

„Robimy to dla zdrowia” – wprowadzenie do problematyki badań

Kontakt z materialnymi nośnikami świętości stanowi dla prawosławnych wiernych ważny aspekt życia religijnego i dotyczy właściwie każdego podejmowanego przez nich gestu religijnego. Wchodząc do cerkwi, wierni zwracają swój wzrok ku znajdującemu się naprzeciwko wejścia ikonostasowi i umieszczonym w nim centralnie carskim wrotom. Swoje pierwsze kroki kierują zaś do wystawionego przed ikonostasem *anatoja* (specjalnego pulpitu) z położoną na nim święteczną ikoną, którą całują, wykonując przy tym pokłon. Gest ten stanowi formę przywitania się i zainicjowania kontaktu ze świętym/świętą przedstawionymi na ikonie. Obiektem czci są też wystawione w świątyni relikwiarze, rzadziej sarkofagi¹ ze szczątkami świętych. Zaraz po wejściu do świątyni prawosławni wierni palą świece w intencji żywych i umarłych, w ten sposób zaznaczając rytualnie wspólnotowy charakter kultu. Cześć oddają też Ewangelii wynoszonej przez kapłana przez północne drzwi diakońskie w trakcie Małego Wejścia rozpoczynającego Liturgię Słowa i wnoszonym podczas Wielkiego Wejścia Świętym Darom, czyli Eucharystii. Wynoszone są one najpierw z *proskomidnika* (cerkiewnośl. *żertwiennik*), a następnie wnoszone carskimi wrotami i umieszczane na ołtarzu.

Zmysły są zatem stale pobudzane i zachęcane do udziału w religijnym performansie, jaki stanowią nabożeństwo czy liturgia. Modląc się, czyniąc znak krzyża i pokłony podczas liturgii, wierni patrzą na ikonostas, palące się świece czy na kapłanów. Widzą wielokrotnie odsłaniającą się i zasłaniającą kotarę za carskimi wrotami ikonostasu, która oddziela ich od ołtarza jako miejsca generalnie niedostępnego dla zwykłych wiernych. Czują rozchodzący

¹ W Bułgarii znane są na przykład sarkofagi ze szczątkami św. Iwana Ryłskiego w głównej cerkwi Ryłskiego Monasteru oraz serbskiego władcy Stefana Milutina w cerkwi św. Niedzieli w Sofii.

się w cerkwi zapach kadzidła. Kapłani okadzają ikony, a także wiernych jako obrazy Boga, którym również należy okazać cześć (gr. *proskynesis*)². Słuchają śpiewu liturgicznego. Udział w liturgii jest wielozmysłowy, a uwaga wiernych jest stale pobudzana przez manifestującą się performatywność otaczającej ich przestrzeni. Także sami wierni poprzez nawiązywanie relacji z sakralnymi przedmiotami znajdującymi się w świątyni współtworzą ich sprawczość, a zarazem ją obiektywizują.

Za nośniki świętości uchodzą nie tylko uznawane za najbardziej nią nasycone ikony i relikwie, ale mogą to być także eulogia (gr. *eulogiai*)³, czyli małe przedmioty (także pokarm) zabierane z miejsc świętych jako namiastki obecnej w nich mocy (Vikan 2003, s. 6; Sulikowska 2013, s. 8). W odróżnieniu od ikon i relikwii traktowane są one jako nośniki świętości doraźnie, z czasem tę właściwość tracąc, i nie są darzone przez wiernych czcią. Jednocześnie odgrywają one ważną rolę w praktykach pielgrzymkowych chrześcijan już od schyłku antyku (Brown 2007, s. 74), ponieważ pozwalają na intymny kontakt ze świętością: niektóre z nich nadają się do konsumpcji, inne można przykładać do własnego ciała albo wręcz nosić.

W Bułgarii poszechnymi wśród wiernych eulogiami są: skarpetki, koszule, chleby, olej, oliwa, chusteczki, ręczniki, kwiaty czy jabłka. Widok obwieszonych skarpetkami i ręcznikami poręczy ikonostasu, czy ozdobionych kwiatami i monetami ikon na *analoju*, nikogo tu nie dziwi (zob. Fot. 1). Owe religijne media, jak nazywa je Birgit Meyer (2006), wpisują się w lokalny prawosławny habitus⁴.

Ikony, relikwie i eulogia, jako „nasycone świętością”, uchodzą wśród bułgarskich wiernych za lecznicze⁵ i właśnie ta ich właściwość jest przedmiotem uwagi w niniejszej pracy zarówno w wymiarze synchronicznym (jak to się dzieje, że tu i teraz uchodzą za lecznicze?), jak i diachronicznym (jakie są historyczne uwarunkowania wiary w ich lecznicze właściwości; czy wiemy coś o wykorzystywaniu ich w celach leczniczych w przeszłości; co nam to mówi o kontekście dziejowym, a zatem i kulturowym danej praktyki czy przedmiotu leczniczego?).

² Więcej na ten temat piszę w Rozdziale 4.1.

³ Słowo „eulogium” pochodzi od gr. *eneulogeó* – błogosławić, udzielać błogosławieństwa.

⁴ Rozumiany za Bourdieu jako całość nabytych wzorów myślenia, zachowania, gustu, którą określa więź między strukturami społecznymi a praktyką lub działaniem społecznym (2008). Szczegółowo opisuję tę kategorię w Rozdziale 3.1.

⁵ A zatem analogicznie do tego, jak postrzegano je we wczesnym chrześcijaństwie (Brown 2007) i średniowieczu (Talbot 2002; Vikan 2010).

Wszelkie ogniskujące uwagę przedmioty i skupione na nich gesty składają się według rosyjskiego badacza – Alexieia Lidova – na hierotopię⁶ miejsc kultowych, czyli wytwarzanie ich świętości. Mnie jednak interesuje nie tyle kwestia, w jaki sposób konstruowana jest świętość miejsc, lecz raczej jak współtworzone są przez samych wiernych właściwości przedmiotów i gestów uchodzących w ich przestrzeni za lecznicze. Są to niewątpliwie kwestie ze sobą powiązane, ale nie tożsame. Lecznicze przedmioty niekoniecznie są jednocześnie uznawane za święte i nie zawsze służą wytwarzaniu świętości monasteru. Istotne jest zrozumienie tego, jak sami wierni szukający uzdrowienia w prawosławnych monasterach postrzegają sprawczość ikon oraz innych przedmiotów uznawanych za lecznicze. Jak i czy objaśniają tę ich właściwość?

Badania terenowe przeprowadzone przeze mnie w bułgarskich cerkwiach i monasterach pokazują, że miejsca te i przedmioty uznawane są na ogół przez wiernych za przekązniki mocy pochodzących z innego, ulokowanego poza nimi źródła. Mówiąc o nich, wierni odwołują się najczęściej do kategorii energii i siły, których pochodzenie przypisują Bogu (co może wskazywać na związki z prawosławiem) albo bezosobowym siłom Kosmosu czy Natury (co ma związek z teoriami propagowanymi przez nowe ruchy religijne). Wierni najczęściej w ogóle nie doszukują się genezy owych energii, nie konceptualizują ich źródła, a jedynie wczuwają się w rytualne praktyki pozwalające na poddanie się jej wpływom. Stanowi to element ich ucieleśnionej, ale słabo zwerbalizowanej religijności. Z jednej strony, owe właściwości wyjaśniane są przez różne, niejednokrotnie konkurujące ze sobą narracje. Z drugiej zaś – ich używanie może przynależeć do niewerbalizowanej, skromnej semantycznie, a jedynie ucieleśnionej wiedzy, która nie stawia pytań o źródło owych właściwości. Wierni postrzegają energie jako działające przez pewne szczególne miejsca, przedmioty, słowa czy praktyki. W ich odczuciu, aby możliwe było poddanie się ich działaniom, konieczne jest pośrednictwo jakiegoś medium – relikwii, ikony, wody, oleju czy właśnie euologiów. Eulogia będą traktowała szeroko,

⁶ Ów neologizm Lidov wywodzi od greckich słów: *hieros* – świętość, *topos* – miejsce (Lidov 2014, s. 7). Lidov – jako historyk sztuki i bizantynista – jest zainteresowany konkretnymi historycznymi przykładami tworzenia tej przestrzeni. Posiłkuje się w tym kontekście także terminem „przestrzennej ikony” (*spatial icon*) (Lidov 2014). Według Lidova do kreowania sakralnej przestrzeni dochodzi w efekcie „ciągłej intensywnej interakcji między hierofanią a hierotopią” (Lidov 2014, s. 8). Zarazem hierofanię definiuje jako „to, co mistyczne” (*the mystical*), a hierotopię jako „to, co realnie zostaje wytworzone” (*actually made*) (Lidov 2014, s. 8). Zagadnieniem hierotopii w prawosławnych społecznościach w Grecji zajęła się ostatnimi laty Ewa Kocój (2017).

odnosząc ten termin do wszelkich przedmiotów w przestrzeni monasteru czy cerkwi, którym wierni przypisują lecznicze moce. Jednocześnie pokażę, że wiara wiernych w lecznicze moce pewnych miejsc czy przedmiotów nie jest zupełnie oderwana od prawosławnej teologii; pośrednio – przez ikonografię, liturgię, rytuały cerkiewne wywiera ona czasem zaskakujący wpływ na imaginaria religijne wiernych. Jednocześnie naiwnością byłoby objaśnianie ich imaginariów jako *stricte* z nią powiązanych, gdyż wpływają na nie wielorakie czynniki i trendy ideowe, a wierni różnie postrzegają pochodzenie leczniczych mocy. Nie zawsze przypisują je Bogu.

Monaster czy cerkiew jako miejsca stanowią kontekst moich rozważań, a nie ich przedmiot. W książce tej stawiam także pytanie o to, dlaczego prawosławni wierni podejmują w przestrzeni monasteru takie, a nie inne praktyki kultowe? Jakie są kulturowe uwarunkowania owych praktyk i związanych z nimi imaginariów religijnych? Warto zaznaczyć, że właśnie na otwieraniu się na działania leczniczych energii koncentruje się większość podejmowanych w Bułgarii w cerkwiach i monasterach form czuciowych⁷, takich jak: 1) całowanie i dotykanie ikon i relikwii (oraz innych uchodzących za lecznicze przedmiotów znajdujących się na terenie monasteru lub przyniesionych przez wiernych do poświęcenia), 2) obmywanie się wodą z leczniczych źródeł (bułg. *ajazmo*⁸) oraz kropienie poświęconą wodą (bułg. *poryswane*), 3) przesypanie w cerkwi (*inkubacja*), 4) sakrament namaszczenia chorych (bułg. *tajnstwo eleoswesztenija*), 5) apokryficzne Cyprianowe Modlitwy (bułg. *Kiprijanowi molitwi*), 6) składanie w ofierze, święcenie i spożywanie *kurbanu*⁹ i wzajemne częstowanie się poświęconym pokarmem w intencji zdrowia konkretnej osoby.

Wierni stale powtarzają, że wykonują te praktyki „dla zdrowia”¹⁰/ „w intencji zdrowia” (bułg. *za zdrawe*). Można ów zwrot usłyszeć m.in., gdy ktoś częstuje innych pokarmem w przestrzeni monasteru. Posługując się tym sformułowaniem, wierni przez własny przykład zachęcają inne osoby, jak dzieci i młodzież, do wykonywania pewnych konkretnych praktyk. Początkowo stwierdzenie, że podejmowane są one „dla zdrowia”, wydawało mi się nazbyt lakoniczne, wręcz oczywiste i przez pierwsze lata prowadzenia badań w Bułgarii nie poświęcałam

⁷ Kategorię tę dokładniej wyjaśniam w Rozdziale 3.3.

⁸ Termin ten został w Bułgarii przejęty z języka greckiego, gr. *hagiasma* (źródło, którego woda uchodzi za leczniczą).

⁹ Rozumianego najczęściej jako złożone w ofierze i poświęcone przez kapłana jagnię. Problematykę kurbanów omawiam w Rozdziale 12.

¹⁰ Tę bułgarską konstrukcję gramatyczną zdecydowałam się zachować w swojej pracy.

mu uwagi. Z czasem uznałam ów zwrot za klucz do zrozumienia specyfiki praktyk podejmowanych w cerkwiach i monasterach.

O tym, jaką wagę prawosławni wierni przywiązują do tego sformułowania, mogłam się przekonać, prowadząc badania w Obradowskim Monasterze w 2012 roku, kiedy próbowałam poczęstować przywiezionym z Polski ptasim mleczkiem nieznanne mi osoby, z którymi siedziałam przy stole ulokowanym na polanie przynależącej do monasteru. Były one wyraźnie skonfundowane moim *zapowiadajcie* („proszę się poczęstować”). Zdziwiło mnie to, ponieważ wszyscy dookoła częstowali się nawzajem pokarmem. Wiedziałam, że robią to zawsze w intencji czyjegoś zdrowia, ale nie wydawało mi się, że to oznacza, iż nie można poczęstować kogoś bez owej intencji. Gdy odkryłam swój błąd, kolejnym razem, kiedy kogoś częstowałam, używałam zwrotu, „zapowiadajcie, za zdrowe na mojata majka” („proszę się poczęstować w intencji zdrowia mojej mamy!”). Dodanie tego zwrotu diametralnie zmieniło sytuację. Nikt już się nie wahał, ludzie chętnie częstowali się i mogłam przy okazji prowadzić ciekawą rozmowę.

Sytuacja ta utwierdziła mnie zarazem w słuszności podjętego przedsięwzięcia. Problematyka uzdrowień religijnych w bułgarskich prawosławnych monasterach nie została bowiem dotychczas kompleksowo opracowana w antropologicznej literaturze przedmiotu, ani w perspektywie diachronicznej, ani synchronicznej. Oczywiście znaczenia praktyk leczniczych dla nich samych, sprawa(ła), że bułgarscy uczeni opisywali je często pobieżnie, podając jako ich wyjaśnienie tę samą formułę co prawosławni wierni¹¹. Niektórzy dodawali, że formuła ta jest „tradycyjną/universalną motywacją” podejmowania pewnych praktyk (Baewa 2012, s. 43). Nie dociekali jednak, co się za nią kryje. Tym bardziej skłoniło mnie to do podjęcia próby zrozumienia, co właściwie ów zwrot znaczy, jaką ważną informację zawiera o praktykowanej w badanym

¹¹ Tak właśnie Albena Georgiewa tłumaczy sens przesypania wiernych w Baczkowskim Monasterze w wigilię święta Zaśnięcia Bogurodzicy 14/15 sierpnia (Georgiewa 2012, s. 108, 124) czy kąpienia się w znajdującym się nad nim *ajazmie* (Georgiewa 2012, s. 114). Analogicznie czyni, objaśniając rytuał zostawiania przed ikoną Bogurodzicy w Gorni Woden jabłek lub wnoszenia ich za ołtarz, a następnie spożywania ich przez bezpłodne pary po liturgii już jako przedmiotów leczniczych (Georgiewa 2012, s. 116). Z kolei Wichra Baewa podobnie tłumaczy sens zakładania czerwonych nici na szyję czy nadgarstek w Melniku w związku z obchodami Święta Złożenia Paska Bogurodzicy lub noszenia ich w ubraniu czy portfelu (Baewa 2012, s. 139). Tak samo tłumaczy też zwyczaj noszenia ikony św. Zony w procesji z cerkwi św. Jana Chrzciciela do kaplicy św. Zony (paska Maryi) w Melniku podczas obchodów tego święta oraz praktykę przesypania w kaplicy nocy z 30/31 sierpnia (Baewa 2012, s. 143). Wyjaśnienie to wydaje się powszechne w bułgarskiej literaturze przedmiotu.

terenie religijności. Ponadto uczynienie przedmiotem antropologicznej analizy właśnie tych praktyk i uwikłanych weń przedmiotów dobrze wpisuje się w najnowsze trendy antropologii religii, która pragnie zrozumieć specyfikę życia religijnego, badając ją poprzez jego możliwe do zaobserwowania ekspresje. Przyznaje zarazem, że niesłusznie traktowała je do niedawna jako drugorzędne, wyraźnie nadreprezentując ich uwewnętrznione aspekty¹² (Meyer 2012, s. 7).

Zaobserwowane przeze mnie w prawosławnych monasterach praktyki lecznicze cechuje wiele analogii do wzorców zachowań charakterystycznych dla średniowiecznego Konstantynopola, a opisywanych w literaturze bizantologicznej i z zakresu historii sztuki. I choć nie twierdzę, że w sposób niezmienniony i ciągły trwają one w imaginariach wiernych, to ich podobieństwo jest niezaprzeczalne i wywołuje wiele wartych analizy w kontekście porównawczym zagadnień badawczych. Dotyczy to w szczególności kultu Maryi, który – jak zauważa Aleksandra Sulikowska: „w swych podstawowych zasadach stanowi import bizantyński” (Sulikowska 2013, s. 50). I tak na przykład fenomenu obmywania się w leczniczych źródłach położonych w obrębie monasteru nie można zrozumieć bez zapoznania się z historią konstantynopolitańskiego maryjnego źródła upamiętnionego na ikonach Bogurodzicy Życiodajne Źródło¹³, czy obecnymi w liturgii wątkami uzdrowień poprzez wodę, czerpiącymi z Biblii, ale też z apokryfów¹⁴. Niejednokrotnie też sięgnięcie do *podlinników hermenei* (podręczników malowania ikon) czy tekstów bizantynistów lub podróżników opisujących popularne w Konstantynopolu praktyki religijne rzuciło większe światło na specyfikę pewnych zachowań wiernych niż teologiczne teksty będące lekturą przeznaczoną dla wykształconych elit. Korzystałam też z bułgarskiego wydania żywotów świętych i popularnej wśród wiernych literatury religijnej. Znaczenie tego rodzaju źródeł dla antropologicznego zrozumienia religijności prawosławnych społeczności dostrzega też Ewa Kocój, która przeprowadziła nowatorskie, wypełniające lukę poznawczą studia nad kalendarzem prawosławnym w Rumunii (Kocój 2013). Badaczkę tę również zainteresowały wpływy bizantyńskie na religijność prawosławnych społeczności, różnią nas jednak nie tylko tereny badań, ale także przyjęta perspektywa epistemologiczna oraz teoretyczna, np. Kocój przedmiotem swoich badań uczyniła rumuńską „kulturę

¹² Wierzenia, światopoglądy, idee.

¹³ Określenie Maryja, Matka Boska (bułg. *Bożijata Majka*) i Bogurodzica (bułg. *Bogorodica*) będę używała wymiennie. Chciałabym jednak zaznaczyć, że prawosławni wierni posługują się jedynie dwoma ostatnimi, które są odpowiednikiem gr. *Theotokos* (nadanego jej na soborze w Efezie w 431 roku), wskazującym, że Maryja jest Matką Boga.

¹⁴ Kwestii tej poświęcam Rodział 8.

ludową”¹⁵, ja zaś od dawna jestem przeciwniczką posługiwania się kategorią ludowości (Lubańska 2007), o czym piszę więcej w Rozdziale 2. Dostrzegam zarazem intrygujące i warte dalszych badań podobieństwo wyników naszych eksploracji. Innymi drogami odnalazłyśmy w diachronii tropy objaśniające współczesne praktyki wyznawców prawosławia w Bułgarii czy Rumunii. Dowodzi to „siły terenu” i jego formującego oddziaływania na etnografów nawet w sytuacji, gdy inaczej definiują i postrzegają swój właściwy przedmiot badań.

Chciałabym w tym miejscu zasygnalizować, że praktykowane w Bułgarii prawosławie zawiera w sobie nie tylko komponenty przedchrześcijańskie, bizantyńskie i osmańskie, lecz i te związane z wpływem nowych ruchów religijnych działających na terenie Bułgarii (przede wszystkim tzw. dynowistów¹⁶,

¹⁵ Książkę dokładniej omawiam w opublikowanej recenzji (Lubańska 2014). W momencie jej pisania byłam na wstępnym etapie własnych badań terenowych i nie miałam świadomości, że dotrę momentami do podobnych tropów co Kocój. Jednym z nich jest duże znaczenie dzieła *Zbawienie grzeszników (Amartolon sotiria)* i kolekcji *Cudów Matki Bożej* dla prawosławnego bułgarskiego i rumuńskiego habitusu. Zob. Rozdział 8.

¹⁶ Twórca tego nutu duchowości – Petyr Dynow – był synem prawosławnego kapłana, ale uczył się w Amerykańskim Seminarium Duchownym. Po ukończeniu go w latach 1887–1888 był nauczycielem w jednej ze szkół podstawowych w regionie Ruse. Dzięki uzyskanemu stypendium kontynuował edukację w Stanach Zjednoczonych, w kształcącym pastorów metodystycznym seminarium Drew w Madison. W Stanach Zjednoczonych spędził 7 lat. W 1892 roku uzyskał dyplom i rozpoczął naukę na kierunku teologia na Uniwersytecie Bostońskim. W tym samym okresie zainteresował się ezoteryką (Szwat-Gyłybowa 2011b, s. 89). Kiedy powrócił do Bułgarii w 1896 roku, opublikował nową wykładnię *Pisma Świętego*, propagując neognozę i słowiański misjonizm w rozprawie pt. *Nauka i wychowanie*. Przez krótki czas był też pastorem w kościele metodystów w Jamboł, gdzie próbował zaszczepić swoje idee. Jednak z powodu oporu elit religijnych zrezygnował z posady. Wkrótce opublikował profetyczną broszurę *Hio-Eli-Meli-Mesali*, nazywaną też *Trzecim Testamentem, Słowem Boga i Głosem Boga*. Głosił w niej wywyższenie się bułgarskiego narodu i generalnie ludzkości oraz bliskie nadejście Królestwa Bożego. Rozpoczął też działalność misjonarską, powołując w Warnie Stowarzyszenie na Rzecz Podnoszenia Ducha Religijnego w Narodzie Bułgarskim. Od 1900 roku prowadził psychologiczne i frenologiczne badania nad bułgarskością, powołał też organizację Synarchiczny Łańcuch. W 1904 roku przeprowadził się do Sofii i napisał swoją kolejną książkę *Testament promieni słońca*. Z kolei w 1914 roku ogłosił początek ery Wodnika (Toncheva 2015). W 1922 roku jego organizacja przybrała nazwę Białego Bractwa (*Wsemirno bialo bratstwo*), którego członkowie rokrocznie spotykali się na zjazdach, by słuchać prelekcji Nauczyciela, a zapisy stenograficzne z tych zjazdów zachowały się do dziś. Swoje słynne niedzielne kazania wygłaszał od 1922 do 1944 roku. W 1927 roku na przedmieściach Sofii z jego inicjatywy powstała (z myślą o jego zwolennikach i uczniach) dzielnica Izgrew. W 1930 roku jego idee stały się znane poza Bułgarią. W 1936 roku – jako ofiara napadu – doznał wylewu i paraliżu prawej strony ciała. Wówczas jego uczniowie zanieśli go do Siedmiu Jezior w górach Riła, gdzie po kilku dniach doświadczył uzdrowienia (Tocheva 2015, s. 50). Był przeciwnikiem

czyli Białego Bractwa). Dopiero ich wzajemne przenikanie się i oddziaływanie na siebie pozwala zrozumieć lokalną specyfikę. Zatem to przede wszystkim „teren” stanowi dla mnie motywację do poszukiwań poznawczych. Aby objaśnić z pozoru banalną kategorię „energii”, uznawaną przez wiernych za leczniczą siłę działającą przez szczególne miejsca i przedmioty, musiałam sięgnąć m.in. do prawosławnej teologii ikony czy ezoteryki propagowanej przez dynowistów. Wymagało to wypracowania teorii antropologicznej adekwatnie interpretującej emiczne rozumienia roli pewnych przedmiotów, substancji czy miejsc w doświadczeniu leczniczych energii. Z tego względu kilka pierwszych rozdziałów książki dotyczy zagadnień natury epistemologicznej. Chciałabym podkreślić, że są one tylko pozornie oderwane od rozdziałów „terenowych”, gdyż właśnie przebywanie w terenie i problemy poznawcze, na jakie się natknęłam, prowadząc badania, zmusiły mnie do refleksji opartej na kategoriach filozoficzno-teologicznych. Dlatego też niezmiennie uważam etnograficzne badania terenowe za doświadczenie formujące poznawczo, stale zmieniające badacza i jego ogląd świata.

Zawarte w tej książce refleksje sformułowane są na podstawie długoletnich obserwacji, które rozpoczęłam jeszcze na pierwszym roku studiów magisterskich, czyli w 2002 roku (dwumiesięczne badania terenowe w Centralnych Rodopach). Od tego czasu brałam udział w regularnych etnograficznych ekspedycjach terenowych do Bułgarii, które początkowo dotyczyły życia religijnego w mieszanych muzułmańsko-prawosławnych rodopskich społecznościach, a od 2012 roku zogniskowane były wokół problematyki uzdrowień religijnych w prawosławnych monasterach południowo-zachodniej Bułgarii. Książka jest zatem także efektem badań własnych realizowanych w ramach kierowanego przeze mnie projektu badawczego Narodowego Centrum Nauki „Sonata” nt. *Teorie antropologiczne wobec życia religijno-społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy Wschodniej i Południowo-Wschodniej*. Zespół badawczy: Centrum Badań Antropologicznych nad

udziału Bułgarii zarówno w I, jak i w II wojnie światowej (w latach 1917–1918 z powodu pacyfizmu internowano go w Warnie). Zmarł w 1944 roku. Wkrótce po przejęciu władzy przez komunistów jego szkołę zlikwidowano, a uczniów poddano represjom (Krasztev, Kerényi 2001, s. 80; Szwat-Gylybowa 2011, s. 90–91). Jednocześnie m.in. za sprawą minister kultury Ludmiły Żiwkowej (nastawionej na mariaż marksizmu z teozofią) jego pamięć została przywrócona, a jego nauki stały się modne w kręgu bułgarskich elit. Białe Bractwo odnowiło się jednak dopiero po upadku reżimu komunistycznego w 1989 roku i ma obecnie w Bułgarii wielu zwolenników, będąc realnym konkurentem dla Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej. Grób Petyra Dynowa jest odwiedzany przez licznych pielgrzymów.

Prawosławiem (2012–2015; Dec. 2011/03/D/HS3/01620). Do zespołu należały: dr Ewa Klekot, mgr Agata Ładykowska oraz jako pracownik pomocniczy mgr Magdalena Zatorska. Antropolożki te prowadziły badania w innych krajach prawosławnych, co ułatwiało uchwycenie specyfiki każdego z badanych przez nas terenów. Problematyką uzdrowień religijnych zajmowała się oprócz mnie Magdalena Zatorska, prowadząca badania na Ukrainie. Po zakończeniu grantu odbyłam jeszcze jeden dodatkowy wyjazd terenowy (do Kompleksu Wangi w Rupite) w ramach badań statutowych Zakładu Teorii i Badań Współczesnych Praktyk Kulturowych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, kierowanego przez prof. Magdalenę Zowczak.

Badania terenowe prowadziłam w południowo-zachodniej Bułgarii w monasterach i cerkwiach słynących z uzdrowień. W niektórych miejscach byłam kilkakrotnie, co dało mi wyobrażenie o skali i powtarzalności praktyk opisywanych przeze mnie w niniejszej książce. Jednocześnie mam świadomość, które z nich są rzadkie lub wręcz wyjątkowe (jak na przykład leczenie się łańcuchami w cerkwi św. Kosmy i Damiana w Kuklen czy spożywanie leczących jabłek w monasterze Zwiastowania Bogurodzicy w Gorni Woden), a które często spotykane (jak np. całowanie i dotykanie ikon czy zostawienie przy nich wotów). Rozeznanie wspomagały też moje wcześniejsze rokroczne podróże do Bułgarii oraz Macedonii, podyktowane względami rodzinnymi, przez co tutejszy habitus jest mi znany od dawna.

Celowo wybrałam jako podstawowe przykłady terenowe dwa monaster: Kuklenski, Obradowski i Kompleks Wanga, wszystkie położone w południowo-zachodniej Bułgarii. Monaster Kuklenski dał mi możliwość przyjrzenia się bardzo różnorodnym praktykom i przedmiotom leczniczym, a także narastającym wokół nich konfliktom między wiernymi a opiekunkami monasteru (pozwolił pokazać „w pigułce” najważniejsze przemiany i trendy we współczesnym bułgarskim prawosławiu). Monaster Obradowski był doskonałym przykładem współpracy kapłanów z wiernymi; miałam tu możliwość obserwowania zachowań wiernych, którzy mieli swobodny dostęp do ważnych dla siebie, a uchodzących za lecznicze przedmiotów sakralnych. Trzeci obiekt – Kompleks Wanga – to „awangardowe” miejsce kultu, zarządzane przez ludzi zdystansowanych do prawosławia, a niegdyś skupionych wokół najbardziej charyzmatycznej liderki religijnej w Bułgarii, jaką była Wanga (1911–1996). Jednocześnie znajduje się tu prawosławna cerkiew, w której odprawiane są liturgie, przez co miejsce to odwiedzają wyznawcy prawosławia jednocześnie darzący sentymentem dawną prorokinię. Pielęgnowany w nim nurt duchowości związanej z naukami Petyra Dynowa ma obecnie ogromny wpływ nawet na

imaginaria wiernych nieidentyfikujących się z tą (jak Dynow ją nazywał) „szkołą okultystyczną”. Dlatego uznałam, że warto wszystkie trzy ośrodki zbadać porównawczo. W omawianych materiałach nawiązuję jednak do wielu innych miejsc, m.in. do Monasteru Chadżdımowskiego, do bazyliki Mądrości Bożej w Sofii, cerkwi św. Trójcy i Bogurodzicy Rybnej w Asenowgradzie, cerkwi Bogurodzicy Złotego Jabłka w Gorni Woden, cerkwi św. Atanazego w Obrociszte koło Warny, kaplicy św. Niedzieli w Gyrmen, cerkwi św. Petki Nowej i św. Petki Starej w Płowdiwie.

Badania polegały przede wszystkim na obserwacji zachowań wiernych w monasterach i cerkwiach. Staralam się wychwycić, jakie praktyki i przedmioty są dla nich w przestrzeni monasteru najważniejsze i co o nich między sobą mówią. Zwracałam uwagę na to, w jaki sposób podejmują praktyki lecznicze; czy obserwują je u innych, czy je naśladowują? Odwiedzających monaster pątników pytałam o przyczyny przybycia do monasteru, o to, czy byli tu już wcześniej i jakie jeszcze monastery odwiedzali w analogicznych celach. Rozmawiałam też z nimi o poszczególnych praktykach rytualnych i używanych przez nich przedmiotach. Pytałam też, od kogo wiedzą o ich leczniczym działaniu. Staralam się dowiedzieć, jakie osoby darzą szczególnym autorytetem i – jeśli było to możliwe – próbowałam później dotrzeć do tych osób. Zawsze dążyłam do tego, żeby porozmawiać z opiekunami czy osobami szczególnie aktywnymi religijnie w przestrzeni danego monasteru i dowiedzieć się, jakie mają podejście do praktyk leczniczych, podejmowanych przez wiernych; czy je pochwalają, czy nie i dlaczego? Pytałam ich o konkretne rytuały¹⁷ i sakramenty, którym przewodniczą. Ważną grupę respondentów stanowiły też religijne liderki, o których piszę więcej w Rozdziale 5.2.

W latach 2012–2017 przeprowadziłam 30 pogłębionych wywiadów oraz wiele krótkich nienagrywanych rozmów terenowych. Miałam do dyspozycji także zapisane rozmowy, zgromadzone w trakcie swoich wcześniejszych ekspedycji terenowych; ten zbiór obejmuje łącznie około 70 pogłębionych wywiadów (z samymi tylko wyznawcami prawosławia). Aby lepiej zapamiętać,

¹⁷ Terminem „rytuał” posługuję się w znaczeniu zaproponowanym przez Pierre’a Bourdieu, który definiuje rytuały jako „takie praktyki, które są celem same w sobie, których spełnieniem jest właśnie ich spełnienie, akty, które spełnia się, dlatego że «tak się robi» lub «trzeba to zrobić», czasem też dlatego że nie można tego nie zrobić, niekoniecznie odczuwając przy tym potrzebę, by wiedzieć, dlaczego i dla kogo się to robi, ani co to oznacza” (Bourdieu 2008, s. 27). Jednocześnie zgadzam się z nim, że „O rytuale można prawomocnie rozprawiać, tylko jeśli się pamięta, że prawda rytuału tkwi w zachowaniu sensownym i pozbawionym racji, a prawda projektu naukowego zasadza się na projekcie «wyjaśniania racji»” (Bourdieu 2008, s. 28).

jak dokładnie wyglądają podejmowane przez wiernych praktyki lecznicze, gdy było to możliwe i za ich zgodą, nagrywałam krótkie filmiki, co pomogło mi później w tworzeniu ich opisów. Sporadycznie odwołuję się też do materiałów zebranych przez bułgarskich badaczy i korzystam z bułgarskich stron internetowych poświęconych monasterom czy praktykom leczniczym.

Kwestia uzdrowień religijnych w prawosławnych monasterach jest jak dotąd dosyć słabo w literaturze przedmiotu opracowana. Przedstawiona tu propozycja interpretacji tych zjawisk z perspektywy emicjnie wyprowadzonej koncepcji „uobecnienia” i w drodze ogniskowania uwagi na „sprawczości materii” (jako kategorii opracowanej w wyniku zainspirowania koncepcji antropologicznych koncepcjami teologicznymi) ma – jak sądzę – nowatorski charakter. Powstałe bowiem dotychczas prace dotyczące problematyki uzdrowień religijnych w prawosławnym habitusie dotyczą medycyny alternatywnej, oferowanej przez tzw. bioenergoterapeutki i bioenergoterapeutów, i jedynie w tym kontekście nawiązują do kategorii energii jako uzdrawiającej siły (Lindquist 2006; Penkała-Gawęcka 2006; Zatorska 2010). O ile mi wiadomo, żadna z dotychczas napisanych prac antropologicznych nie rozpatruje paralelnie energii jako błogosławieństwa Bożego obecnego w przedmiotach sakralnych oraz jako potencjalnie leczniczej siły kosmicznej lub naturalnej, skrytej w specyficznych miejscach i przedmiotach. Tymczasem taka właśnie interpretacja wydaje się trafnie odzwierciedlać imaginaria bułgarskich wiernych. Doprowadziły mnie do niej nie tylko badania terenowe, ale też inspiracje zaczerpnięte z rozmów z innymi znawcami prawosławia.

Cenne poznawczo okazały się regularne spotkania seminaryjne i wspólne dyskusje nad lekturami w gronie zespołu badawczego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem oraz gości, którzy przyjęli zaproszenie na te seminaria, m.in. z dr hab. Agnieszką Halembą, dr hab. Ewą Kocój, dr hab. Elżbietą Przybył-Sadowską, dr hab. Aleksandrą Sulikowską-Bełczowską, prof. dr. hab. Georgim Minczewem oraz dr Zuzanną Bogumił i dr Martą Łukaszewicz. Ponadto ogromnie mnie zainspirowały rozmowy ze Stellą Rock – badaczką pielgrzymek prawosławnych w Rosji, którą poznałam na konferencji „Material Religion” zorganizowanej przez *British Sociological Association* (9–11.04.2013) na Uniwersytecie w Durham. Od tamtej pory spotykamy się na międzynarodowych konferencjach i informujemy o postępach w naszych badaniach. Za ważne uznaję także panele grupy badawczej *The Religion and Spirituality in Russia and Eastern Europe (RSREE)*. Study Group organizowane przez Zoe Knox oraz Stellę Rock w ramach konferencji „British Association for Slavonic and East European Studies” w Cambridge, w których uczestnictwo

również było poznawczo bardzo inspirujące. Pozwalały one bowiem na porównanie specyfiki prawosławnych habitusów w różnych krajach.

Wiele cennych wskazówek uzyskałam od uczonych z Uniwersytetu im. Pajsija Chilendarskiego w Płowdiwie – prof. Marii Szniter oraz prof. Dimo Czesmedżiewa, a także od prof. Katii Michajłowej, prof. Wichry Baewej i dr Jany Gergowej z BAN.

Inspirujące wskazówki popłynęły także od recenzentek wydawniczych książki dr hab. Kamili Baranieckiej-Olszewskiej oraz dr hab. Elżbiety Przybył-Sadowskiej. Za ostateczny kształt niniejszej pracy ponoszę jednak wyłączną odpowiedzialność.