podstaw zachowania wiernych w kościele i kieruje ich obrzędowością obfitą w bogatą symbolikę, często jednak niemającą swych korzeni w religijności chrześcijańskiej.

I tak jest w cerkwi w Złatoliście, gdzie topografia przestrzeni jest ściśle związana z określonymi rytuałami: współcześni pielgrzymi odwiedzający świątynię oprócz powszechnej praktyki zapalania świeczek za żywych i za zmarłych, całowania ikon i kłaniania się przed nimi ustawiają się w kolejce do marmurowej płyty z dwugłowym orłem symbolizującym patriarchat konstantynopolitański (fot. 26). Znajduje się ona na podłodze pod kopułą, naprzeciw ikonostasu. Pielgrzymi wierzą, że płyta stanowi energetyczne centrum, a stąpając na nią gołymi stopami, można doładować się „energią z kosmosu”. Żywe jest ponadto przekonanie, że gdy spogląda się z niej na ikonę Chrystusa z ikonostasu i „otworzy On oczy”, gwarantuje to oczyszczenie z wszelkich grzechów. Po niedługiej medytacji zostawia się pieniądze – na płycie, przy ikonostasie, na pulpicie z ikonami lub też w innym miejscu świątyni⁴⁸².

Przestrzeń cerkwi wypełniają pozostawiane przez pielgrzymów banknoty i monety, przeznaczone również na ofiarę dla biednych lub dawane za posługę duchownemu, przyjeżdżającemu do świątyni raz na tydzień. Wiara w natychmiastową karę boską w przypadku kradzieży pozostawianych darów powoduje, że nie zdarzają się przypadki świętokradztwa. Rozpowszechniona opowieść o złodziejach, którzy ukradli oryginalną płytę marmurową i popadli w obłęd, skutecznie odstrasza potencjalnych bluźnierców. W zwyczaju cerkiewnym jest również zostawianie różnego rodzaju darów przy ikonach, wśród których najbardziej popularne to olej, wino, skarpety lub ręczniki. Szczególnie obchodzonym tu świętem jest 6 maja, dzień św. Jerzego – patrona cerkwi, oraz urodziny Prepodobnej baby Stojny: 9 września, zaraz po popularnym święcie 8 września – Narodzenia Najświętszej Marii Panny. Ich obchody ściągają wyjątkowo wielu turystów, pielgrzymów, wiernych, proszących o łaski, i są one połączone z tak zwanym kurbanem (bułg. *кurban*), czyli ofiarą parafialną i/lub indywidualną, ze wspólnym biesiadowaniem na zewnątrz cerkwi, o czym szerzej piszę w dalszej części

481 Ibidem.

482 Nota terenowa nr 6.

tekstu. Niebagatelną rolę w rytuałach związanych z celebrowaniem świąt odgrywa dziedziniec cerkwi. Znajduje się tu również źródło z cudowną wodą opatrzone ikoną Prepodobnej Stojny (fot. 27). oraz ponadtysiącletnie drzewo pełniące ważną funkcję w rytuałach. Oprócz pozostawianych na nim karteczek z modlitwami (tak było do 2019 r.) uwagę zwracają zawieszane na nim huśtawki, z których chętnie korzystają przede wszystkim kobiety, wierząc w ich lecznicze działanie w przypadku wszelkiego rodzaju żeńskich chorób (fot. 28). Na tyłach dziedzińca, tuż za cerkwią, znajduje się grób Prepodobnej Stojny. Leżą na nim banknoty i monety pozostawiane przez wiernych, często również żywność, na grób wylewa się też wino (rytuały związane z tym miejscem przybliżyć w opisie badania terenowego przeprowadzonego podczas tzw. panachidy – celebracji rocznicy śmierci, w rozdziale 5)⁴⁸³.

Położenie samej cerkwi – otoczonej górami, ze źródłem, tysiącletnim platanem – może też wskazywać na związek z miejscem kultu z czasów przedchrześcijańskich, które mogło się tu znajdować, co często podkreślają badacze etnograficzni, przywołując tego typu toposy charakterystyczne dla przestrzeni kultowych⁴⁸⁴. Ponadto mówi się o tak zwanym trójkącie energetycznym, silnie oddziałującym w rejonie, w którym położony jest Złatolist. Pozostałe dwie miejscowości mające tworzyć wraz z nim pole to Mełnik i Rožen lub wymiennie Rupite (gdzie znajduje się inne, bardziej znane miejsce kultu baby Wangi, także czczonej uzdrowicielki i prorokini)⁴⁸⁵.

Spartak Paskalevski analizuje czas i przestrzeń w kontekście sacrum, które je zmienia, i uważa, że należy rozróżniać to, co święte, i uświęcone. Święte znajduje się w strefie pomiędzy „bytem” i „innym bytem”, do uświęconego należy sakralna projekcja, a czas i przestrzeń się przez nią ujawniają⁴⁸⁶. Ludzkie działania, ontologia życia jest nieustającym stanem przechodnim z sakralnego do niesakralnego i na odwrót⁴⁸⁷. Sacrum stanowi to, co niewypowiedziane w wypowiedzianym, obecność niewidzialnego bytu w prawdzie widzialnego⁴⁸⁸. W roli mediatorów między dwoma światami i jako symboliczne toposy sacrum jawią się cerkwie. Poprzez nie siła sacrum bywa wywoływana, tak by uświęcić i naładować sakralną energią dany topos lub rzecz⁴⁸⁹. Rytualne działania podtrzymują sakralne napięcie w przestrzeni, a wiara, że „Bóg jest tutaj i mieszka w tym domu” lub „Bóg przychodzi przy okazji określonych wydarzeń i zatrzymuje się w odpowiedniej świątyni” – to

483 Nota terenowa nr 7.

484 Ida Ciesielska, analizując kompleks Rupite (oddalony o kilkadziesiąt kilometrów od wsi Złatolist) i kult dużo bardziej znanej prorokini bułgarskiej – baby Wangi – wskazuje na taką zależność. I. Ciesielska, *Kompleks Wanga w Rupite jako sanktuarium religijne*, „Slavia Meridionalis” 2016, 16, s. 595.

485 Pisze o tym Yana Gergova w artykule poświęconym cerkwi św. Antoniego w Mełniku, zob. eadem, *Църквата Св. Антоний в Мелник – чудотворни обекти и ритуални практики* [Tsarkvata Sv. Antoniy v Melnik – chudotvornni obekti i ritualni praktiki], „Български фолклор” [Balgarski folklor], 4/2020, s. 381-382.

486 S. Paskalevski, *Проекции...* [Proektsii...], op. cit., s. 94.

487 Ibidem, s. 104.

488 Ibidem, s. 105.

489 Więcej o „świętej przestrzeni”: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 389-407.

swego rodzaju projekcja oczekiwanego, poprzedzonego refleksją spotkania z sacrum⁴⁹⁰. A poprzez harmonijny i antropomorficzny obraz świata w przestrzeni uzyskujemy łączność z tym boskim, który staje się nam bliższy i daje także nadzieję na życie pośmiertne.

Antropologiczne ujęcie przestrzeni i rytuału, prezentowane przez Beltinga w pracy *Antropologia obrazu*, wskazuje na ścisłe związki między obrazem i miejscem: „Podobnie jak możemy mówić o ciele jako miejscu obrazów, możemy też mówić o miejscach geograficznych, które zyskiwały swoje znane oblicze dopiero dzięki znajdującym się w tych miejscach dziełom plastycznym”⁴⁹¹. Przekonanie to towarzyszy pracy terenowej podejmowanej w ramach badań kultu ikon w Grecji przez Katerinę Seraidari, która bada związek między obiektem kultu (jakim jest ikona) a społecznością, która poprzez ikonę i specyficzny rytuał jej dotyczący odkrywa i reinterpretuje na nowo swoją przeszłość, przyszłość oraz rekonstruuje przestrzeń w nowym „związku sakralnym”⁴⁹². Specyficzna ikonografia cerkwi w Złatoliście, apokryficzna ikoniczność miejsca, w którym się ona znajduje, w połączeniu z rytuałami oddawanymi Prepodobnej Stojnie, bez wątplenia tworzą związek obrazu i przestrzeni i przyciągają wielu odwiedzających.

4.7. PIELGRZYMKA I KULT

Pojęcia czasu i przestrzeni są specyficznym pojmowane w kontekście pielgrzymki wiernych i nabierają tym bardziej duchowego charakteru. Poprzez związane z nimi cudowne uzdrowienia, objawienia, nie stanowią zwykłych punktów geograficznych na turystycznej mapie. Są często trudno dostępne i otoczone szczególnym kultem połączonym z legendami powstałymi na gruncie wieloletniej pątniczej historii danego miejsca. Tak jest również w przypadku wsi Złatolist i cerkwi św. Jerzego, położonej z dala od cywilizacji. Samo dotarcie do takiego miejsca staje się rytualnym procesem, który ma doprowadzić do symbolicznego oczyszczenia i przejścia z niższych do wyższych poziomów bytu⁴⁹³. Jest zjawiskiem polimorficznym, występującym w wielu wariantach, które różnią się między sobą nie tylko ze względu na formę i sens i nie tylko ze względu na kultury i religijne społeczności, ale nawet w ramach tego samego socjokulturowego kontekstu⁴⁹⁴. Z jednej

490 S. Paskalevski, *Проекции...* [Proeksii...], op. cit., s. 120.

491 H. Belting, *Antropologia...*, op. cit., s. 76.

492 K. Seraïdari, *Le culte des icônes en Grece*, Toulouse 2005, s. 17.

493 V. Baeva, *Поклоническото пътуване – поглед отвътре* [Poklonicheskoto patuvane – pogled otvatre], w: *Рицари и миротворци на Балканите* [Ritsari i mirotvortsi na Balkanite], red. S. Dimitrova, E. Tacheva, Blagoevgrad 2001, s. 136-142.

494 J. Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton 1995, s. 46.

strony więc, jak pisze bułgarska badaczka Elka Bakalova, pielgrzymka jest utrwaloną historycznie tradycją, produktem wielowiekowej religijnej socjalizacji i organizacją masowych emocji, a z drugiej strony wyraża dziś potrzebę świętości tych, którzy nie znajdują satysfakcji w stechnicyzowanym, racjonalnym do granic możliwości społeczeństwie, nieadekwatnie reagującym na poszukiwania głębszego sensu⁴⁹⁵. Lubańska zwraca uwagę, że w zachodnim kręgu kulturowym przywykliśmy pielgrzymkę traktować jako praktykę podejmowania trudu odwiedzenia świętych miejsc. Tymczasem w chrześcijaństwie wschodnim obrządku bizantyjskiego pielgrzymką nazywano sam kult ikon, to znaczy *prosykynesis* – ‘oddawanie czci’. W języku bułgarskim tłumaczy się to słowo podobnie, jako ‘pokłonictwo’. Jednocześnie wiara w cudowną moc relikwii, ikon i innych obiektów sakralnych była powszechna w społeczeństwie bizantyjskim dla wszystkich warstw, o czym wspomina Aleksandra Sulikowska w swojej publikacji *Ciała, groby i ikony*⁴⁹⁶. Szczególnym kultem były zaś otaczane ikony cudowne, które dzięki swej specjalnej mocy sprawczej mogły być patronami imperium (np. Bizancjum), carstwa (np. Bułgarii), miasta, monastynu i rodu. Z nimi są związane legendy i podania, stanowią obiekty zarówno kolektywnych, jak i indywidualnych praktyk rytualnych⁴⁹⁷. Cerkiew św. Jerzego w Złatoliście, którą poddaje analizie, nie jest znana z cudownych właściwości jednej ikony, jednak jako miejsce pielgrzymkowe pretendujące do rozbudowy i zapraszania pielgrzymów niczym monastyr przyciąga kultem patrona – św. Jerzego i jego ikonie oddaje się tutaj szczególną cześć. Bez wątplenia natomiast miejsce to słynie przede wszystkim z wiary w uzdrowienia dokonywane przez niekanoniczną świętą Prepodobną Stojnę, której zachowany do dziś pokój znajdujący się w części balkonowej świątyni jest traktowany jako „inkubator jej mocy”. Wejście do pokoju, dotykanie jej przedmiotów, modlitwy odprowadzane do znoszonych przez wiernych jej wizerunków, pozostawianie w zeszytach modlitw z prośbą o wstawiennictwo u św. Jerzego i inne praktyki, takie jak inkubacja – przesypanie w pobliżu pokoju Stojny, opisywane przeze mnie w rozdziale piątym, to przejawy traktowania jej jak świętej. Natomiast przestrzeń, w której mieszkała, można uznać za ikonieczną, uświęconą (choć właściwie sprofanowaną przez dopuszczenie możliwości jej zamieszkania w przestrzeni świątyni) i pełniącą funkcję uzdrawiającą, na co wskazuje wiele świadectw wiernych.

Victor Turner pisze:

495 E. Bakalova, *Культът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност* [Kultat kam relikvite i chudotvornite ikoni. Traditsii i savremennost], Sofia 2016, s. 77.

496 A. Sulikowska, *Ciała, groby...*, op. cit., s. 199.

497 E. Bakalova, *Культът...* [Kultat...], op. cit., s. 88.

Jedną z motywacji wyruszenia na pielgrzymkę jest poczucie, że sanktuarium każdego świętego ma rodzaj „gorącej linii” z Wszechmocnym. Człowiek oczyszcza się przez pokutę i podróż, po czym modlitwa staje się skuteczniejsza, gdy prosi się świętego w jego własnej świątyni, żeby ją przekazał dalej, wprost do Pana Boga. [...] Zwyczajni śmiertelnicy mogą zwiększyć skuteczność swych modlitw, przekazując swe prośby – najlepiej w intencji kogoś trzeciego – w górę dzięki pomocy pośrednika, czy wręcz całego łańcuszka pośredników o coraz większej świętości, do źródła mocy stwórczej⁴⁹⁸.

To, w jakich celach wierni zmierzali do miejsc świętych, często możemy wywnioskować z ikonografii danej przestrzeni i przedstawianych patronów spełniających określone apotropaiczne funkcje. Tak jest w cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, o czym piszę w artykule *How holy images speak of social fears...*⁴⁹⁹ Powtarzającymi się świętymi, mającymi uchronić przed nieszczęściami lub wspomóc w określonych sytuacjach byli między innymi: św. Jerzy, św. Haralampiusz, św. Stylianos, św. Tryfon, św. Modest, św. Elias (rozwijam ich opis w części pracy poświęconej ikonografii). Sam proces pielgrzymki natomiast określany jest przez Turnera jako zjawisko liminoidalne⁵⁰⁰. „Pielgrzym jest inicjowanym, tym, który osiąga nowy poziom egzystencji, głębszy niż znany mu ze zwykłego życia i otoczenia”⁵⁰¹. Doświadczenia w drodze to jego „próby w inicjacji”, a u kresu pielgrzymki „inicjowany nowicjusz” staje wobec świętości religijnych – sanktuariów, wizerunków, liturgii, uzdrawiających wód itp.⁵⁰² Praktyki lecznicze opisywane przez Lubańską, a popularne w bułgarskich miejscach pielgrzymkowych, nawiązują do religijności Bizancjum. Są to między innymi: inkubacja, dotykanie relikwii/sarkofagu, spożywanie pokarmu, który miał z nimi styczność, namaszczenie olejami z lamp zawieszonych w przestrzeni sacrum lub toczących się z relikwii i ikon⁵⁰³. Ikony i relikwie mają transmitować boską energię leczniczą i tak są traktowane przez wiernych. Sanktuaria świętych zaś „[...] wyznaczają »krytyczne punkty ekosystemu – miejsca kontaktu z innymi światami«⁵⁰⁴”. Turner twierdzi, że

[...] kiedy struktura i organizacja systemu religijnego usztywnia się i zacieśnia oraz zaczyna się wyrażać w strukturach pozareligijnych, politycznych, prawnych i gospodarczych, pielgrzymki zwykle

498 V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009, s. 15.

499 A. Michalska, *How Holy Images Speak of Social Fears. The Case of the Church of St. George in the Village of Zlatolist in Bulgaria*, w: *Art and Society: Art Readings, I. Old Art*, red. E. Moutafov, M. Koleva, Sofia 2023, s. 275-292.

500 W odróżnieniu od określenia „liminalne”, sformułowanego przez Arnolda van Gennepa (idem, *Obrzędy przejścia...*, op. cit., s. 36). Pielgrzymka jest dobrowolna, a nie obowiązkowa jak mechanizm społeczny wyznaczający przejście jednostki lub grupy z jednego stanu czy statusu do drugiego (V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka ...*, op. cit., s. 31).

501 Ibidem, s. 7.

502 Ibidem.

503 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 119.

504 W.A. Christian jun, *Person and God in Spanish Valley*, Seminar Press 1972, s. 48, 181-182.

zmieniają się z liminoidalnych w liminalne lub pseudoliminalne – czyli „cofają się” od procesów woluntarystycznych do pseudoplemiennych instytucji opartych na inicjacji, kładąc nacisk na relikwie, rytualizm, „cudowne” właściwości studni, drzew, miejsc, po których stąpał lub w których odpoczywał, oraz konkretne przedmioty kojarzone ze świętymi osobami⁵⁰⁵.

Opis ten jest całkowicie zbieżny z rytualizmem pielgrzymkowym funkcjonującym w analizowanej przeze mnie przestrzeni sakralnej. Ponadto, kult Stojny jako nieoficjalnej świętej można uznać za zanikającą formę kultu regionalnych i lokalnych świętych pielgrzymkowych. Jej wizerunek łączy się z konkretnym terytorium badanego regionu społeczno-geograficznego, co potwierdzałoby tezę bułgarskiej badaczki Valtchinovej, by religijność analizowaną w tym konkretnym kontekście nazywać „religią lokalną”, a nie tylko „przeżywaną”.

4.8. KURBAN – OFIARA

Antropologiczna perspektywa badawcza wymaga analizy całego obszaru danej uroczystości związanej z pielgrzymką: zarówno elementów podniosłości, jak i zabawy. Niezwykle rozwiniętą praktyką czuciową zawierającą oba te elementy (z dominantą zabawy) stanowi wyjątkowy na tle innych krajów prawosławnych rytuał ofiary nazywany „kurbanem”⁵⁰⁶. Jest to bez wątpienia pozostałość wpływu imperium osmańskiego, do którego Bułgaria należała przez pięćset lat swojej historii. W analizowanej przeze mnie cerkwi jest on szczególnie świętowany 6 maja, w dzień św. Jerzego – patrona świątyni. Interesujące dla mnie było uczestnictwo w tym święcie i przeprowadzenie badań terenowych w 2021 roku podczas realizacji wizyty studyjnej.

Jest to święto szczególnie celebrowane na całym Półwyspie Bałkańskim, a św. Jerzego wyróżnia się jako jednego z najważniejszych świętych we wszystkich krajach prawosławnych. Traktowany jako patron armii, wojownik walczący ze złem, chroniący stada i odpowiedzialny za dobre plony, jest również patronem rolników. Wierzy się w jego wielką moc w ochronie przed przeciwnościami losu, od niego zależy urodzaj pól i płodność stad⁵⁰⁷. W Bułgarii dzień św. Jerzego jest ustanowiony dniem wolnym od pracy i celebrowany w całym kraju. Święto kojarzone jest ze składaniem ofiary z barana i organizowaniem poczęstunku, tak zwany kurban, przy

505 V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka...*, op. cit., s. 198.

506 „Kurban” – słowo to łączy się ze starożydowskim *qorban*, które zostało przejęte przez kulturę arabską jako *qurban*. Przyпуска się, że jest formą hebrajskiego czasownika *karaw* – ‘podaję, przynoszę w darze lub ofierze’. W Starym Testamencie *qorban* jest używany w bardzo sprecyzowany sposób, odnosząc się do daru przyniesionego w ofierze dla Boga. W Księdze Zohar natomiast tłumaczy się ten termin jako ‘zbliżanie się do’, ‘przybliżanie się do świętości, świętych mocy’. W tradycji chrześcijańskiej słowo to używane jest nadal w kontekście ‘przynoszenia w darze w imię Boże’, jednak przestaje być wiązane z krwawą ofiarą. Podaję za: G. Włagoew, *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани* [Kurbanat v traditsiata na balgarite miusiulmani], Sofia 2004, s. 28-32.

507 R. Попов, *Светци и демони...* [Svetsi i demoni], op. cit., s. 73-78.

cerkwiach lub w wersji „zsekularyzowanej” – na polanach górskich, w formie pikników. We wsi Złatolist w tym dniu odbywa się liturgia w cerkwi św. Jerzego i od wczesnych godzin porannych zjeżdżają do cerkwi pielgrzymi, by pokłonić się ikonie świętego, jednak równie ważne, jeśli nie ważniejsze, wydaje się oddawanie czci Prepodobnej Stojnie – związanej z tym miejscem niekanonicznej świętej lokalnej, która mieszkała w cerkwi przez kilkadziesiąt lat i była uznawana za znachorkę, uzdrowicielkę i prorokinię. Określenie Prepodobnej baby Stojny „siostrą św. Jerzego” nobilituje ją, wywyższając do rangi jemu równych, a także podkreśla wiarę ludu w jej nadprzyrodzoną moc i niejako przyzwala na oddawanie jej czci mimo braku oficjalnej akceptacji Cerkwi. Dla pielgrzymów wydzielony jest olbrzymi teren łąki jako parking, gdyż w tym dniu zamieszkała na co dzień przez około dziesięć mieszkańców wieś staje się zatłoczonym miejscem odwiedzanym przez setki turystów. Ruchem samochodów zjeżdżających z odległych miast Bułgarii kieruje żandarmeria. Wzdłuż drogi prowadzącej do cerkwi rozstawione są stragany z pamiątkami utrwalającymi wspomnienie wizyty, a wśród nich: magnesy z widokiem cerkwi, rytualnym platanem i ikoną Stojny, ikonki turystyczne z wizerunkiem Stojny i św. Jerzego, bransoletki chroniące przed urokami, amulety, różańce, lecznicze maści itp. Oprócz suvenirów sakralnych oferuje się również przetwory domowe z miejscowych owoców i warzyw oraz miody i alkohole. Pomyślano także o ofercie gastronomicznej w formie pieczonych kiełbasek, frytek i tym podobnych przekąsek. W trakcie celebrowania święta zapełnia się teren wokół cerkwi, dziedziniec i wewnątrz świątyni. Odwiedzający zazwyczaj w pierwszej kolejności wykonują rytuały związane z oddaniem czci św. Jerzemu i pozostawieniem darów w formie oleju, wina, skarpet, ubrań dla dzieci, pieczywa lub pieniędzy. Często ustawiają się w kolejce, by móc stanąć na marmurowej płycie z dwugłowym orłem, znajdującej się w centrum świątyni, gdyż wierzą, że w ten sposób napełnią się specyficzną energią przepływającą w tym miejscu. Następnie, po zdjęciu obuwia, udają się na balkon, gdzie znajduje się pokój Stojny i gdzie można się pokłonić jej ikonom oraz pozostawić modlitwy w przeznaczonych do tego księgach. Do niedawna można było umieścić również zdjęcia bliskich osób w listwach sufitowych pokoju, dopóki nowy proboszcz nie zdecydował o zaniechaniu tego rytuału, stopniowo ograniczając w ten sposób nazywane przez niego „zabobonnymi” obyczaje nieakceptowane przez naukę Kościoła. Przestrzenią rytualną pozostaje również dziedziniec, na którym znajduje się kilka ważnych rytualnych punktów: grób Prepodobnej Stojny, na którym w modlitwie do Stojny pozostawia się monety i banknoty, źródło z uzdrawiającą wodą, tysiącletni platan z huśtawką, która ma leczyć wszelkie problemy natury ginekologicznej. Podczas święta patrona cerkwi przygotowuje się tu również „kurban” – tradycyjnie powinna to być zupa gotowana na jagnięcinie, jednak obecnie zdarzają się wyjątki od tej reguły i rodzaj przyrządzanego mięsa może zależeć również od darczyńcy, który staje się niejako sponsorem poczęstunku. Tym razem była to cielęcina gotowana w olbrzymich rozmiarów kotłach i następnie dzielona wśród wiernych przy długich, przeznaczonych na ten cel ławach. Przy cerkwi pasło się około 10 owiec, z których kilka oznaczono na czerwono, co miało sugerować przeznaczenie na ofiarę. W południe zorganizowano targ, gdzie można było drogą licytacji nabyć wybraną sztukę. Co jakiś czas wprowadzano też nowe owce, by je poświęcić przy kościele, z przeznaczeniem do późniejszego spożycia. Mimo ogłoszonego stanu pandemii intensywny ruch w cerkwi i wokół niej utrzymywał się przez cały dzień⁵⁰⁸. (fot. 30)

Z badań Lubańskiej wynika, że „[...] stosunek bułgarskiego duchowieństwa do kurbanu jest ambiwalentny. Z jednej strony, kurban (jako rytualny posiłek) i spożywanie go wpisuje się w obrzędowość cerkiewną, gdyż stanowi aprobowane przez kapłanów

508 Nota terenowa nr 8.

zwieńczenie świątecznych uroczystości. Z drugiej strony, kurban jako krwawa ofiara coraz częściej jest krytykowany przez kapłanów⁵⁰⁹. Na obronę kurbanu używa się również porównań do chrześcijańskiej, więziotwórczej *agape*⁵¹⁰. Etnolożka odrzuca równocześnie wyjaśnienia innych badaczy szukających związku pomiędzy kurbanem i Eucharystią. Uważa, że prawosławni wierni nie sugerują się w tym rytuale chrześcijańskimi dogmatami, a jest to dla nich po prostu błogosławiony, leczniczy posiłek. Obserwacja ta jest zbieżna z moimi refleksjami badawczymi. Jednocześnie duchowni, błogosławiąc mięso w nawiązaniu do ofiary Abrahama, starają się „[...] moderować wyobrażenia wiernych z intencją, by wyżej zaczęli cenić kurbandy bezkrwawe”⁵¹¹.

4.9. ENERGIA LECZNICZA SACRUM

Cerkiew św. Jerzego odpowiada opisowi miejsca „pełnego energii”, jaki stosuje Lubańska w odniesieniu do monasterów bułgarskich⁵¹². Świątynię tę, mimo że nie jest składową klasztoru, wierni bez wątpienia traktują jako ośrodek leczniczy, w którym można „naładować się energią” i doświadczyć cudu uzdrowienia. Badaczka monasterów bułgarskich zadaje sobie też zasadne pytanie, dlaczego tak często w procesie uzdrawiania uwydatnia się kwestia „energii”. Wnioski nasuwające się po latach badań bułgarskiego habitusu prowadzą do rozpowszechnionej wśród bułgarskich prawosławnych wiary w tak zwane „złe oko” i rzucanie uroków przez osoby trzecie, co przyczynia się do osłabienia własnych sił witalnych. W celu uchronienia się od tego typu działań stosuje się wiele apotropeicznych zabezpieczeń w formie czerwonych bransoletek i nitek wiązanych najczęściej na nadgarstkach, czy też popularnego w sąsiadującej Turcji wisiorka nazywanego „okiem proroka”. Wiara w złą lub dobrą energię mającą wpływ na dobrostan człowieka jest wspólna dla reprezentantów wszystkich warstw społecznych i niezależna od deklaracji dotyczących zaangażowania religijnego. Etnografka doszukuje się w tym fenomienie związku z bizantyjskimi praktykami rytualnymi i wytwarzaniem „form czuciowych” charakterystycznych dla wczesnego chrześcijaństwa. Energie jako błogosławieństwa i boskie moce, uobecnianie w sakralnych przedmiotach, wydają się bliższe prawosławnym niż newage’owym koncepcjom – pisze⁵¹³. Należy pamiętać także o „teologii energii”, opisywanej przeze mnie wyżej,

509 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 316.

510 Ibidem, s. 317.

511 Ibidem, s. 322.

512 Ibidem, s. 125.

513 Ibidem, s. 141.

charakterystycznej dla prawosławia i – być może – mającej również wpływ na akceptację przez duchownych profanujących zachowań pielgrzymów.

Ważną kwestią w omawianej problematyce są również grupy „specjalistów od kulturowej obiektywizacji”, które analizuje badaczka⁵¹⁴. Są to według niej: (1) osoby powiązane z ruchem New Age, identyfikujące się z dynowizmem⁵¹⁵, bioenergoterapeuci i ekstrasensy; (2) starsze kobiety wywodzące się ze środowisk cerkiewnych i posługujące przy konkretnej cerkwi, przekazujące sobie wiedzę religijną głównie drogą ustną, często doświadczające widzeń w snach i dzięki temu mające łączność ze świętymi; (3) kapłani, którzy mają najmniejszy wpływ na imaginaria wiernych i odznaczający się ambiwalentnym stosunkiem do wiary w energie lub odcinający się od tych teorii. Reprezentanci wyżej wymienionych grup są autorytetami dla wiernych naśladowujących ich zachowania rytualne. Jest to tym ważniejsze, że bułgarscy prawosławni, odcięci przez wiele wieków niewoli osmańskiej od ortodoksyjnego wypełniania obowiązków związanych z Kościołem, kilkadziesiąt lat po odzyskaniu niepodległości ponownie zostali mocno ograniczeni w uczęszczaniu do cerkwi w okresie socjalizmu. Tak więc kontekst historyczny przyczynił się w znacznej mierze do wymazania z pamięci kulturowej ortodoksyjnego, zgodnego z kanonami podejścia do rytualizmu Kościoła. Wierni potrzebowali zatem – i nadal potrzebują – wskazówek „specjalistów” w wykonywaniu określonych rytuałów. Wskazówki te jednak, w zależności od źródła pochodzenia, często nie mogą być zakwalifikowane do kanonicznych.

Zgodnie z teorią Charlesa Taylora, na którego powołuje się Lubańska, imaginaria energocentryczne dominujące wśród zwykłych wiernych odwiedzających monaster (czy cerkiew), a także wśród niższego duchowieństwa, charakteryzują synestetyczne formy czuciowe, których celem jest zapewnienie dobrostanu „porowatego ja”. Wierni, przekonani o nieustannym narażeniu na działanie zła, zabezpieczają się przed nim lub je odczyniają. Co ważne, imaginarium jest ucieleśnione, ale niekoniecznie wyrażone dyskursywnie⁵¹⁶. Wierni często nie mają potrzeby opisywania specyfiki wykonywanych rytuałów i nie potrafią ich uzasadnić, dlatego metoda obserwacji jest w badaniach terenowych konieczna.

4.10. WIZERUNEK I PIELGRZYMKA

Freedberg zauważa:

514 Ibidem, s. 131-133.

515 Więcej na temat Petyra Dynowa i dynowizmu: G. Szwat-Gylybowa, *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005, s. 126-146.

516 M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., s. 237.

Zjawiska związane z pielgrzymowaniem nie są ani pomnikowe, ani też niepowtarzalne; powracają one, przybierając wyraźnie zbliżone formy i odwołując się do podobnych wzorców, są jednak paradygmatyczne. Mówią o nas samych oraz o tym, jak radzimy sobie z aspiracjami i oczekiwaniami, o których wiemy, że najpewniej nie zostaną do końca spełnione na ziemi; rzucają światło na wizerunki, którym przypisujemy rolę mediatora w dążeniu do spełnienia owych aspiracji i oczekiwań. Innymi słowy, dostarczają one materiału o wszelkich wierzeniach związanych z działaniem wizerunków i tym, czego potrafią one dokonać⁵¹⁷.

Celem pielgrzymki może być duchowa lub fizyczna korzyść albo dziękczynienie za wysłuchane modlitwy i dobrodziejstwa. W każdym przypadku głównym punktem pielgrzymki jest świątynia, a w niej – zajmujący centralne miejsce, uważany za skuteczny wizerunek. Może to być obraz, rzeźba lub inna forma, najważniejsza jest ich cudotwórcza moc i funkcja pośrednicząca między światem ziemskim i nadprzyrodzonym. Oprócz tego wizerunku, otoczonego szczególną czcią w świątyni, spotykamy prostsze wizerunki wotywnie, za pomocą których wyraża się dziękczynienie, a także pamiątki, które mają przypominać o pielgrzymce i cudownym miejscu. Bez wątplenia wszystkie te formy wizerunków nadają moc pielgrzymce i stanowią jej istotę⁵¹⁸. W badanej przeze mnie cerkwi jest tych znaczących wizerunków kilka i w zależności od celów i świadomości wiernych dokonuje się wyboru w okazywaniu im czci. Mogą być również czczone wszystkie równocześnie, jednak zakładam, że występuje w tym procesie hierarchia. Wśród najważniejszych w analizowanej przeze mnie cerkwi są: św. Jerzy – patron i jego ikona w rzędzie głównym ikonostasu; obraz Chrystusa, także z ikonostasu, którego wizerunek stał się przedmiotem tworzenia legend o rzekomym „otwieraniu przez niego oczu” w momencie kontemplacji ikony i oczyszczania się z grzechów; płyta marmurowa z dwugłowym orłem – symbolem patriarchatu konstantynopolitańskiego, będąca obiektem „oddziałującym energetycznie” i służąca do wykonywania rytuałów; wizerunki Prepodobnej Stojny w części emporowej świątyni. Co znamienne, z wymienionych wyżej tylko dwa wizerunki: św. Jerzego i Prepodobnej Stojny funkcjonują w obiegu pamiątek sprzedawanych na straganach przykościelnych, co sugeruje, że ich postacie są jednakowo ważne dla odwiedzających – i do takich wniosków prowadzą także obserwacje terenowe.

Freedberg zauważa, że pielgrzymi, podejmując wysiłek, by zobaczyć wizerunek w konkretnej świątyni, mogą się kierować sławą danego miejsca, niekoniecznie skutecznością działania. Z drugiej jednak strony, wygląd wizerunku może wywrzeć na pielgrzymach takie

517 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 100 – 101.

518 Ibidem, s. 101.

wrażenie, że zostaną umocnieni w wierze w jego możliwości. Niezależnie od cech estetycznych czczonego wizerunku dokonuje się zazwyczaj starań, by go wyróżnić, ozdobić czy umieścić w specjalnym miejscu⁵¹⁹. Wielka liczba pielgrzymów i popularność danego miejsca z wizerunkami to dochód dla cerkwi. Pozostawiane w różnych miejscach banknoty i monety, dary dla cerkwi w postaci produktów spożywczych i odzieży, które są następnie sprzedawane, to zwyczajnie sposób na utrzymanie cerkwi, dlatego nawet jeśli niektóre z rytuałów nie odpowiadają oficjalnym kanonom, przyzwala się na nie lub w bardzo subtelny sposób szuka się metod ukierunkowania wiernych ku właściwym zachowaniom.

„Owe gorsze reprodukcje mogą być drobną pamiątką naszej wielkiej podróży, lecz spodziewamy się także, że wniosą w nasze życie trochę łaski, udzielanej przez większe wizerunki i figury, których są powieleniem; że pomogą i wesprą, tak jak ponoć wspierają innych. Są opiekunami naszych domów i znakiem obecności świętości”⁵²⁰. Uproszczone, schematyczne, przesłodzone obrazki dewocyjne dają nam wgląd w estetyczne oczekiwania i wysiłki kupujących wizerunki tego rodzaju. Tym bardziej jeśli to nowy wizerunek staje się przedmiotem kultu i celem pielgrzymek⁵²¹. Funkcjami, które mogą spełniać reprodukowane wizerunki, są: przypominanie o odbytej podróży i świątyni (pamiątka), fetysz, talizman, amulet, intensyfikacja ważnych wspomnień (podobnie jak fotografia z wakacji); udział w mocy archetypu (zwłaszcza jeśli był z nim w bezpośrednim kontakcie), a czasami nawet wizerunek zostaje uznany za *apotropaion*, który odstrasza zło⁵²². W obszarze chrześcijaństwa zachodniego również mamy do czynienia z przedmiotami i substancjami, które siłę i skuteczność działania uzyskały po uprzednim kontakcie ze świętym, jego grobem lub świątynią⁵²³.

4.11. WIZERUNEK WOTYWNY

Z pielgrzymką wiąże się także praktyka składania wotów, rozpowszechniona jeszcze w starożytności i charakteryzująca się olbrzymią różnorodnością. Od VI wieku sprzeciwiano się tej praktyce, głównie ze względu na jej pogańskie pochodzenie. W 533 roku synod w Orleanie wprowadził ograniczenia dotyczące wszelkich ofiar składanych w nadziei na uzdrowienie lub w charakterze dziękczynienia za nie⁵²⁴. Jednak cała praktyka składania

519 Ibidem, s. 111.

520 Ibidem, s. 123.

521 Ibidem.

522 Ibidem, s. 126.

523 Ibidem, s. 131.

524 Ibidem, s. 138.

dziękczynienia za pomocą przedstawień uleczonych części ciała albo ukazywania zdarzeń, od których bohater został ocalony, pozostała popularna w chrześcijańskich wizerunkach⁵²⁵. Wota wykonane z metalu przedstawiają kończyny, palce, piersi, oczy, uszy, nosy, usta, figurę człowieka – w zależności od intencji ich wykonania i ofiarowania. Tradycyjnie pozostawiane są przy ikonach, na ikonach, zawieszane, przyczepiane – zawsze z modlitwą o zdrowie i pomoc w określonych sytuacjach. Wykonanie z trwałego materiału i pozostawienie przy ikonie ma zapewnić łączność pomiędzy wiernym i bóstwem na dłużej i niejako „przypominać” świętemu o zaniesionej prośbie⁵²⁶. Ten złożony dar jest także formą ofiary dla Boga, który ma być w ten sposób obłaskawiony w spełnianiu prośby. Freedberg w związku z tą kolejną odsłoną „mocy wizerunku” zadaje sobie powtarzające się podstawowe pytanie, co w przedstawieniach wizualnych sprawia, że ludzie sądzą, iż tworząc je i posługując się nimi, osiągają coś więcej niż zaspokojenie potrzeby zapisu w formie obrazu⁵²⁷. W mojej opinii, odpowiedź może być prosta: po raz kolejny dowiadujemy się, że ten symboliczny kod zawarty w opisanym rytuale i próba radzenia sobie z problemami w życiu codziennym poprzez obrazy i wizualizacje jest ponadczasowa.

Ciekawą formę wota, składaną w cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, stanowi wspomniana już przeze mnie lalka. Jest to niespotykana w innych świątyniach prawosławnych forma wypraszania o nowego potomka w rodzinie. Jako figura człowieka nawiązuje do niegdyś składanych wotów metalowych, które miały identyczną funkcję. Lalki obecnie są składane głównie na łóżku w zachowanym pokoju Prepodobnej Stojny, w części emporowej świątyni, ale także w nawie głównej, w wyznaczonym do tego celu miejscu (fot. 29). Po pewnym okresie są rozdawane potrzebującym dzieciom lub jak inne wota – sprzedawane na bazarze charytatywnym. Podczas moich badań terenowych znalazłam jeden współczesny punkt odniesienia do rytuału pozostawiania lalek w cerkwi. Jest to kult okazywany babie Wandze – znanej bułgarskiej prorokini, w pobliskiej miejscowości Rupite.

Mój informator z domu-muzeum Wangi w Petriczu powiedział, że był świadkiem przyjmowania przez nią lalek i nakazywania zainteresowanym wcześniejszego noszenia ich i w ten sposób przyzwyczajania się do myśli o macierzyństwie i „nawiązywania mentalnego kontaktu z nienarodzonym dzieckiem”. Po spełnieniu się „cudu narodzin” lalki były przekazywane w podziękowaniu Wandze, a ona obdarowywała nimi domy dziecka⁵²⁸.

525 Ibidem, s. 139.

526 L. Petrova, *Вотиви – дарове за здраве, плодородие и преуспяване (по материали от Североизточна България)* [Votivi – darove za zdrave, plodorodie i preuspyavane (po materiali ot Severoiztochna Balgaria)], w: *В света на човека* [V sveta na choveka], t. 1, red. K. Stoilov, Sofia 2008, s. 264.

527 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 156-157.

528 Nota terenowa nr 9.

Moje dociekania nie przyniosły do tej pory odpowiedzi, gdzie ten rytuał zafunkcjonował jako pierwszy: czy pielgrzymi nauczeni przez babę Wangę przenieśli go do Złatolitu, czy może Wanga, jako zafascynowana mocą swej poprzedniczki Prepodobnej Stojny i odwiedzająca jej pokój w Złatoliście dowiedziała się o tym zwyczaju i go rozpowszechniała. Z pewnością jednak istnieją zachowane archaiczne artefakty i świadectwa funkcjonowania wotów w formie figury ludzkiej – osoby dorosłej i dziecięcej, wykonanych z metalu. Jedna z historii z początku XX wieku, zapisanych przez etnologkę Lidię Petrovą, opowiada o przypadku kobiety, która długo po ślubie nie mogła zająć w ciążę. W związku z tym poradzono jej, by zebrała z czterdziestu domów srebro, z którego złotnik przygotował amulet w formie „Chrystusa jako dziecka”. Następnie musiał być on przechowywany w cerkwi przez czterdzieści dni (cyfra 40 w prawosławiu jest szczególnie ważna) i noszony na jej szyi, dopóki nie zajdzie w ciążę. Po spełnieniu swojej roli wotum-amulet przechowywano na domowej ikonie⁵²⁹.

4.12. OD WIDZIALNEGO DO NIEWIDZIALNEGO

Okazywaniu czci wizerunkowi poświęcono wiele rozpraw, zwłaszcza w czasie kryzysów ikonoklastycznych, które opisuję szerzej w rozdziale drugim. W połowie XIII wieku, po przeszło tysiącletnich niepokojach i dyskusjach skryształizowało się uzasadnienie używania wizerunków. Ważne wypowiedzi pojawiają się w komentarzach do trzeciej księgi *Sentencji* Piotra Lombardczyka, autorstwa św. św. Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Według tego drugiego, istniał

[...] trojaki powód, by wprowadzić wizerunki do Kościoła: po pierwsze, dla pouczenia niepiśmiennych, którzy mogą się z nich uczyć jak z książek; po drugie, w ten sposób tajemnica Wcielenia oraz przykłady świętych pozostają prawdopodobnie silniej w naszej pamięci, jeśli co dzień widzimy je w postaci przedstawień, i po trzecie, by pobudzić emocje, które skuteczniej wzbudza się za pomocą rzeczy widzianych niż słyszanych⁵³⁰.

Widzialny wizerunek ponadto, gdy staje się obiektem medytacji, wytwarza wizerunki mentalne. A celem tego rodzaju medytacji jest uchwycenie tego, co nieobecne, czy to w sensie historycznym, czy duchowym. Freedberg zauważa:

529 L. Petrova, *Bomusu...* [Votivi...], op. cit., s. 267.

530 *Commentarium super libros sententiarum: Commentum in librum III, dist. 9, art. 2, qu. 2*, cyt. za: D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 165.

Skoncentrowanie się na fizycznie istniejących wizerunkach pozwala utrzymać w ryzach naturalną skłonność umysłu do błędzenia, dzięki czemu coraz sprawniej wspinamy się ku duchowej i emocjonalnej istocie tego, co wyobrażone w formie materialnej mamy przed oczyma – zewnętrznymi oczyma ciała, nie duszy. W większości przypadków mamy do czynienia z ruchem ku górze od tego, co materialne, do tego, co umysłowe, a potem duchowe; od trywialnego, posiadającego wyraźne granice przedmiotu do tego, co nieograniczone⁵³¹.

Tylko ludzie obdarzeni szczególnymi zdolnościami mistycznymi nie potrzebują przejść do kolejnego etapu bez pierwszego. Inną pokrewną formą jest wizualizacja bez pomocy wizerunku, nie prowokowana przez konkretne przedstawienie figuralne, lecz opierająca się na przypominaniu sobie rzeczywistych wizerunków przechowywanych w pamięci. Ten, kto medytuje, powinien przedstawiać sobie wizerunki mentalne tak samo jak malarz przedstawia je w rzeczywistości⁵³². W tego rodzaju wizualizacji mogą pomagać opowieści apokryficzne, charakteryzujące się bardzo plastycznym i barwnym językiem i łatwo trafiające do wyobraźni odbiorcy.

Sposób odbioru wizerunków zmienił się i nabrał intensywności od momentu wynalezienia druku. „[...] zaczynamy dostrzegać, że zachowania w obecności wizerunków przyjmują nie tylko nowe formy, ale stają się także przesadzoną, bardziej entuzjastyczną i znacznie powszechniejszą postacią dawnych zachowań”⁵³³. Poprzez możliwość zabierania z miejsc pielgrzymkowych reprodukcji świętych obrazów można się do nich zwracać podczas prywatnej modlitwy, w warunkach domowych, a także wspominać religijne przeżycie pielgrzymki. Ewokują one w nowej postaci doświadczenie archetypu, a dzięki otaczaniu ich szczególną opieką mogą również przekształcić się w fetysz. Freedberg zwraca jednak uwagę, że wynalezienie technik masowego powielania oraz będąca konsekwencją tego standaryzacja pewnych wizerunków nie oznaczają, że reakcja jest niezależna od formy i jakości tych wizerunków⁵³⁴. Reprodukacja traci na autentyczności nie tylko poprzez oderwanie od pierwotnego kontekstu, z którego pochodzi, ale poprzez zerwanie łączności z rytuałem w danej przestrzeni sakralnej, co powoduje z kolei, że traci autorytet i tak zwaną „aurę”⁵³⁵. Jednocześnie dotychczas kontrolowany przez instytucję Kościoła obraz, znajdujący się tylko w jednym miejscu, poprzez mechaniczne kopiowanie znalazł się w różnych kontekstach, wśród różnej „publiczności”, mogącej nadawać mu odmienne znaczenia⁵³⁶.

531 Ibidem, s. 164.

532 Ibidem.

533 Ibidem, s. 180.

534 Ibidem, s. 180-181.

535 Ibidem, s. 236.

536 K. Olechnicki, op. cit. s. 96.

4.13. ANIMIZM W WIZERUNKU

Innym interesującym aspektem badania wizerunków sakralnych jest ich animistyczna specyfika, funkcjonująca głównie w interpretacjach obrazów związanych z lokalnymi legendami. Częstym przypadkiem jest „ożywianie” na przykład twarzy Chrystusa, którego oczy są tak namalowane, że w zależności od kąta spojrzenia mogą wydawać się otwarte lub zamknięte, a przypisuje się temu wizerunkowi specjalną moc ujawniającą się w procesie kontemplacji wiernego. Joanna Tokarska-Bakir w *Obrazie osobliwym* przywołuje częste objaśnienie teologów dotyczące fenomenu ikony i „aktywności po jej stronie” w akcie komunikacji z widzem: „Ludzie patrzą w obraz i czują, że najpierw patrzy na nich ikona, a dopiero później czują się patrzącymi na ikonę”⁵³⁷. Relacje wzrokowe ulegają odwróceniu, do czego przyczyniają się również rozwiązania kompozycyjne i techniczne, takie jak na przykład odwrócona perspektywa. Innym przykładem „aktywizowania się” obrazów jest „schodzenie świętych z ikon” – w wielu opowiadaniach mówi się o objawieniach świętych we śnie, co ma być dowodem na cudowność ikony przedstawiającej danego świętego. Traktuje się ją wtedy jako „miejsce, w którym święty przebywa”, jako jego „dom”. W takiej sytuacji „[...] ikona to nie tylko obiekt materialny – symbol sacrum, ona sama jest sacrum, dopóki zawiera w sobie sacrum i go przekazuje wiernym”⁵³⁸, pisze Vihra Baeva, bułgarska etnolożka. W żywocie Stojny Dimitrowej, której poświęcam oddzielny rozdział, czytamy również, że „schodził do niej z ikony św. Jerzy” i był to jeden z dowodów na to, że jest ona jego „duchową siostrą” i może pośredniczyć w modlitwach do niego i wpływać na ich skuteczność⁵³⁹. Opowiadania o cudach, którymi zajmuje się Baeva, bogate w toposy i archetypiczne wzorce zachowań, mają pokazywać podobieństwa między światem, z którego pochodzą święci, i tym współczesnym danemu odbiorcy. Przez wspólne cechy antropomorficzne i charakterologiczne święci stają się nam bliżsi, a równocześnie niezwykli poprzez posiadaną moc czynienia cudów. Cuda, jak pisze Baeva, tworzą swego rodzaju przestrzeń przenikania się profanum i sacrum, tego co ludzkie z boskim. Pozwalają na zmaterializowanie się sacrum, łamiąc zwykły porządek codzienności, są jako doświadczenie uosobieniem *numinosum*⁵⁴⁰. Wyjątkowy przypadek animizmu w obrazie opisuje bułgarska

537 J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy...*, op. cit., s. 352.

538 V. Baeva, *Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит* [Razkazi za chudesa. Lokalna traditsia i lichen opit], Sofia 2013, s. 149.

539 Z. Petrichka, *Житие на Преподобна Стойна от град Серес* [Zhitie na Prepodobna Stoyna ot grad Seres], s.l., 1998

540 V. Baeva, *Разкази...*[Razkazi...], op. cit., s. 29-31.

historyczka sztuki Ivanka Gergova, która uczestniczyła jako obserwator rytuału „bijących ikon” Matki Bożej we wsi Swiraczi w południowej Bułgarii. Podczas celebracji święta Wniebowzięcia 15 sierpnia kobiety gromadzące się w świątyni biorą ikonę Matki Bożej do rąk, a ta zaczyna je „bić” po głowie. Ikona „bije” jednak tylko grzeszne kobiety i po tej procedurze mogą się czuć z tych grzechów oczyszczone⁵⁴¹. W kulturze chrześcijańskiej mamy do czynienia z wieloma przykładami „ożywień obrazów”: poprzez „pocenie się”, „krwawienie”, „wydzielanie oleju” itp. Najwięcej z nich dotyczy przedstawień Matki Bożej.

Dowodem na wiarę w „żywy wizerunek” jest nie tylko okazywanie mu czci, ale również wymierzanie mu kary w sytuacji, gdy nie spełnia pokładanych oczekiwań lub gdy reprezentuje sprzeczne z naszymi przekonania ideowe. „Egzekucje” na wizerunkach religijnych i świeckich wykonywano różnymi metodami, w różnych kontekstach przez wieki i nadal cieszą się niesłabnącą popularnością. Fetyszyzacja malowidła czy rzeźby dotyczy zarówno wierzących, jak i ateistów i od intencjonalności widza zależy, w jakim celu ją wykorzysta. Zagadnienie to jest bezpośrednio powiązane z traktowaniem obrazu jako idola, czym zajmuje się Jean-Luc Marion. Zwraca on uwagę, że własnością idola jest boskość, ustanawiająca się w nim na podstawie doświadczenia boskości dokonanego przez człowieka, „[...] który opierając się na własnej medytacji, próbuje zdobyć przychylność i ochronę ze strony czegoś, co wydaje się w nim jakby bogiem”⁵⁴². Badacz oddaje w swojej analizie całą rolę człowiekowi jako „twórcy idola” i jako że kształt jego idola nie jest zależny od niego samego, stwierdza:

[...] idol nie zakłada oszustwa kapłana ani głupoty tłumu [...]. Charakteryzuje się on jedynie poddaniem boga ludzkim warunkom doświadczenia boskości, co do której nic nie dowodzi, by nie była autentyczna. [...] W idolu boskość przybiera bez wątpienia konkretne oblicze boga. Jednak ów bóg zawdzięcza swój kształt rysom, jakie mu nadaliśmy, zgodnie z tym, czego rzeczywiście doświadczamy z boskości⁵⁴³.

W powyższej refleksji powraca temat „płynności sacrum” czy też „mutacji”, które dokonują się przez działanie profanum. Człowiek kształtujący sacrum według własnego „odczucia boskości” to ten, który nieustannie balansując pomiędzy omawianymi sferami, próbuje odnaleźć sens egzystencji. Pomagają mu w tym rytuały religijne, kult świętych

541 I. Gergova, „Ежегодното чудо“ в Свирачи [„Ezhegodnoto chudo” v Svirachi], w: *От честния пояс на Богородица до коланчето за рожба* [Ot chestniya poyas na Bogoroditsa do kolancheto za rozhba], red. M. Santova, B. Penkova, I. Stanoeva, M. Ivanova, Sofia 2010, s. 134.

542 J.-L. Marion, *Idol i dystans*, Kraków 2016, s. 18.

543 Ibidem.

wizerunków, pielgrzymki do miejsc ustanowionych świętymi i składane dary w ofierze. Podczas wykonywania tych czynności towarzyszy mu nieustannie uczucie *numinosum* (rozdział 1) Niezależnie od tego, czy mówimy o świeckich (tu niechrześcijańskich), czy o sakralnych (tu chrześcijańskich) wizerunkach. Powyższe rozważania doskonale podsumowuje Freedberg w *Potędze wizerunków*:

Uwielbienie wizerunków i strach przed nimi, to dwie strony tej samej monety [...] argumenty krążą wokół tych samych zagadnień: wyższy status duchowy słowa, potrzeba wizerunków, by otworzyć drogę poznania dla bardziej wrażliwego zmysłu wzroku, dzięki czemu umysł wspina się ku temu, czego nie pojąłby w inny sposób, świadomość możliwości i niebezpieczeństw związanych ze zlanie się wizerunku i prototypu, postrzeganiem prototypu w wizerunku i wizerunku jako samego prototypu. Zagrożenie to czują nawet najzagorzalsi obrońcy wizerunków w każdych czasach [...] zlanie się wizerunku z prototypem jest realnym zagrożeniem; to właśnie jest cudowne i przerażające zarazem. A ponieważ świadomość potęgi, która jest konsekwencją owego zlania się, może ulec sublimacji do postaci uwielbienia wizerunków i miłości do nich, teologów zawsze wprawia w zakłopotanie zjawisko kultu cudownych wizerunków⁵⁴⁴.

Ten rodzaj religijności jest charakterystyczny zarówno dla kultury przed-, jak i ponowoczesnej, niezależnie od zmieniających się realiów społecznych związanych z samą religią. Peter Ludwig Berger twierdzi, że efektem „rozszczeplenia” religii jest „publiczna retoryka i wartość prywatna”⁵⁴⁵. To znaczy, że „[...] gdy religia jest sprawą powszechną, to nie posiada »realności«, natomiast gdy jest »realna«, brak jej powszechności”⁵⁴⁶. Podważa się w ten sposób tradycyjne zadanie religii, polegające na tworzeniu powszechnego uniwersum znaczeń dla członków społeczeństwa. Zatem ta rola zostaje ograniczona do konstruowania „subświatów” zamiast świata⁵⁴⁷. Jednak w mojej opinii, mimo zachodzących procesów „rozszczeplenia”, kategorie sacrum i profanum (w tradycyjnym rozumieniu pojęć) pozycjonują się ponad wszelkimi przesunięciami dotyczącymi religii. Są na tyle uniwersalne, że mogą być omawiane w rozmaitych kontekstach kulturowych i na różnych poziomach odbioru. Dlatego sądzę, że mogą jednoczyć te wspomniane „subświaty” w określaniu wspólnych sensów.

Dla chrześcijan prawosławnych świątynia już w swym architektonicznym wymiarze mówiła językiem symboli o porządku Wszechświata. Określała hierarchię wartości, ale pełniła też ważne funkcje społeczne poprzez organizację życia zgodnego z jej kalendarzem

544 D. Freedberg, *Potęga...*, op. cit., s. 411.

545 P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 181.

546 Ibidem.

547 Ibidem.

świętecznym. Rytuał w niej funkcjonujący był podstawowym narzędziem porządkowania określonych wartości, a wszelkie zmiany w nim zachodzące niosą informację o transformacji w pojmowaniu świata. „[...] są symptomem pojawienia się nowych interpretacji związku profanum i sacrum”⁵⁴⁸, pisze bułgarski antropolog kultury Nikolay Papuchiev. A przez to stanowią cenne źródło informacji o zmianach zachodzących w kulturze.

W mojej analizie skoncentrowałam się na badaniu rytuału jako czynności w relacji do symbolu – ikony jako sacrum zawartego w przestrzeni sakralnej. Zawarłam w niej obserwacje zachowań funkcjonujących na kilku płaszczyznach, które według schematu zaproponowanego przez Piwowarskiego⁵⁴⁹ można podsumować w następujących wnioskach ogólnych: (1) praktyka rytualna we wsi Złatolist podporządkowuje się ogólnemu modelowi akceptowanemu przez Kościół prawosławny, jednak w wielu wymiarach wymyka mu się spod kontroli; (2) strukturę społeczną uczestników rytuałów tworzą mieszkańcy regionu i całej Bułgarii z nielicznymi pielgrzymami – cudzoziemcami, także innych wyznań niż prawosławne; wykształcenie i wiek nie są wyznacznikami uczestnictwa w kulcie; miejsce zdarzenia rytualnego to przestrzeń cerkwi: ołtarz i ikonostas, płyta marmurowa cerkwi, część emporowa, pokój Prepodobnej Stojny, dziedziniec cerkwi, grób Prepodobnej Stojny; (3) rodzaj doświadczenia, motywacji i symboli starałam się uchwycić w notach terenowych i analizie świadectw cudów pozostawianych przez wiernych; wynika z nich, że główną motywacją odwiedzin omawianej cerkwi są cele uzdrawiające; (4) funkcje rytuału w odniesieniu do uczestników jako grupy społecznej zaprezentowałam w kontekście historyczno-kulturowym, z uwzględnieniem specyfiki regionu. Analizowana cerkiew jako miejsce kultu Prepodobnej Stojny pełni funkcję równoważenia niepokojów społecznych różnej proveniencji, w odniesieniu do jednostki i zbiorowości, co będę starała się dowieść w następnym rozdziale.

548 N. Papuchiev, *Культурна антропология: слово, обред, обичай* [Kulturna antropologia: slovo, obred, obichay], Sofia 2016, s. 435.

549 W. Piwowarski, *Socjologia religii*, op. cit., s. 207.



Fot. 26-28, 30.



Fot. 29

5. FENOMEN BUŁGARSKIEJ PROROKINI PREPODOBNEJ (BABY) STOJNY – „RELIGIJNA WIRTUOZKA” I BOHATERKA KULTUROWA JAKO POŚREDNICZKA MIĘDZY SFERAMI SACRUM I PROFANUM

Zjawisko jasnowidzek i mistyczek na terenie prawosławnej Bułgarii stanowi bez wątpienia fenomen kulturalny tego regionu Europy. Jest ono szczególnie silne w środowisku wiejskim i charakterystyczne dla tak zwanej „religii lokalnej”⁵⁵⁰, ale w kulcie „nieoficjalnych świętych” biorą czynny udział reprezentanci wszystkich klas społecznych. Tworzą oni „alternatywną kulturę religijną”⁵⁵¹, traktując daną prorokinię jako „religijną ekspertkę” w pośrednictwie między człowiekiem i sferą Bożą, tak więc między omawianymi sferami sacrum i profanum. Pozycja prorokini jednak znajduje się poza Cerkwią, która ma w zasadzie monopol w tym zakresie. W praktyce natomiast okazuje się, że życie religijne kształtuje się nie tylko w Cerkwi i poprzez Cerkiew (jako przestrzeń i instytucję), a również poprzez najróżniejszych niezawodowych religijnych działaczy, pozostających poza instytucją. W ten sposób mamy do czynienia ze zlaniami się w religii lokalnej sfer sacrum i profanum i zatarciem wyraźnie oddzielających je granic⁵⁵². Galina Valtchinova – autorka pracy naukowej o bałkańskich jasnowidzkach i prorokiniach XX wieku – nazywa je tymi „innymi”, „alternatywnymi ekspertkami religijnymi”⁵⁵³, które mogą być czczone jako wróżki, prorokinie, jasnowidzki, znachorki. Najbardziej znaną, która zyskała międzynarodową sławę, jest bez wątpienia Wangelia Pandewa Guszterowa (ur. 1911 – zm. 1996), popularnie zwana Babą Wangą, na której przepowiednie powołują się miliony jej zwolenników, zwłaszcza przy okazji kryzysów światowych. Do mniej znanych należy Stojna Dimitrowa, nazywana Prepodobną (babą) Stojną, którą sama Wanga nazywała swoją poprzedniczką z „kilkukrotnie większą mocą”. Niektóre źródła mówią o corocznych wizytach Wangi w pokoju Stojny w Złatoliście, gdzie miała się „doładowywać energetycznie”. Była także prawdopodobnie fundatorką drugiej wersji nagrobka Stojny (są zachowane trzy: najstarszy z 1933 r., późniejszy – data trudna do określenia, i współczesny). Obie kobiety pochodziły z tego samego regionu południowo-zachodniej Bułgarii i tam do dziś istnieją zachowane miejsca ich kultu – nadal żywego. Postać Baby Wangi, z perspektywy czasu, budzi wiele kontrowersji, ze względu na jej

550 Pojęcie wprowadzone przez amerykańskiego antropologa W.A. Christiana w latach 80. XX w., zob. idem, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1989.

551 Tego terminu używam zamiast określenia „religijność ludowa” za: G. Valtchinova, *Балкански ясновидки и пророчици от XX век* [Balkanski yasnovidki i prorochitsi ot XX vek], Sofia 2006.

552 Ibidem, s. 18.

553 Ibidem, s. 221.

współpracę z władzą komunistyczną Bułgarskiej Republiki Ludowej i przyjmowanie korzyści materialnych za wykonywane usługi. Stojna Dimitrowa, wiodąca życie mniszki, całkowicie oddana posłudze cerkwi i niesieniu bezinteresownej pomocy duchowej pielgrzymom, jeszcze za życia uznana została za „żywą świętą”⁵⁵⁴.

W rozdziale tym badam fenomen prorokini Prepodobnej Stojny, która mieszkała w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist od 1913 (prawdopodobnie) do 1933 roku i zapisała się w świadomości wiernych prawosławnych jako obdarzona mocą uzdrawiania i przepowiadania przyszłości. Analizuję jej postać w odniesieniu do historyczno-kulturowego kontekstu okresu, w którym rodził się jej kult, a jednocześnie z perspektywy współczesnej chcę pokazać proces ustanawiania jej nieoficjalną, niekanoniczną świętą oraz dobór narzędzi w rozpowszechnianiu jej kultu. Analiza ta prowadzi mnie do określenia Stojny bohaterką kulturową, będącą pośredniczką między sferami ludzką i boską. Odnalezienie mechanizmów w budowaniu tego typu bohaterów kultury i kulturotwórcza rola, jaką odgrywają, otwiera pole do analiz w ujęciach komparatystycznych, dając możliwość do rozwoju badań w perspektywie długoterminowej.

5.1. FENOMEN PROROKINI STOJNY

Historia Stojny wpisuje się w typowy model budowania schematu życia świętego, który ciężko doświadczony w dzieciństwie, po odebraniu jednego ze zmysłów otrzymuje inny, a nadprzyrodzone zdolności wykorzystuje w niesieniu pomocy potrzebującym. Również jej późniejsza rola w pełnieniu funkcji „wirtuozki religijnej” w relacji ze społecznością wsi i stawanie się „lokalną żywą świętą” przypomina sytuację charakterystyczną dla narodzin kultu świętych w późnym antyku, opisywanego i analizowanego przez Petera Browna⁵⁵⁵. Konstrukcja budowania postaw wobec cudów dokonywanych przez świętą – kary, które spotykają „niedowiarków” i ich proces przemiany duchowej wpisują się również w schemat występujący w żywotach wielu świętych⁵⁵⁶. Prorokini Stojna oddawała się pełnej ascezie w jedzeniu i piciu – według relacji świadków jadła głównie owoce cytrusowe i w ograniczonej ilości chleb; wszelkie dary w formie produktów żywnościowych rozdawała biednym (odróżniało ją to również od baby Wangi, która „lubiła pić i jeść”, a także nie zachowała czystości seksualnej, gdyż posiadała męża)⁵⁵⁷. Jej oddziaływanie społeczne sięgało nie tylko samej wsi Złatolist, ale również okolic i sąsiadujących mikroregionów: udzielała rad

554 Ibidem, s. 58.

555 P. Brown, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Kraków 2007.

556 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...*[Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 63.

557 To kilka z powodów, dla których nigdy nie otrzymała przydomka „prepodobna” – wielebna.

dotyczących ślubów i rozwodów, leczyła z cierpienia – duchowego i fizycznego, spowiadała i udzielała cennych wskazówek co do dokonywania wyborów na drodze życiowej⁵⁵⁸. Dzięki temu wpisuje się również w model „świętego mędrca”, a także – z powodu bezpośredniego kontaktu i odpowiadania na potrzeby wiernych szukających u niej pomocy – model tych świętych, którzy są traktowani jako „szybko reagujący”, jak na przykład św. Petka czy św. Mikołaj (popularni na Bałkanach). Pomagała otaczającej ją społeczności i jednocześnie wpływała w ten sposób na formowanie i regulowanie społeczeństwa w bardziej globalnym aspekcie (o czym wspomina Valtchinova, nawiązując do idei „żywego świętego” w *Kulcie świętych* Browna).

Albena Georgieva, pisząc o „chrześcijaństwie ludowym” w Bułgarii, zwraca uwagę na dynamiczną jego formę, zależną od bezpośredniego przeżywania kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi poprzez pośrednictwo „religijnych wirtuozów”, takich jak Prepodobna Stojna. Dopóki jednak „ludowi religijni wirtuozi” nie zostaną zintegrowani z instytucją cerkiewną i nie staną się specjalistami w ścisłym tego słowa znaczeniu (najczęściej są analfabetami nieprzygotowanymi doktrynalnie), pozostają poza doktryną i ani jej nie wzmacniają, ani jej nie zmieniają. Najczęściej oficjalna instytucja wyrzuca ich zupełnie poza ramy „religijności” i oskarża o zabobon i zacofanie⁵⁵⁹. Kult prorokini Stojny stanowi jednak wyjątek. Trudno go zmarginalizować, również z uwagi na stałą obecność (zamieszkiwanie) Stojny w cerkwi przez kilkadziesiąt lat i zachowany pokój, w którym mieszkała, stanowiący część budynku sakralnego. Ten sposób praktykowania wiary wpisuje się także w przywoływane przez Valtchinovą pojęcie religii lokalnej⁵⁶⁰.

W odniesieniu do fenomenu oddawania czci znachorkom i prorokiniom na Bałkanach interesujący jest również fakt, o którym wspomina Valtchinova, braku procederu „polowań na czarownice”, popularnego w XV-XVII wieku w Europie Zachodniej. Etnolożka podkreśla, że prawosławie wschodnie nie знаło takich zinstytucjonalizowanych procesów systematyzujących i konceptualizujących różnice między „dobrą religijnością” i tą, którą należy napiętnować i wykorzeńić. Wyjaśnia, że przyczyn tego można się doszukiwać w szczególnym *modus vivendi* między państwem, Cerkwią i społecznością wiernych narzuconym prawosławnej instytucji przez imperium osmańskie do XIX wieku. W tym kontekście historycznym nie było w interesie Cerkwi zaznaczanie wewnątrz niej samej wyraźnej granicy między „dobrą” i „złą” religijnością. Dlatego w bułgarskim prawosławiu

558 Ibidem, s. 73.

559 A. Georgieva, *Фолклорни измерения на християнството* [Folklorni izmerenia na hristianstvoto], Sofia 2012, s. 38.

560 W. A. Christian, *Local Religion...*, op. cit.

nie znajdujemy tak starannego pod względem teologicznym opracowania zasad jak w katolicyzmie czy protestantyzmie, odnoszącego się do konkretnych przykładów zachowań „idących od Boga” czy „idących od diabła”. W ten sposób powstała, według badaczki, „szara strefa” tolerancji praktyk, które oficjalnie nie są akceptowane przez Cerkiew⁵⁶¹. W tej strefie doskonale ulokowała się Stojna Dimitrowa i oddawany jej kult jako nieoficjalnej świętej. Należy również zaznaczyć, że w latach 1944-1989, w wyniku wprowadzenia systemu komunistycznego, w Bułgarii dochodzi do faktycznego „[...] zamarcia praktyk religijnych w dotychczasowych ich formach, takich jak chodzenie do cerkwi i pielgrzymki [...]. Cerkiew przestaje być organizatorem kalendarza świątecznego [...]”⁵⁶², co ma przełożenie na rozwój religijności alternatywnej.

Zważywszy na określone tło kulturalno-historyczne i specyfikę bułgarskiej Cerkwi prawosławnej, nie jest łatwe sprecyzowanie, w jakim stopniu współczesna popularność znachorek i fenomen oddawania czci prorokiniom wpływa na religię przeżywaną społeczeństwa. Można domniemywać, iż nieoficjalna akceptacja zjawiska stanowi również wymierną korzyść dla Cerkwi, przyciągającej w ten sposób rzesze pielgrzymów, którzy mimo oddawania się niekanonicznym rytuałom chcą być nadal traktowani jako prawosławni chrześcijanie. Kult Stojny Dimitrowej, rozwijający się jeszcze za jej życia, nasilił się, gdy po 1989 roku Bułgaria odzyskała demokrację i wolność religijną. Do rozpowszechnienia go niezbędne było spisanie żywota Stojny.

5.2. ŻYWOT STOJNY

Stojna Dimitrowa – Prepodobna (baba) Stojna (fot. 31) – to niewidoma prorokini bułgarska obdarowana „duchowym widzeniem”⁵⁶³, traktowana przez część wiernych prawosławnych jako „nieoficjalna święta”. Pojawiła się w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist na początku XX wieku, prawdopodobnie w 1913 roku. Twierdziła, że na to miejsce zawiódł ją sam św. Jerzy (patron cerkwi). Urodziła się 9 września 1883 roku we wsi Haznatar (obwód Seres, na terenie teraźniejszej Grecji), żyła 50 lat, wiodła życie mnisze⁵⁶⁴. W wieku 7 lat oślepla wskutek choroby (prawdopodobnie ciężko przebytej czarnej ospy) i od tego czasu miała dar przepowiadania przyszłości oraz uzdrawiania.

561 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...*[Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 229-230.

562 G. Valtchinova, *Знеполски похвали. Локална религија и идентичност в западна Бугарија* [Znepolski pohvali. Lokalna religia i identichnost v zapadna Balgaria], Sofia 1999, s. 133, 135. Tłumaczenia ze źródeł bułgarskich w niniejszym rozdziale – A.M.

563 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata, svetitsa Stoyna: I. Zhitie], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 3/1990, s. 75.

564 Nazywana ją także *калугерка* [kaługerka], czyli ‘mniszka’, ‘eremitką’.

Życie Stojny⁵⁶⁵ zostało spisane w 1985 roku przez jej krewną – Zoję Welikową z Petricza, wnuczkę siostry Stojny. Welikowa w znaczny sposób przyczyniła się do rozpowszechnienia kultu baby Stojny – organizowała nabożne spotkania kobiet związanych z cerkwią, czytających na głos teksty o tematyce religijnej (głównie apokryfy), i podróżowała po cerkwiach i monastyrach całego kraju, popularyzując kult swojej krewnej. Popularnie spotkania te nazywano „towarzystwem baby Zoi”⁵⁶⁶. Tłumaczy ona, że przez nieustannie pojawiającą się w jej snach babę Stojną zrozumiała, że jej krewna jest świętą i „siostrą św. Jerzego”. Fakt ten zmotywował ją do spisania jej życia⁵⁶⁷. Stojnie natomiast we śnie objawił się św. Jerzy, kiedy jeszcze jako nastolatka mieszkała w rodzinnym Haznatarze, i nakazał jej kopać w podwórzu domu. Stojna znalazła tam ikonę i lampkę oliwną, co było dla niej „znakiem”, by wybudować w tym miejscu cerkiew. Odtąd św. Jerzy „kierował” jej działaniami i to on „podpowiedział”, gdy została zmuszona do przymusowej migracji w wyniku zmieniających się granic, by wybrała cerkiew, której był patronem we wsi Złatolist (dawniej Dołna Suszica)⁵⁶⁸ na terenie Bułgarii.

„Widzenie we śnie” w kulturze ludowej, a zwłaszcza w piśmiennictwie hagiograficznym, należy do obowiązkowych elementów „dowodowych” na świętość i jest czynnikiem „regulującym stosunki z zaświatami”⁵⁶⁹, tak więc Zoja Welikowa miała wszelkie przesłanki ku temu, by popularyzować wiedzę na temat swej „świętej” krewnej i zbierać świadectwa od osób, które pamiętały cuda dokonywane przez nią. Jeden ze świadków życia Stojny mówi:

We wsi Dołna Suszica (dawna nazwa Złatolistu) wielu ludzi przychodziło do Prepodobnej Stojny w celu otrzymania rady i pocieszenia i każdy był zadowolony i wdzięczny jej, której pomagał św. Jerzy z Bożą siłą. Kiedy zdarzyło się, że przejeżdżali obok Turcy, odstępowali na krok i mówili: „Tutaj jest Boża siła”⁵⁷⁰.

565 Istnieje polski przekład żywota Prepodobnej Stojny, włączony do antologii *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wybór i wstęp G. Minczew, Białystok 2002, s. 121-135. Jednak w mojej opinii wymaga on weryfikacji i korekt pod względem translatorskim.

566 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishtkata, svetitsa Stoyna: I. Zhitie], op. cit., s. 75-76.

567 Ibidem, s. 76.

568 Wieś ta opisywana jest jako jedna z tych, które powstały w wyniku epidemii dżumy i przesiedlania się społeczności na nowe, „nieskażone” tereny: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания* [Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya], Sofia 1980, s. 133.

569 Ibidem.

570 Ibidem, s. 82.

Przypisywano jej również ocalenie wsi przed Turkami w 1916 roku oraz ocalenie cerkwi przed grabieżą, co także wspomniano w żywocie. Tam też zawarto świadectwo lewitowania Stojny, która „[...] spłoszona przez zmiję, poprosiła Boga, by ją unióś. Ten przy pomocy swoich świętych i anioła stróża unióś ją na dwa metry wysokości”⁵⁷¹. Innym z cudów opisywanych w *Żywocie* jest działanie Stojny „zza grobu”, to znaczy pojawianie się duszy Prepodobnej i występowanie nadprzyrodzonych zjawisk przy jej grobie. Zarejestrowano także wiele przypadków uzdrowień i jasnowidzenia. Na przykład „uleczenie dziecka ze złych oczu” (rzucenia uroku), leczenie pijawkami umierającego chłopca, uleczenie ręki starszej kobiety itp.⁵⁷² Ponadto Stojna potrafi również używać swych mocy, by karać tych, którzy nie czynią dobra, grzeszą, a chcą się przedstawić w innym świetle. Odgrywa też często rolę moralizatorki, wyjaśniającej określone zdarzenia w życiu ludzi. Mimo swojej ślepoty widzi duchowo i posiada tajemną wiedzę dotyczącą wiary, życia, ludzi i wyroków boskich. Odwiedzają ją najznamienitsze postacie życia społecznego, m.in. konsul włoski, który obdarowuje ją ubraniami „na każdy dzień i od święta”⁵⁷³.

Jeszcze za życia Stojny powstał jej portret, który stał się następnie wiernie bądź mniej wiernie powielaną ikoną. Przedstawiona jest na niej z zamkniętymi oczami, w czarnym ubraniu, w chuście na głowie, z bukietem kwiatów w dłoniach, z ikoną Matki Bożej u boku i krzyżem na szyi (fot. 32). Pielgrzymi przed nią klęczą i modlą się do niej jak do świętej, jednak co ważne – przedstawienia Stojny jako świętej są przechowywane tylko w części emporowej świątyni, gdzie znajduje się jej pokój. Pierwszy obraz Stojny (według opowieści: „stworzony przez pewnego rosyjskiego malarza”) powstał na podstawie jedyne zachowanego czarno-białego zdjęcia, które znajduje się w jej pokoju cerkiewnym (fot. 33)⁵⁷⁴. Istnieją również udokumentowane opisy cudów, których doświadczają wierni pozostający na noc na balkonie cerkwi (poddający się tzw. inkubacji), obok pokoju Stojny⁵⁷⁵. Pielgrzymi wypełniają modłtwnami do Stojny księgi znajdujące się na stolikach przy pokoju. Zostawiają

571 Ibidem, s. 86-87.

572 W dokumentacji wywiadów przeprowadzonych w 1986 r. przez Izmirlievą i Ivanova znajduje się wiele tego typu przekazów mieszkańców wsi. Archiwum zostało mi udostępnione dzięki uprzejmości prof. Krassimira Stanczeva w listopadzie 2022 r.

573 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata, svetitsa Stoina: I. Zhitie], op. cit., s. 89.

574 Z przeprowadzonego w listopadzie 2022 r. wywiadu dowiedziałam się, że prof. Krassimir Stanchev i prof. Aleksander Naumov, realizując badanie terenowe w monasterze Rożeńskim w 1984 r., jako pierwsi zainteresowali się naukowo kultem Prepodobnej Stojny. Odkryli bowiem kult okazywany Prepodobnej Stojnie w cerkwi św. św. Cyryla i Metodego, znajdującej się przy monasterze. Rytuały modlitewne wykonywane były przez grupę kobiet skupionych wokół zdjęcia Stojny Dimitrowej. Rezultatem tego odkrycia było zorganizowanie kolejnej ekspedycji w 1986 r. i późniejsze badania Valentyny Izmirlievie i Petka Ivanova w cerkwi w Złatoliście.

575 W 2020 r., nakładem wydawnictwa Fakel, ukazała się w Sofii książka Rumena Leonidova *Чудесата на Стойна Преподобна. Стари и нови свидетелства* [Cuda Stojny Prepodobnej. Stare i nowe świadectwa].

tam też na podstawkach monety i banknoty, które są następnie zbierane przez posługujących w cerkwi, a pieniądze przeznaczone są na utrzymanie świątyni i cele charytatywne. Z intencji składanych do Stojny i św. Jerzego wynika, że świątynię odwiedzają także innowiercy. Takie „korzystanie z usług uzdrowicieli” innych wyznań nie jest rzadkością w wielowyznaniowej Bułgarii. Zjawisko „płytkiego synkretyzmu”⁵⁷⁶ jest popularne zwłaszcza w odniesieniu do muzułmanów i prawosławnych mieszkających na terenach sąsiadujących ze sobą. Magdalena Lubańska stwierdza w publikacji poświęconej temu zjawisku, że „[...] synkretyzm ten motywowany jest uczuciem lęku i nie do końca uświadomionej fascynacji obcym sacrum, i nie ma nic wspólnego z traktowaniem innowierczej religii jako alternatywnej drogi zbawienia”⁵⁷⁷. Dowodem na wizyty w cerkwi wiernych innych wyznań jest również jedno z eulogiów znajdujące się wśród lalek pozostawianych w modlitwach głównie związanych z macierzyństwem (por. rozdział 4) – katolicka figura Matki Bożej, rzeźba obca kulturze prawosławnej, dlatego niezidentyfikowana, a uznana przez zarządzających cerkwią za jedną z lalek⁵⁷⁸.

5.3. „ŻYWA ŚWIĘTA”

Świadcowie życia Stojny bez wahania stwierdzają: „Ona jest świętą”. „Да се канонизира“ (‘kanonizować’) to dopisek na końcu pierwszej wersji rękopisu żywota Stojny⁵⁷⁹. W folklorze święty zawsze jest równocześnie cudotwórcą. „Ci święci, którzy nie czynią cudów, nie mają autorytetu na wsi, niezależnie od ich zasług dla oficjalnej Cerkwi”⁵⁸⁰. Szczególnie ważni są natomiast „żywi święci”, którzy mogą mieć realny wpływ na życie ludzi i odbierani są jako członkowie danej społeczności⁵⁸¹. „Święci ludowi z darami bożymi są jednocześnie »stąd« i »z zaświatów«, a „[...] święci niebiańscy są w bezpośrednim kontakcie z »żywymi świętymi«, pojawiają się im w snach i na jawie, rozmawiają z nimi”⁵⁸². O takim modelu wiary w świętych pisał Aron Gurewicz w *Kulturze i społeczeństwie średniowiecznej Europy*⁵⁸³ i –

576 M. Lubańska, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Warszawa 2012, s. 296.

577 Ibidem.

578 Nota terenowa nr 10.

579 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata svetitsa Stoyna: I. Zhitie], op. cit., s. 78.

580 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: III. Проблемът за светостта* [Sushishkata svetitsa Stoyna: III. Problemat za svetostta], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 2/1991, s. 3.

581 Ibidem, s. 5.

582 Ibidem, s. 8.

583 A. Gurewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997.

jak można się przekonać z przytoczonych przykładów – jest on aktualny w religii przeżywanej, którą analizuję na gruncie lokalnym w Bułgarii.

Badacze Petko Ivanov i Valentina Izmirlieva zauważają:

Wszyscy znachorzy i jasnowidze działają pod wpływem i według bezpośrednich wskazówek świętych z zaświatów, z którymi pracują nad wspólnym dobrem. W wyniku tego „żywi święci” i od dawna zmarli kanonizowani święci, mimo ich różnego statusu z punktu widzenia Cerkwi, mają wspólnych „klientów” i podobną pozycję patronów w danych społecznościach⁵⁸⁴.

Ich efektywność przejawia się z jednej strony przez udane działania, a z drugiej – przez ich nieustanną aktywność w życiu społeczności, demonstrowaną przez objawienia (niebiańskich żywych świętych) i widzenia (ziemskich żywych świętych)⁵⁸⁵. W przypadku Prepodobnej Stojny jest to przykład jej relacji ze św. Jerzym: „Он жив светец, она жив светец!” (‘On żywy święty, ona żywa święta’), dzięki której w razie potrzeby „mogą na siebie liczyć”. W wierzeniach lokalnych „żywi święci” w wyjątkowych sytuacjach „wychodzą ze swych ikon” w zamian za oddawaną im cześć (rozdział 4). Tak więc kategoria „żywy święty” jest dość elastyczna i zależy od tego, czy dany święty jest aktywny „tu i teraz” i kiedy pomaga danej społeczności. Co więcej, społeczność ma prawo sankcjonować „nieprzydatnych” świętych, gdy ich zdaniem naruszają „umowę między patronem i klientem”. W takim przypadku ikony kanonicznych świętych mogą być „ukarane”, na przykład połamanie, a „święci” znachorzy i jasnowidzowie – obnażeni publicznie, symbolicznie przegonieni ze wsi i nazwani pseudoświętymi, szarlatanami i nawet wiedźmami⁵⁸⁶. Podsumowując, w nomenklaturze religii przeżywanej „żywy święty” to „aktywny święty” – w przeciwieństwie do „pasywnego świętego”. Zastępuje to opozycję stosowaną w nomenklaturze cerkiewnej: kanonicznego lub niekanonicznego świętego.

Stojna Dimitrowa pomaga ludziom porządkować ich duchowy odbiór świata zewnętrznego. Dla wielu jest także źródłem siły w borykaniu się z przeciwnościami losu. Wypełnia zatem rolę „lokalnej ekspertki religijnej”, „duchowej przewodniczki”, a także pośredniczki między sferami ziemską i niebiańską, które wpisują się w kontekst omawianej problematyki jako *sacrum* i *profanum*⁵⁸⁷. Można ją zatem określić jako „żywą świętą”, mimo

584 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Жив светец в българската фолклорна космология (Опит за (ре)конструкция)* [Zhiv svetets v balgarskata folklorna kosmologia (Opit za (re)konstruktsia)], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 3/2000, s. 45.

585 Ibidem.

586 Ibidem, s. 46.

587 Mircea Eliade w dziele *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* poddaje szczegółowej analizie postać szamana jako pośrednika między sferami ziemską i niebiańską, co mogłoby posłużyć badaniu

że niekanoniczną. Dzięki jej szczególnej relacji ze św. Jerzym staje się bardziej wiarygodna w pełnieniu swojej roli, nie podejmując prób „konkurowania” z kanonicznym świętym, a niejako uzupełniając jego „aktywność” na ziemi poprzez realizację wyproszonych w modlitwach łask dla wiernych. Wierni natomiast biorą aktywny udział w pielęgnowaniu kultu tychże świętych i troszczą się o jego realizację, rozbudowując go, rozpowszechniając i zdobywając nowych zwolenników. Jak konstatuje Georgiewa, wierni często nieświadomie stają się twórcami kultu, co przejawia się w jego różnych sferach: od opowieści o cudach, poprzez rytuały, aż po malarstwo religijne⁵⁸⁸. Kult Prepodobnej Stojny w cerkwi św. Jerzego w bułgarskim Złatoliście jest bez wątpienia tego typu przejawem współczesnych przemian religijności, a z perspektywy antropologicznej i kulturoznawczej – punktem wyjścia do wielu analiz procesów społecznych zachodzących w obrębie społeczności prawosławnej południowo-wschodniej Europy. Interesujące będzie zatem prześledzenie procesu „stawania się świętą” w przypadku Prepodobnej Stojny i analiza elementów jej życiorysu, które złożyły się na uczynienie jej „żywą ikoną” i bohaterką kulturową.

5.4. OD UCHODŹCZYNI DO BOHATERKI RELIGIJNEJ

5.4.1. Stojna Dimitrowa – uchodźczyni

Stojna Dimitrowa urodziła się w 1883 roku, we wsi Haznatar (obwód Seres) na terenie dzisiejszej Grecji, w rodzinie bułgarskiej. W XIX wieku miejscowość ta była małą wsią w granicach imperium osmańskiego. Według źródeł, w 1873 roku składała się z 15 gospodarstw i 46 mieszkańców narodowości bułgarskiej⁵⁸⁹, natomiast już w 1891 roku odnotowano: „cerkiew, 50 domów bułgarskich i 10 romskich oraz szkoła grecka z 30 uczniami”⁵⁹⁰. W 1900 roku statystyka podaje 560 mieszkańców, spośród których „500 to Bułgarzy i 60 Romowie”⁵⁹¹. Po powstaniu ilindeńskim w 1904 roku cała wieś przeszła pod zwierzchnictwo bułgarskiego egzarchatu⁵⁹², a według danych z 1905 roku populacja

porównawczemu.

588 A. Georgiewa, *Фолклорни измерения...*[Folklorni izmerenia...], op. cit., s. 111.

589 *Македония и Одринско. Статистика на населението от 1873 г.* [Makedonia i Odrinsko. Statistika i naselenieto ot 1873], red. Y. Yordanov, Sofia 1995, s. 120-121.

590 G. Strezov, *Два санджака от Източна Македония* [Dva sandzhaka ot Iztochna Makedonia], w: *Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец XXXVI* [Periodichno spisanie na Balgarskoto knizhovno druzhestvo v Sredets], t. XXXVI, Sofia 1891, s. 849.

591 V. Kanchev, *Македония. Етнография и статистика* [Makedonia. Etnografia i statistika] w: *Кънчовъ, Василь. Македония. Етнография и статистика*, [Kanchov. Makedonia. Etnografia i statistika] Sofia 1900, s. 177.

592 Ch. Silyanov, *Освободителните борби на Македония* [Osvoboditelnite borbi na Makedonia], t. 2, *Sofia 1993, s. 126.*

chrześcijan wynosiła 280 mieszkańców bułgarskich (co oznacza o prawie połowę mniej niż kilka lat wcześniej) i we wsi funkcjonowała bułgarska szkoła podstawowa⁵⁹³. W 1912 roku, w czasie wojen bałkańskich, Haznatar został wyzwolony spod panowania osmańskiego i po wojnie międzysojuszniczej włączony do terytorium Grecji w 1913 roku. Olbrzymia grupa populacji przesiedliła się wówczas do Bułgarii – głównie do Petricza i jego rejonu. Współczesna grecka nazwa Haznataru to Chrysochorafa⁵⁹⁴.

Nie dysponujemy dokumentami, z których jednoznacznie wynika, kiedy dokładnie Stojna przesiedliła się z rodziną na teren dzisiejszej Bułgarii. Większość źródeł podaje, że był to rok 1913, w czasie wojen bałkańskich. Niektórzy współcześni badacze jednak wskazują rok 1903, wiążąc tę datę z niepewną sytuacją historyczną po powstaniu ilindeńskim i wydarzeniami z życia Stojny opisanymi w jej żywocie⁵⁹⁵. Bułgarska etnolożka Galina Valtchinova, badająca fenomen kultu prorokiń na Bałkanach, odnotowuje niepewność wielu świadków życia Stojny co do określenia czasu jej przybycia do Złatolistu (na południe od Petricza). Precyzyjne określenie daty utrudnia fakt, że na początku XX wieku miało miejsce kilka fal migracji. Istotną wskazówką miałyby być jeden z „cudów”, którego dokonała w 1906 roku, a według opisu z żywota mieszkała już wtedy w cerkwi w Złatoliście. Z kolei w innej relacji czytamy, że do 1913 roku Stojna mieszkała w cerkwi wybudowanej „z polecenia św. Jerzego” na dziedzińcu rodzinnego domu jeszcze w Haznatarze: „[...] w tym roku innowiercy napadli na wsie i dokonywali grabieży oraz zabójstw, dlatego wszyscy uciekali przestraszeni »jak pisklęta przed orłem«, wzięli tylko chleb i ubrania dla dzieci i jako uchodźcy udali się do Petricza. Tam osiedlili się w opuszczonych domach tureckich”⁵⁹⁶. Według „Żywota Stojny”, kiedy wszyscy uciekali ze wsi, Stojna postanowiła pozostać w cerkwi i czekać na „głos św. Jerzego”. I kiedy już została we wsi sama, wezwała krewnego, by po nią przybył. Gdy przekraczali granicę, w drodze do Petricza zdecydowała, by pozostać w Złatoliście, i „prowadzona głosem św. Jerzego” postanowiła zamieszkać w miejscowej cerkwi i służyć Bogu, co miało miejsce do 22 grudnia 1933 roku, kiedy to zmarła. Valtchinova przytacza wypowiedź świadka, z której wynika, że „[...] cała wieś pomagała jej urządzić pokój na piętrze cerkwi”⁵⁹⁷. W kolejnym fragmencie świadectwa rozmówczyni badaczki zwraca uwagę

593 D.M.Brancoff, *La Macédoine et sa Population Chrétienne*, Paris 1905, s. 198-199.

594 Podczas wywiadu terenowego, który zrealizowałam w marcu 2023 r., tylko jeden mieszkaniec (bułgarskiego pochodzenia), wskazany przez miejscowego proboszcza, kojarzył postać Prepodobnej Stojny, jednak nie potrafił udzielić szczegółowych informacji na jej temat. Nie odnotowałam również żadnych materialnych artefaktów związanych z życiem Stojny Dimitrowej w greckiej wsi.

595 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...*[Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 60.

596 Ibidem, s. 61-62.

597 Ibidem, s. 63.

na to, że sąsiednie wsie Turcy i Grecy palili, nachodzili również Stojnę, jednak Złatolist nie został naruszony⁵⁹⁸, co miałyby wskazywać na świętość Stojny i jej „moc Bożą”, która odstraszała wrogów. Etnolożka wskazuje tutaj na fenomen „współdziałania” religijnego wirtuoza i społeczności wiejskiej i potrzebę odnalezienia świętości w mistycznie usposobionej Stojnie dla wspólnego interesu wsi. Zauważa w tym mechanizmie olbrzymie podobieństwo do kształtowania się kultu świętych w późnym antyku, opisanym i analizowanym przez Petera Browna⁵⁹⁹.

5.4.2. Prepodobna Stojna – bohaterka „etnonarodowa”

W „Żywocie Stojny” autorstwa Zoji Welikowej wskazano jeszcze kilka momentów z życia Stojny, kiedy stawiała opór „najeźdźcom”. Przedstawiono ją jako bohaterkę, której boją się nawet Turcy: „Kiedy zdarzyło się, że Turcy przechodzili obok cerkwi, odstępowali na krok i mówili: »Tu jest siła boża«”⁶⁰⁰. Valtchinova tłumaczy to powtarzaniem modelu przeciwstawiania sobie kategorii religijnych wierny–niewierny w odniesieniu do kategorii etnicznych Turek–Bułgar⁶⁰¹. Schemat ten pokazuje również proces transformacji formułowanych opozycji od religijnych do narodowo-politycznych. Powielany jest w kolejnych etapach życia opisanych w żywocie.

Co charakterystyczne i odnotowane przez Valtchinową, przeprowadzając wywiady ze świadkami życia Stojny, z czasem i przy wielokrotnym powtarzaniu przekazywanych historii w relacjach zaczyna się zacierać różnica między „tureckim zniszczeniem” i „grecką napaścią”. Ale w obydwu przypadkach Stojna jest tą, która pomaga w obronie przeciw etnonarodowym „innym”⁶⁰². Stojna ma również wizje dotyczące wojen bałkańskich i pierwszej wojny światowej – utrzymując, że podczas swoich stanów liminalnych – „czasowej śmierci” i całkowitej izolacji od dóbr świata, trwającej przez kilka dni – przebywała na polach walk, na które zawiedli ją święci. Przeżycia samej prorokini i opisywane zdarzenia mają swój wymiar mistyczno-religijny i pokazują zaangażowanie Prepodobnej Stojny w życie społeczności, którą współtworzy, a także jej „sprawczość” w określonych sytuacjach zbiorowego zagrożenia.

Poza spisaniem żywotem funkcjonuje wiele świadectw, które zwłaszcza w ostatnich latach wzbudzają na nowo zainteresowanie i są rozpowszechniane w publikacjach

598 Ibidem.

599P. Brown, *Kult świętych...*, op. cit., Kraków 2007.

600 Z. Petrichka, op. cit., s. 4.

601 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...[Balkanski yasnovidki]*, op. cit., s. 64.

602 Ibidem, s. 66.

medialnych i w formie książek. Opisuje się w nich również dar mistycznego widzenia Stojny jeszcze z okresu dzieciństwa, kiedy to utrzymując, że objawił jej się św. Jerzy, informuje ojca o możliwej walce Bułgarów z okolicznych wsi z Turkami. Ostrzega go tym samym, by nie uczestniczyć w niej i powiadomić tych, którzy mogliby zostać narażeni na śmierć. Jej przepowiednia sprawdza się w momencie, gdy ci niepowiadomieni o niebezpieczeństwie udają się na walkę i słuch o nich ginie⁶⁰³. Podobnie w przypadku wybuchu powstania ilindeńsko-preobrażeńskiego: rzekomo tydzień przed wydarzeniem wiedziała, jak się rozpocznie i zakończy, i próbowała ostrzec uczestników. Według świadectw, przewidziała również wojnę bałkańską i międzysojuszniczą⁶⁰⁴.

Przytoczone przykłady ukazują to, w jaki sposób warunki historyczne, w których wzrastała Stojna Dimitrowa, określały tworzenie jej wizerunku, który ewoluował w kierunku bohaterki „etnonarodowej”. Brała udział w podejmowaniu decyzji jednostek, a także grup, w toczących się walkach na niespokojnym w tym czasie terenie pogranicznym. Każde nowe zdarzenie, dzięki któremu społeczność przekonywała się o niezwykłym darze tej „widzącej inaczej” mieszkanki, powodowało równoczesne utwierdzenie w wierze w cudowną moc prorokini i traktowanie jej jako „religijnej wirtuozki”. Skuteczność jej wizji doprowadziła Stojnę do pozycji bohaterki religijnej.

5.4.3. Prepodobna Stojna – bohaterka religijna

Czas historyczny, w którym Stojna Dimitrowa wykazała się swoim wizjonerstwem, kształtuje w niej także postawę upowszechniającą wśród wiernych eschatologiczne opowieści, łączące w sobie ludowe podania z cytataми biblijnymi odnoszącymi się do ewangelii⁶⁰⁵. Połączenie to właściwe jest dla religii przeżywaney. Apokaliptyczne wizje Stojny głównie odwołują się do toczących się wojen – tych, które już są przeszłością, i tych, które mają nastąpić. W naturalny sposób angażują współczesnych jej wiernych i tworzą imaginarium ludowe. W trudnych warunkach, w jakich przyszło im żyć, Stojna staje się opoką. Tą, która równoważy niepokoje, wysłuchuje trosk, udziela rad, konsultacji, pociesza⁶⁰⁶, jak również karze tych, którzy według niej na tę karę zasługują, czyniąc zło.

603 V. Grozeva, *Притчи за Преподобна Стойна* [Pritchi za Prepodobna Stoyna], Sofia 2005, s. 24-25.

604 Ibidem, s. 26.

605 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...* [Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 75-76.

606 Z wywiadów przeprowadzonych podczas badań terenowych dowiedziałam się o przypadkach osób, których przodkinie pozostawały same na gospodarstwie w czasie wojen i przychodziły do Stojny, chcąc uzyskać informację na temat ich bliskich.

Stojnę od dzieciństwa i momentu utraty wzroku oraz otrzymania daru „wewnętrznego widzenia” wspiera we wszystkich poczynaniach św. Jerzy, którego nazywa ona swoim bratem. Jest sprzymierzeńcem, do którego się modli, z którym się sama konsultuje i który utwierdza niejako w wiernych zaufanie do niej jako pośredniczki w ich kontakcie z Bogiem i świętymi. Ponieważ tytuł „Prepodobna” (‘wielebna’) jest nadawany w prawosławiu również „niższej rangi świętym”, oznacza to, że była darzona nadzwyczajnym szacunkiem nie tylko przez miejscową społeczność, ale także duchownych, którzy godzili się na używanie tego określenia w stosunku do osoby świeckiej, bez formalnego przygotowania do posługi kościelnej. Również przyzwolenie na zamieszkanie w budynku cerkwi, w części emporowej, było precedensem niezdarzającym się w przestrzegającej kanonicznych praw Cerkwi i pewnym naruszeniem sacrum przestrzeni. Etnolożka Albena Georgieva zwraca uwagę, że liczne badania terenowe, które przeprowadziła, utwierdziły ją w przekonaniu, iż duchowni, chcąc nawiązać bezpośredni kontakt z wiernymi, godzą się na pewne ustępstwa w stosunku do ich potrzeb. W ten sposób mogą nawiązać z nimi lepszą współpracę i stopniowo wprowadzać w doktrynę chrześcijańską. Bywa jednak i tak, że bezkrytycznie oddani wiernym duchowni sami przejmują od nich przekonania i wspólnie z nimi tworzą specyficzną dla danego obszaru obrzędowość, często nie zachowując kanonu prawosławnego⁶⁰⁷. Przypadek Złatolistu wydaje się potwierdzać tę obserwację, mimo że w kilku ostatnich latach (2021-2023) można zauważyć zmianę w podejściu zarządzającego proboszcza do niektórych ustanowionych przez wiernych niekanonicznych rytuałów. Nie chcąc negować kultu Prepodobnej Stojny, jednocześnie ogranicza on pewne „zabobonne” – według niego – obyczaje.

Badacze Ivanov i Izmirlieva, którzy przeprowadzili analizę kultu Prepodobnej Stojny jeszcze w latach 80. i 90. XX wieku, zauważają:

[...] większość współczesnych świętych ludowych (XIX-XX w.) w bułgarskich społecznościach hagiolatrycznych to uzdrowiciele i jasnowidze, nazywani czasem „żywymi świętymi”, którzy rzadko cieszą się popularnością poza wąskim zakresem ich pierwotnych lokalnych kultów. Na tym tle efemerycznych i amorficznych świętych wyróżnia się kilka przypadków, które uosabiają ogólne tendencje popularnego religijnego ustanawiania świętych w Bułgarii⁶⁰⁸.

607 A. Georgieva, *Фолклорни измерения...* [Folklori izmerenia...], op. cit., s. 113-114.

608 P. Ivanov, V. Izmirlieva, *Betwixt and Between: The Cult of Living Saints in Contemporary Bulgaria*, „*FOLKLORICA*. Journal of the Slavic, East European, and Eurasian Folklore Association” 8 (1)/2003, s. 33-53, doi.org/10.17161/folklorica.v8i1.3733.

Wśród nich znajduje się Prepodobna Stojna Dimitrowa. Podsumowując, spróbujmy uporządkować wydarzenia z życia Stojny, które doprowadziły do przyznania jej statusu świętej, choć niekanonicznej. Według opowieści dotyczących jej życia, już przy narodzinach Stojny pojawia się „boski znak”: przed jej oczyma nagle zakwita biały oleander, co sygnalizuje przyjście na świat kogoś wyjątkowego. W wieku siedmiu lat traci wzrok „porażona światłem św. Jerzego”, a w rzeczywistości (prawdopodobnie) w wyniku ciężkiego przebiegu czarnej ospy. Równocześnie otrzymuje dar „wewnętrzznego widzenia”. Potrafi przewidywać różnego rodzaju okoliczności życiowe, ma wizje. Jako szesnastolatka zostaje nawiedzona we śnie przez św. Jerzego, który oznajmia, że jest jej bratem, i w wyniku jego sugestii Stojna doprowadza do budowy małej cerkwi na dziedzińcu domu mieszkalnego. Gdy w wyniku przesunięć granic państw zostaje zmuszona do uchodźstwa, osiedla się we wsi Dołna Suszica i postanawia zamieszkać w cerkwi św. Jerzego. Liczne cuda, których dokonuje, i jej dar jasnovidzenia powodują, że rozpowszechnia się kult Stojny jako prorokini i znachorki respektowanej nie tylko przez miejscową ludność, ale także przez przyjezdnych pielgrzymów, a nawet traktowanych jako „złowrogich” innowierców. Stojna na co dzień wiedzie ascetyczne życie eremitki, ubrana jak mniszka, je skromnie tylko wybrane produkty. Dary otrzymane od wiernych rozdaje biednym. Dbą o przekazywanie prawd wiary okolicznym mieszkańcom. Najbardziej niezwykłymi i mistycznymi stanami, jakie przeżywa, wydają się te liminalne, „czasowej śmierci”, kiedy to zamyka się przez kilka dni w pokoju, oddzielając się od „świata żywych”, i mówi, że przebywa wtedy ze świętymi w zaświatach. Opuszcza zatem sferę profanum, by się udać do sfery sacrum – w ten sposób staje się bohaterką łączącą te dwa światy. Inną zaobserwowaną i spisaną jej umiejętnością jest rzekome lewitowanie w modlitwie. Oprócz codziennych konsultacji i rad, których udziela wiernym, wiele miejsca w żywocie poświęca się zdarzeniom z okresu natężonych niepokojów społecznych, kiedy Stojna potrafiła obronić wieś i ludność przed najeźdźcami, a tym samym uchronić przed niebezpieczeństwami. Cuda zdarzają się również po jej śmierci, przy grobie⁶⁰⁹.

Współcześnie pielgrzymi odwiedzający pokój Stojny zostawiają w nim zdjęcia swoich bliskich (jak pisałam, rytuał został wstrzymany przez nowego proboszcza w 2021 r.), wpisują modlitwy do specjalnie przygotowanych ksiąg, zostawiają dary w formie ikon, pieniędzy lub produktów żywnościowych (fot. 34). Nie bez znaczenia jest również to, że cerkiew, w której Stojna mieszkała, pełni funkcję sanktuarium inkubacyjnego⁶¹⁰, w którym wierni mogą

609 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishtkata svetitsa Stoyna: I. Zhitie], op. cit., s. 80-94.

610Więcej na temat praktyk inkubacyjnych zob. M. Lubańska, *Praktyki lecznicze...*, op. cit., Warszawa 2019.

przenocować i napełnić się mocą Bożą, wierzą także, że Stojna we śnie rozwiąże nurtujące ich problemy. Nieodłącznym elementem obcowania ze „świętą” jest również skorzystanie ze źródła z cudowną wodą, znajdującego się na dziedzińcu cerkwi, jak również z huśtawki zawieszanej na tysiącletnim platanie, na której siadywała Stojna, a która ma przyczynić się do rozwiązania problemów, zwłaszcza natury zdrowotnej. W wyniku żywo rozwijających się „współczesnych opowieści apokryficznych”, rozpowszechnianych głównie w przestrzeni internetu, istnieje wiele legend dotyczących życia Stojny i dokonywanych przez nią cudów, między innymi mówi się o jej zdolnościach teleportacji.

Antropolożka Vihra Baeva pisze, że „[...] kiedy racjonalne argumenty na poradzenie sobie z rzeczywistością się wyczerpują, ludzie zaczynają się zwracać do tego, co nadprzyrodzone, w różnych jego przejawach, i ratują się wiarą w cuda”⁶¹¹. Dodaje, że „[...] poprzez spełnione cuda legitymuje się związek lokalnej społeczności z określonym świętym lub świętymi, którzy są traktowani jako patroni i na których pomoc się liczy w potrzebie. W ten sposób sakralność otrzymuje bliskie i dostępne »swoje« wymiary i łączy się ją z »naszą cerkwią«, »naszym świętem«, »naszą cudowną ikoną« itd.”⁶¹². Tym samym lokalna społeczność konstryuuje swoją odrębność i tożsamość, a co za tym idzie, łączona z tym, co sakralne, odbiera siebie jako ważną i wartościową. Mechanizmy te zapewne funkcjonowały i nadal funkcjonują w kształtowaniu się religijności związanej z kultem Prepodobnej Stojny. Przejawia się to w rozmowach z mieszkańcami, w których podkreślają wyjątkowość regionu pod względem wywodzących się stąd obdarzonych darami jasnowidzenia i uzdrawiania osób takich jak Stojna czy bardziej znana Wanga.

Proces rodzenia się Stojny jako bohaterki religijnej był silnie związany z kontekstem zmian historycznych i społecznych okresu, w którym żyła, w tym doświadczeniem uchodźstwa. Trauma związana z walką o narodową tożsamość, dotycząca kilku pokoleń Bułgarów żyjących przez pięćset lat w niewoli osmańskiej, i okres zintensyfikowanych buntów i powstań przeciw zaborcy przypadający na koniec XIX i początek XX wieku spowodowały, że grunt do narodzenia się kultu prorokini stał się w owym czasie szczególnie podatny. Przytoczony przeze mnie kontekst historyczno-kulturowy oraz proces przemian społecznych, w którym Prepodobna Stojna urosła do rangi nieoficjalnej świętej lokalnej, zdają się potwierdzać, że są one kluczowe w analizie fenomenu oddawania jej czci. Ponadto, wyżej wymienione zjawiska pokazują, że kult okazywany Stojnie jako bohaterce religijnej ma

611 V. Baeva, *Разкази за чудеса: Локална традиция и личен опит* [Razkazi za chudesa: Lokalna traditsia i lichen opit], Sofia 2013, s. 175.

612 Ibidem, s. 176.

charakter lokalny. Rytuály i pobożność, z jaką okazuje się jej szacunek i wiarę w nadprzyrodzoną moc Stojny, przekazują nam obraz religii przeżywanej społeczności lokalnej, w której funkcjonowała prorokini, a także współczesne przemiany tej religijności na gruncie sekularyzującego się społeczeństwa i w kontekście powszechnego zjawiska prywatyzacji religii. Zasadne wydaje się zatem zadanie pytania, jakie czynniki decydują o współczesnej popularności kultu prorokini. W jakim celu wierni jej szukają, o co proszą i jakie modlitwy jej zanoszą.

5.5. STOJNA – BAJACZKA

Nową perspektywę w analizie zjawiska kultu Prepodobnej Stojny zyskałam dzięki badaniu terenowemu i wywiadowi przeprowadzonemu 6 maja 2021 roku:

Wizyta studyjna 6 maja 2021 roku, związana z celebracją święta patrona cerkwi w Złatoliście – św. Jerzego, wymagała noclegu w pobliskim Mełniku. Gospodynią pensjonatu, w którym zatrzymuję się od 20 lat, jest Ewelina – około 70-letnia Bułgarka, urodzona we wsi Złatolist. To ona w 2012 roku, podczas mojego kolejnego pobytu w Bułgarii, poleciła mi spacer doliną górską z Mełnika do Złatolistu, dzięki czemu odkryłam miejsce moich obecnych badań. Po dwudziestu latach znajomości wyjawiała mi tego dnia skrywaną dotąd istotną i wzbogacającą moją wiedzę naukową informację: jej pradziadek Georgi był proboszczem cerkwi w Złatoliście w czasie, gdy mieszkała w niej Prepodobna Stojna (jego grób znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie grobu Stojny, przy cerkwi). Babcia Eweliny – córka popa, nauczyła się od Prepodobnej Stojny zajmować tzw. *baene*⁶¹³. To specyficzny sposób operowania energią połączony z wypowiedaniem słów i wydawaniem dźwięków układających się w modlitwę mającą moc uzdrawiania – czynności te wykonywane są przez tak zwane bajaczki⁶¹⁴. Babcia Eweliny, zgodnie z tradycją, przekazała tę umiejętność swoim wnuczkom. Tak więc jest ona niejako spadkobierczynią niematerialnego dziedzictwa Stojny w zakresie określonego sposobu uzdrawiania chorych. Rytuał wykonuje się zawsze w fazie „ginącego księżycy” – „gineszka”, wierząc, że „podobnie jak księżyc znika z nieba, choroba zniknie z ciała”. Ewelina, podobnie jak jej babcia, specjalizuje się w leczeniu chorób skórnych i wpływu rzuconych uroków⁶¹⁵. Aktualnie zamierza przekazać tę umiejętność swojej wnuczce, co będzie się wiązało z zaprzestaniem wykonywania przez nią tych magicznych czynności osobiście⁶¹⁶.

613 *Baene* może być odpowiednikiem polskiego „szeptania”, wykonywanego przez bajaczki – będące odpowiednikiem polskich „szeptuch”.

614 Z uwagi na specyfikę występowania zjawiska zarówno dla polskiego, jak i bułgarskiego obszaru geograficznego i możliwe rozbieżności w charakterystyce, pozostawiam nazewnictwo bułgarskie bez tłumaczenia na język polski.

615 „Baene” (bajanie) przeciwko urokom – bycie pod wpływem uroku to najbardziej rozpowszechniony rodzaj „niedyspozycji”, wymagający interwencji bajaczki. Najczęściej urokom ulegają dzieci, ludzie ze „słabym aniołem” lub z „błękitną krwią”. Uroki mogą być również rzucone na pola, drzewa, zwierzęta. Więcej: D. Spasova, Магически практики от българската народна медицина [Magicheski praktiki ot balgarskata narodna meditsina], Blagoevgrad 2012.

616 Nota terenowa nr 11.

Informacje te pogłębiają moją dotychczasową charakterystykę osoby Stojny, gdyż w żadnym ze źródeł nie znalazłam wzmianki na temat tego aspektu jej działalności w cerkwi. Jest przedstawiana jako uzdrowicielka, prorokini, jasnowiedzka, ale nie bajaczka. Z tego powodu zaczęłam również rozwijać swoje zainteresowanie praktykami bajania w Bułgarii i analizując cytaty modlitw wypowiedzianych w trakcie rytuałów, doszłam do wniosku, że wiele je łączy z modlitwami apokryficznymi, popularnymi na terenie Bułgarii w czasach średniowiecza i rozpowszechnianymi głównie drogą ustną z uwagi na swą niekanoniczność i zawarte w nich elementy pogańskie i chrześcijańskie⁶¹⁷.

Bajaczka jest osobą „wybraną” i posiadającą wiedzę sekretną, przekazywaną zgodnie z tradycją z pokolenia na pokolenie. W razie bezdzietności może to być zaufana, predestynowana do tych czynności osoba, która również strzeże tradycji nierozpowszechniania słów wypowiedzianych w rytuałach. Wierzy się, że popularyzacja tekstu prowadzi do jego desakralizacji i traci on w ten sposób leczniczą moc⁶¹⁸, stąd też trudność w rejestrowaniu słów używanych podczas bająn. Rytuałom towarzyszą odpowiednie gesty, ważna jest także przestrzeń i czas ich wykonywania.

Podczas bająn mamy do czynienia ze złożonym aktem komunikacji, który jest: (1) wielokierunkowy – bajaczka jednocześnie kontaktuje się z chorym, jego towarzyszem, Bogiem (świętym lub siłą wyższą), spersonifikowanymi chorobami lub innymi siłami pozaziemskimi; (2) wielokanałowy – komunikacja odbywa się dzięki pomocy różnych systemów kodujących z wykorzystaniem słów, rzeczy i ruchu; (3) polisemantyczny – niesie wielość informacji wzajemnie się dopełniających, dotyczących celów wykonywanego rytuału; (4) polifunkcyjny – w czasie rytuału realizowane są różne cele: utylitarny, estetyczny, społeczny, psychologiczny, poznawczy, komunikacyjny itp.; (5) wielowarstwowy – rytuał jest realizowany równocześnie w wymiarze synchronicznym i diachronicznym: między różnorodnymi wiekowo grupami, między „żywymi” i „martwymi”, między ludźmi i bóstwami itp.; (6) heterogeniczny – komunikacja jest ukierunkowana na zmianę każdego uczestnika, łącznie z wykonującą obrzęd bajaczką. Tylko wtedy osiągnięcie celu jest możliwe⁶¹⁹. Specyfika tego typu rytuałów przekonuje o balansowaniu między sferami sacrum i profanum na wielu płaszczyznach komunikacji bajaczki i poddanego rytuałom z siłami

617 W 2002 r. obroniłam pracę magisterską *Symbolika liczb w średniowiecznych apokryfach bułgarskich*, napisaną pod kierunkiem prof. Aleksandra Naumowa w Instytucie Filologii Słowiańskiej na UAM, a w 2003 r. obroniłam pracę *Średniowieczne apokryfy bułgarskie. Profanacja sacrum czy sakralizacja profanum?*, napisaną pod kierunkiem dr Krystyny Kuklińskiej, na podyplomowych studiach z wiedzy o kulturze w Instytucie Kulturoznawstwa na UAM.

618 M. Schnitter, *Молитва и магия* [Molitva i magia], Sofia 2001, s. 35.

619 I. Todorova-Pirgova, *Баяния и магии* [Bayania i magii], Sofia 2019 [tłum. A.M.].

nadprzyrodzonymi objawiającymi sacrum w różnych odsłonach, zależnych od indywidualnych wierzeń uczestników.

Niestety nie zachowały się dokumenty dotyczące rytuałów *baene* wypełnianych przez Stojnę. Jedyne źródłem informacji na ten temat może pozostać wywiad z moją informatorką Ewelina. Dokumentowanie tej tradycji utrudnia fakt „sekretnego” przekazywania umiejętności i dbałość o nierozpowszechnianie wiedzy przeznaczonej tylko dla wtajemniczonych. Do wyjątków należą badania etnologiki Ivety Todorovej-Pirgovej, która sama zajmując się tego rodzaju działaniami i będąc badaczką naukową, zdecydowała się na zarejestrowanie i tym samym przechowanie w kulturze rytuałów i tekstów im towarzyszących na terenie Bułgarii. Liczne dyskusje naukowe z bułgarskimi etnografami utwierdziły mnie w przekonaniu, że Stojna Dimitrowa mogła być również bajaczką. Przekonuje o tym także popularność tego typu praktyk na przełomie XIX i XX wieku, szczególnie na terenie południowo-zachodniej Bułgarii. W mojej opinii jednak podkreślanie tego rodzaju działalności Stojny w cerkwi nie wpływałoby korzystnie na jej wizerunek w procesie jej ewentualnej kanonizacji, gdyż podobne praktyki były i są oficjalnie krytykowane przez Kościół prawosławny.

5.6. KULT STOJNY A CERKIEW

Ortodoksyjny nurt Cerkwi prawosławnej ostrzega przed bałwochwalstwem i herezją wiążącą się z jej kultem, ale równocześnie nie ma wpływu na tysiące osób odwiedzających Złatolist i traktujących Prepodobną Stojnę jak świętą. W wydawanej przez Cerkiew literaturze możemy przeczytać: „[...] ci, którzy zajmują się magią lub jej poszukują, oddzielają się od Chrystusa i wiążą się z diabłem”⁶²⁰, a magią zajmują się według Cerkwi znachorzy, bajaczki i wróżki. „I nawet jeśli wymieniają imię Boga, należy ich przegnać, bo chorzy powinni przychodzić do Chrystusa i świętych, a nie do magów”⁶²¹. Mimo tak jasnych komunikatów Stojna jako znachorka i prorokini jest nazywana świętą przez wiernych, którzy powtarzają „тя не е като другите гледачки“ (‘ona nie jest jak inne wróżki/znachorki’). Według dokumentów, początkowo, mimo nazywania jej przez miejscowego popa „Prepodobną”⁶²², Stojna traktowana była jedynie jako jasnowidzka i znachorka. Dopiero kilkadziesiąt lat po jej

620 Prepodobni Nikodim Svetogorets, *Какво трябва да знаем за магиите* [Kakvo triabva da znaem za magiite], s.l., 2001, s. 28. [tłum. A.M.]

621 Ibidem, s. 36-37.

622 W 2023 r. na blogu poświęconym Stojnie, zostało udostępnione zdjęcie świadectwa chrztu z 7 stycznia 1930 r., w którym wpisana jest Prepodobna Stojna Dimitrowa jako matka chrzestna dziecka ochrzczonego jej imieniem. Świadectwo podpisane jest przez ówczesnego proboszcza Georgiego Kostadinowa.

śmierci, w latach 80. XX wieku, w odniesieniu do jej osoby zauważa się wszystkie podstawowe oznaki kultu świętej: „[...] dwie ikony znajdujące się w cerkwi przedstawiające ją jako świętą i przed którymi wykonuje się określone rytualne czynności, grób na dziedzińcu cerkwi jako cel pielgrzymek, dwie redakcje jej spisane go żywota, czytane przez duchownego w dniach poświęconych jej pamięci”⁶²³. Od tego czasu kult staje się coraz bardziej żywy, a określenie „Prepodobna Stojna” wchodzi do popkultury, co wyjaśniam niżej. Od tego również czasu podnoszona jest kwestia ustanowienia Stojny oficjalnie świętą dla Kościoła prawosławnego w Bułgarii, jednak bezskutecznie. Zwolennicy Stojny spisują wszystkie relacjonowane im przez pielgrzymów cuda, których doświadczyli, modląc się do prorokini, jednak Cerkiew pozostaje wobec nich sceptyczna. Jako ilustrację postawy duchownego zarządzającego obecnie cerkwią w Złatoliście (stan na lata 2021-2023) w stosunku do kultu Stojny przytoczę opis badania terenowego, które zrealizowałam 19 grudnia 2021 roku:

W niedzielę, 19.12.2021 roku, odbyła się panachida – rytuał typowy dla chrześcijańskiego obrządku wschodniego, poświęcony zmarłej 22 grudnia 1933 roku Prepodobnej Stojnie. O godzinie 8:30 rozpoczęło się nabożeństwo w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist, które zgromadziło wiernych przybyłych tu specjalnie w celu uczestnictwa w ceremonii poświęconej Stojnie. Około godziny 10:30 ojciec Anton Angelov odprawiający liturgię przeszedł do części nazywanej „panachida”. Kilka osób odpowiedzialnych za zadanie wystawiło stół ze specjalnie przygotowanymi darami w centrum cerkwi. Wśród darów znajdowały się: pita – chleb obrzędowy, wino, olej (z reguły używany do kadzidła) i ugotowane na słodko żyto – typowy poczęstunek przy rytuałach żałobnych. Na stole znajdowała się również zapalona świeczka. Duchowny po pobłogosławieniu i okadzeniu darów poprosił o przejście na grób Stojny. Przez cały czas trwania ceremonii nie nazywał zmarłej „Prepodobną” (wielebną), jak utrzymał się jej przydomek w świadomości wiernych. Dodatkowo wymieniał również osobę zmarłego duchownego Georgiego, służącego w czasie, gdy Stojna mieszkała w cerkwi, zmarłego również 22 grudnia, ale dziewięć lat po Stojnie, w 1942 roku. W wygłoszonym kazaniu, nawiązując do zbliżających się świąt Bożego Narodzenia i wartości chrześcijańskich, ojciec Anton zwracał również uwagę na tych, którzy pomagali Stojnie żyć w cerkwi, którzy dbali o nią na co dzień i troszczyli się o jej dobro, a byli mieszkańcami wsi. Prosił, by nie zapominać o nich w modlitwie. Po przejściu na grób Stojny i złożeniu darów przeniesionych z cerkwi na pomnik duchowny zakończył ceremonię okadzeniem grobu i wylaniem na niego wina. Następnie wierni przystąpili do składania pozostałych darów w formie wytrawnego i słodkiego pieczywa, wina, ugotowanej fasoli, oliwek i innych typowych bułgarskich dań. Jeszcze w trakcie przechodzenia na grób zaczęto częstować uczestników ceremonii chlebem, owocami – głównie „rajskimi jabłkami” (owocami kaki) i słodkim żytem „za spójność duszy zmarłej” (fot. 35). Po oficjalnej części cały czas przybywali wierni składający ofiarę, wylewający wino na grób lub zapalający świeczki. W salce parafialnej zorganizowano odrębny, kameralny poczęstunek dla mniejszego grona związanego bliżej z cerkwią. Co znaczące, podczas gdy nagrobek Stojny wypełniany był darami i otoczony wiernymi przez wiele godzin, na grobie wspomnianego duchownego Georgiego, znajdującego się w bezpośrednim sąsiedztwie, pojawiła się tylko jedna symboliczna róża. Ojciec

623 V. Izmirlieva, P. Ivanov, *Сушишката светлица Стойна: I. Житие* [Sushishkata svetitsa Stoyna: I. Zhitie], op. cit., s. 75.

Anton, zapytany przeze mnie, dlaczego w trakcie rytuałów nie nazywał Stojny „Prepodobną”, odpowiedział, że nie może tego robić, dopóki nie zostanie ona formalnie zatwierdzona przez Cerkiew jako „niższa rangą święta”, co według niego może nastąpić, ale nie wiadomo kiedy – w bliższej czy dalszej perspektywie czasowej. Dodał, że są w tym celu nieustannie zbierane świadectwa cudów przez wiarę w nią dokonywane, czemu nie zaprzecza i się temu nie sprzeciwia. Inne postawy odnotowałam w dwóch sąsiadujących ośrodkach duchowych. W Mełniku ksiądz po samym wspomnieniu postaci Prepodobnej Stojny nie chciał kontynuować rozmowy i stwierdził, że to „zabobony”. W monasterze Rożeńskim natomiast duchowny dyplomatycznie podsumował, że „[...] być może Stojna była świątobliwą kobietą i są na to świadectwa, ale nie należy dopuszczać do rozpowszechniania zabobonnych rytuałów towarzyszących jej kultowi, bo to jedynie może jemu zaszkodzić, a doprowadzić do podobnej komercjalizacji jak w przypadku kultu baby Wangi” (rozmowa z 10.03.2023 roku)⁶²⁴.

Przy okazji wizyt terenowych w 2021 roku stwierdziłam usunięcie zdjęć pozostawianych przez wiernych z listew sufitu w pokoju Stojny, w części emporowej świątyni, jak również usunięcie kartek z modlitwami z kory zabytkowego płatanu na dziedzińcu. Ojciec Anton, który pełni funkcję proboszcza od 2020 roku (i przyjeżdża raz w tygodniu do Złatolistu), w rozmowie stwierdził, że wynika to po pierwsze ze względów praktycznych, gdyż takie działania niszczyły obiekty, a po drugie „[...] jest to krok w celu ograniczenia zabobonnych rytuałów wykonywanych na terenie cerkwi”. Zdaniem księdza, zwłaszcza wśród młodych wiernych potrzebna jest edukacja religijna, gdyż czas reżimu komunistycznego, kiedy zabraniano uczęszczania do cerkwi, wpłynął na zeświecczenie obyczajów i brak odpowiedniej wiedzy rytualnej w ramach kanonu ortodoksyjnego. Praktyki inkubacji – przesypania w świątyni – zostały wstrzymane do odwołania z powodu sytuacji pandemicznej⁶²⁵.

Podczas gdy Cerkiew prawosławna ma stosunek do kultu Stojny Dimitrowej krytyczny lub ambiwalentny, Bułgarski Kościół Starokatolicki 22 czerwca 2022 roku ogłosił Stojnę Dymitrową świętą i utworzył monaster pod wezwaniem św. Stojny Prepodobnej⁶²⁶ w Sokołowie, 140 kilometrów na wschód od Sofii, a 330 kilometrów od Złatolistu, gdzie Stojna mieszkała i gdzie narodził się jej kult. Przyszłość pokaże, czy miejsce to będzie się cieszyć taką samą popularnością pielgrzymkową i czy będzie stanowić konkurencję dla Złatolistu. Biorąc pod uwagę specyfikę religijności prawosławnej i przywiązanie wiernych do fenomenu „energii” przestrzeni (rozdział 4) i osoby Stojny, powątpiewam w niebezpieczeństwo ewentualnego przeniesienia kultu. Z drugiej strony, zastanawia, czy oficjalne powołanie Stojny jako świętej da bodziec Cerkwi prawosławnej do ponownego rozważenia jej

624 Nota terenowa nr 12.

625 Nota terenowa nr 13.

626 Zob. informacje na ten temat na stronie Bułgarskiego Kościoła Starokatolickiego: <https://oldcatholic.bg/%D1%81%D0%B2-%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%B1%D0%BD%D0%B0-%D1%81-%D1%81%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%BE/> (dostęp: 30.04.2023).

kanonizacji i czy wpłynie to na stosunki pomiędzy oboma Kościołami. Z uwagi na nierozpoznawalność Starokatolickiego Kościoła w Bułgarii i niewielką rolę, jaką odgrywa w społeczności chrześcijańskiej, wobec tej kwestii również pozostaję sceptyczna.

5.7. STOJNA I „WYBRANI”

Ważną rolę w rozpowszechnianiu kultu Stojny pełni blog na profilu społecznościowym *Преподобна Стойна* [Prepodobna Stoina]⁶²⁷, prowadzony przez dziennikarza i poetę Rumena Leonidova. Współpracuje z nim artysta malarz Plamen Kapitanski, który sam doświadczając cudu i objawień Stojny, zaczął się zajmować tworzeniem i popularyzacją jej portretów (znacznie odbiegających w formie od wizerunków w ikonach, bazujących na jej pierwszym zachowanym obrazie). Był także autorem malowidła św. Jerzego nad wejściem do cerkwi, w której Stojna mieszkała. W 2022 roku wydał książkę pt. *Избраният да Я рисува!* [Wybrany, by Ją malować!]⁶²⁸. Jak bardzo pomyślnie rozpowszechnił się jego wizerunek jako „wybranego” artysty, niech świadczy wpis zarejestrowany na blogu w kwietniu 2023 roku, kiedy to jedna z internetek po wizycie w cerkwi oburzona zamieściła post ze zdjęciem obecnej mozaiki, która znajduje się nad wejściem do świątyni, zestawiając je z fotografią wcześniej znajdującego się w tym miejscu malowidła ściennego ze św. Jerzym w wykonaniu Plamena Kapitanskiego. Mimo że nowa mozaika przedstawia kanonicznie wykonanego świętego zabijającego smoka, a poprzednie malowidło swoją dowolnością formy łamało kanony, według wiernej zakryto dzieło „wybranego”, niszcząc je, co według niej jest grzechem. Akt ten traktuje jako „zamach na wiarę”, a na końcu komentarza podkreśla, że świątynia jest szczególnie ważna, bo mieszkała w niej Prepodobna Stojna. Reakcje innych internautów w stosunku do przedstawionego „aktu wandalizmu” są podobne. Zdarzenie to odbiło się szerokim echem w mediach, które w większości w podobny sposób je skomentowały, mitologizując postać „wybranego” artysty i jego zniszczonego dzieła powstałego w końcu lat 90. XX wieku.

Kategoria „wybrany” zdaje się być przydzielaną tym, którzy w sposób szczególnie oddali się misji rozpowszechniania „dzieła” Prepodobnej. Gdy po spektaklu *Свършената – преподобна Стойна* [Savarshenata – prepodobna Stoina] (według powieści Nedy Antonovej o tym samym tytule), granym w 2022 roku w jednym ze znanych teatrów sofijskich „Сълза и смях“ [Salza i smyah], zapytałam aktorkę monodramu o genezę podjęcia decyzji o zajmowaniu się tą właśnie postacią, odpowiedziała, że „została wybrana przez

627 <https://www.facebook.com/stoinaprepodobna> (dostęp: 10.05.2022).

628 P. Kapitanski, S. Dimitrova, *Избраният да Я рисува! Вълшебният свят на Пламен Капитански* [Izbraniyat da Ya risuva! Valshebniyat sviat na Plamen Kapitanski], Sofia 2021.

Stojnę”⁶²⁹. Podczas wywiadu, który przeprowadzałam z Rumenem Leonidovem – głównym propagatorem wiedzy na temat Stojny – usłyszałam, że zostałam „wybrana”⁶³⁰, by pisać o niej. Nastąpiło to po relacji mojego zdarzenia z Mełnika, kiedy po latach spotkań z gospodynią, u której nocowałam, okazało się, że jest ona „spadkobierczynią” daru „bajania” Przepodobnej Stojny, który odziedziczyła po babci mającej bezpośredni kontakt z żyjącą prorokinią. Tym samym mój informator zdecydował, że może mi udzielić długiego wywiadu. Rumen Leonidov, opowiadając mi o cudzie, którego doświadczył podczas przebywania w pokoju Stojny, zdawał się traktować siebie jak „wybranego” do rozpowszechniania wiedzy o niekanonicznej świętej. Tak więc kategoria „wybrany” stanowi swego rodzaju „licencję” na możliwość zajmowania się postacią Stojny i „gwarancję” propagowania niezafałszowanej prawdy.

5.8. STOJNA I POPKULTURA

W rozpowszechnianiu kultu Stojny ważną funkcję pełnią środki masowego przekazu, takie jak media społecznościowe, kanał YouTube czy telewizja. Stojna jest także bohaterką literatury beletrystycznej: w 2017 roku ukazuje się powieść *Съвършената. Преподобна Стойна, неканоничната светица* [Doskonała. Przepodobna Stojna, niekanoniczna święta], której autorką jest Neda Antonova. Wstęp od wydawcy głosi, że „Przepodobna Stojna jest wysłannikiem Boga – by ocalić wiarę. Jest wyższa duchem i jej misję stanowi Bułgaria”⁶³¹. Miejsce zaś, w którym służyła ludziom i mieszkała, jest „[...] święte, najbardziej magiczne w Bułgarii”⁶³². W 2016 roku wychodzi *Албум поема за Преподобна Стойна* [Album-poemat o Przepodobnej Stojnie], którego autorami są Plamen Kapitanski, Neda Antonova, Rumen Leonidov, a w 2014 roku zostaje wydana książka z przepisami leczniczymi „świętej”: *Преподобна Стойна. Реценти на една светица* [Przepodobna Stojna. Przepisy świętej]. W 2020 roku Rumen Leonidov – dziennikarz i autor poezji poświęconej Przepodobnej Stojnie, wydaje książkę zbierającą świadectwa cudów dokonanych przez modlitwę do niekanonicznej świętej: *Чудесата на Стойна Преподобна* [Cuda Stojny Przepodobnej]. Prowadzi on również na portalu społecznościowym popularny blog *Преподобна Стойна* [Przepodobna Stoina], mający 65 tysięcy obserwujących, gdzie wierni mogą się dzielić między innymi wrażeniami z pobytu w cerkwi w Złatoliście. We wpisach pielgrzymów dominują komentarze

629 Nota terenowa nr 14.

630 Nota terenowa nr 15.

631 N. Antonova, *Съвършената. Преподобна Стойна, неканонична светица* [Savarshenata. Przepodobna Stoyna, nekanonichna svetitsa], Sofia 2017, s. 4.

632 Ibidem.

poświęcone mocy Przepodobnej Stojny i cudom, których doświadczono, zwłaszcza związanych z realizacją planów macierzyńskich. W większości wpisów Stojna Dimitrowa jest nazywana świętą, opiekunką narodu bułgarskiego, a wierni zwracają się do niej z odpowiednimi temu statusowi szacunkiem i czcią. Zwraca się uwagę na jej duchową czystość i ascetyczny tryb życia. Twórcy bloga zbierają kilka razy w roku modlitwy i prośby do Stojny, które zanoszą do cerkwi w rocznicę jej śmierci, 22 grudnia, lub przy okazji innych większych świąt celebrowanych w cerkwi, dziękując za dotychczasową pomoc w ich wypełnianiu. Towarzyszy temu rytuał położenia wydruków modlitw na płycie marmurowej z dwugłowym orłem lub na łóżku w pokoju Stojny. Postać niekanonicznej świętej znalazła się w popkulturze również poprzez liczne filmy rejestrujące wizyty pielgrzymów, zamieszczane na platformach internetowych, oraz poprzez fora dyskusyjne. Jeden z najbardziej znanych influencerów (mający ponad milion subskrybentów) popularnego kanału YouTube *The Clashers* – Slavi Panayotov, reklamuje Złatolist jako „jedno z najbardziej mistycznych miejsc w Bułgarii, z wyjątkowo silną energią”⁶³³. O darze lewitowania Stojny opowiada „ekspert” w programie telewizyjnym – pisarz Christo Nanev, który przekonuje o jej wielu innych nadprzyrodzonych cechach, również o tym, że była w poprzednim życiu bogomiłką⁶³⁴. Teoria ta jest zbieżna z tą propagowaną przez członków współczesnego ruchu religijnego o profilu newage’owym – Białe Bractwo, którzy doszukują się w życiu Stojny kontynuacji myśli bogomilskiej⁶³⁵, co z kolei zbliża ją do filozofii duchowego guru Petara Danova⁶³⁶. W bezpłatnym obiegu funkcjonuje też książka poświęcona życiu Stojny *Преподобна Стойна – неканонизираната българска светица* [Prepodobna Stoyna – nekanoniziranata balgarska svetitsa], która jest rozprowadzana przez księgarnie ezoteryczne, ale dostępna także online, w wersji elektronicznej, a także w formie audiobooka⁶³⁷. „Prepodobna Stoyna” to również

633 The Clashers, Преподобна Стойна е ЛЕВИТИРАЛА докато се е молила в храма [Prepodobna Stoyna e LEVITIRALA dokato se e molila v hrama], 5.01.2022, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=mc9Vz486KNw> (dostęp: 7.04.2023).

634 *Без формат – Светли умове: Преподобна Стойна – дарба и съдба*, 8.09.2022, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=BE2xKYuibg> (dostęp: 7.04.2023).

635 Więcej o idei bogomilstwa w Bułgarii: E. Drzewiecka, *Bogomilstwo*, w: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach*, t. 10, red. G. Szwat-Gyłybowa, s. 27-30, https://ispan.waw.pl/ireteslaw/bitstream/handle/20.500.12528/1521/Leksykon_idei_wedrownych_na_slowianskich_Balkanach_tom_10_Hasla_podporzadkowane.pdf?sequence=4&isAllowed=y (dostęp: 10.03.2023); G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

636 Żyjący w latach 1864-1944 duchowy guru i założyciel Białego Bractwa, organizacji nadal funkcjonującej, w duchu New Age. Więcej: G. Szwat-Gyłybowa, op. cit.

637 W 2022 r. został ogłoszony wyrok w sprawie plagiatu, którego się dopuścili wydawcy książki *Преподобна Стойна – неканонизираната българска светица* [Prepodobna Stoyna – nekanoniziranata balgarska svetitsa], przypisując autorstwo Boyanie Palikarovej i wykorzystując w tekście obszerne fragmenty książki Nedy Antonovej *Свършената. Преподобна Стойна, неканонична светица* [Savarshenata. Prepodobna Stoyna, nekanonichna svetitsa]. Książka miała się rzekomo opierać o zapiski autorki z ostatnich dni życia Stojny, spisane przed jej śmiercią w 1933 r. Do wydawców miała być „przekazana duchową drogą” przez

nazwa marki rozprowadzanej w sklepach wody mineralnej, a w przycerkiewnym sklepiku sprzedaje się dewocjonalia z wizerunkiem niekanonicznej świętej, między innymi małe ikony podróżne i magnesy (fot. 36).

5.9. STOJNA – BOHATERKA KULTUROWA

Obecność Prepodobnej Stojny w popkulturze przyjmuje w ostatnich latach coraz bardziej różnorodne formy wyrazu. Przedwczesnym byłoby nazywać ją bohaterką popkultury, jednak jak wykazałam, istnieją przesłanki, by sądzić, że narastające legendy związane z jej postacią, rozpowszechniane przez środki masowego przekazu, mogą doprowadzić do wykorzystania jej wizerunku w celach komercyjnych. W ramach tego procesu, obawy dotyczące redukcji, uproszczenia, schematyzacji jej postaci wydają się zasadne. Kreowanie „współczesnych opowieści apokryficznych” wokół Stojny bez wątpienia służy budowaniu jej wizerunku jako bohaterki kulturowej, która jako „wysłanniczka Boga ma poprowadzić naród bułgarski we właściwym kierunku wiary i ma otaczać go opieką”⁶³⁸. Przymównywanie jej do światowych proroków i duchowych przewodników, takich jak Nostradamus, św. Teresa z Avila, Wolf Messing, Edgar Cayce czy Petar Danov⁶³⁹ świadczy o traktowaniu jej jako wysłanniczki nie tylko dla Bułgarii, ale dla świata.

Fenomen kultu prorokiń na Bałkanach jest bez wątpienia zjawiskiem wartym zauważenia i zwracającym uwagę na pewne powielanie kulturowego schematu duchowego przewodnika/przewodniczki, wpływających na zaprowadzanie porządku w funkcjonowaniu w społeczeństwie. Prototypów tego typu postaci można się doszukiwać w popularnych starożytnych boginiach Tyche czy Fortunie, a także w kapłance wyroczeni Pytii⁶⁴⁰. W kulcie religijnym opartym na celebrowaniu wybranych jednostek i generującym określony typ praktyk rytualnych można również szukać odniesień do współczesnego kultu superbohaterów. Wyrażają oni bowiem podstawowe idee ładu i dążenia do organizacji harmonii społecznej⁶⁴¹. Poprzez przypisaną im rolę i odpowiadając na społeczne potrzeby, pełnią funkcję uzdrowiciela, kapłana czy zbiorowego psychologa⁶⁴². Zarówno ikony religijne, jak i superbohaterów łączy rola kulturotwórcza⁶⁴³, którą należy zauważyć, analizując fenomen

samego guru Petara Danova.

638 D. Dineva, *Дъжд от чудеса в Сушница* [Dazhd ot chudesa v Sushitsa], „Списание Осем” [Spisanie Osem], 8/2015, s. 41.

639 Ibidem.

640 G. Valtchinova, *Vanga*, „La Pythie bulgare”. *Idées et usages de l’Antiquité en Bulgarie socialiste*, „Dialogues d’histoire ancienne” 31/1/2005, s. 93-127.

641 T. Żaglewski, *Superkultura. Geneza fenomenu superbohaterów*, Kraków 2021, s. 62-63.

642 M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2021.

643 T. Żaglewski, *Superkultura...*, op. cit., s. 63.

zjawiska w szerszym kontekście historyczno-kulturowym. Postaci te, łącznie z Prepodobną Stojną – bohaterką kulturową z Bułgarii – łączy nałożona niejako przez społeczeństwo odpowiedzialność za los pojedynczego człowieka szukającego u nich pomocy w ważnych decyzjach życiowych, jak i traktowana szerzej odpowiedzialność za ład w danej społeczności lokalnej czy globalnej. Tak jest też z historyczną już postacią Supermana – reprezentanta kultury popularnej XX wieku, który wyznaczył trendy do tworzenia kolejnych superbohaterów, ocalających ludzkość i ratujących z opresji jednostki. Jak pisze Danny Fingeroth, znany twórca i wydawca komiksów, w *Superman on the Couch: What Superheroes Really Tell Us about Ourselves and Our Society*⁶⁴⁴, Superman nie tylko wszedł do powszechnej świadomości, ale trwale się w niej zakorzenił. Obdarzony supermocą przemieszczania się z prędkością światła, darem jasnowidzenia, nadprzyrodzoną siłą fizyczną i intelektem jest bohaterem na miarę sekularyzującego się świata, który może być propozycją „guru” dla ateistów, czy – jak by to ujął Eco – „eks-ateistów”⁶⁴⁵. Został wysłany na Ziemię przez swojego ojca niczym zbawiciel planety, a w jego historii nietrudno znaleźć odniesienia do popularnych religii. Na pozór pozbawiony mistycznego wymiaru osobowości, ma do wykonania określoną misję, nastawiony jest na czynienie dobra i pokonywanie wszelkich przejawów zła. W kontekście poszukiwania nowych form sacrum Eco wspomina o fenomenie ateistycznej sakralności i odwołuje się do pojęcia *tremendum*, opisanego przez Rudolfa Otto jako „[...] przecucia, że istnieje coś, czego nie stworzył człowiek, a co przyciąga go i odpycha jednocześnie”⁶⁴⁶.

Według definicji „[...] bohater to ktoś, kto wznosi się ponad swoje lęki i ograniczenia, aby osiągnąć coś niezwykłego [...] bohater ucieleśnia to, co naszym zdaniem jest najlepsze w nas samych”⁶⁴⁷. Jednak, jak wskazuje Fingeroth, istnieje wyraźna różnica między „bohaterem”, a tym, co uważamy za „superbohatera”. Superbohaterowie, twierdzi Fingeroth, to „[...] jednostki o fantastycznych mocach [...], jak również ludzie, którzy toczą swoje batalie przy użyciu zaawansowanej technologii [...] lub ludzie, którzy są po prostu odważni/szaleni/szczęściarze”⁶⁴⁸. Innymi słowy, bohaterowie, którzy w żadnym razie nie mogą istnieć w naszym własnym świecie. Niezależnie od tego, czy są to kosmici o supermocy, samotni strażnicy prawa czy nastoletni pomagierzy, wszyscy superbohaterowie mają pewne wspólne cechy, „[...] jakąś siłę charakteru, jakiś system pozytywnych wartości i

644 D. Fingeroth, *Superman on the Couch: What Superheroes Really Tell Us about Ourselves and Our Society*, London–New York 2004.

645 U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1996, s. 109.

646 Ibidem, s. 112.

647 D. Fingeroth, *Superman...*, op. cit., s. 15.

648 Ibidem, s. 16.

determinację, by niezależnie od sytuacji, chronić je [...] superbohater – bardziej niż zwykły bohater fikcyjny – musi reprezentować wartości społeczeństwa, które go wytwarza”⁶⁴⁹. Wydaje się również niezwykle, że każdy bohater, który wkracza do powszechnej świadomości, doświadczył w swoim życiu jakiejś znaczącej formy traumy, która w zasadzie go zdefiniowała, traumy, która służy motywowaniu go do życia jako superbohater. Być może superbohaterowie służą jako wielkie metafory naszej własnej wytrwałości w mierzeniu się z absurdem istnienia”⁶⁵⁰, pisze Fingerroth.

Maria Todorova, analizując kulturę Bałkanów, stwierdza, że „[...] modele świętości, jakie rozwinęły się w kulcie świętych, znacząco wpłynęły na typy współczesnego heroizmu”⁶⁵¹. Wiele z wyżej wymienionych cech „superbohatera” można dostrzec w postaci prorokini Prepodobnej Stojny i są one zbieżne z tymi związanymi z kreowaniem postaci świętego. Jakże zatem formy przybiera „obcowanie” Stojny ze sferą nadprzyrodzoną i w jaki sposób przekonuje ona wiernych do swych nieprzeciętnych mocy? W żywocie spisany przez jej krewną Zoję Velikową (nazywaną także od miejsca pochodzenia Petrichką), jak również w świadectwach spisanych przez innych autorów wskazuje się na jej wyjątkowość:

– doświadczenie „czasowej śmierci” – wyłączając się z życia na kilka dni i przyjmując na ciele wszystkie oznaki pozbawienia życia, twierdziła, że przebywa w tym czasie w zaświatach, łącząc się bezpośrednio z Bogiem i świętymi, a więc tym, co duchowe i niepojmowalne (Valtchinova nazywa ten mistyczny proces „alternatywną ekspertyzą religijną”);

– kontakt z silnym boskiej proveniencji światłem we wczesnej młodości, co powoduje, że blask ją jednocześnie oświeca i odejmuje fizyczny zmysł widzenia⁶⁵²,

– pośrednictwo między „swoim”, „ludzkim” i „boskim” światem w formie „rozmów ze świętymi”; z powodu zamieszkiwania w cerkwi (co jest niespotykanym zjawiskiem w świecie prawosławnym) sprawia wrażenie bycia „gospodynią” świętego domu – przyjmuje gości, zarówno ze świata świętych, jak i ze świata ludzi⁶⁵³;

– według niektórych świadectw posiadała umiejętność lewitowania w modlitwie;

– innym z cudów opisywanych w żywocie Stojny jest jej działanie „zza grobu”, czyli pojawianie się duszy Prepodobnej i występowanie nadprzyrodzonych zjawisk przy jej grobie;

– zarejestrowano także wiele przypadków uzdrowień i jasnowidzenia;

649 Ibidem, s. 17.

650 Ibidem.

651 M. Todorova, *Bones of Contention. The Living Archive of Vasil Levski and the Making of Bulgaria's National Hero*, Budapest & New York 2009, s. 483.

652 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...* [Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 68-69.

653 Ibidem, s. 70.

– Stojna potrafi używać swych mocy, by karać tych, którzy nie czynią dobra, grzeszą, a chcą się przedstawić w innym świetle;

– odgrywa często rolę moralizatorki, wyjaśniającej określone zdarzenia w życiu ludzi;

– mimo że nie widzi fizycznie, widzi duchowo i posiada tajemną wiedzę dotyczącą wiary, życia, ludzi i wyroków boskich⁶⁵⁴.

Stojna, poprzez swoją postawę i codzienne rytuały cerkiewne, takie jak modlitwy i palenie świeczek przed ikonami czy wykonywane gesty, dawała wzór religijności dla wiejskiej ludności także swoim przykładem zachowań⁶⁵⁵. Ponadto, wprowadzała zainteresowanych między innymi w eschatologiczny wymiar wiary, przytaczając apokryficzne opowieści – budowała w ten sposób ludowe wyobrażenia religijne żywe zwłaszcza w społecznościach lokalnych. W ówczesnym kontekście niespokojnego historycznie początku XX wieku – czasu migracji, zmian granic na terenie obecnych Macedonii Północnej, Grecji i Bułgarii – wydaje się, że Stojna jako niewidoma jasnovidzka i „żywa święta” odgrywała również szczególną rolę w regulowaniu niepokojów społecznych⁶⁵⁶.

Jakie cechy powodują zatem, że przyrównanie Stojny do znanego bohatera popkultury, Supermana, jest możliwe? Mimo że analizie podlegają dwie odległe od siebie na pozór postaci, można stwierdzić, że odznaczają się wieloma zbieżnymi atutami: obie łączą misja czynienia dobra, przeciwstawiania się złu i złoczyńcom i zaprowadzania porządku społecznego, wskazywanie właściwych dróg przy podejmowaniu życiowych wyborów (udzielanie tak zwanych konsultacji), umiejętność jasnowiedzenia, lewitowania oraz dar uzdrawiania. Oboje przeżyli również traumę w dzieciństwie, co ukształtowało ich postawę życiową. Oboje stali się „ikonami”: Superman w kontekście kultury masowej, Stojna – będąc istotną komponentą pejzażu religijnego współczesnej Bułgarii, włączana jest również do wyobraźni kreowanej przez kulturę masową. Tym, co znacząco różni obie postaci i określa zasięg ich działania, na pewno jest sprawność fizyczna – Superman z jego fenomenem supersiłacza przenoszącego się dynamicznie w czasie i przestrzeni i Stojna – niewidoma, statyczna, ograniczająca się do przyjmowania pielgrzymów w jednym miejscu przez kilkadziesiąt lat, przyciągająca swoją mocą wiernych nawet po śmierci. Superman, pochodzący ze środowiska wielkomiejskiego, wyróżniał się również ponadprzeciętną inteligencją i mentalnym geniuszem, podczas gdy Stojna – niewykształcona kobieta, reprezentantka kultury wiejskiej, zapewne odznaczała się ponadprzeciętną inteligencją natury

654V. Izmirlijeva, P. Ivanov, *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata svetitsa Stoyna: I. Zhitie], op. cit., s. 89.

655 G. Valtchinova, *Балкански ясновидки...* [Balkanski yasnovidki...], op. cit., s. 75.

656 Ibidem, s. 76-77.

emocjonalnej. I rzecz podstawowa: Superman jest bohaterem zmyślonym – fikcyjnym, lecz ciągle żywym w wyobraźni zbiorowej, a Stojna była realną postacią, łączącą świat ludzki i nadludzki, pośredniczką między tymi dwoma światami dla ludzi na Ziemi. Postać Stojny i jej życiorys mogłyby posłużyć do wykreowania w tejże wyobraźni zbiorowej superbohaterki dysponującej nieograniczoną mocą sprawczą w czynieniu dobra i przeciwstawianiu się złu. Oboje są więc tymi „innymi”, alternatywnymi wobec głównego nurtu „wirtuozami religijnymi”: Superman – w kontekście „ateistycznej sakralności”, jak by chciał Eco, i Stojna – w religii przeżywanej, jak by chcieli współcześni religioznawcy i antropolodzy. Tomasz Żaglewski, analizując genezę fenomenu superbohaterów, pisze:

Kult religijny – oparty na celebrowaniu wybranych jednostek i wyrażanych przez nie wartości oraz przede wszystkim generujący określone praktyki i obrzędy – byłby zatem generalnie tożsamy z kultem postaci superbohaterów, który także da się zdefiniować jako źródło dla przeżywania grupowej wspólnotowości poprzez zbiorową partycypację w tejże wspólnocie, skupionej wokół koncentrujących uwagę i zainteresowanie odbiorców postaci superbohaterów, wyrażających idee ładu i porządku [...]. Nie chodzi zatem w ogóle o to, aby bałwochwalczo dla osób wierzących proponować tu „kanonizację” superbohaterów, przypisując im status deifikowanych herosów, ale aby dostrzec raczej pewną immanentną – tak dla ikon religijnych, jak i superbohaterskich – funkcję kulturotwórczą⁶⁵⁷.

Historie obu przytoczonych wyżej postaci świadczą zatem o potrzebie społecznej świadomości istnienia tej „mistycznej siły”, którą reprezentują, i mocy, która wywołuje uczucie *tremendum*, charakterystyczne dla omawianego mechanizmu funkcjonowania sfer sacrum i profanum w kulturze. Są także uosobieniem „sił” nadających ład rzeczywistości i tak jak omawiane obrazy kultowe w formie ikon, są łącznikami między światami ziemskim i niebiańskim. W odpowiedzi na pytanie jaką wyrażają potrzebę człowieka i dlaczego się tak rozpowszechniły symbole i rytuały z nimi związane, może pomóc myśl historyka religii Mircea Eliadego: „symbole, mity i rytuały – zarówno te przejmowane, jak i te odkrywane spontanicznie – mówią zawsze o sytuacji ostatecznej człowieka, a nie o jego sytuacji historycznej; sytuacji ostatecznej, to znaczy tej, którą człowiek odkrywa, uświadamiając sobie swe miejsce we Wszechświecie”⁶⁵⁸.

Powyżej zarysowana perspektywa postaci Stojny w kontekście kultury popularnej, która pochłania i redukuje jej pierwotnie założone znaczenie, jest perspektywą, którą

657 T. Żaglewski, *Superkultura*, op. cit., s. 62-63.

658 M. Eliade, *Obrazy i symbole...*, op. cit., s. 39.

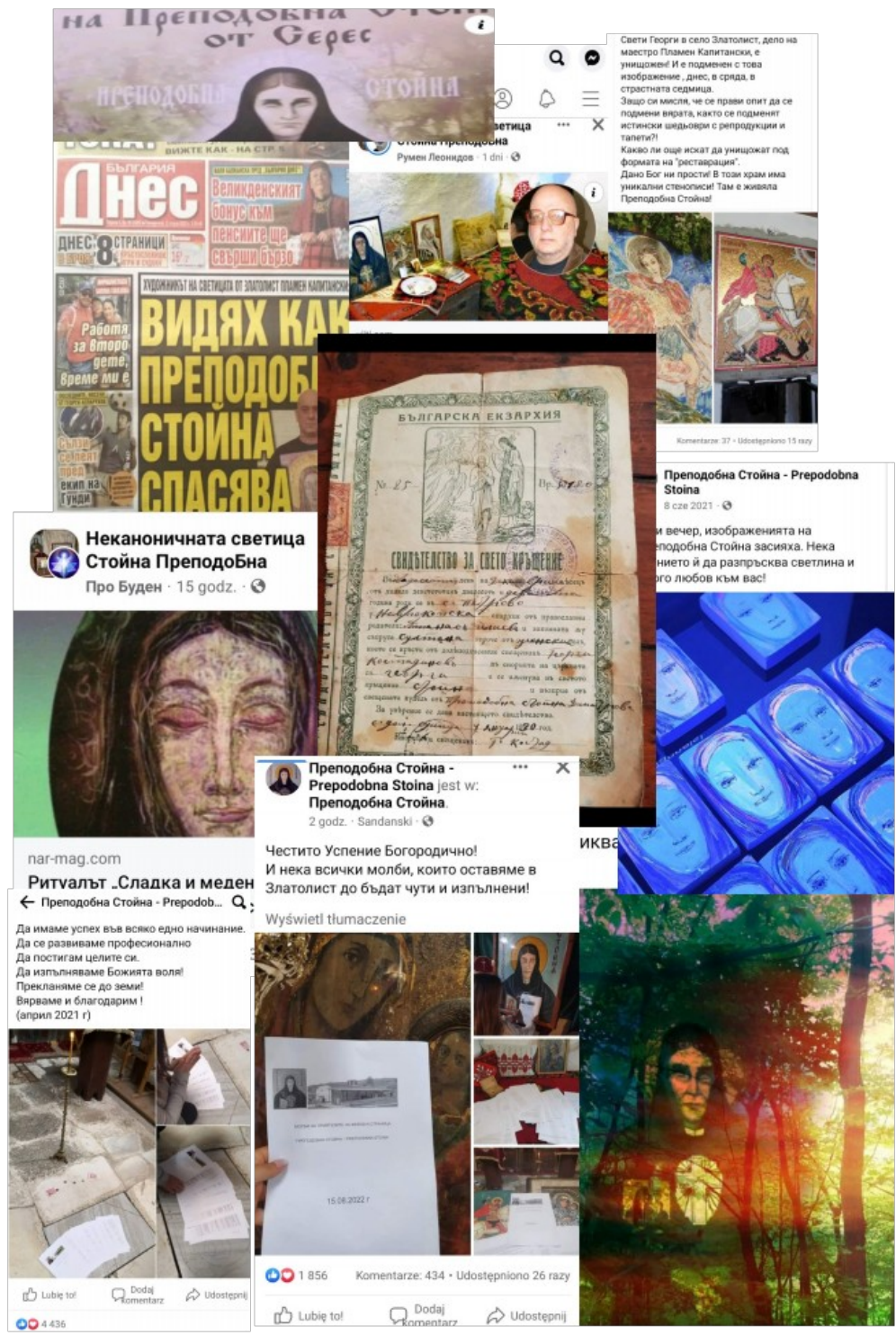
należałoby rozwinąć w odrębnych badaniach. Innym wątkiem byłoby zbadanie funkcjonowania kobiecości i męskości w odniesieniu do mechanizmów kształtowania religijnych bohaterów kulturowych we współczesnej kulturze bułgarskiej, a także miejski i wiejski model budowania postaci przewodnika duchowego. Wątki te stanowią w perspektywie potencjalnie interesujący obszar badań.



Fot. 31 – 34.



Fot. 35-36.



Fot. 37 Źródło: <https://www.facebook.com/stoinaprepodobna>



Fot. 38

ZAKOŃCZENIE

Analiza kulturowa niezwiązana z jedną dyscypliną, a respektująca inne dyscypliny, z którymi wchodzi w „konwersację”, gwarantuje, że mamy do czynienia z „żywą kulturą”. Tak można podsumować wywód znanej współczesnej teoretyczki i krytyczki kultury, Mieke Bal, która wymienia pięć zasad analizy kulturowej: po pierwsze – „respektowanie odrębnych dyscyplin w ich wzajemnej konwersacji”, czyli tak rozumiana przez nią interdyscyplinarność; po drugie – „konwersacja jest ugruntowana teoretycznie”, jednak „teoria nie ma statusu »master discourses«, a jest jednym z dyskursów i wchodzi w konwersację z obiektem”; po trzecie – „społeczna zależność analizowanych obiektów” (każdy obiekt pochodzi z określonych warunków społecznych i pełni określoną w nich funkcję); po czwarte – „obiekt ma ostatnie słowo” (każdy detal ma znaczenie, każdy obiekt można analizować w wielu aspektach i wszystkie one uczestniczą w analizie); po piąte – „przeszłość historyczna ma znaczenie”, a „rozumienie bierze swój początek w terażniejszości”⁶⁵⁹.

Posługując się streszczoną powyżej propozycją Bal, w mojej pracy naukowej umożliwiłam „konwersację dyscyplin”: nauki o kulturze i religii, etnologii i antropologii kulturowej oraz nauk o sztuce, by pokazać „żywą kulturę” funkcjonującą na terenie Bułgarii przez pryzmat historycznej przeszłości i odnosząc się do współczesnego kontekstu kulturowego. Korzystając z narzędzi wypracowanych na gruncie wymienionych dyscyplin, badania prowadziłam w interakcji: „obiekt – pojęcie – interpretator”, równocześnie budując teorię dotyczącą fragmentu rzeczywistości, który badam. Zgodnie z założeniami Bal, „przedmioty wzywające pojęcia” pociągają za sobą dalszy ciąg zdarzeń i „podróży” w różnych kierunkach interpretacji. Dlatego, nie pozwalając „ociosywać obiektu przez teorię”, a jednocześnie próbując się zbliżyć do niego w możliwie delikatny sposób, należy dokonywać głębokiej analizy przedmiotu, skupiając się na najmniejszych detalach, które mają doprowadzić do odkrycia prawdy – jednak nie tej „jedynej”, „dogmatycznej”. Po dokonanej analizie obiekt zostaje niejako „uwolniony” do funkcjonowania z powrotem w swoim „naturalnym środowisku”, by przez kolejnego reprezentanta „tu i teraz” mógł być zinterpretowany po czasie z innej perspektywy.

Zasady badań przedłożone przez Bal w wyraźny sposób interferują z tymi, które proponuje Clifford Geertz w swojej interpretatywnej teorii kultury z zastosowaniem „opisu

659 M. Bal, *Five Principles of Cultural Analysis*, <https://vimeo.com/165822613> (dostęp: 20.03.2021).

gęstego”. Podobnie metoda indukcji proponowana przez Davida Freedberga⁶⁶⁰, stosowana także w antropologii obrazu, skupia się na szczegółowej analizie i związkach łączących obiekt i interpretatora z uwarunkowaniami społecznymi w odniesieniu do skali uniwersalnej. Narzędzia proponowane przez wymienionych badaczy okazały się skuteczne w osiągnięciu zamierzonych celów badawczych dotyczących obrazu kultowego, jego interpretacji i roli w kształtowaniu postaw społecznych poprzez wykorzystanie mechanizmu działania sfer sacrum i profanum.

Szczegółowy opis konkretnej przestrzeni sakralnej osadziłam w szerokim kontekście historyczno-kulturowym, który w omawianej problematyce pełni ważną funkcję. W badaniach użyłam narzędzi wypracowanych na gruncie antropologii obrazu, hermeneutyki i fenomenologii, co pozwoliło mi na dogłębną analizę fenomenu działania mechanizmu przenikania się sfer sacrum i profanum. Przedmiotem moich badań była przestrzeń cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii w jej trzech głównych wymiarach: 1. ikonografii cerkwi – malarstwie ściennym naw bocznych, części emporowej świątyni oraz ikonostasie nawy głównej; 2. przestrzeni sakralnej w kontekście współczesnych przemian religijności; 3. kulcie prorokini Prepodobnej (baby) Stojny jako „wirtuozki religijnej”. Charakterystykę badanej przestrzeni i rytualizmu w niej funkcjonującego rozwijam w oparciu o liczne badania terenowe, obserwację uczestniczącą, wywiady z pielgrzymami oraz osobami związanymi z cerkwią, a także przegląd archiwów, jak również świadectw tak zwanej religijności online, dotyczącej badanego sanktuarium. Pogłębiona analiza zjawiska kulturowego, jakim jest kult obrazu sakralnego, pozwoliła mi wyciągnąć wnioski dotyczące problematyki, którą się zajmuję, w odniesieniu do kategorii sacrum i profanum jako narzędzi badania ikon oraz religijności z nimi związanej. Przybliżone przeze mnie uwarunkowania kulturowe analizowanych praktyk rytualnych i wytwarzane imaginaria religijne składają się na kontekst moich rozważań na temat postaw człowieka wobec obiektów kultu i ich funkcji. Dlatego, w części teoretycznej mojej pracy, dokonałam rekonstrukcji historyczno-kulturowego i antropologicznego ujęcia ikony jako obrazu kultowego, uzupełniając je elementami hermeneutyki i fenomenologii. Wybór tych konkretnych perspektyw wyniknął bezpośrednio z celów badawczych, jakie przed sobą postawiłam.

W swojej pracy naukowej przeanalizowałam lokalną kulturę religijną opartą na wierze chrześcijańskiej, konfesji prawosławnej na obszarze południowo-zachodniej Bułgarii⁶⁶¹. Teren ten potraktowałam jako przykład funkcjonowania modelu religijności

660 D. Freedberg, *Potęga...*, op.cit.

661 Kulturę tę mam możliwość obserwować jako bułgarkę od 1999 r., kiedy po raz pierwszy odbyłam kilkumiesięczny staż w Bułgarii, a w latach 2003-2010 mieszkałam tam i pracowałam.

charakterystycznego dla tego regionu Bałkanów, zakładając, że wnioski wywiedzione z analizy małego fragmentu rzeczywistości kulturowej, wyniki badań prowadzonych w skali mikro, następnie będą poddawały się uogólnieniu na obszar większej całości, w skali makro. Zgodnie z wywiedzionymi z badań wnioskami, mogę stwierdzić, że „[...] kult lokalny nie jest statyczny i stały, a jest raczej procesem dynamicznym, który dzieje się w czasie i ujawnia się jako rezultat różnego rodzaju wzajemnych wpływów. Kultury lokalne są czułe na wszelkie polityczne, społeczno-ekonomiczne, technologiczne i kulturowe procesy”⁶⁶². Stosunek do sacrum–profanum jest także odzwierciedleniem tego typu procesów. Z drugiej strony jednak, mimo swoich specyficznych cech stanowiących o odrębności kultury te zachowują swoją monotypową strukturę, która zawiera stałe elementy: święty patron (rzadziej relikwia), miejsce sakralne (świątynia), święty czas (święto lub święta), cudowne obiekty (relikwie, ikony, obiekty przyrodnicze itp.), wierzenia i wyobrażenia, rytuały i praktyki; wizerunki i opowieści. „Każdy z tych elementów ma swoje miejsce w strukturze całości, łącząc się z pozostałymi, uzupełnia je i wspiera”⁶⁶³. Wszystkie wymienione elementy tej struktury można zauważyć w omawianej przestrzeni kultowej, która doskonale ilustruje religijność lokalną reprezentującą jednocześnie specyficzny model kulturowy charakterystyczny dla bułgarskiej kultury prawosławnej.

Jednocześnie, jako rezultat przeprowadzonych badań, mogę potwierdzić słuszność dwóch podstawowych tez postawionych we wstępie mojej pracy: 1. cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist jest odzwierciedleniem mechanizmu działania lokalnej kultury religijnej w Bułgarii; 2. kategorie sacrum i profanum są ruchome, nie mają jasno zaznaczonych granic, wykazują skłonność do wzajemnego przenikania się. Odnajduje to swoje odzwierciedlenie w obszarze tworzenia obrazów religijnych oraz formach religijności zbiorowej i indywidualnej. Szczegółowa rekonstrukcja pojęć sacrum i profanum, biorąca pod uwagę prekursorskie prace Durkheima, ich reinterpretacje i krytyczne odczytania oraz współczesne ich ujęcia, utwierdziła mnie w przekonaniu, że dyskusja wokół tych sfer jest nadal dynamiczna i posiada niewyczerpalny potencjał w jej rozwoju na przyszłość. Gwarantują to nieustannie zmieniające się uwarunkowania kulturowe, w tym przemiany w religijności, która również podlega redefinicjom. Przyspieszone procesy zmian w kulturze w ostatnich dziesięcioleciach przyczyniły się także do zwiększonej różnorodności interpretacji tych

662 V. Vaeva, *Християнство и местни култове: паралели между католическата и православната традиция (по примери от Полша и България)* [Hristyanstvo i mestni kultove: parareli mezhdru katolicheskata i pravoslavlnata traditsia (po primeri ot Polsha i Balgaria)], „e-списание в областта на хуманитаристиката X-XXI в.” [e-spisanie v oblastta na humanitaristikata X-XXI v.”] год. VIII, 18/2020, <https://www.abcdar.com> (dostęp: 12.03.2023).

663 Ibidem.

kategori, jednak wydaje się, że wspólnym mianownikiem rozważań badaczy pozostaje zgoda dotycząca derywacji, mutacji czy też „płynności sacrum” jako jego cechy stałej oraz wspólna niezgoda na sztywny, dychotomiczny podział tych kategorii. Całkowite wyparcie ich dychotomii uważam jednak za iluzoryczne, zwłaszcza w kontekście przeprowadzonych przeze mnie badań i stwierdzenia ich użyteczności w szczegółowej analizie. Posługiwanie się tylko i wyłącznie jedną z nich w jej „zmutowanych” odsłonach w znaczny sposób ogranicza pogłębione dyskusje, szczególnie w odniesieniu do analizy kultury symbolicznej w jej religijnym wymiarze. W procesie historii rozwoju nauki o kulturze i religii wielokrotnie stwierdzono, że sfery sacrum i profanum podlegają procesowi ewolucji. Zatem dane obiekty nie są „od zawsze” sacrum i „na zawsze” profanum. Jak ustaliłam, działanie obydwu sfer jest dwukierunkowe, z dominującą rolą „zarażającego” sacrum. Przez to w momencie zetknięcia się z profanum sacrum pozostaje na wpływ profanum obojętne, mutuje swoją strukturę lub do tego stopnia dominuje, że doprowadza do całkowitej przemiany profanum w sacrum. W moim przekonaniu jest to przede wszystkim wynik nadprodukowanych znaczeń przypisanych obu sferom, które również mutują w zmieniających się okolicznościach społeczno-kulturowych. Zmiany te są manifestowane poprzez określone rytuały i postawy religijne związane z przestrzenią, w której funkcjonują obrazy kultowe osadzone w systemie symbolicznym. W każdej z tych sytuacji jednak można dostrzec potrzebę istnienia opozycyjnych kategorii do nazywania zjawisk zachodzących w „sieci znaczeń kultury” (Geertz). Dlatego w wybranym przeze mnie obszarze badań zdecydowałam się na ustalenie definicji dla obu sfer, zależnych od kontekstu kulturowego. Dzięki temu badanie mogło być przeprowadzone w bardziej przejrzysty sposób.

W różnorodności ikonograficznej omawianej cerkwi – zarówno w jej stylistyce, tematyce, jak i symbolice – sfery sacrum i profanum występują z wyjątkową intensywnością i przenikają się na różnych poziomach: ortoikonocności i nieortoikonocności, estetyki naiwnej i stylu „kultury wysokiej”, ducha i materii, świętości i powszedniości. Ich wzajemne przenikanie, uzupełnianie się i komunikacja nie powodują wrażenia „konfliktu”. Przeciwnie, tworzą naturalny porządek funkcjonowania świata materialnego i duchowego, który dla wiernego zdaje się bardziej przystępny w odczytywaniu głębszych sensów, z wszystkimi „ułamkami” świata profanum, z którego pochodzi. Zatem można tu dostrzec również zjawisko „mutowania sacrum”, formowanego przez profanum oraz wzajemnych oddziaływań obu sfer. Dzięki temu przestrzeń cerkwi zyskuje niejako swój apokryficzny wymiar. W wielości obrazów materialnych otrzymujemy również wielość „obrazów mentalnych” danej społeczności i danej epoki. Analizując ikonografię, możemy dokonać rekonstrukcji

głównych składowych światopoglądu, mentalności człowieka zakotwiczonego w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych i w procesie ich zmian, z perspektywy współczesnej. Perspektywa synchroniczna zbiega się w tym badaniu z perspektywą diachroniczną.

Dzięki rozwojowi badań wiemy, że mimo oporności ikony na zmiany historyczne można dostrzec pewne różnice w jej rozwoju ze względu na język plastyczny, pochodzenie geograficzne i warunki społeczno-kulturowe, w których powstawała. Stanowi ona również ciekawy obiekt badań antropologicznych, gdyż poprzez swój ścisły związek z kultem i religijnymi rytuałami może być źródłem informacji na temat postaw funkcjonujących w ramach obrzędowości jej poświęconej. Stąd we współczesnych publikacjach dotyczących badań obrazu i kultury wizualnej takich uczonych, jak David Freedberg, W.J.T. Mitchell, Georges Didi-Huberman czy Jean-Jacques Wunenburger, pojawia się ikona jako istotna część rozważań na temat relacji obraz–człowiek. Ikona jest również częstym punktem odniesienia w dyskusjach na temat sztuki współczesnej, a także powracających wątków ikonoklazmu czy ikonofilii w nowych odsłonach. Zasługuje więc na nowe odczytania i interpretacje z nowych perspektyw. Nie tylko teologów, historyków sztuki, ale antropologów kultury w świecie późnej nowoczesności.

Pogłębiona analiza historyczno-kulturowa badań obrazu kultowego i antropologiczne podejście pozwalają spojrzeć na ikonę z odmiennej niż teologiczna perspektywy. Osadzenie jej w systemie kultury symbolicznej oraz dostrzeżenie analogii z funkcjonowaniem mechanizmów powstawania obrazów fizycznych i mentalnych w ujęciu uniwersalnym daje możliwość znaczącego uzupełnienia i rozwinięcia wiedzy. W ten sposób może być traktowana nie tylko jako dokument hierofanii (M. Eliade) oraz obiekt kultu, ale także jako narzędzie komunikacji społecznej i odzwierciedlenie postaw religijnych, stanowiących istotną komponentę mentalności danej epoki i danego miejsca. Poprzez swoje przeznaczenie kultowe mówi też o sposobie równoważenia lęków społecznych danego czasu. Jednocześnie, poprzez dobór środków i mediów na uobecnienie określonej rzeczywistości, do której odsyła, informuje nas o realiach jej tworzenia. Problematyka równoczesnej obecności i nieobecności w obrazie wydaje się w przedstawionym kontekście ponadczasowa.

Dyskusja wokół kategorii sacrum i profanum w odniesieniu do kultu ikon wymagała poruszenia problematyki religii i religijności. Dlatego przybliżyłam współczesne teorie na temat tych pojęć i osadziłam je w analizie rytuałów funkcjonujących w cerkwi św. Jerzego w Złatoliście. Religia prawosławna praktykowana w wybranym przeze mnie regionie wytwarza religijność, dla której określenia wybrałam termin „religia przeżywana”. Bułgarska specyfika rytuałów związanych z przestrzenią sakralną jest wyjątkowa pod względem

sensualizmu okazywanego obiektom kultu, co potwierdzają przytoczone przykłady zachowań okazujących cześć ikonom, przestrzeni sakralnej i niekanonicznej świętej Prepodobnej (babie) Stojnie. Dekodowanie języka symbolicznego, którym posługują się wierni w rytuałach, odkrywa wiele płaszczyzn interpretacji kulturowych badanej religijności. Ponadto, wiara w animistyczną moc wizerunku jako celu pielgrzymek odsyła nas do kwestii idolatrii i ponownie inspiruje do rozważań na temat „mutacji sacrum”.

Obrazy kultowe w świętej przestrzeni mającej organizować porządek wartości, poprzez zawarty w nich symboliczny język są nośnikami informacji o wielowarstwowej rzeczywistości i pełnią w niej ważną funkcję stabilizatora lęków społecznych. „[...] pierwsze obrazy, które przyciągnęły uwagę człowieka, n i e b y ł y w y t w o r z o n e j e g o r ę k ą. Jawiły mu się w spokojnym lustrze wody, kładły cieniami u jego stóp, towarzyszyły jego krokom, objawiały się o zmroku w ciemnych kształtach leśnego poszycia, nocą przychodziły w snach”⁶⁶⁴. Stopniowo zyskiwały nowe formy dzięki odkrywaniu podobieństw naturalnych konturów do otaczającej rzeczywistości. Tym samym, przez poznawanie ich właściwości, były systematycznie opanowywane przez człowieka. Władza kreowania uświadomiła możliwość utrwalania „obecności tego, co nieobecne” i jednocześnie ustanawiania łącznika na granicy dwóch różnych uniwersów, który dał możliwość wzajemnej komunikacji⁶⁶⁵. Zamyśl ten znalazł też swoje odzwierciedlenie w ikonie jako obrazie sakralnym, czego dowodzą przeprowadzone przeze mnie badania, skoncentrowane na analizie przenikania się sfer sacrum i profanum na przykładzie przestrzeni cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii. W swojej analizie brałam pod uwagę ikonografię funkcjonującą w omawianej przestrzeni i rytuały z nią związane. Łączniczką między omawianymi sferami ludzką i boską okazała się także postać Prepodobnej Stojny – niewidomej prorokini i niekanonicznej świętej bułgarskiej, która mieszkała w omawianym sanktuarium przez co najmniej dwadzieścia lat swojego życia. Analiza fenomenu tej postaci i procesu ustanawiania jej „świętą” doprowadziła mnie do określenia Stojny bohaterką kulturową, która jako „wirtuozka religijna” staje się pośredniczką między sferami ludzką i boską. Odnalezienie mechanizmów w budowaniu tego typu bohaterów kultury i kulturotwórcza rola, jaką odgrywają, daje pole do analiz w ujęciach komparatystycznych, otwierając długoterminową perspektywę dalszych badań.

Przedłożona przeze mnie dysertacja stanowi pierwsze tego typu monograficzne opracowanie dotyczące fenomenu miejsca kultu, jakim pozostaje cerkiew św. Jerzego we wsi

664 M. Porębski, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 10.

665 Ibidem, s. 11-12.

Złatolist, będąca istotnym elementem współczesnego pejzażu kultury religijnej Bułgarii. Dotychczasowe badania dotyczące tego obszaru miały charakter cząstkowy, dlatego zaprezentowaną rozprawę można traktować jako nowatorską ze względu na jej zakres tematyczny, jak również wszechstronne i interdyscyplinarne podejście do przedmiotu badań.

SPIS ILUSTRACJI

1. Cerkiew św. Jerzego we wsi Złatolist, data budowy 1857 r. Fot. A. Michalska
2. Daty powstania malowideł ściennych cerkwi. Fot. A. Michalska
3. Kopuła z przedstawieniami Boga Ojca i ośmioma prorokami. Fot. A. Michalska
4. Scena *Sądu Ostatecznego*. Fot. A. Michalska
5. Przedstawienia grzeszników w scenie *Sądu Ostatecznego*. Fot. A. Michalska
6. *Rolnik, który uprawia cudzą ziemię*. Fot. A. Michalska
7. Rząd malowideł świętych na ścianie północnej. Fot. A. Michalska
8. Wizerunki pięciu świętych wojowników na ścianie południowej. Fot. A. Michalska
9. Święci Konstantyn i Helena. Fot. A. Michalska
10. Święci Kosma, Pantelejmon i Damian. Fot. A. Michalska
11. Święci Tryfon i Modest. Fot. A. Michalska
12. *Śmierć na koniu*. Fot. A. Michalska
13. *Chodzenie do znachorek i Panny, które się czerwienią*. Fot. A. Michalska
14. Sceny z życia św. Jerzego. Fot. A. Michalska
15. Ikonostas. Fot. A. Michalska
16. Ikona św. Jerzego. Fot. A. Michalska
17. Ikony Chrystusa Pantokratora i św. Jana Chrzciciela. Fot. A. Michalska
18. Chrystus na carskich wrotach. Fot. A. Michalska
19. Ikony wolno stojące: św. Niedziela, św. Petka. Fot. A. Michalska
20. Ikona Matki Bożej. Fot. A. Michalska
21. *Rzeź niewiniątek* (detal). Fot. A. Michalska
22. *O tych, którzy śpią w niedzielę*. Fot. A. Michalska
23. *Chodzenie do znachorek i Panny, które się czerwienią* (detale). Fot. A. Michalska
24. Chrystus Pantokrator w części emporowej. Fot. A. Michalska
25. Ikony Stojny. Fot. A. Michalska
26. Płyta marmurowa z dwugłowym orłem. Fot. A. Michalska
27. Źródło z cudowną wodą, Fot. A. Michalska
28. Rytualna huśtawka na tysiącletnim platanie. Fot. A. Michalska
29. „Kurban”. Fot. A. Michalska
30. Wota w formie lalek. Fot. A. Michalska
31. Najstarszy zachowany portret Stojny. Fot. A. Michalska

32. Współczesny portret Stojny. Fot. A. Michalska
33. Pierwszy obraz przedstawiający Stojnę. Fot. A. Michalska
34. Pokój Stojny i przedsionek z zeszytami do wpisywania modlitw. Fot. A. Michalska
35. Panachida – rytuały z okazji rocznicy śmierci Stojny. Fot. A. Michalska
36. Dewocjonaalia z wizerunkiem Stojny. Fot. A. Michalska
37. Kult Stojny online. Fot. A. Michalska
38. Stojna w popkulturze. Fot. A. Michalska

Rysunki autorstwa CASTUDIO Małgorzata Kubicz-Bartkowiak

1. Schemat parteru cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, s. 108
2. Schemat ikonostasu cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, s.109
3. Schemat części emporowej cerkwi św. Jerzego w Złatoliście, s. 110

SPIS NOT TERENOWYCH

1. Nota terenowa nr 1, 5 listopada 2021, s. 81.
2. Nota terenowa nr 2, 5 listopada 2021, s. 91.
3. Nota terenowa nr 3, 5 listopada 2021, s. 95.
4. Nota terenowa nr 4, 19 grudnia 2021, s. 96.
5. Nota terenowa nr 5, 5 lutego 2023, s. 132.
6. Nota terenowa nr 6, 8 września 2018, s. 140.
7. Nota terenowa nr 7, 8 września 2018, s. 141.
8. Nota terenowa nr 8, 6 maja 2021, s. 146.
9. Nota terenowa nr 9, 11 lutego 2023, s. 152.
10. Nota terenowa nr 10, 8 września 2018, s. 166.
11. Nota terenowa nr 11, 6 maja 2021, s. 175.
12. Nota terenowa nr 12, 10 marca 2023, s. 179.
13. Nota terenowa nr 13, 19 grudnia 2021, s. 179.
14. Nota terenowa nr 14, 9 lutego 2022, s. 181.
15. Nota terenowa nr 15, 11 stycznia 2022, s. 181.

BIBLIOGRAFIA

- Angelov V., *Семантичните метаморфози на двуглавия орел (От царска инсигния към фолклорен символ)* [Semantichnite metamorfozi na dvuglaviya orel (Ot tsarskata insigniya kam folkloren simbol)], „Български фолклор“ [Balgarski folklor], 4/1991.
- Antropologia kultury wizualnej*, oprac. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, WUW, Warszawa 2012.
- Baeva V., Toncheva V., *Голяма книга. Български празници и обичаи* [Golyama kniga. Balgarskite praznitsi i obitchai], ИК „Pan“, Sofia 2019.
- Baeva V., *Християнство и местни култове: паралели между католическата и православната традиция* (по примери от Полша и България) [Hristyanstvo i mestni kultove: parareli mezhdru katolicheskata i pravoslavnata traditsia (po primeri ot Polsha i Balgaria)], „е-списание в областта на хуманитаристиката Х-XXI в.“ [e-spisanie v oblastta na humanitaristikata X-XXI v.] год. VIII, 18/2020, <https://www.abcdar.com>.
- Baeva V., *Поклоническото пътуване – поглед отвътре* [Poklonicheskoto patuvane – pogled otvatre], w: *Рицари и миротворци на Балканите* [Ritsari i mirotvortsi na Balkanite], red. S. Dimitrova, E. Tacheva, Universitetsko izdatelstvo „Neofit Rilski“, Blagoevgrad 2001.
- Baeva V., *Разкази за чудеса: Локална традиция и личен опит* [Razkazi za chudesa: Lokalna traditsia i lichen opit], Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, Sofia 2013.
- Barbolova Z. *Енциклопедия на персонажите в българската митология* [Enciklopedia na personazhite v balgarskata mitologia], Nauka i izkustvo, Sofia 2020.
- Bakalova E., *Фолклорни елементи“ или западни влияния? За някои дидактични теми в църковното изкуство от 19 в.* [Folklorni elementi ili zapadni vliyania? Za niakoi didaktichni temi v tsarkovnoto izkustvo ot 19 v.] w: *Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева* [Yubileen sbornik v chest na Albena Georgieva], red. A. Ilieva, V. Baeva, L. Gergova, M. Borisova, Y. Gergova, s. 21-34, Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov“, Sofia 2016.
- Bakalova E., *Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност* [Kultat kam relikvite i chudotvornite ikoni. Traditsii i savremennost], Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov“, Sofia 2016.
- Българска митология. Енциклопедичен речник.* [Balgarska mitologia. Entsiklopedichen rechnik], red. A. Stoynev, Izdatelstvo „Zahariy Stoyanov“, Sofia 2006.

- Български икони XV-XIX* [Balgarski ikoni XV-XIX], Gradska hudozhestvena galeria - Plovdiv, Plovdiv 2015.
- Bal M., et al. *Art History and Its Theories*, „*The Art Bulletin*” 78(1)/1996, s. 6-25. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/3046154> (dostęp: 10.06.2021).
- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. Dziadek A., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.
- Bastiaansen L., *Ikony Wielkiego Tygodnia. Teologia i symbolika ikon*, tłum. T. Van-Loo Jaroszyk, Wydawnictwo Homini Kraków 2003.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, Universitas, Kraków 2007.
- Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, NOMOS, Kraków 1997.
- Beyer P., *Religia i globalizacja*, tłum. T. Kunz., NOMOS, Kraków 2005.
- Beyond text? Critical practices and sensory anthropology*, red. Cox R., Irving A., Wright Ch., Manchester University Press, Manchester 2016.
- Blagoev G., *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани* [Kurbanat v traditsiata na balgarite miusiulmani], Akademichno izdatelstvo „Marin Drinov”, Sofia 2004.
- Bowie F., *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, WUJ, Kraków 2008.
- Bozhkov A., *Българска икона* [Balgarska ikona], Izdatelstvo „Balgarski hudozhnik”, Sofia 1984.
- Bozhkov A., *Изображенията на Кирил и Методий през вековете* [Izobrazhenia na Kiril i Metodiy przez vekovete], Nauka i izkustvo, Sofia 1989.
- Bozhkov B. *Опасността за обществото от окултните практики в съвременния свят* [Opasnostta za obshtestvoto ot okultnite praktiki v savremenniya sviat], Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, Sofia 2012.
- Brancoff D.M., *La Macédoine et sa Population Chrétienne*, Librairie Plon, Paris 1905.
- Braniecka-Olszewska K., *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

- Brown P., *Kult świętych: Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. J. Partyka, WUJ, Kraków 2007.
- Browning R., *Cesarstwo Bizantyjskie*, tłum. G. Żurek, PIW, Warszawa 1997.
- Bułgakow S., *Ikona i kult ikony: Zarys dogmatyczny*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Orthdruk Formica, Białystok-Warszawa 1992.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1989.
- Caillois R., *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995.
- Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostołskich do Soboru Florenckiego*, tłum. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009.
- Charkiewicz J., *IkonoGRAFIA święt z liczby dwunastu*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2007.
- Chavrakov G., *Български манастири* [Balgarski manastiri], Hayni, Sofia 2000.
- Chorużyj S., *Myśl prawosławna*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009.
- Christian W.A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Ciesielska I., *Kompleks Wanga w Rupite jako sanktuarium religijne*, „Slavia Meridionalis” 2016.
- Cormack R., *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, tłum. K. Kwaśniewicz, Universitas, Kraków 1999.
- Cormack R., *Writing in gold. Byzantine society and its icons*, George Philip, London 1985.
- Cormack R., *Writing in the Gold. Society and Icons*, George Philip, London 1985.
- Czarnowski S., *Dzieła*, t. 1, *Studia z historii kultury*, PWN, Warszawa 1956.
- Dagron G., *IkonoKLAZM i ustanowienie ortodoksji (726-847)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer [et al.], tłum. G. Majcher, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1999.
- Dagron G., *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J.M. Mayer [et al.], tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1999.
- Danto A.C., *Czym jest sztuka*, tłum. A. Kunicka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016.

- Danto A.C., *Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie się granic tradycji*, tłum. Salwa M., Universitas, Kraków 2013.
- Dąbek-Wirgowa T., *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, PIW, Warszawa 1983.
- Dąb-Kalinowska B., *Ikony i obrazy*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2000.
- Dąb-Kalinowska B., *Między Bizancjum i Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX*, PWN, Warszawa 1990.
- Dąb-Kalinowska B., *Ziemia, piekło, raj. Jak czytać obrazy religijne*, PWN, Warszawa 1994.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem*, tłum. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Dimitrova-Marinova D., *Св. Иван Рилски в народните предания – християнски и предхристиянски представи* [Sv. Ivan Rilski v narodnite predania – hristianski i predhristianski predstavi], w: *Сборник в чест на ст. н.с. Елена Коцева* [Sbornik v chest na st. n.s. Elena Kotseva], Iztok-Zapad, Sofia 2008.
- Dimitrov V., *Храмът „Св. Никола“ в село Долен, Гоцеделчевско* [Hramat „Sv. Nikola“ v selo Dolen, Gotsedelchevsko], „Проблеми на изкуство“ [Problemi na izkustvo] 2/2013.
- Dimitrov V., *От национални герои към светци или за живописца в църквата в село Драгодан* [Ot natsionalni geroi kam svettsi ili za zhivopista v tsarkvata v selo Dragodan], „Проблеми на изкуство“ [Problemi na izkustvo], 2/2016.
- Dimitrov V., *Стенописите в храма „Св. Георги“ в Сапарева Баня* [Stenopisite v hrama sv. Georgi v Sapareva Banya], w: *Изкуствоведски четения* [Izkustvovetski chetenia], red. V. Decheva, K. Yanova, I. Bratoeva-Darakchieva, N. Boshev, Institut za izkustvoznanie BAN, Sofia 2007.
- Dimitrov V., *Стенописите в храма „Св. Георги“ в село Златолист, Мелнишко* [Stenopisite v hrama „Sv. Georgi“ v selo Zlatolist, Melnishko], w: *Докторантски четения 2008* [Doktorantski chetenia 2008], Departament Istoria na kulturata, Sofia 2008.
- Dimova V., *Църквите в България през XIII-XIV век* [Tsarkivite v Balgaria przez XIII-XIV], Agato, Sofia 2008.
- Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, WUJ, Kraków 2003.
- Dimitrov V., *Зографската фамилия Минови и тяхното стенописно наследство* [Zografskata familia Minovi i tiahnoto stenopisno nasledstvo], Nov Balgarski Universitet, Sofia 2012.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1 (325-787), oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2002.

- Douglas M., *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007.
- Douglas M., *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dzurak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Drozdowicz J., *Antropologia symboliczna i jej miejsce w badaniach religioznawczych. Korzenie kierunku, afiliacje intelektualne i główne odłamy*, w: *Filozoficzny i antropologiczny wymiar badań religioznawczych*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2008.
- Drozdowicz Z., *Getting to grips with sacred and the profane*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2019.
- Drzewiecka E., Bogomilstwo, w: *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach*, t. 10, red. G. Szwat-Gyłybowa, s. 27-30, https://ispan.waw.pl/ireteslaw/bitstream/handle/20.500.12528/1521Leksykon_idei_wedrownych_na_slowianskich_Balkanach_tom_10_Hasla_podporzadkowane.pdf sequence=4&isAllowed=y.
- Dubisch J., *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 2020.
- Dyakov T., *Българският характер* [Balgarskiyat harakter], Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2001.
- Eco U., *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugniewska i P. Salwa, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.III, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, tłum. M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. W. Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Elwich B., *Ikona. Duchowość i filozofia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Encyklopedia Kultury Bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wydawnictwo UW, Warszawa 2002.

- Етнографски проблеми на народната култура* [Etnografski problemi na narodnata kultura t. 12] red. V. Sharlanova, Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2019.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2010.
- Feliga P., *Czas i ortodoksja*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.
- Fingerroth D., *Superman on the Couch: What Superheroes Really Tell Us about Ourselves and Our Society*, London–New York 2004.
- Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
- Flusser V., *Kultura pisma. Z filozofii słowa i obrazu*, tłum. P. Wiatr, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- Frazer J., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Freedberg D., *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, WUJ, Kraków 2005.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gage J., *Kolor i kultura. Teoria i znaczenie koloru od antyku do abstrakcji*, tłum. J. Holzman, Universitas, Kraków 2008.
- Galavaris G., *The icon in the life of Church. Doctrine, liturgy, devotion*, Leiden 1981.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, WUJ, Kraków 2005.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Genova E., *Славянските просветители Кирил и Методий и късновъзрожденските зографи* [Savianskite prosvetiteli Kiril i Metodiy i kasnovazrozhdenskite zografi], w: *Изкуствоведски четения. Герои, култове, светци* [Izkustvovedski chetenia. Geroi, kultove, svetsi], Institut za izsledvane na izkustvata, Sofia 2015.
- Genova E., *Църковните приложни изкуства от XV-XIX в. в България* [Tsarkovnite prilozhni izkustva ot XV-XIX v. v Bŭlgaria] [Tsarkovnite prilozhni izkustva ot XV-XIX v.], Arch i Art, Sofia 2004.

- Georgieva A., *Фолклорни измерения на християнството* [Folklorni izmerenia na hristianstvoto], Prosveta, Sofia 2012.
- Georgieva I., *Българска народна митология* [Balgarska narodna mitologia], Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2018.
- Gergova I., *Чудесата на Пресвета Богородица в културата на българското възрождане* [Chudesata na Presveta Bogoroditsa v kulturata na balgarskoto vazrazhdane], Omofor, Sofia 2012.
- Gergova I., „Ежегодното чудо“ в Свирачи [„Ezhegodното chudo” v Svirachi], w: *От честния пояс на Богородица до коланчето за рожба* [Ot chestniya poayas na Bogoroditsa do kolancheto za rozhba], red. M. Santova, B. Penkova, I. Stanoeva, M. Ivanova, Izdatelska grupa „AGATA-A, Sofia 2010.
- Gergova I., Gatev Y., Vanev I., *Християнското изкуство в националния археологически музей – София* [Hristianskoto izkustvo v natsionalniya arheologicheski muzey - Sofia], Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2012.
- Gergova I., *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители* [Grafichni modeli vav vazrozhdenskata ikonografia na slavianskite prosvetiteli], „Проблеми на изкуството“ [Problemi na izkustvo] 4/ 1993.
- Gergova I., Kuyumdzhiiev A., Zacharieva M., Boykina D., *Молитвени пътувания на българите през XVIII-XIX век и изкуство* [Molitveni patuvania na balgarite през XVIII-XIX vek i izkustvo], Institut za izsledvane na izkustvata pri BAN, Sofia 2022.
- Gergova I., *Небесни покровители на професии в Самоковско* [Nebesni pokroviteli na profesii v Samokovsko], w: *Име и святост* [Ime i sviatost]. *Годишник на асоциация ОНГЪЛ* [Godishnik na asotsiatsiya ONGAL], red. R. Malchev, Impresarsko-izdatelska kashta „Rod”, Sofia 2014.
- Gergova I., *Święty Tryfon – funkcje wizerunków w sztuce prawosławnej na ziemiach bułgarskich*, w: *Święty Tryfon w kulturze europejskiej*, red. A.W. Mikołajczak, M. Walczak-Mikołajczakowa, Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych UAM, Poznań 2018.
- Gergova Y., *Култът към светци безсребърници в България. Образи, вярвания и ритуални практики* [Kultat kam svettsi bezsrebarnitsi v Balgaria. Obrazi, viarvaniya i ritualni praktiki], ИК „Gutenberg”, Sofia 2015.
- Gergova Y., *Църквата Св. Антоний в Мелник – чудотворни обекти и ритуални практики* [Tsarkvata Sv. Antoniy v Melnik – chudotvorni obekti i ritualni praktiki], „Български фолклор“ [Balgarski folklor], 4/2020.

- Gerov G., *Икони от Мелник и Мелнишко* [Ikoni ot Melnik i Melnishko], Pensoft & ARS Millenium MMM, Sofia 2007.
- Gerov G., Penkova B., Bozhinov R., *Стенописите на Роженския манастир* [Stenopisite na Rozhenskiya manastir], Balgarski hudozhnik, Sofia 1993.
- Gerov G., Stoykova M., Dobрева L., *Средновековно и възрожденско православно изкуство* [Srednovekovno i vazrozhdensko pravoslavno izkustvo], Natsionalen muzey na balgarskoto izobrazitelno izkustvo, Sofia 2011.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, NOMOS, Kraków 2019.
- Gombrich E.H., *Pisma o sztuce i kulturze*, oprac. R. Woodfield, tłum. D. Folga – Januszewska, S. Jaszczyńska, M. Wrześniak, Universitas, Kraków 2011.
- Grabar A., *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archeologique*, Flammarion, Paris 1998
- Grotowska S., *Religijność subiektywna: studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, NOMOS, Kraków 1999.
- Gruber J., *Intercultural Theology. Exploring World Christianity after the Cultural Turn*, Vandenhoeck&Ruprecht, Bristol 2018.
- Grzegorzczak A., *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.
- Grzegorzczak A., *Humanistyka i obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.
- Guriewicz A., *Historia i antropologia historyczna*, w: „Konteksty: Polska Sztuka Ludowa”, LI(1-2)/1997.
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, tłum. Z. Dobrzyński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A. Q. Lavique, Znak, Kraków 1998.
- Harbova M., *Три храма три религии, една земя, наричана българска* [Tri hrama tri religii, edna zemia, narichana balgarska], Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, Sofia 1999.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, NOMOS, Kraków 1999.
- Honour H, Fleming J., *A World History of Art*, Laurence King Publishing, London 2005.
- Иконата в съвременния свят* [Ikonata v savremenniya sviat], red. I. Aleksandrova, Omofor, Sofia 2020.
- Ivanov P., Izmirlieva V., *Betwixt and Between: The Cult of Living Saints in Contemporary Bulgaria*, „FOLKLORICA. Journal of the Slavic, East European, and Eurasian Folklore Association” 8 (1)/2003, s. 33-53, doi.org/10.17161/folklorica.v8i1.3733.
- Izmirlieva V., Ivanov P., *Сушишката светица Стойна: I. Житие* [Sushishkata, svetitsa

Stoyna: I. Zhitie], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 3/1990.

Izmirlieva V., Ivanov P., *Сушишката светица Стойна: II: Фолклорни материали* [Sushishkata svetitsa Stoyna: II: Folklorni material], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 1/1991.

Izmirlieva V., Ivanov P., *Сушишката светица Стойна: III. Проблемът за светостта* [Sushishkata svetitsa Stoyna: III. Problemat za svetostta], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 2/1991.

Izmirlieva V., Ivanov P., *Жив светец в българската фолклорна космология (Опит за (ре)конструкция)* [Zhiv svetets v balgarskata folklorna kosmologia (Opit za (re)konstruktsia)], „Български фолклор” [Balgarski folklor] 3/2000.

Janocha M., *Słowo a obraz. Źródła literackie z dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej*, w: Series Byzantina, t.II, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Series_Byzantina/Series_Byzantina-r2004-t2/Series_Byzantina-r2004-t2-s21-41/Series_Byzantina-r2004-t2-s21-41.pdf, Warszawa 2004.

James L., *Light and Colour in Byzantine Art*, Clarendon Press, Oxford 1996.

Jarosz M., *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

Jastrzębowska E., *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1988.

Jazykowa I., *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2009.

Jelavich B., *Historia Bałkanów: Wiek XX*, tłum. M. Chojnacki i J. Hunia, WUJ, Kraków 2005.

Jewdokimow D., *Idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2017.

Joas H., *The Power of the Sacred. An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford University Press, Oxford 2021.

Jung C.G., *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.

Kanchov V., *Македония. Етнографія и статистика* [Makedonia. Etnografia i statistika] w: *Канчовъ, Василь. Македония. Етнографія и статистика*, [Kanchov. Makedonia. Etnografia i statistika], Balgarskoto knizhovno druzhestvo, Sofia 1900.

Kaufmann F.X., *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, NOMOS, Kraków 2012.

Kisiov S., *Бачковски манастир* [Bachkovski manastir], Interpres’67, Sofia 1990.

- Kitzinger E., *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, Harvard University, Washington 1954.
- Klauza K., *Ikona chrześcijańska jako przestrzeń spotkania historii z transcendencją*, w: *Obraz między sacrum i profanum*, red. M.T. Kociuba, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2020.
- Klauza K., *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2002.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Kłoczowski J., *Młodsza Europa: Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, PIW, Warszawa 1998.
- Kłosińska J., *Sztuka bizantyńska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Kochev N., *Философската мисъл във Византия IX-XII в.* [Filosofskata misal vav Vizantia IX-XII v.], Nauka i izkustvo, Sofia 1981.
- Kociuba M., *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
- Kocój E., *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastiry Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, WUJ, Kraków 2006.
- Kondakov N. P., *Икони* [Ikoni], Knigomania, Sofia 2009.
- Kowalski A.P., *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Historycznego, Toruń 2014.
- Koynova-Arnaudova L., *Икони от мелнишкия край* [Ikoni ot melnishkiya kray], Darzhavno izdatelstvo „Septemvri”, Sofia 1980.
- Kotseva V., *Лечители и лечителски практики в началото на XXI век* [Lechiteli i lechitelski praktiki v nachaloto na XXI vek], Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, Sofia 2022.
- Krawczak M., *Ikona. Eseje o sztuce Mariny Abramović*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020.
- Kuyumdzhiev A., *Стенописите в главната църква на Рилския манастир* [Stenopisite v glavnata tsarkva na Rilskiya manastir] BAN Institut za izsledvane na izkustva, Sofia 2015.
- Kuyumdzhiev A., Moutaffov E. et al., *Корпус на стенописите от първата половина на XIX век в България* [Korpus na stenopisite ot parvata polovina na XIX vek v Balgariya], Institut za izsledvane na izkustva BAN, Sofia 2018.
- Ladner G., *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, Dumbarton Oaks Papers, 1953.
- Leeuw G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978.

- Leliova R., *Ha duhovniya front ot Ilinden do balkanskata vojna* [Na duhovniya front ot Ilinden do balkanskata vojna], Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2021.
- Leszczyńska K., Pasek Z., *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, NOMOS, Kraków 2008.
- Leszka, M.J., Wolińska, T., *Konstantynopol - nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, PWN, Warszawa 2011.
- Leśniak A., *Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki*, Universitas, Kraków 2010.
- Lévi – Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.
- Lévi – Strauss C., *Mit i znaczenie*, tłum. M. Eccles, R. Wiśniewski, NCK, Warszawa 2020.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, NOMOS, Kraków 2010.
- Lowden J., *L'art paleochretien et byzantin*, Phaidon, Paris 2001.
- Lubańska M., *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, WUW, Warszawa 2019.
- Lubańska M., *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, WUW, Warszawa 2012.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków 2011.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, tłum. D. Motak, NOMOS Kraków 2007.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1989.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Lynch G., *The Sacred in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Łazarew W. N., *История византийской живописи* [Istorija wizantijskoj žiwopisi], t.I-II, Iskusstvo, Moskwa 1986.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Łotman J., *Kultura, historia, literatura*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1999.

- Łukaszuk T.D., *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i teologii Kościoła*, Wydawnictwo Zakonu Paulinów Paulinianum, Częstochowa 1993.
- MacCulloch D., *A history of Christianity*, Penguin Books, London 2010.
- Manov R., *Небесни закрилници на дома* [Nebesni zakrilnitsi na doma], Pensoft & ARS Millenium MMM, Sofia 2017.
- McAvan E., *The Postmodern Sacred*, „Journal of Religion and Popular Culture” 22(1)/2010.
- Machtyl K., *Semiotyki obrazu, Reprezentacje i przedmioty*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2017.
- Македония и Одринско. Статистика на населението от 1873 г.* [Makedonia i Odrinsko. Statistika i naselenieto ot 1973], red. Y. Yordanov, Makedonski nauchen institut, Sofia 1995.
- Manolova-Nikolova N., *Чумавите времена (1700-1850)* [Chumavite vremena (1700-1850)], IF-94, Sofia 2004.
- Mango C., *Historia Bizancjum, (Narody i cywilizacje)*, tłum. M. Dąbrowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1997.
- Mariański J., „Niewidzialna religia” w badaniach socjologicznych, „Studia Płockie” 37/2009.
- Mariański J., Wargacki S.A., *Phynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 17/2016.
- Marinova G., *Кулътът към светците лечители в Асеновград* [Kultat kam svettsite lechiteli v Asenovgrad], w: *Етнология на пространството II. Годишник на асоциация ОНГЪЛ* [Etnologia na prostranstvoto. Godishnik na asotsiatsya ONGAL], 6, red. R. Malchev, Impresarsko-izdatelska kashta „Rod”, Sofia 2008.
- Marinov D., *Народна вяра* [Narodna vyara], t. 1, Iztok-Zapad, Sofia 2003.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, WAM, Kraków 2016.
- Matakieva-Lilkova T., *Icons in Bulgaria*, Borina Pub House, Sofia 1994.
- Mathews T., *Les origines paiennes des icones*, Les éditions du cerf, Paris 2016.
- Mathews T., *Byzantium: From Antiquity to the Renaissance*, New Haven and London 1998.
- Mauss M., *Les fonctions sociales du sacré. Oeuvres I*, Les Editions de Minuit, Paris 1968.
- McGuire M.B., *Religia w kontekście społecznym*, tłum. S. Burdziej, NOMOS, Kraków 2012.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Michajłowa K., *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, tłum. Karpińska H., Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

- Michalska A., *How Holy Images Speak of Social Fears. The Case of the Church of St. George in the Village of Zlatolist in Bulgaria*, w: *Art and Society: Art Readings, I. Old Art*, red. E. Moutafov, M. Koleva, Sofia 2023.
- Mikiciuk E., *Czytanie ikony. W kręgu literatury, teatru i filmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2020.
- Minczew G., *Święta księga – Ikona – Obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Balkanach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Mishev D., *La Macédoine et sa Population Chrétienne*, Plon, Paris 1905.
- Mishev G., *Антични следи в магически обреди от българските земи [Antichnite sledi v magicheski obredi ot balgarskite zemi]*, Shambhala, Sofia 2015.
- Mitchell W.J.T., *Czego chcą od nas obrazy?*, tłum. Ł. Zaremba, NCK, Warszawa 2013.
- Mitchell W.J.T., *Iconology. Image, Text, Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1986.
- Mitrovich T., 2014, *Основи на църковната живопис. Наръчник [Osnovi na tsarkovната zhivopis. Narachnik]*, Omofor, Sofia 2014.
- Mole W., *Historia sztuki starochrześcijańskiej i wczesnobizantyjskiej*, K.S. Jakubowski, Lwów 1931.
- Molè W., *Sztuka Słowian Południowych*, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1962.
- Motak D., *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica” 2010.
- Moutaffov S., *Медицината в българската иконопис [Meditinata v balgarskata ikonopis]*, Izdatelstvo na balgarskata akademia na naukite, Sofia 1992.
- Moutaffov E., *Свети Стилиян Пафлагонийски - филология, култ и иконография [Sveti Stiliyan Paflagoniyski – filologia, kult i ikonografia]*, w: *Сборник в чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер д-р Николай Шиваров [Sbornik v chest na 80-godishninata na profesor protoprezviter d-r Nikolay Shivarov]*, red. E. Popova, D. Popmarinov, S. Vlaykov, M. Stoyadinov, A. Delipapazov, S. Tutekov, M. Prashkova, Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Meodiy”, Veliko Tarnovo 2014.
- Niedźwiedz A., *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, WUJ, Kraków 2005.
- Niedźwiedz A., *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014.

- Niedźwiedz A., *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2015.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2006.
- Nowosielski J., *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, Znak, Kraków 2013.
- Olechnicki K., *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.
- Onasch K., Schnieper A., *Ikony. Fakty i legendy*, tłum. Z. Szanter, M. Smoliński, H. Paprocki, Arkady, Warszawa 2013.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, PWN, Warszawa 1967.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu*, T. Duliński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Papuchiev N., *Културна антропология: слово, обред, обичай* [Kulturna antropologia: slovo, obred, obichay], Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, Sofia 2016.
- Paskaleva K., *Икони от България* [Ikoni ot Balgaria], Sofia Press, Sofia 1981.
- Paskalevski S., *Проекции на сакралното в изкуството на балканските художници от 20-40-те години на XX век* [Proektsii na sakralnoto v izkustvoto na balkanskite hudozhnitsi ot 20-40 – te godini na XX vek], Temto, Sofia 2007.
- Pauwels. L., *Reframing Visual Social Science: Towards a More Visual Sociology and Anthropology*, Cambridge University Press 2015.
- Pencheva Zh., *Между греха и наказанието. Дидактични теми от българската християнска монументална живопис* [Mezhdu greha i nakazaniето. Didaktichni temi ot balgaskata hristianska monumentalna zhivopis], Izdatelska kashta „Sv. Georgi Pobedonosets”, Sofia 2020.
- Petrova A., *Иконографският образ на св. Стилиян и фолклорните вярвания за светеца* [Ikonografskiyat obraz na sv. Stilyan i folklornite viarvanya za svetetsa], w: *Език и етнос. Годишник на асоциация ОНГЪЛ* [Ezik i etnos. Godishnik na asotsiatsya ONGAL], red. R. Malchev, Impresarsko-izdatelska kashta „Rod”, Sofia 2013.
- Petrova L., *Вотиви – дарове за здраве, плодородие и преуспяване (по материали от Североизточна България)* [Votivi – darove za zdrave, plodorodie i preuspyavane (po materiali ot Severoiztochna Balgaria)], w: *В света на човека* [V sveta na choveka], t. 1, red. K. Stoilov, Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, Sofia 2008.

- Pink S., *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, tłum. M. Skiba, WUJ, Kraków 2009.
- Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания [Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya], BAN, Sofia 1980.
- Piwowarski W., *Socjologia rytuału religijnego*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 1/1983.
- Podgórzec Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Popova E., *За Девите и Спящите в неделя. Два мотива от сцената Страшния съд в храма „Св. Димитър“ в Арбанаси (1621) в контекста на паметниците от региона* [За Devite i Spiashnite v nedelya. Dva motiva ot stsenata Strashniya sad v hrama „Sv. Dimitar” v Arbanasi (1621) v konteksta na pametnitsite ot regiona], w: *Сборник в чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер д-р Николай Шиваров* [Sbornik v chest na 80-godishninata na profesor protoprezviter d-r Nikolay Shivarov], red. E. Popova, D. Popmarinov, S. Vlaykov, M. Stoyadinov, A. Delipapazov, S. Tutekov, M. Prashkova, Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Meodiy”, Veliko Tarnovo 2014.
- Popova O., Smirnova E., Cortesi P., *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Arkady, Warszawa 1998.
- Popov R., *Светци и демони на Балканите* [Svetsi i demoni na Balkanite], Letera, Sofia 2008.
- Porębski M., *Ikonosfera*, PIW, Warszawa 1972.
- Pseudo-Dionizy Aeropagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005.
- Pseudo-Dionizy Aeropagita, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2002.
- Pravoslavie i postmodernizam], red. K. Popkonstantinov, et al., Omofor, Sofia 2010.
- Prepodobni Popovich Y., *Човек и богочовек* [Chovek i bogochovek], Zografski manastir, Sveta Gora 2021.
- Prepodobni Yoan Damaskin, *Точно изложение на православната вяра* [Tochno izlozhenie na pravoslavnata vyara], Pravoslavno otechestvo, Vidin 2015.
- Protodyakon Markov S., *Православната икона* [Pravoslavnata ikona], Izdatelstvo „Zahariy Stoyanov”, Sofia 2009.
- Quenot M., *L'icône. Fenêtre sur le Royaume*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001.
- Regond A., *Peintures murales médiévales*, REMPART, Desclée de Brouwer, 2004.
- Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, red. L. Woodhead, H. Kawanami, Ch. Partridge, Routledge, London and New York.

Религиозни институции и национална идентичност на Балканите (XIX-XX) [Religiozni institutsii i natsionalna identichnost na Balkanite (XIX-XX)], red. Z. Parvanova, Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2021.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, De Agostini, Warszawa 1985.

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007.

Rogozińska R., *Ikona w sztuce XX w.*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Ruseva R., *Златна книга. Икони от България IX-XIX век* [Zlatna kniga. Ikoni ot Balgaria IX-XIX vek], Methodius Books, Sofia 2016.

Sahas D.J., *Icon and Logos, Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, London 1988.

Sapundzhieva V., *Култът към св. Харалампий в България – XVIII-XIX век* [Kultat kam sv. Haralampiy v Bulgaria], „Паметници Реставрация Музеи“ [Pametnitsi Restavratsi Muzei] 3/2006.

Sapundzhieva V., *Зографи отвъд границите. Възникването на тревненската художествена школа в контекста на балканското изкуство XVII-XVIII в.* [Zografi otvad granitsite. Vaznikvaneto na trevnenskata hudozhestvena shkola v konteksta na balkanskoto izkustvo XVII-XVIII v.], Omofor, Sofia 2016.

Savcheva E., *Иконата. Израз и извор на божественото познание* [Ikonata. Izraz i izvor na bozhestvenoto poznanie], Voenno izdatelstvo, Sofia 2000.

Schmitt J-C., *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

Schnitter M., *Молитва и магия* [Molitva i magia], Univerrsitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, Sofia 2001.

Schnitter M., *Пътища през православния ритуал* [Patishta przez pravoslavniya ritual], Iztok-Zapad, Sofia 2017.

Schopenhauer A., *O religii*, tłum. J. Błęszyński, Vis – à – vis Etiuda, Kraków 2017.

Seraïdari K., *Le culte des icônes en Grece*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2005.

Silyanov Ch., *Освободителните борби на Македония* [Osvoboditelnite borbi na Makedonia], t. 2., Ilindenskata organizatsia, Sofia 1943.

Simon M., *Cywilizacja Wczesnego Chrześcijaństwa*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992.

Siniscalco P., *Starożytne Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarczyk, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013.

- Snopek J., *Religijność w dobie popkultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2005.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1994.
- Spasova D., *Магически практики от българската народна медицина* [Magicheski praktiki ot balgarskata narodna meditsina], Universitetsko izdatelstvo „Neofit Rilski”, Blagoevgrad 2012.
- Spiridonova M., *Демонът и огледалото* [Demonat i ogledaloto], w: *Изкуство и контекст* [Izkustvo i kontekst], red. R. Stoychev, M. Koleva, Haskovo 2009.
- Spiridinova M., *Демонични образи и христови притчи в българската възрожденска стенопис* [Demonichni obrazi i hristovi pritchi v balgarskata vazrozhdenska zhivopis], „Проблеми на изкуството“ [Problemi na izkustvoto], 3/2006.
- Стара българска литература* [Stara balgarska literatura], t.2., *Ораторска проза* [Oratorska proza], red. L. Grasheva, Izdatelstvo „Balgarski pisatel”, Sofia 1982.
- Stark R., Bainbridge W.S., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2007.
- Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego. Cz. I – Dzieje*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1994.
- Stefanova L., *Учението за образа и символа в ареопатския корпус* [Uchenieto za obraza i simvola v areopagitskiya korpus], Iztok-Zapad, Sofia 2021.
- Stern H., *Sztuka bizantyńska*, tłum. T. Mroczko, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.
- Strezov G., *Два санджака от Източна Македония.* [Dva sandzhaka ot Iztochna Makedonia.] “Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец” [Periodichno spisanie na Balgarskoto knizhovno druzhestvo v Sredets] 36/1891.
- Stoykov A., *Езикът на пространството във византийската иконография* [Ezikat na prostranstvoto vav vizantiyskata ikonografia], Izdatelstvo „A end A komunikeyshans”, Ruse 2013.
- Strezov G., *Два санджака от Източна Македония* [Dva sandzhaka ot Iztochna Makedonia], w: *Периодично списание на Българското книжовно дружество в Средец XXXVI* [Periodichno spisanie na Balgarskoto knizhovno druzhestvo v Sredets], t. XXXVI, Sofia 1891.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 2005.

- Studia z początków ikonografii chrześcijańskiej*, (red.) E. Jastrzębowska, WUW, Warszawa 1998.
- Sulikowska A., *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2013.
- Symeon z Tessaloniki, *O świętyni Bożej*, tłum. A. Maciejewska, WUJ, Kraków 2007.
- Sztuka świata*, t.3, Arkady, red. M. Machowski, Warszawa 2009.
- Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, SOW, Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W., *Historia Estetyki* t. 1-3, PWN, Warszawa 1989.
- Tatarkiewicz W., *Estetyka średniowieczna*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002.
- Tenew D., *Dzieje sztuki w Bułgarii*, tłum. K. Minczewska-Gospodarek, PWN, Warszawa 1989.
- Todorova M., *Balkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor i M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008.
- Todorova M., *Bones of Contention. The Living Archive of Vasil Levski and the Making of Bulgaria's National Hero*, Budapest & New York 2009.
- Todorova-Pirgova I., *Баяния и магии [Bayania i magii]*, Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”, Sofia 2019.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Universitas, Kraków 2000.
- Topp I., *Słowa niemodne? Kultura – symbol – tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014.
- Toteva P., *Икони от Пловдивски край [Ikoni o plovdivskiya kray]*, Nauka i izkustvo, Sofia 1975.
- Tsaneva L., *Зографи от Трявна [Zografi ot Triavna]*, Slavena, Sofia 2013.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, PIW, 2010
- Turner V., Turner E., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, E. Klekot, Kraków 2009.
- Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, W drodze, Poznań 1991.
- Walter Ch., *Sztuka i obrządek Kościoła Bizantyńskiego*, tłum. K. Malcharek, PWN, Warszawa 1992.
- Wasilewski. T., *Historia Bułgarii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Vis – à – vis Etiuda, Kraków 2018.

Wunenburger J-J, *Filozofia obrazów*, tłum. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.

Vakalerski Ch., *Etnografia Bułgarii*, tłum. Kole Simicizjew, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1965.

Valtchinowa G., *Saints, Places and national Imagination. Historical Anthropology of Religious Life in the Balkans*, The Isis Press, Istanbul 2019.

Valtchinova G., *Vanga*, „*La Pythie bulgare*”. *Idées et usages de l'Antiquité en Bulgarie socialiste*, „Dialogues d'histoire ancienne” 31/1/2005.

Valtchinova G., *Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в западна България* [Znepolski pohvali. Lokalna religia i identichnost v zapadna Balgaria], Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, Sofia 1999.

Vassilev A., *Български възрожденски майстори* [Balgarski vazozhdenski maystori], Nauka i izkustvo, Sofia 1965.

Vassiliev A., *Социални и патриотични теми в старото българско изкуство* [Sotsialni i patriotichni temi v staroto balgarsko izkustvo], Izdatelstvo „Balgarski hudozhnik”, Sofia 1973.

Zawadzki A., *Obraz i ślad*, WUJ, Kraków 2014.

Zograf D., *Ерминия* [Erminiya], Izdatelstvo „Inle”, Sofia 2016.

Żaglewski T., *Superkultura. Geneza fenomenu superbohaterów*, Universitas, Kraków 2021.

ŹRÓDŁA

Antonova N., *Свършената. Преподобна Стойна, неканонична светица* [Savarshenata. Prepodobna Stoyna, nekanonichna svetitsa], Sofia 2017.

Arhimandrit Metodiy Zharev, *Защо почитаме светите икони* [Zashto pochitame svetite ikoni], Mazhka obshtezhitelna Sveta obitel „Sveti Yoan Rilski”, Skrinno 2005.

Arhimandrit Serafim, *Болна и здрава мистика* [Bolna i zdrava mistika], Pravoslavno izdatelstvo „Sv. Apostol i Evangelist Luka”, Sofia 2014.

Grozeva V., *Притчи за Преподобна Стойна* [Pritchki na Prepodobna Stoyna], Olart, Sofia 2005.

- Християнството срещу магиите и екстрасенсите* [Hristianstvoto sreshtu magiite i ekstrasensite], Enoriyski izdatelski tsentar Hram „Svv. Kiril i Metodiy” i AGENTSIYA KS, Sofia 2011.
- Igumen N, *Православната ли беше Ванга?* [Pravoslavnata li beshe Vanga?], Izdatelstvo Danilovski blagovestnik, Sofia 2013.
- Igumen Efrem (Vinogradov), *Магията в светлината на православната вяра* [Magiyata v svetlinata na pravoslavnata viara], Pravoslavno Otechestvo, Sofia 2018.
- Kapitanski P., Dimitrova S., *Избраният да Я рисува! Вълшебният свят на Пламен Капитански* [Izbraniyat da Ya risuva! Valshebniyat sviat na Plamen Kapitanski], Sofia 2021.
- Кой светец за какво помага* [Koy svetets za kakvo pomaga], Pravoslavno izdatelstvo „Vitezda”, Kostenets, brak roku wydania.
- Leonidov R., *Покаяние господне* [Pokayanie gospodne], Fakel, Sofia 2020.
- Mastagarkova Z., *Българските пророци и техните чудеса* [Balgarskite prorotsi i tehните chudesа], millenium, Sofia 2014.
- Nikolov I., *Астрология. Гибелни секти и суеверия* [Astrologia. Gibelni sekti i sueveria], Vitezda, brak roku wydania.
- Petrichka Z., *Житие на Преподобна Стойна от град Серес* [Zhitie na Prepodobna Stoyna ot grad Seres], data i miejsce wydania nieznanе.
- Преподобна Стойна. Чудеса и пророчества, съвети и рецепти* [Prepodobna Stoyna. Chudesа i prorochestva, saveti i retsepti], millenium, Sofia 2020.
- Преподобна Стойна. Рецептите на една светица* [Prepodobna Stoyna. Retseptite na edna svetitsа], millenium, Sofia 2014.
- Prepodobni Nikodim Svetogorets, *Какво трябва да знаем за магиите* [Kakvo triabva da знаем za magiite], ET Blagoveshtenie, brak miejsca wydania, 2001.
- Светците на народа* [Svettsite na naroda], millenium, Sofia 2019.
- За ангелите, демоните и митарствата според свети отци на църквата* [Zа angelite, demonite i mitarstvata spored ottsi na tsarkvata], Sofia 2009.
- За православната вяра* [Zа pravoslavnata viara], Slavyanobalgarski manastir „Sv. Vmchk Georgi Zograf”, Sveta gora Aton 2003.

NETOGRAFIA

Баба Стойна е превъзхождала по ясновидство баба Ванга [Baba Stoyna e prevazhozhдала по yasnovidstvo baba Vanga], <https://www.facebook.com/pirinko/videos/10155373520689691/>.

Без формат – Светли умове: Преподобна Стойна – дарба и съдба, 8.09.2022, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=_BE2xKYuibg.

Чудодейната Преподобна Стойна и нейните предсказания [Chudodeynata Prepodobna Stoyna i neynite predskazania], 10.05. 2019, Edna.bg, <https://www.edna.bg/astrologia/chudodejnata-prepodobna-stojna-i-nejnite-predskazaniia-4649936>.

The Clashers, *Преподобна Стойна е ЛЕВИТИРАЛЪА докато се е молила в храма* [Prepodobna Stoyna e LEVITIRALA dokato se e molila v hrama], 5.01.2022, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=mc9Vz486KNw>.

Ivanov S. (autor i rezyser), *Преподобна Стойна – Фар за душите ни* [Prepodobna Stoyna – Far za dushite ni], Dodo film, prod. 2007, wyd. DVD 2012.

На опашка за надежда в „Ничия земя“ [Na opashka za nadezhda v „Nichiya zemya“], 2.06.2018, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=QncNj9DohBA>.

„Ничия земя“ за мистичното житие, битие и чудесата на Преподобна Стойна [„Nichiya zemya“ za mistichното zhitie, bitie i chudesata na Prepodobna Stoyna], 27.06.2015, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=3YbMKL9a39s>.

Преподобна е тук и закриля народа [Prepodobna e tuk i zakrilya naroda], 22.12.2017, Fakel, bg, http://www.fakel.bg/index.php?t=6209&fbclid=IwAR0_98oPCFa8dIoVq0HDxCRpYE8OkPOH-4Y5EDUqkvPzffPOjp02O5jp8vQ.

Преподобна Стойна [Prepodobna Stoyna], 14.08.2012, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=q3W1Qk7dHZ0>.

Преподобна Стойна [Prepodobna Stoyna], 14.08.2012, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=tbUGpZcMpzM>.

Преподобна Стойна [Prepodobna Stoyna], 25.12.2012, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=2dO4Dk3i9bA>.

Преподобна Стойна [Prepodobna Stoyna], 10.04.2016, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=VjM59Ej70pM>.

Преподобна Стойна – Prepodobna Stoina, Facebook,
<https://www.facebook.com/stoinaprepodobna>.

Преподобна Стойна – репортажи за вярата [Prepodobna Stoyna – reportazhi za viarata],
18.10.2015, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=J3r6ENwMPBI>.

Събор Златолист [Sabor Zlatolist], 6.05.2018, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=2osO2sE-8lQ>.

Walczak D., *Święty psiogłowiec – nietypowe wschodnie przedstawienie św. Krzysztofa*,
18.01.2019, Histmag.org, <https://histmag.org/Swiety-psioglowiec-nietypowe-wschodnie-przedstawienie-sw.-Krzysztofa-18116>.

SUMMARY

Mutations of the Sacred. The Orthodox Church of St George in the Village of Zlatolist in Bulgaria as a Space of Interplay between the Sacred and the Profane

The aim of my dissertation is to examine the influence of specific cultural mechanisms using a case study of a selected fragment of Bulgarian cultural reality. I have chosen St. George's Orthodox Church in the village of Zlatolist as my focal point, due to its unique characteristics. I analyze this church by considering various levels of its reception. To provide a comprehensive description of this sacred space within a broader historical and cultural context, I employ tools developed in the fields of historical and cultural studies, visual anthropology, hermeneutics, and phenomenology. These methodologies enable me to conduct a detailed analysis of the interplay between the sacred and the profane.

My analysis focuses on three main dimensions of St. George's Orthodox Church in Zlatolist, Bulgaria: (1) the church's iconography, encompassing the wall paintings of the side aisles, the emporium section of the temple, and the iconostasis of the nave; (2) the sacred space in relation to contemporary transformations of religiosity; and (3) the cult of the blind prophetess Prepodobna (baba) Stoyna as a 'religious virtuoso'. Through my research, I analyze the local religious culture based on the Christian faith and the Orthodox confession in the southwestern region of Bulgaria. I consider this area as an example of a specific model of religiosity that characterizes the Balkan region. I assume that the conclusions drawn from analyzing this small fragment of cultural reality, obtained through micro-scale research, can be generalized to the larger whole on a macro-scale.

In my work, I present two primary theses: (1) St. George's Orthodox Church in the village of Zlatolist serves as a manifestation of the local religious culture in Bulgaria, and (2) the concepts of the sacred and the profane are fluid, lacking clearly defined boundaries, and tend to intertwine. This fluidity is evident in the realm of religious imagery and various forms of collective and individual religiosity. The research questions I aim to address include: how the sacred and the profane are defined within contemporary religiosity, which is characterized by constant change; whether the categories of the sacred and the profane remain relevant in the study of iconography, space, and rituals; and how the sacred and the profane are delineated and guided within specific spaces.

The work is divided into five parts, with the first two focusing on theoretical aspects related to specific areas of research. Their primary objective is to establish a conceptual

framework for describing a selected fragment of cultural reality. Once the conceptual grid is defined and key terms are outlined, the research perspective is practically applied. The research begins by reconstructing the evolution of the sacred and the profane categories in relation to the study of images. This perspective draws on the functionalist approach of sociologists from Émile Durkheim's era and subsequent phenomenological and hermeneutical scholars (Chapter 1). While emphasizing the theological interpretation of the sacred space, I also demonstrate the effectiveness and efficiency of contemporary cultural anthropology and its sub-discipline, visual anthropology, in studying cult images such as icons (Chapter 2). Chapter 3 explores the bidirectional relationship between the categories of sacred and profane and social attitudes, as well as the reconstruction of a broad historical and cultural context. This analysis is primarily based on field research. Chapters 4 and 5 delve into religiosity and its tangible manifestations through rituals associated with both canonical icons and the non-canonical holy prophetess Stoyna. These chapters constitute an important area of research.

Specific forms of collective and individual religiosity are directly intertwined with the sacred space. By exploring the cult of the image and its perceived experience and understanding of the sacred and the profane as categories that enable an in-depth understanding of the ritual practices popular in the space discussed, I investigate the influence of historical and cultural specificities of the space on those practices and how this phenomenon into the mental and physical production of images in contemporary Bulgarian culture. The key terms used to describe my study include: the sacrum, the profane, icon, religious cult, sacred space, transformation of religiosity, Orthodox theology, Bulgarian culture.

The multidimensionality and complexity of the research area I have delineated and phenomena contained within that area require an interdisciplinary approach and activation of various research perspectives. To achieve the research goals I have set, I employ research methods influenced by Clifford Geertz's interpretative theory of culture, which combines semiotic, hermeneutic and phenomenological approaches, and is based on the concept of religion as a cultural system with the assumption that "[...] religion is a system of symbols that builds in people strong, pervasive and enduring moods and motivations by formulating concepts of the general order of existence and by creating such an aura of factuality around these concepts that these moods and motivations seem extremely real"⁶⁶⁶. These symbol systems represent cultural models that serve as “external sources of

666 C. Geertz, *The interpretation of Cultures*, Basic Books , New York 1973.

information”, influencing social and psychological processes that shape public behavior⁶⁶⁷. To interpret these attitudes, I adopt a perspective of an "opaque anthropologist" who works with dense descriptions of selected fragments of reality within the interconnected "web of meanings" (culture) in which humans are suspended. In my case study, I extensively utilize anthropological tools such as data analysis, interpretation of visual artifacts and religious attitudes, reflection on religious symbols, iconography, and rituals, as well as the reconstruction of the broad historical and cultural context of the phenomena under examination (employing the historical-cultural method). I also engage in the collection and analysis of dispersed data from multiple sources, including physical locations, the internet, and various media. Other methods employed include participant observation, informal interviews, and storytelling. To accomplish my research objectives, I conducted field research between 2012 and 2023, documenting my findings through field notes, audio recordings, and video recordings. Communication with the individuals involved, referred to as informants, was conducted in fluent Bulgarian.

Through an in-depth analysis of the cultural phenomenon of the cult of sacred imagery, I have been able to draw conclusions pertaining to the categories of the sacred and the profane as tools for studying icons and the associated religiosity. The cultural conditions surrounding the analyzed ritual practices and the religious imaginaries they produce contribute to the context of my reflections on human attitudes towards worship objects and their functions. Consequently, in the theoretical part of my thesis, I reconstruct the historical-cultural and anthropological approach to the icon as a cult image, complemented by elements of hermeneutics and phenomenology. The selection of these specific perspectives directly corresponds to the research objectives I have set for myself.

A detailed reconstruction of the concepts of the sacrum and the profane, incorporating Durkheim's works, their reinterpretation, critical readings, and contemporary approaches, confirmed my belief that the discourse surrounding these spheres remains dynamic and holds inexhaustible potential for future development. This is guaranteed by constantly changing cultural conditions, including transformations in religiosity, which are also subject to redefinition. The accelerated processes of cultural change in recent decades contributed to an increased diversity of interpretations of these concepts. However, it seems that common denominators in the reflections of scholars remain: a consensus regarding the derivation, mutation or 'fluidity of the sacred' as a permanent characteristic; and a shared disagreement with a rigid, dichotomous division of these concepts. Nevertheless, I find the

667 Ibidem.

complete dismissal of the dichotomy of the sacrum and the profane to be illusory, particularly in the context of my research and its usefulness in conducting detailed analyses. Solely relying on one of these methods in its "mutated" form significantly restricts in-depth discussions, especially concerning the analysis of symbolic culture within its religious dimension.

Throughout the history of the development of cultural and religious sciences, it has been repeatedly acknowledged that the spheres of the sacred and the profane undergo evolutionary processes. Therefore, the objects in question are not inherently and perpetually the sacred or the profane. I have established, the action of both spheres is bidirectional, with the sacrum exerting a dominant influence. When encountering the profane, the sacrum remains indifferent to its influence, mutating its structure or asserting such dominance that it leads to a complete transformation of the profane into the sacred. In my view, this primarily stems from the overproduce of meanings ascribed to both spheres, which also mutate within changing socio-cultural circumstances. These changes are manifested through specific rituals and religious attitudes associated with the space in which operate cult images embedded in the symbolic system. In each of these situations, however, it is possible to see the need for oppositional categories to name the phenomena occurring in the 'web of cultural meanings' (Geertz). Therefore, in my chosen area of research, I decided to establish definitions for both spheres, dependent on the cultural context. This allowed me to carry out the study in a more transparent way.

In the iconographic diversity of the examined church - in its style, subject matter and symbolism - the spheres of the sacred and the profane appear with exceptional intensity and intertwine at different levels: canonicity and non-canonicity, naïve aesthetics and 'high culture' style, spirit and matter, the sacred and the ordinary. Their intermingling, complementarity and communication do not create a sense of 'conflict'. On the contrary, they create a natural order of functioning of the material and spiritual worlds, which appears more accessible to believers in discerning deeper meanings, despite the "flaws" derived from the profane world, from which it originates. Hence, we can observe the phenomenon of the "mutation of the sacred" shaped by the profane and the interplay between the two spheres. As a result, the church space acquires its apocryphal dimension. In the multiplicity of material images, we also get a multiplicity of 'mental images' of a given community and a given era. By analysing the iconography, we can reconstruct the main components of the worldview, the mentality of a person anchored in specific socio-

cultural conditions and in the process of their change, from a contemporary perspective. In this study the synchronic perspective coincides with the diachronic perspective.

Thanks to developments in research, we know that, despite the icon's resistance to historical change, it is possible to discern certain differences in their development due to the plastic language, geographical origin and socio-cultural conditions in which it was created. As a result, the icon becomes an intriguing object of anthropological research. Due to its close association with cult and religious rituals, it can provide insights into the attitudes and beliefs expressed within these rituals. Consequently, contemporary scholarly works on image and visual culture by authors such as David Freedberg, W.J.T. Mitchell, Georges Didi-Huberman or Jean-Jacques Wunenburger, the icon is considered as an important part of the image-human relations. The icon is also a frequent point of reference in discussions of contemporary art, as well as recurring themes of iconoclasm or iconophilia in new forms. Therefore, the icon deserves fresh interpretations and perspectives, not only from theologians and art historians but also from cultural anthropologists in the context of late modernity.

An in-depth cultural-historical analysis of the study of the cult image and an anthropological approach make it possible to look at the icon from a perspective different to the theological one. Placing it within the framework of symbolic culture and drawing analogies with the functioning of physical and mental image formation from a universal standpoint offers opportunities for significant supplementation and development of knowledge. Consequently, the icon can be seen not only as a hierophanic document (M. Eliade) or an object of worship but also as a tool for social communication and a reflection of religious attitudes, which are an essential component of the mentality of a given era and a given place. Through its cultic purpose, the icon also provides insights into the ways in which societal anxieties are addressed during a given period. Simultaneously, it informs us about the realities of its creation by employing specific means and media to make the referenced reality present. The issue of "presence and absence" in the image appears timeless within the presented context.

The discussion around the categories of sacred and the profane in relation to the cult of icons necessitated raising the issue of religion and religiosity. Therefore, I took a closer look at contemporary theories on these concepts and embedded them in an analysis of the rituals operating in the church of St George in Zlatolist. The Orthodox religion practised in the examined region produces a religiosity for which I have chosen the term 'lived religion'. The Bulgarian specificity of rituals related to the sacred space is unique in terms of the

sensuality shown to objects of worship, as evidenced by the cited examples of behaviour showing reverence to icons, the sacred space and the non-canonical saint Prepodobna (baba) Stoyna. Decoding the symbolic language used by worshippers in rituals reveals multiple levels of cultural interpretation of the investigated religiosity. Moreover, the belief in the animistic power of the image as a pilgrimage destination leads us back to the question of idolatry and again inspires contemplation of the 'mutation of the sacred'.

Cult images within the sacred space intended to organise the hierarchy of values, through the symbolic language they contain. They serve as carriers of information about a complex reality and play a crucial role in stabilizing social anxieties. By 'making present what is absent', they became a link between two different universes making mutual communication possible. This intention is also reflected in the icon as a sacred image, which I confirm in my research, focused on analyzing the interpenetration of the sacred and the profane within the examined space. The figure of Prepodobna Stoyna, a blind prophetess and non-canonical Bulgarian saint who resided in the shrine for at least twenty years, emerged as a central link between the spheres in question. Analysing the phenomenon of this figure and the process of establishing her as a 'saint' led me to define Stoyna as a cultural heroine who, as a 'religious virtuoso', becomes an intermediary between the human and the divine spheres. Finding the mechanisms in the construction of this type of culture hero and the culture-creating role they play gives room for analysis in comparative approaches, thereby opening up a long-term perspective for further research.

The presented dissertation constitutes the first monographic study of its kind on the phenomenon of the St George's Orthodox Church in the village of Zlatolist, which remains an integral part of the contemporary religious cultural landscape in Bulgaria. Previous research on this subject has been partial, therefore the presented dissertation can be regarded as innovative due to its thematic scope, as well as its comprehensive and interdisciplinary approach to the subject of the research.