



Citation:

Miodyński, L. (2017). Przeobrażenia kategorii konfesji w macedońskiej świadomości zbiorowej XIX i XX wieku. *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1333>

Lech Miodyński

Instytut Filologii Słowiańskiej

Uniwersytet Śląski

Przeobrażenia kategorii konfesji w macedońskiej świadomości zbiorowej XIX i XX wieku¹

W Macedonii określenia istoty przynależności konfesyjnej w kolejnych fazach rozwoju narodowego i stosunków między poszczególnymi wyznaniem były pochodną trzech głównych czynników: obecności do 1912 roku (najdłużej na kontynencie) tureckiego systemu administracyjnego z jego separacyjnym stosunkiem do grup wyznaniowych (ten obowiązywał do 1908 roku), ich mozaikowego charakteru w bardzo zróżnicowanym (również etnicznie) kraju oraz utrudnionej przez ostatnie dwa stulecia autoidentyfikacji w orbicie mocnego oddziaływania sąsiednich prawosławnych Kościołów narodowych.

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)” sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2014/13/B/HS2/01057.

This work was supported by a grant from National Science Centre in Poland (decision No. 2014/13/B/HS2/01057).

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2017.

W związku z tym ewolucja społecznych, historyczno-politycznych i religijno-dogmatyczno-liturgicznych uwarunkowań porządku konfesyjnego naznaczona była relatywizmem w takich na przykład kwestiach, jak współzależność władzy świeckiej i duchownej, kontakty międzywyznaniowe, rozumienie wolności (sumienia), definiowanie ortodoksji, apostazji, herezji, tolerancji itp.

Szczególnie ostatnią kategorię trudno byłoby w obowiązującym niemal do I wojny światowej, ontologicznie odrębnym wydaniu osmańskim zestawzić z podobnym zachodnioeuropejskim ideałem rewolucji francuskiej, krytycznej wobec wszelkich kościelnych monopoli – chyba tylko przyjmując uproszczone założenie, że dokonująca się w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku turecka „europeizacja” czerpała z wybranych wzorów francuskich. Ponadto ani zasady islamskiej tolerancji (praktykowane szerzej głównie na początku i końcu osmańskiego panowania), ani jurysdykcyjne wchłonięcie macedońskiego prawosławia przez serbskie w latach międzywojennych XX wieku, ani ateizacja pod przykrywką tolerancji po 1944 roku nie ułatwiają spójnego oglądu zagadnienia. Stąd zarówno proste kwalifikatory typu *вера*, jak i urzędowe *вероисповед[-ание] / вероисповест* czy wreszcie *конфесуја* (i pochodne *конфесионалност*) nowsze słowniki języka macedońskiego (po 1944 roku) prezentują jako wyrażenie konkretnego samookreślenia religijnego z podkreśleniem jego instytucjonalności (Конески, 1961, s. 60, 351; Мурочки, 2005, s. 73, 336), a w starszych definicjach panuje zazwyczaj całkowita dowolność – z dużym stopniem uogólnienia (*христијанска [рисјанска] / турска вера* i podobne).

Jeszcze przed wiekiem XIX – mimo narzucenia macedońskim Słowianom skrajnie uproszczonego systemu *milletów*, ignorującego pozainstytucjonalne różnice etnokonfesyjne – istniała w sferach duchowieństwa (i obiegowo pośród ludu) świadomość całkowicie odrębnej, „regionalnej”, słowiańsko-greckiej tradycji niezależnego Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (skasowanego w 1767 roku). Akcent na jego pierwotną słowiańskość kładli na przykład wszyscy pisarze ze środowisk monastycznych. Ciągłość tej świadomości będzie niezmiernie istotna dla wyeksponowania samoistości „macedońskiego prawosławia” w drugiej połowie XIX stulecia. Niezależnie od tego ubiegało się ono w publicznych deklaracjach o prawo bycia uznanym za bezpośredniego spadkobiercę Kościoła Pawłowego, bowiem to jego misje do Filipi i Tesaloniki miały stworzyć nie tylko załączki chrystianizacji całego kontynentu europejskiego, ale także poprzez te miasta na terytoriach „drugiej Ziemi Świętej” (Macedonii) zbudować podstawy systemu kościołów autokefalicznych (choć samo to pojęcie zdefiniowano w V wieku, już w I wieku stosowano określenia „kościół salonicki” czy

„kościół koryncki”). Gdy zaś jednej z późniejszych tego typu wspólnot (już po II Soborze Powszechnym) urodzony niedaleko Scupi (Skopje) cesarz Justynian na mocy papieskiej zgody nadał status arcybiskupstwa (Justiniana Prima – 535 rok), po dwóch-trzech wiekach nie do końca wyjaśnionych procesów jego tradycja odżyje w ośrodku ochrydzkim (od 976 roku jako trzecim, jak pisał jego późniejszy grecki zwierzchnik Chomatianos, centrum świata chrześcijańskiego – obok Rzymu i grodu Konstantyna). Stworzony przez słowiańskich świętych Klimenta i Nauma w efemerycznym, lecz silnym państwie Samuela, po przeniesieniu z wyspy Achillios do Ochrydu będzie nawet krótko używać tytułatury patriarchatu. Słowiańscy (i nie tylko) wyznawcy związanego z nim bizantyjskiego z ducha (i prawosławnego po 1054 roku) nurtu chrześcijaństwa bardzo mocno utożsamiają się przez kolejne wieki ze swym Kościołem lokalnym, którego statusu nie kwestionowali także jego hierarchowie greccy, często broniąc nadanej prawnie autonomii przed duchowną władzą Konstantynopola (Белчовски, 2011, s. 137–156). Nawet średniowiecznych heretyków-bogomiłów (zamieszkujących zwłaszcza region między Prilepem a Velesem) nierzadko uważa się do dziś (przez Branko Panova i innych) za wszechstronnie wykształconych w tym centrum religijno-kulturalnym „mnichów, nauczycieli i pisarzy”, a nie tylko szukających sprawiedliwości zbuntowanych chłopów pod wodzą nieznaną bliżej apostatów (Панов, 1995, s. 85).

Z jednej strony samookreślenie się wyznawców takiej jak Chrystusowa wiary nawiązywało w tym kontekście do wielu cech pierwotnego Kościoła, w którym wielonarodowa (tu: żyjąca w multietnicznym Bizancjum w jednej z jego najważniejszych prowincji kościelnych) wspólnota w swojej „panbałkańskiej” naturze tolerowała rzeczywistość wielu języków i kultur, z drugiej – padała ona stale ofiarą politycznych intryg Porty, antagonizującej Greków i Słowian, choć niezależnie od tego tolerującej liturgię i piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie. Likwidacja arcybiskupstwa zbiegła się zaś z okresem dojrzewania nowoczesnych narodów (jeszcze poza macedońskim) – z ich dyskursami historycznymi i formowanymi/restytuowanymi instytucjami religijnymi, toteż formalnie określenia wyznaniowe nie mogły ani pozostawać bez odniesień prawno-jurysdykcyjnych (choćby ze względu na politykę finansową w państwie Osmanów), ani burzyć ładu istniejących terminów eklezjologicznych i etnicznych wśród poddanych europejskich. Turcy pierwotnie wyróżnili tylko *millety* „rzymski” (zbiorczo wschodniochrześcijański), ormiański i żydowski, których hierarchowie (maced. *милетбашии*) stanowili ważną kastę urzędników imperium, a poparcie dla greckiego patriarchatu miało służyć powstrzymaniu ewentualnych wpływów

papiestwa. Także słowiańscy władcy jako mianowani sułtańskim *beratem* obdarzani byli szacunkiem, jednak już na przykład majątki cerkiewne uważano za własność państwową. Specyfika takiego pragmatycznego podejścia do zagadnienia użyteczności wiernych danej wspólnoty wyznaniowej polegała też na tym, że po „regulowanej konwersji” na islam jej członkowie (choć lud w większości zmianę wiary uważał za zdradę) mogli zasilić będące w danym okresie w stanie deficytu kadry państwa. Dopiero z czasem wyodrębniono kategorię *nüfus* [ludność], jednak służyła ona głównie celom statystycznym, a nie ideom polityki narodowościowej – w praktyce liczyło się jedynie to, kto jest *prawowierny* (muzułmanin), a kto *bez wiary* (raja), oraz osiągnięty status społeczny. Zdarzało się nawet, że lud nazywał rosyjskiego cara „bułgarskim”, kierując się wyróżnikiem konfesyjnym.

Na podstawie przynależności konfesyjnej (i tylko na niej) organizowano od XVIII wieku (choć zdarzały się sporadycznie wcześniejsze) gminy cerkiewno-szkolne, ponieważ prawo szariatu wbudowywało oświatę w system konkretnych podmiotów religijnych. Poprzez te właśnie gminy bardziej uświadomiona część słowiańskiej ludności chrześcijańskiej – głównie miejskiej – wyrażała sprzeciw wobec polityki hellenizacyjnej w Cerkwi (choć niektórzy Grecy, jak patriarcha Kalinikos III na przełomie XVIII i XIX wieku, jej nie popierali). Praktycznie wszystkie definicje określające wyznanie w pierwszej połowie XIX wieku, odwołując się do rodzimej tradycji ochrydzkiej i denominując różne „wiary”, sprowadzały się do aksjologicznej eliminacji tej „greckiej”, którą – choć prawosławną – z powodu ekonomicznego i kulturalnego ucisku ze strony jej nosicieli uważano za „wilczą”, „krwiopijczą” itp. Wspomagały takie wartościowanie kontakty z Cerkwią Rosyjską (Anatolija Zografski jako spowiednik cara Mikołaja I i kapłan świątyni przy przedstawicielstwie Rosji w niezależnej Grecji; bardzo podobna biografia Partenije Zografskiego), ale poczucie osamotnienia i prowincjonalności własnego kraju nie pozwalało często na aktywną obronę własnych poglądów („Nie uczyłem się w pałacach żadnej obcej wiary, tylko od początku siedzę w miejscu wygnania” – list Kirila Pejčinovicia do Miloša Obrenovicia z 1833 roku; cyt. za: Поленакoвик, 1967, s. 250)².

Pejčinovic² do swych czytelników zwraca się słowami: „Boży chrześcijanie, dzieci świętej Cerkwi wschodniej” (w: *Утјешение грјешним*, 1840; cyt. za: Сталев, 2008, s. 147), a krwawe bałwochwalcze ofiary uważa za „żydowskiej

² Wszystkie tłumaczenia z języka macedońskiego – autor artykułu.

wiary, nie chrześcijańskiej” (w: *Огледало*, 1816; cyt. za: Сталев, 2008, s. 112.), zaś Joakim Krčovski przeciwstawia sobie dwie postacie wiary – pierwszych chrześcijan („płaczących i śpiewających”) oraz dzisiejszych *niewolników diabła* („grających i tańczących”) (w: *Повесть ради страшного и второго пришествия Христова*, 1814; cyt. za: Сталев, 2008, s. 39). Przedstawiciel świeckiego nurtu oświecenia Jordan Hadżikonstantinov-Dżinot dzieli mieszkańców Skopje na trzy *вероисповеданија* („mahometańskie, prawosławne i judejskie”) (w: *Скопје*, 1854; cyt. za: Сталев, 2008, s. 223). Wiele znacznie ostrzejszych przeciwstawień *wiary Chrystusa wierze Mahometa* ma też jednak w dużym stopniu charakter edukacyjno-umoralniający, a nie polemiczny – by nie narażać się na zarzut obrazy Proroka. Dziś z perspektywy czasu nietrudno badaczom macedońskim formułować stwierdzenia, iż „mistyczny konserwatyzm” islamu łatwiejszy był do zaakceptowania przez prawosławnych niż jurydyzm wiary katolickiej i że głównie przez „poturczonych” Słowian Osmanowie przyjęli niektóre „wartości chrześcijańskie” (Старделов, 2004, s. 106, 111) – albo że jakoby dopiero w XIX wieku za sprawą „dokumentów” bułgarskiego odrodzenia zaczęto upowszechniać mitologię „pięcioletniej niewoli” religijnej, gdy „wiary spływały krwią”, wbrew genetycznej bliskości etnosów bułgarskiego i tureckiego oraz ich spontanicznej konwergencji wyznaniowej (Влахов-Мицов, 2011, s. 98–99). Tureckie poparcie dla Cerkwi (Patriarchatu) w Macedonii wynikało również z obrony przed rosyjskimi wpływami wśród Słowian, a wszystkie ich antyhelleńskie akcje uważane były za bezprawne. Sami Hellenowie, zaniepokojeni osmańskimi edyktami tolerancyjnymi dla wszystkich wyznań i nadawaniem wiernym imperium praw do konwersji (z 1839 roku, a szczególnie *hatt-i hümayun* z 1856 roku), ogłosili więc dążenia narodów południowosłowiańskich do odrodzenia własnych tradycji za efekt rosyjskiej intrygi, co zapoczątkowało prześladowania także Macedończyków deklarujących coraz częściej odrębną od innych tożsamość historyczno-kościelną. Poza tym idea neohellenizmu (hasło „Kto nie jest Grekiem, ten jest barbarzyńcą” – czyli w pewnym sensie także „poganinem”) znajdowała poparcie na Zachodzie, podobnie obawiającym się polityki rosyjskiej. Rozwijająca się od lat czterdziestych walka Bułgarów o własny Kościół (ostatecznie owocująca powołaniem do życia odrębnego dla nich egzarchatu) – działalność Neofita Bozwelego i rozwój także kulturalny gminy prawosławnej w Stambule – widziane są dziś najczęściej w historiografii Macedończyków jako niezwiązane z ich aktywnością (szczególnie w latach sześćdziesiątych) i świadczące tylko o niezależnym umacnianiu się „bułgarskiej wiary”. Ważnym wszak faktem jest finansowe wsparcie świętogórskiego

monasteru Zograf dla działań antyfanariockich (między innymi za sprawą Dimitara Miladinova). W ogóle pokorna „świadomość monastyczna” i znaczna liczba konwertytów okazała się jednym z powodów, dla których w Macedonii do dziś utrzymał się wysoki stopień tolerancji wobec muzułmańskiej konfesji – co wynikało też z faktu, iż kraj jako taki bardzo długo nie był podmiotem państwowym, podczas gdy „wydzielone siłą” z imperium Grecja, Serbia i Bułgaria energicznie przeprowadzały antyislamską rekonkwistę. Te właśnie państwa (monarchie) narodowe próbowały poddawać Macedończyków asymilacji przez swe autokefaliczne Cerkwie, co miało implikacje religijne i etniczno-językowe.

Po wspomnianym manifeście *hatt-i hümayun* (1856) posiadanie samodzielnej instytucji kościelnej dawało już stosunkowo dużo praw o charakterze narodowym, co odbiło się na licznych próbach instrumentalnego również określenia tożsamości wyznaniowej wielu niezależnych od siebie środowisk. Przede wszystkim równoległe do pejoratywnych określeń hierarchów i wiary „greckiej” zaczęły się pojawiać kierowane z reguły *ad personam* epitety typu „Bułgarzy-wilcy” (Петковиќ, 1860, s. 2) i ujawnił się nowy bohater symboliczny – zachodni *innowierca* („друговерец, другоземец” – tak w Bułgarii, jak i w Macedonii) (Жинзифов, 1862, s. 45). Do integrującej się, wpływowej u Porty i nieusytuowanej centralnie na Bałkanach Bułgarii było jednak skierowane niemal wyłączne poparcie Rosji. Wobec takiego stanu rzeczy kilkakrotnie podejmowane będą próby wejścia do struktur unickich – zmierzające nie tyle do realnej unii, ile do uzyskania upragnionej podmiotowości językowo-kulturalnej i własnych struktur kościelnych. Oceny tych działań do dziś są ambiwalentne: z jednej strony Dimitar Miladinov skarżył się w korespondencji Kuzmanowi Šapkarewowi na obecność „agentów obcych wyznań” i narzekał, że „unia niszczy narodowość” (Миладинов, 1858, s. VI), z drugiej prawdopodobnie dla tej idei sam przejściowo został pozyskany (i swój zbiór pieśni ludowych wydał w Zagrzebiu, nie w Moskwie), co potwierdzał jego mecenas biskup Josip Juraj Strossmayer, próbujący zneutralizować rosyjski wpływ na południowych Słowian. Prawdziwą motywację ówczesnej macedońskiej „interkonfesyjności” oddają rozmaite ultymatywne zbiorowe pisma, w których mieszkańcy poszczególnych miast, protestując przeciw narzucanym im greckim (a po 1870 roku nawet bułgarskim) władcykom, używają sformułowań „jeśli nie otrzymamy od Patriarchatu żądanego pasterza, wszyscy się zlatynizujemy” (Ochryd, 1860) (Dimitar Miladinov, *Протест на охридани* (1860), cyt. za: Плевнеш, 2003, s. 11) czy – zwracając się do papieża Piusa IX – „by zachować swą wiarę całą i nieskalaną [...] i odciąć się od rozwiązłego greckiego ducho-

wieństwa, postanowiliśmy je opuścić i prosić Jego Świątobliwość o duchowe zwierzchnictwo” (Dojran, 1859) (Иванов, 1931, s. 202). Podobne wystąpienia z lat 1859–1860 były także otwartym aktem antyrosyjskim, ale choć najbardziej znana „unia kukuska” (Kukuś – obecne Kilkis w północnej Grecji) formalnie miała powody religijne, w istocie chodziło o masowy program narodowy, w którym tożsamość konfesyjna miała być tylko pragmatycznym środkiem do celu. Równoległe macedońskie i bułgarskie elity w Stambule wybrały mnicha Josipa Sokolskiego na katolickiego biskupa, jednak jego rola okazała się przełomowa z innych względów, gdyż dekretem sułtana Abdülmecida z 1861 roku stanął on jako „patriarcha” na czele całkiem nowego „katolickiego milletu”, różnego od Greków (a katolickie misje lazarystów istniały w Macedonii już od dwudziestu lat). Używana wówczas retoryka nie pozostawia wątpliwości co do rozdzielenia świadomości wyznaniowej od etyczno-personalnej, związanej ze stanem duchownym. „Nie możemy ścierpieć duchowego kierownictwa tych, którzy dawno już stracili nasz wszelki szacunek moralny i religijny” – pisali mieszkańcy Salonik do sułtana Abdülaziza w 1866 roku (БИА, II А, 5980, b.d.). Pewien grecki kupiec ze wzruszenia podjął Słowian kawą, dowiedziawszy się o salonickim pochodzeniu Cyryła i Metodego podczas obchodów ich święta, na które wierni „zbiegli się do cerkwi niczym owce do soli” (korespondencja z Kukuśu – stambulska „Македонија”) (*Дописка от Кукуш, „Македония”, 26 (27 V 1867); cyt. za: Божинов & Панайотов, 1980, s. 237*). Grigor Prličev mówił o „podłej obmowie, na mocy której patriarcha zamknął biskupstwo Justyniany” (Grigor Prličev, list do Anastasa Robeva – 1867) (cyt. za: Тилева & Коджаев, 1978, s. 381) i wkrótce był gotów nowo powołanemu bułgarskiemu metropolicie Ochrydu wręczyć „koronę św. Klimenta” w oczekiwaniu na „wyleczenie z pięciowiekowych ran”. Mieszkańcy Strumicy w liście do Wysokiej Porty zaś pisali w 1867 roku: „nasz duchowy zwierzchnik chytrąścią zabraniający nam użycia języka ojczystego, co wysokie postanowienie umożliwiło poddanym każdej wiary” (БИА, II А, 4590, b.d.).

Po historycznym fermanie z 1870 roku, nadającym status prawny Egzarchatowi Bułgarskiemu (w którym otomańscy urzędnicy wyraźnie zaznaczyli, iż wybór samego egzarchy i biskupów ma być niezależny od nacisku greckiej hierarchii) nastąpiło nowe rozdarcie: jedna strona ogłosiła rządy bułgarskie w Cerkwi na ziemiach macedońskich mianem nowej „mnisiej dyktatury” (późniejsze sformułowanie Petara Pop Arsova) (w: *Стамболовщината в Македония и нейните представители*, 1894; cyt. za: Тодоровски, 1993, s. 89), inni wyrażali z tego powodu „długo oczekiwaną wielką radość” („teraz

już tylko zajmując się oświatą, udowodnimy, że godni jesteśmy posiadania własnego Kościoła – a nie żeśmy nieokrzesani, nieprawosławni, rzekomi *schizmatycy*” – mowa nauczycielki z Velesu Z. Petrovej; *Из выступления З. Петровой*, 1873; cyt. za: Божинов & Панайотов, 1980, s. 301). Ten drugi wybór obecnie dość często tłumaczy się brakiem innych możliwości afirmacji własnych interesów. W obronę brał Macedończyków Luben Karawelow, podkreślając, że na mocy takiej logiki tylko krok dzieli od uznania wyznawców słowiańskiego Kościoła za *schizmatycki naród* (*За църковна независимост*, 1874; cyt. za: Божинов & Панайотов, 1980, s. 315). Bułgarski metropolita Ochrydu Natanail w liście do Iwana Aksakowa w 1878 roku uzalał się natomiast nad losem swych wiernych *chrześcijan-Macedończyków*, spychanych w okowy „grecyzmu, islamizmu, protestantyzmu i papizmu” (cyt. za: Христов & Генчев, 1969, s. 560) (pierwsi i drudzy obrzucający oszczerstwami dla własnych korzyści, ostatni zaś kuszący obietnicami).

Prócz radykalnie negatywnych określeń unitów (także tych z „drugiej fali” – z lat 1870–1873), warto jednak podkreślić względną akceptację – raczej ze względu na małe początkowo wpływy – obecności protestantów, datującą się jeszcze od roku 1831. Abstrahując tu od nietypowego terminu „źródłowy/autentyczny protestantyzm” (czyli herezja bogomilska [!], w opozycji do „współczesnego” – Rużica Nikolova) (Николова, 1996, s. 89), należy wspomnieć o takich uwarunkowaniach jego rozwoju, jak na przykład: prowadzenie (początkowo wyłącznie amerykańskich) akcji misyjnych tylko wśród prawosławnych – ze względu na przepisy karzące każdego muzułmanina śmiercią za konwersję; późniejszą działalność Kościoła Szkockiego i Towarzystwa Biblijnego (również prezbiterian); akcent na autentyczność i partycypację społeczną połączoną z duchem indywidualizmu (kółka, kursy, szkolnictwo zawodowe), neutralizującym na przykład rozbudowaną hierarchiczność i obrzędowość prawosławia (mała liczba bardzo aktywnych wyznawców); nawrócenia na któreś z tych wyznań z antygreckiej przekory (np. w Strumicy); krótkotrwałe urzędowe tolerowanie *protestanckiego* [ewangelickiego] *narodu [milletu]* (w 1868 roku). Po latach z tym odłamem Chrystusowej konfesji będą się w Macedonii kojarzyły liczne społecznie pożyteczne inicjatywy, jak na przykład założenie szkoły dla sierot po bojownikach powstania ilindenskiego (Saloniki, 1904 rok) czy prezentacja w tamtejszej szkole rolniczej pierwszego na Bałkanach traktora. Jako całość był on wszak tylko ubocznym rezultatem istniejącej na całym osmańskim subkontynencie europejskim czarno-białej dychotomii „prawosławie – islam”, rozkładającej się u chrześcijan na narodowe

podsystemy, w których różne grupy religijne („wiary”) miały antagonistyczny i niepewny status. Dodatkowo aktywność takich alternatywnych ośrodków nałożyła się na coraz bardziej dominującą pozycję egzarchatu, który mógł już na większości macedońskiego obszaru prowadzić również „twardą” politykę oświatową czy sądowniczą poprzez swe liczne bułgarskie gminy cerkiewne. W dzisiejszej myśli prawosławnej panuje z kolei przekonanie, że macedońską ortodoksję ostatecznie obronił przed owym „protestanckim indywidualizmem” etos wspólnot monastycznych (Санџакоски, 2003, s. 66).

„Rozmnożeni protestanci i katolicy” (Isaija Mažovski, mowa na 900-lecie chrztu Rusi – 1888; Мајовски, 1922, s. 26) oraz niewywiązywanie się do końca z postanowień fermanu o bułgarskim egzarchacie z powodu kolejnej wojny rosyjsko-tureckiej skomplikowały stosunki wyznaniowe na tyle, że znów potrzebna stała się niezależna jednolita identyfikacja. G'org'ija Pulevski używał w związku z tym nie tylko neutralnego określenia „bracia nasi Macedończycy prawosławnej wiary” (*Македонцим ув прилог*, 1879; cyt. za: Тодоровски, 2008, s. 227), ale i „jednej wiary Macedończycy [*једноверски*] [...], język z wiarą połączcie” (*Самовила македонска*, 1879; cyt. za: Тодоровски, 2008, s. 232) – co miało już implikacje separatystyczne. Wcześniej utożsamiał na „turecki” sposób konfesję z narodowością: „wyznanie [*вероизповед*] daje nam nazwy narodów – serbskiego powstała z wyznania prawosławnego chrześcijańskiego na Wschodzie, a chorwackiego z wyznania katolickiego na Zachodzie” (*Јазичница*, 1865; Ристовски, 1997, s. 24). Nawet niektórzy wysocy urzędnicy osmańscy (jak Midhat-pasza w 1872 roku) opowiadali się – choć raczej na zasadzie *divide et impera* – za restytucją oddzielnego dla Macedończyków arcybiskupstwa. Zapleczem ekonomicznym starań o to po stronie macedońskiej były między innymi zamożne cechy rzemieślnicze w Stambule – głównie wychodźstwa z części egejskiej (zwłaszcza okolic Kastorii), na co dzień stykającego się z akcjami hellenizacyjnymi i znającego mechanizmy greckich intryg także w prawosławnych parafiach. W takiej oto sytuacji każdy antyturski ruch powstańczy (na przykład w 1878 roku) w swych odezwach zmuszony był odwoływać się do poparcia wszystkich współzamieszkujących kraj etnosów „niezależnie od wiary”, aż do zrywu 1903 roku, kiedy zapewniano wyznawców islamu, że „nie wyjdziemy nawracać was na chrześcijaństwo i bezcześcić waszych matek i siostr” (Мајски, 1923, s. 36); z drugiej strony Grigor Prličev w rusofilskiej odzie *Рабов освободителю* dziękował słowiańskim kobietom za „zachowanie wiary w żyłach” (Прличев, 1894, s. 25). W latach dziewięćdziesiątych ponownie nasiliły się działania pokazujące, iż względność deklaracji

konfesyjnej wynika wyłącznie z istnienia nadrzędnych celów (prounicki program metropolity skopijskiego Teodosija Gologanova [1891], domagającego się legalizacji lokalnej tradycji i obrządku prawosławnego w obrębie więzi kanonicznej z Rzymem, a Leona XIII proszącego o „wyzwolenie spod jurysdykcji obcych kościołów” i egzarchat uważającego za „odbierający imię narodowi”) (Андонов-Полжански, 1981, s. 288).

Jeszcze jednym elementem tej pluralistycznej rzeczywistości był tradycyjnie prohelleński etnos arumuński (maced. *влашки*), udzielający ostatecznie w Kruševie schronienia greckiemu władcye usuniętemu z Ochrydu (1879) i choć samych napięć etnicznych między Arumunami a Macedończykami nie było, to jednak pod wpływem propagandy religijnej płynącej z Rumunii zaczęli oni już w XX wieku domagać się – przy ludności rządu 150–200 tysięcy – aż siedmiu–ośmiu katedr biskupich. Jednocześnie G’org’ija Pulevski twierdził (za Serbem Jovanem Rajiciem), iż jeszcze od czasów posłannictwa apostołów właśnie Macedończycy pozostają chrześcijanami rygorystycznie wiernymi kanonowi nicejskiemu (Пулевски, 2003, s. 38), a G’orče Petrov przypominał o urodzie Bałkanów, które nie powinny stawać się areną „mrocznych raskołów” ani siedzibą „ludu bezczeszczonego świętości” (*Сожка*, 1898; cyt. za: Тодоровски, 2008, s. 370). Z jednej strony *tysiącletnia* [lub *dwu-*] *Cerkiew*, z drugiej „gotowość Macedonek do śmierci zamiast zmiany wiary” (Чернодрински, 1900, s. 3) miały stanowić gwarancję uchronienia się przed jakąkolwiek, mającą dłuższą trwałość konwersją.

W tekstach towarzyszących działalności emigracji petersburskiej (około 1902 roku) przewija się motyw wielowyznaniowej ojczyzny, w której „naród tej samej wiary rozchodzi się w różnych kierunkach”, a „prawosławny Wschód i słowiańskie Bałkany dzielą się miast łączyć w jedną być może jednostkę wyznaniową” (Дедов, 1902, s. 2). Myśl tę rozwijał Dimitrija Čupovski, widząc Macedonie jako duchowy Piemont sfederowanego półwyspu. Dla sygnatariuszy jednego z kluczowych dokumentów tego środowiska (*Меморандум од Македонците*) szansę etnicznego przetrwania miałyby tylko słowiańska „zwarta masa”, złożona z „patriarchistów, egzarchistów, katolików, protestantów i mahometan” (*Меморандум од Македонците*, 1902; cyt. za: Ристовски, 2009, s. 38). W posłaniu programowym Towarzystwa Naukowo-Literackiego z 1902 roku mówi się zaś o „przewyciężaniu schizmy”, wymianie kadr duchowieństwa, przenosinach egzarchatu i wreszcie – autokefaliczności macedońskiej Cerkwi. W przeddzień powstania ilindenskiego Evtim Sprostranov uzyskuje jeszcze od austriackiego konsula zapewnienie, iż Macedończycy winni „trzymać się

prawosławia” – bez wskazania na żaden z narodowych Kościołów. W samym natomiast powstaniu (cytowany wyżej manifest z 1903 roku, zob. Majски, 1923) znalazł się istotny element międzywyznaniowy – ogólnospołeczne uzasadnienie antysułtańskiej rewolty w apelu do Turków, by nie dowierzali „prawu własności” do gwiazdy i półksiężycu na swym sztandarze. W popowstaniowej publicystyce politycznej pojawiła się zaś między innymi odświeżona retoryczna figura „krwi chrześcijańskiej przelewanej przez innowiercę na oczach dwudziestowiecznej Europy”.

Na początku XX stulecia najbardziej ucierpiał program zbliżenia z katolikami, gdyż po 1878 rok nie byli oni zainteresowani wskrzeszeniem Arcybiskupstwa Ochrydzkiego jako konkurencji dla własnych celów, a polityka austriacka w Bośni pokazywała wszystkim prawosławnym, jak za pośrednictwem środków ekonomicznych można osiągać wyrafinowane cele polityczne i religijne. Niezależnie od tego Krste Misirkov przestrzegał przed nietolerancją samego prawosławia i jego porównywalnym z muzułmańskim okrucieństwem w przypadku walki o partykularne korzyści. Ponadto zwracał uwagę na konieczność „religijnego rozwoju macedońskich chrześcijan” w jedynej „apostolskiej” Cerkwi, który mógłby opierać się na wolności sumienia – wbrew postawie na przykład jezuitów „wygnanych z większości europejskich krajów z powodu jej naruszania” (Мисирков, 1903, s. 21). W cytowanej pracy dostrzegał konieczność dehellenizacji Patriarchatu Konstantynopola, rozrachunku muzułmanów z własną postawą wyższości oraz wyrozumiałości dla takich hybrydycznych konfesji jak *Albańczycy patriarchiści* (dziś zresztą Macedońska Cerkiew Prawosławna – MPC pomaga w odrodzeniu albańskiego prawosławia) czy *Słowianie muzułmanie*. Samych Macedończyków postrzega jako zyskujących wiarę Chrystusową na kontynencie w pierwszej kolejności i stopniowo (w przeciwieństwie do innych Słowian). Natomiast w roku wybuchu I wojny światowej ich przyszłość niespodziewanie ujrzy jako poddanych monarsze „z bałkańskiej gałęzi dynastii Romanowów” w wielkiej prawosławnej konfederacji. Tuż przed śmiercią wypowiada się jeszcze o nadrzędnej wobec społecznych partykularizmów, modelującej życie narodowe Cerkwi.

Niepowodzenia kolejnych powstań, martyrologia „apostołów walki” niewidzących sensu pokojowych starań o odzyskanie „duchowych należności” oraz przejście struktur kościelnych pod kontrolę serbską w latach międzywojennych stworzyły zupełnie nową sytuację. Ucihły wszelkie otwarte polemiki w kwestiach wyznaniowych (poza protestami polityków i publicystów bułgarskich), belgradzcy urzędnicy ministerialni dbali o spokój w relacjach chrześcijańsko-

-muzułmańskich, a sprawa kompleksowego odzyskania macedońskiej podmiotowości przeszła w ręce nielegalnych organizacji komunistycznych. Regionalna ekspozytura Komunistycznej Partii Jugosławii stwierdzała w odezwie z 1940 roku: „Popi Ewangelią biją naród macedoński po oczach i głowie, by mu udowodnić jego serbskie pochodzenie” (*Прокламација на покраинскиот комитет на КПЈ*, XI 1940; cyt. za: Чепреганов, Ристовска-Јосифовска, & Гушевска, 2010, s. 315), a już na pierwszej sesji Antyfaszystowskiej Rady Wyzwolenia Narodowego Macedonii (ASNOM) (1944) w § 4 *Deklaracji o prawach obywateli* zagwarantowano im „wolność wyznania i wolność sumienia”. Próbowano wykreować „jednokonfesyjną” Prawosławną Cerkiew Jugosławii (1946). Po wojnie kontynuowano przygotowania do ogłoszenia – nieuznawanej na zewnątrz do dziś – autokefaliczności Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej – *Arcybiskupstwa Ochrydzkiego* (oficjalna nazwa – w etapach 1958 i 1967 roku), co oznaczało – dzięki staraniom głównie arcybiskupa Dositeja – ustalenie autonomii kościelnej „starszej od patriarchy w Peći” na dwadzieścia trzy lata przed proklamowaniem niepodległości państwowej. Działo się to za cichym przyzwoleniem władz titowskich (także jugosłowiańskich Kościołów katolickich), a jednocześnie na miejscu wzmacniano, również w rozmaitych tekstach kultury, „narodową filozofię religijną” (*светоклиментие*), wpisującą się w ważną w prawosławiu cześć oddawaną „świętym nauczycielom”.

Nadal próbowano pozyskiwać sojusznika w Watykanie (np. wizyta metropolity Cyryla u Pawła VI, podczas której gość zapewniał, iż odnawiane jest biskupstwo „o rzymskich fundamentach”, a nie tworzony nowy Kościół – 1969, coroczne pielgrzymki do grobu św. Cyryla do Rzymu itp.). Intronizowany w 1986 roku trzeci z kolei arcybiskup Gavril – przy braku przedstawicieli jakiegokolwiek *siostrzanej Cerkwi* – przypomniał tamten epokowy akt w kontekście formuły „Byliśmy zapomnieni i już w połowie martwi” (mowa intronizacyjna) (*Беседа на тронот на Свети Климент* (5 X 1986); cyt. za: Гиревски, 1995, s. 214). Ten sam hierarcha jeszcze w latach osiemdziesiątych wielokrotnie porównywał Macedonię do „małej Świętej Góry”, wiarę jej ludu uważając za „czystą i nieskażoną od czasów apostołskich”. Obawiał się jednak też, iż zagraża jej *друговерие, кривоверие, празноверие* oraz *безверие* (homilia na Święto Ortodoksji (*Беседа: основите на нашето свето православие*) (1980); cyt. za: Гиревски, 1995, s. 43), przestrzegając przed „książkami wiar pozornie bardziej poprawnych”. Przywoływał również jako wzór zachowanie wiernych w cerkwiach rosyjskich – „pełne najwyższego spokoju i ciszy” (homilia do duchowieństwa) (*Поглаварот меѓу своето свеиштенство* (30 XII 1986); cyt. za:

Гиревски, 1995, s. 64). Wyjątkowość macedońskiej wersji prawosławia podkreślał też wówczas jeden z dzisiejszych autorytetów intelektualnych Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej, metropolita Timotej, zwracając uwagę na bezprecedensowy fakt „uratowania” dzieła cyrylo-metodejskiego przez świętych Klimenta i Nauma. Onże, pisząc przez wiele lat wystąpienia delegacji macedońskich nad rzymskim grobem św. Cyryla w bazylice San Clemente, musiał w czasach „późnej” Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (SFRJ) posługiwać się zwrotami „my – obywatele Socjalistycznej Republiki Macedonii i dzieci Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej” (Тимотеј, 2013a, s. 35) czy „samodzielna Cerkiew i naród, ukonstytuowane w braterskiej wspólnocie równoprawnych narodów miłującej pokój Jugosławii” (Тимотеј, 2013b, s. 46) – choć delegacje macedońska i jugosłowiańska zawsze odbywały odwiedziny oddzielnie.

Odziedziczone po przeszłości określenia konfesyjne w tym czasie wcale nie sytuowały Macedończyków korzystniej w oczach duchowych przywódców Cerkwi z Bułgarskiej Republiki Ludowej, ponieważ na stosunkach z nimi ciążyły nierozwiązane zagadnienia tożsamości historycznej, etnokulturowej i językowej – szczególnie dotyczące XIX wieku. Dlatego w wielu publikacjach (jak „Cyrkoven westnik” 1979, nr 2) hierarchowie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej zarzucają wyznawcom „separatystycznej doktryny cerkiewnej” z „bułgarskiej pod względem ducha” Macedonii cechy takie jak „bezzasadne fantazjowanie”, „stare grzechy” czy „deformację źródeł” (Sybew et al, 1979, s. 147–165). Dla obu narodów trudnym problemem była też etnogeneza, oblicze narodowe oraz „czystość wyznaniowa” zislamizowanych Słowian (Torbeszów i Pomaków), widziane dopiero teraz w pełniejszym świetle dokumentacji historycznej, religio- i kulturoznawczej. Jeszcze w połowie lat osiemdziesiątych przedstawiciele Torbeszów („Zwicie mnie Torbeszem, lecz mój pradziad / Wiary by nie zmienił choć za torbę srebra”) (Лимани, 1970, s. 5) uważali relikty podziałów na Turków i niewiernych za nieprzystawalne do „socjalistycznej rzeczywistości”. Zwyczajowo imieniem Turków tutejsi Słowianie nazywali wszystkich muzułmanów, także Albańczyków – ewentualnie spotykało się wyrażenie *Turcy w białych czapkach*. W piśmiennictwie greckim bardzo długo islamizację określano mianem turcyzacji. Próbę rehabilitacji dramatycznych decyzji tej ludności podjęto w latach międzywojennych, pisząc o *Borbeszach*, którzy islamowi nadali „demokratyczny charakter”. Jednak przyjmując powierzchownie skostniały, nietwórczy już islam, nie potrafili oni (jak ich współwyznawcy z Bośni) posłużyć się nim jako instytucją zmiany swego statusu społeczno-kulturalnego. Uważani do niedawna za odrębną grupę etniczną o odrzuconej

już kwalifikacji *македонски муслиману* (a obecnie za Macedończyków innej niż prawosławna konfesji), są także ofiarą eliminacji podczas narodowego procesu emancypacyjnego w XIX wieku, opierającego się w znacznej mierze na podstawie gmin cerkiewno-szkolnych.

Po roku 1991 przez środowiska prawosławne nadal zwalczany jest negatywny zewnętrzny stereotyp Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej jako „Cerkwi wymyślonego narodu, powstałej w wyniku raskołu”. Podkreśla się przy tym, że żadna z zewnętrznych instytucji wyznaniowych, która „zwykle przychodziła z wojskiem”, nie zdobyła zaufania tego narodu, zaś ta rodzima była wspólnie z nim po wielokroć „ukrzyżowana”. Równoległe jednak – pod pewnym wpływem społeczności międzynarodowej – wzmacnia się tendencja do stworzenia w Macedonii prawnie egzekwowanych warunków dla urzeczywistnienia konstytucyjnie gwarantowanej idei wielowyznaniowości (*мултиконфесионалност*). Wywołuje to reakcję obronną wobec „wypierania prawosławia” jako oczywistej dominanty (*светоисточна, исконска вера*) w państwie o charakterze w dużym stopniu narodowym. To z kolei – w niespełnionym dotychczas „obywatelskim” modelu politycznym – grozi rozwojem fundamentalizmu i podziałem społeczeństwa na „partie-konfesje” i „partie-etnosy” (Скаловски, 1997, s. 20). Programy i praktyki partyjne mają w tej perspektywie charakterystyczne orientacje: „MPC reprezentuje macedoński naród i państwo”, więc „arcybiskupstwo powinno być wyniesione do rangi Patriarchatu Ochrydzko-Macedońskiego”, zaś Wspólnota Islamska ma zostać podzielona na części albańską, turecką, macedońsko-muzułmańską i romską (Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna – Demokratyczna Partia Macedońskiej Jedności Narodowej – 1990, 1991); „agresywna polityka demograficzna islamu” wymaga zwołania konferencji „krajów prawosławnych” przy wsparciu Izraela (konserwatywna partia MAAK – 1995); należy trzymać się zasady laickiego państwa Atatürka (Demokratyczna Partia Turków) (Тимовски, 2005, s. 78–88). Co do bezdyskusyjnej duchowej przynależności ojczyzny nie pozostawia wątpliwości arcybiskup Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej, Stefan, kiedy mówi o kraju-krzyżu i narodzie-krzyżu („św. Pawła i pierwszej macedońskiej chrześcijanki Lidii”, „krzyżu przez lud haftowanym i rzeźbionym” – homilia podczas poświęcenia w 2002 roku najwyższego na Bałkanach Krzyża Milenijnego w Skopje; Стефан, 2006, s. 16–17). Również inni hierarchowie – jak zwłaszcza metropolita Timotej – podkreślają, że bez oddzielnej Cerkwi, „w której panuje teokracja, nie demokracja” (Тимотеј, 2013c, s. 143) naród i państwo nie miałyby szans przetrwania w jednym z naj-

bardziej zapalnych rejonów Półwyspu Bałkańskiego. Do oficjalnie obecnie funkcjonujących „wspólnot wyznaniowych” (*верски заедници* – VZ) trudno zaliczyć rozłamowe (proserbskie) Prawosławne Arcybiskupstwo Ochrydzkie (2002 – byłego władcy MCP Jovana [Vranišovskiego], odbywającego w Macedonii wieloletnie wyroki), także na tle działań zmierzających do odzyskania „przestrzeni duchowej”, prowadzonych przez Serbów poprzez ich instytucje cerkiewne i akademickie. Wobec nierozwiązanej kwestii autokefalii co jakiś czas artykułowany jest pomysł powrotu do idei unii z Rzymem, blokowany wszak ze względu na potencjalną „nieprzewidywalną reakcję wiernych” i uwarunkowania polityki międzynarodowej. Prawdziwym problemem jest natomiast możliwość wybuchu kolejnego konfliktu etnicznego z Albańczykami z nadużyciem argumentów wyznaniowych, choć na ogół twierdzi się, że jego rozpalenie na bazie czysto religijnej nie ma szans z powodu znacznej liczby konwertytów po obu stronach. Tego typu konfrontacja ma raczej wymiar symboliczny – i widać to zarówno w uskarżaniu się macedońskich chrześcijan na „poniżające tortury” spotykające ich przy wysłuchiwanie nawoływań muezzinów w lewobrzeżnym Skopje (gdzie zlokalizowana jest większość narodowych instytucji kulturalnych i naukowych), co potwierdzają wywiady środowiskowe (Јосифоски, 2012, s. 234), jak i w niedawnej propozycji zgłoszenia Republiki Macedonii do Organizacji Współpracy Islamskiej (dawnej OKI) ze względu na utrzymanie wizerunku kraju *historycznie tolerancyjnego*. W praktyce zaś w kraju trudno ustalić nawet zasady nauczania religii (w liczbie pojedynczej i mnogiej) w szkołach wszystkich szczebli.

Przedstawiony wybór faktografii daje obraz bardzo powolnego rozwoju kategorii konfesji i konfesyjności ku nowoczesnym formom rozumienia ich jako pochodnych wolnego wyboru, uniezależnienia od presji państwowej i dotyczących sfery prywatności. Wynikało to z nienaturalnie długiej instytucjonalnej identyfikacji głównych wyznań z określonymi grupami etnicznymi, co uwidaczniają na przykład stereotypy muzułmanina czy żyda w folklorze i nawet późne uświadomienie sobie własnej „prawosławności” (a nie „chrześcijańskości”) za sprawą kontaktów z katolikami i duchowieństwem rosyjskim. Następnie ważnym czynnikiem okazało się oddziaływanie *propagand religijnych* sąsiednich państw, skutkujące między innymi dość dużym powodzeniem ruchów unickich i protestanckich. Wreszcie – i to odczytać można w wielu tekstach kultury w motywach „macedońskiej mozaiki religijnej” – uczyniono polityczny użytek z idei „wielowyznaniowości”, służącej ustabilizowaniu obszaru bez zdecydowanie dominującej grupy etnicznej. Po okresie „ustawowo

gwarantowanej” tolerancji w SFRJ (i jej ścisłego związku z realnie przeprowadzaną ateizacją) przyszedł też czas na rechrystianizację kultury narodowej po 1991 roku – przedtem uprawianej na poziomie literackich fascynacji „mitami i legendami”, a jeszcze wcześniej w obiegu sfolkloryzowanego prawosławia. Ideologizacja tej konfesji zauważalna jest w tekstach różnej proweniencji, mającej także głębsze uzasadnienie w zagrożeniu wewnętrznym konfliktem międzyetnicznym, w którym łatwo byłoby wykorzystać fundamentalistycznie rozumiane różnice wyznaniowe.

BIBLIOGRAFIA

- Sybew, T. et al. (1979). Studia historyczne wymagają obiektywizmu, etyki, braku uprzedzeń. W: K. Genew (Red.), *Macedonia – historyczna prawda a rzeczywistość polityczna* (ss. 147–165). Warszawa: Bułgarski Ośrodek Kultury i Informacji.
- Андонов-Полжански, X. (Red.). (1981). *Документи за борбата на македонскиот народ за самостојност и за национална држава* (Т. 1). Скопје: Универзитет „Кирил и Методиј“.
- Белчовски, Ј. (2011). Историските корени на Македонската православна црква. W: Ј. Белчовски, *Собрани дела* (Т. 1, ss. 137–156). Скопје: Академски печат.
- БИА II А, 4590. (b.d.). Национална библиотека „Св. Св. Кирил и Методиј“, Български исторически архив.
- БИА II А, 5980. (b.d.). Национална библиотека „Св. Св. Кирил и Методиј“, Български исторически архив.
- Божинов, В., & Панайотов, Л. (Red.). (1980). *Македонија: Зборник документов и материалов*. София: БАН.
- Влахов-Мицов, С. (2011). *Хероите и потомците*. Скопје: Матица македонска.
- Гиревски, А. (Red.) (1995). *Чист македонски збор и во нашите црковни проповеди*. Скопје: Матица македонска.
- Дедов, С. (1902). Београд, 1 јули 1902. *Балкански гласник*, (1), 1–2.
- Жинзифов, Р. (1862). На другоzemецот. *Братски труд*, (4), 45–47.
- Иванов, Й. (1931). *Български старини из Македонија. XXII – Солунско*. София: Българска академия на науките.
- Јосифоски, Д. (2012). *Етнопсихологија на македонската нација*. Скопје: Д. Јосифоски.
- Конески, Б. (Red.). (1961). *Речник на македонскиот јазик* (Т. 1). Скопје: ИМЈ.
- Лимани, С. (1970). Не викајте ме Торбеш. W: С. Лимани, *Распукани бигори* (ss. 5–6). Скопје: Наша книга.
- Мажовски, И. (1922). *Възпоминания на Исаия Радев Мажовски*. София: Иван Божинов.

- Мајски, Н. (1923). Крушевски манифест. W: Н. Мајски, *Илинден* (ss. 36–38). Софија: Н. Мајски.
- Миладинов, Д. (1858). Предисловје. W: Ј. Флеров, *Православни црковни братства во југо-западната Русија* (ss. I–VI). Москва: Университетская типография.
- Мисирков, К. (1903). *За македонските работи*. Софија: Либерален клуб.
- Мургоски, З. (Red.). (2005). *Речник на македонскиот јазик*. Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески“.
- Николова, Р. (1996). Појава и развој на протестантизмот во Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија. Макропроект „Историја на културата на Македонија“* (Т. 4, ss. 89–96). Скопје: МАНУ.
- Панов, Б. (1995). Богомилството во Македонија. W: Г. Старделов (Red.), *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија. Макропроект „Историја на културата на Македонија“* (Т. 1, ss. 83–95). Скопје: МАНУ.
- Петковиќ, А. (1860). Глас от далека земља. *Цариградски вестник*, (474), 2.
- Плевнеш, Ј. (Red.). (2003). *Македониум: Антологија на македонската национално-политичка мисла*. Скопје: Круг.
- Поленакковиќ, Х. (1967). Животниот пат на Кирил Тетоец Пејчиновиќ. *Просветно дело*, (5–6), 247–265.
- Прличев, Г. (1894). Рабов освободителю. *Лоза*, (5), 23–26.
- Пулевски, Ѓ. (2003). *Славјанско-македонска општа историја*. (Б. Ристовски & Б. Ристовска Јосифовска, Red.). Скопје: МАНУ.
- Ристовски, Б. (1997). Ракописот *Јазичница* на Ѓорѓија Пулевски. W: В. Дрвошанов (Red.), *Влогот на Ѓ. Пулевски во културната историја на македонскиот народ* (ss. 9–25). Скопје: ИМЈ.
- Ристовски, Б. (2009). *Димитрија Чуповски и македонската национална свест*. Скопје: Ѓурѓа.
- Санџаковски, С. (2003). *Христијанството во Македонија*. Скопје: Икона.
- Скаловски, Д. (1997). *Писма до Македонците*. Скопје: Бигосс.
- Сталев, Г. (Red.). (2008). *Просветителството во Македонија*. Битола: Микена.
- Старделов, Г. (2004). *Балканска естетика една друга естетика*. Скопје: МАНУ.
- Стефан [Велјановски; Архиепископ]. (2006). Симбол на македонското воскресение и живот. W: В. Стојчевска-Антиќ & М. Златанов (Red.), *По стапките на христијанството во Македонија* (Т. 2, ss. 15–19). Скопје: Дијалог.
- Тилева, В., & Коджаев, А. (1978). Непубликувани писма на Григор С. Пърличев. *Известия на НБКМ*, 14, 377–430.
- Тимовски, В. (2005). *Образованието и религијата*. Скопје: Феникс.
- Тимотеј [Јовановски; Митрополит]. (2013а). Благодарност на словенските просветители. W: Тимотеј [Митрополит], *Плаошки мироглед: беседи, интервјуа и трудови: 1980–2012* (ss. 34–36). Охрид: Канео.

- Тимотеј [Јовановски; Митрополит]. (2013b). Да се опстане и твори. W: Тимотеј [Митрополит], *Плаошки мироглед: беседи, интервјуа и трудови: 1980–2012* (ss. 45–47). Охрид: Канео.
- Тимотеј [Јовановски; Митрополит]. (2013c). Црквата е заедница на верни луѓе. W: Тимотеј [Митрополит], *Плаошки мироглед: беседи, интервјуа и трудови: 1980–2012* (ss. 142–147). Охрид: Канео.
- Тодоровски, Г. (1993). *Македонската литература XIX–XX век*. Скопје: Детска радост.
- Тодоровски, Г. (Red.). (2008). *Книжевната преродба*. Битола: Микена.
- Христов, Х., & Генчев, Н. (1969). *Българско възраждане*. Софија: Наука и изкуство.
- Чепреганов, Т., Ристовска-Јосифовска, Б., & Гушевска, Л. (Red.). (2010). *Сведоштва за македонскиот идентитет*. Скопје: ИНИ.
- Чернодрински, В. (1900). Предговор. W: В. Чернодрински, *Македонска кървава свадба* (ss. 2–4). Софија: Јанко Петров.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Andonov-Poljanski, H. (Ed.). (1981). *Dokumenti za borbata na makedonskiot narod za samostojnost i za nacionalna država* (Vol. 1). Скопје: Univerzitet „Kiril i Metodij“.
- Belčovski, J. (2011). Istoriskite koreni na Makedonskata pravoslavna crkva. In J. Belčovski, *Sobrani dela* (Vol. 1, pp. 137–156). Скопје: Akademski pečat.
- BIA II A, 4590. (n.d.). Natsionalna biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodii“, Bŭlgarski istoricheski arkhiv.
- BIA II A, 5980. (n.d.). Natsionalna biblioteka „Sv. Sv. Kiril i Metodii“, Bŭlgarski istoricheski arkhiv.
- Bozhinov, V., & Panaĭotov, L. (Eds.). (1980). *Makedoniia: Zbornik dokumentov i materialov*. Sofiia: BAN.
- Čepreġanov, T., Ristovska-Josifovska, B., & Guševska, L. (Eds.). (2010). *Svedoštvа za makedonskiot identitet*. Скопје: INI.
- Chernodrinski, V. (1900). Predgovor. In V. Chernodrinski, *Makedonska kŭrvava svadba* (pp. 2–4). Sofiia: IAnko Petrov.
- Đedov, S. (1902). Beograd, 1 juli 1902. *Balkanski glasnik*, (1), 1–2.
- Girevski, A. (Ed.) (1995). *Čist makedonski zbor i vo našite crkovni propovedi*. Скопје: Matica makedonska.
- Ivanov, Ī. (1931). *Bŭlgarski starini iz Makedoniia. XXII – Solunsko*. Sofiia: Bŭlgarska akademiia na naukite.
- Josifoski, D. (2012). *Etnopsihologija na makedonskata nacija*. Скопје: D. Josifoski.

- Khristov, K., & Genchev, N. (1969). *Bŭlgarsko vŭzrazhdane*. Sofiia: Nauka i izkustvo.
- Koneski, B. (Ed.). (1961). *Rečnik na makedonskiot jazik* (Vol. 1). Skopje: IMJ.
- Limani, S. (1970). Ne vikajte me Torbeš. In S. Limani, *Raspukani bigori* (pp. 5–6). Skopje: Naša kniga.
- Mazhovski, I. (1922). *Vŭzpominaniia na Isaiia Radev Mazhovski*. Sofiia: Ivan Bozhinov.
- Majski, N. (1923). Kruševski manifest. In N. Majski, *Ilinden* (pp. 36–38). Sofiia: N. Majski.
- Miladinov, D. (1858). Predislovje. In J. Flerov, *Pravoslavni crkovni bratstva vo jugo-zapadnata Rusija* (pp. I–VI). Moskva: Universitetskaia tipografiia.
- Misirkov, K. (1903). *Za makedonskite raboti*. Sofiia: Liberalen klub.
- Murgoski, Z. (Ed.). (2005). *Rečnik na makedonskiot jazik*. Skopje: Filološki fakultet „Blaže Koneski“.
- Nikolova, R. (1996). Pojava i razvoj na protestantizmot vo Makedonija. In G. Stardelov (Ed.), *Religiite i religiskite aspekti na materijalnata i duhovnata kultura na počvata na Republika Makedonija. Makroproekt „Istorija na kulturata na Makedonija“* (Vol. 4, pp. 89–96). Skopje: MANU.
- Panov, B. (1995). Bogomilstvoto vo Makedonija. In G. Stardelov (Ed.), *Sodržinski i metodološki prašanja vo istražuvanjeto na istorijata na kulturata na Makedonija. Makroproekt „Istorija na kulturata na Makedonija“* (Vol. 1, pp. 83–95). Skopje: MANU.
- Petkovik, A. (1860). Glas ot daleka zemlja. *TSarigradski vestnik*, (474), 2.
- Plevneš, J. (Ed.). (2003). *Makedonium: Antologia na makedonskata nacionalno-politička misla*. Skopje: Krug.
- Polenakovik, H. (1967). Životniot pat na Kiril Tetoec Pejčinovik. *Prosvetno delo*, (5–6), 247–265.
- Prličev, G. (1894). Rabov osvoboditelju. *Loza*, (5), 23–26.
- Pulevski, Ć. (2003). *Slavjansko-makedonska opšta istorija*. (B. Ristovski & B. Ristovska Josifovska, Eds.). Skopje: MANU.
- Ristovski, B. (1997). Rakopisot *Jazičnica* na Ćorgija Pulevski. In V. Drvošanov (Ed.), *Vlogot na Ć. Pulevski vo kulturnata istorija na makedonskiot narod* (pp. 9–25). Skopje: IMJ.
- Ristovski, B. (2009). *Dimitrija Čupovski i makedonskata nacionalna svest*. Skopje: Ćurĝa.
- Sandžakoski, S. (2003). *Hristijanstvoto vo Makedonija*. Skopje: Ikona.
- Skalovski, D. (1997). *Pisma do Makedoncite*. Skopje: Bigoss.
- Stalev, G. (Ed.). (2008). *Prosvetitelstvoto vo Makedonija*. Bitola: Mikena.
- Stardelov, G. (2004). *Balkanska estetika edna druga estetika*. Skopje: MANU.
- Stefan [Veljanovski; Arhiepiskop]. (2006). Simbol na makedonskoto voskresenie i život. In V. Stojčevska-Antik & M. Zlatanov (Eds.), *Po stapkite na hristijanstvoto vo Makedonija* (Vol. 2, pp. 15–19). Skopje: Dijalog.
- Sybew, T. et al. (1979). Studia historyczne wymagają obiektywizmu, etyki, braku uprzedzeń. In K. Genew (Ed.), *Macedonia – historyczna prawda a rzeczywistość polityczna* (pp. 147–165). Warszawa: Bułgarski Ośrodek Kultury i Informacji.
- Tileva, V., & Kodzhaev, A. (1978). Nepublikovani pisma na Grigor S. Pŭrlichev. *Izvestiia na NBKM*, 14, 377–430.

- Timotej [Jovanovski; Mitropolit]. (2013a). Blagodarnost na slovenskite prosvetiteli. In Timotej [Mitropolit], *Plaoški mirogled: besedi, intervjuja i trudovi: 1980–2012* (pp. 34–36). Ohrid: Kaneo.
- Timotej [Jovanovski; Mitropolit]. (2013b). Da se opstane i tvori. In Timotej [Mitropolit], *Plaoški mirogled: besedi, intervjuja i trudovi: 1980–2012* (pp. 45–47). Ohrid: Kaneo.
- Timotej [Jovanovski; Mitropolit]. (2013c). Crkvata e zaednica na verni luĝe. In Timotej [Mitropolit], *Plaoški mirogled: besedi, intervjuja i trudovi: 1980–2012* (pp. 142–147). Ohrid: Kaneo.
- Timovski, V. (2005). *Obrazovanieto i religijata*. Skopje: Feniks.
- Todorovski, G. (1993). *Makedonskata literatura XIX-XX vek*. Skopje: Detska radost.
- Todorovski, G. (Ed.). (2008). *Kniževnata prerodba*. Bitola: Mikena.
- Vlahov-Micov, S. (2011). *Heroite i potomcite*. Skopje: Matica makedonska.
- Žinzifov, R. (1862). Na drugozemecot. *Bratski trud*, (4), 45–47.

Przeobrażenia kategorii konfesji w macedońskiej świadomości zbiorowej XIX i XX wieku

W artykule prezentowane są – w układzie chronologicznym – różne tekstowe dowody istnienia na terytorium macedońskim (od początku XIX wieku) świadomości konfesyjnej w jej formie teoretyczno-religioznawczej, polityczno-historycznej oraz ideologiczno-identyfikacyjnej. Wymienione przykłady umieszczone są na tle powolnego rozwoju poczucia narodowego Macedończyków i konfliktów religijnych oraz politycznych na obszarze centralnych Bałkanów podczas panowania osmańskiego i po jego zakończeniu. Relatywizm i nieokreśloność form identyfikacji wyznaniowej w omawianym przypadku wynikały między innymi z wielonarodowej struktury społeczeństwa, rywalizacji między kilkoma Cerkwiami prawosławnymi, długiego okresu poganizacji życia chrześcijańskiego i ateizacji, a także rozumienia takich kategorii jak władza (duchowna i świecka), wolność sumienia, tolerancja, ortodoksja czy apostazja. Przywoływane są w związku z tym takie źródła obecnej świadomości, jak: biblijne konotacje ziem macedońskich, niezależna od stosunków narodowościowych ciągłość „macedońskiego prawosławia” w instytucji Arcybiskupstwa Ochrydzkiego, turecki etnokonfesyjny system *milletów* i rozwój miejscowej tradycji islamskiej, walka o autonomiczną Cerkiew lokalną, praktyki konwersji, „interkonfesyjny” charakter niektórych programów narodowych, uzależnienie od nacisków polityki międzynarodowej. Większość ukazanych zjawisk szczegółowych udowadnia, iż nienaturalnie długie utożsamienie głównych wyznań z określonymi grupami etnicznymi przyczyniło się w Macedonii do opóźnienia ewolucji kategorii konfesyjnych ku nowoczesnym formom ich rozumienia – związanym z wolnym wyborem i sferą prywatną.

Słowa kluczowe: identyfikacja konfesyjna i narodowa, społeczeństwo wielowyznaniowe, kultura Macedonii.

Transformations of the Category of Confession in Macedonian Collective Consciousness in Nineteenth and Twentieth Centuries

A discussion is given in this article – in the chronological order – of the various textual proofs of the existence on the Macedonian territory (from the beginning of the nineteenth century) of the confessional consciousness, in its religious-theoretical, political-historical and ideological-identifying form. The mentioned examples are presented against the background of the slow development of the national community spirit of Macedonians, as well as the religious and political conflicts in the area of the Central Balkans during the reign of the Ottomans and after its ending. In this case, relativity and indefinite patterns of confessional identification resulted from: the multiethnic structure of the society, a rivalry between several Orthodox Churches, a long period of paganisation of the Christian life and of atheisation, also from the peculiar understanding of such categories as authority (sacred and secular), freedom of conscience, tolerance, orthodoxy or apostasy. In this connection the author also refers to the main sources of contemporary Macedonian consciousness: the biblical connotations of the Macedonian lands, the continuity – independent from ethnic relations – of “Macedonian Orthodoxy” in the institution of Ohrid Archbishopric, the Turkish ethnoconfessional system of the *millet*s (with the evolution of local Islamic tradition), struggle for the autonomous local Church, practices of conversion, the “interconfessional” nature of certain national programmes, a dependency from the pressures of international politics. Most of the presented detailed phenomena prove that the unnaturally long identifying of the main confessions with particular ethnic groups contributes in Macedonia to a delay of the evolution of confessional categories towards the contemporary shape, connected with a free choice and the private sphere.

Keywords: confessional and national identification, multiconfessional society, Macedonian culture

Notka o autorze

Lech Miodyński (lech.miodynski@us.edu.pl) – slawista-literaturoznawca i kulturoznawca, profesor tytularny związany z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach. Autor między innymi książek *Powroty znaczeń. Aktualizacje tradycji kulturowych w literaturze macedońskiej po 1945 roku* (1999), *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej* (2011). Zainteresowania naukowe: historia literatury macedońskiej, serbskiej i chorwackiej w kontekście

komparatystycznym i kulturowym, teoria procesu historycznoliterackiego, transformacje bałkańskich tradycji lokalnych, relacje wewnątrzsłowiańskie, problematyka geokulturowa, kultura materialna obszaru Bałkanów, normy kulturowe i dyskursy artystyczne w konfrontacji z wzorcami europejskimi oraz związki literatury z religią i polityką.

Lech Miodyński, Prof. (lech.miodynski@us.edu.pl) – Full Professor at the Institute of Slavonic Philology at the University of Silesia (Katowice). Author of numerous books, including: *Powroty znaczeń. Aktualizacje tradycji kulturowych w literaturze macedońskiej po 1945 roku* (1999) and *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej* (2011). Research interests: comparative and cultural history of Macedonian, Serbian and Croatian literature; literary process theory, relation between literature and culture, geocultural problems, the transformation of local Balkan traditions, especially connected with cultural standards and artistic discourse collated with European patterns, relationship between literature, religion and politics; symbolism of space and material culture of the Balkans.