



Magdalena Lubańska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

Początek świata: żywoty proroków jako źródła religijnych dystynkcji w narracjach bułgarskojęzycznych muzułmanów

Przedstawiony w niniejszym artykule materiał zgromadzony został w latach 2005–2009 podczas badań terenowych w muzułmańsko-prawosławnych społecznościach Rodopów Zachodnich w Bułgarii. Cel badań stanowiło zweryfikowanie popularnej w bułgarskiej etnografii tezy o synkretycznym czy też kryptochrześcijańskim charakterze praktykowanej przez bułgarskojęzycznych muzułmanów religijności¹.

¹ Za przykład mogą tu posłużyć prace: Djułgerowa (Дюлгеров, 2000), Pertowa (Петров, 1995), Rajczewskiego (Райчевски, 1998), Saryewa (Саръев, 1996), Sziszkowa (Шишков, 1931, 1936). Problematykę synkretyzmu religijnego w Rodopach omawiam szczegółowo w swojej książce (Lubańska, 2012), natomiast przywołane w niniejszych artykule kosmologiczne narracje religijne mają na celu zwrócenie uwagi na problem odrzucania osmańskich wpływów kulturowych przez muzułmańskie młode elity religijne w Rodopach oraz na jego możliwe

Popularność tej tezy wynikała w dużej mierze z powodów ideologicznych, których źródła sięgają okresu wyzwania bułgarskich ziem spod panowania osmańskiego w końcu XIX wieku. Gdy w roku 1912 Rodopy zostały włączone do Bułgarii, mieszkająca tam wyznająca islam autochtoniczna, słowiańska ludność bułgarskojęzyczna stała się problemem politycznym² – nie było wiadomo, wobec którego państwa okaże się ona lojalna: imperium osmańskiego, które dawało jej różne przywileje, czy nowopowstałego carstwa bułgarskiego, w którym stawała się ludnością drugiej kategorii. Z tym pierwszym wiązała ją religia, z drugim – język. Obawy rządu bułgarskiego potęgowała pamięć o powstaniu kwietniowym z roku 1876, w którym większość Pomaków brała udział po stronie tureckiej.

Jeszcze w roku 1912 car Ferdynand I, premier Iwan E. Geszow wraz z kierowanym przez siebie rządem oraz Bułgarska Cerkiew Prawosławna podjęli decyzję o natychmiastowej akcji przymusowej chrystianizacji tej ludności. Objęto nią wszystkich bułgarskojęzycznych muzułmanów, czyli ok. 200 tysięcy osób. Jednak już w roku 1913 wrócili oni do swych muzułmańskich imion i strojów, co stawia pod znakiem zapytania tezę o ich kryptochrześcijaństwie, nawet gdy odniesiemy ją do początku minionego wieku. Wydaje się, że gdy tylko mieli możliwość wolnego wyboru, wybierali oni islam, nie chrześcijaństwo.

Choć nie można wykluczyć występowania zjawiska kryptochrześcijaństwa w przypadku pierwszych dwóch pokoleń konwertytów (Malcolm, 2001, s. 98),

powody i konsekwencje dla lokalnej społeczności. Jednocześnie pokazują, że wpływy te są nadal zauważalne w narracjach i praktykach religijnych starszych członków owych elit i odgrywają dla muzułmanów istotną rolę w procesie legitymizacji ich tożsamości religijnej w wielokonfesyjnym otoczeniu.

² Mimo licznych prób przymusowej asymilacji bułgarskojęzycznych muzułmanów podejmowanych przez różne bułgarskie rządy w XX wieku oraz uporczywego określania ich egzoetnonimem Pomacy (od bułg. *pomyczeni* – dręczeni, męczeni, siłą zmuszeni do przejścia na islam), oni sami na ogół odrzucają koncepcje etnogenezy związane z tym terminem. W trakcie prowadzonych przeze mnie badań rozmówcy z Rodopów Zachodnich wyraźnie się odcinali od chrześcijaństwa, uznając islam za jedyną religię zbawienia. Chrześcijaństwo zaś prezentowali jako religię opartą na błędnej – bo zniekształconej przez ewangelistów i apostoła Pawła – interpretacji Boskiego objawienia oraz bałwochwalczym kulcie św. Trójcy. Sami niejednokrotnie też mówili mi, że wolą być nazywani po prostu muzułmanami lub bułgarskojęzycznymi muzułmanami, lecz nie odpowiada im, gdy z góry przypisuje im się bułgarską narodowość. Nie deklarowali też tureckiej tożsamości narodowej. Sprawiali wrażenie, jakby kwestie przynależności narodowej nie były dla nich w ogóle istotne. Za najważniejsze dla określenia własnej tożsamości uważają kryteria religijne.

bezrefleksyjne prezentowanie w ten sposób bułgarskojęzycznych muzułmanów w odniesieniu do sytuacji obecnej, często w oparciu o powierzchowne obserwacje ich zachowania, przypomina nie tyle opisywanie rzeczywistości, co jej „zaklinanie”, a tym samym stanowi przemoc symboliczną wobec tej społeczności.

Zarazem popieranie tezy o kryptochrześcijaństwie Pomaków przez niektórych bułgarskich historyków³ czy antropologów społecznych wynika z obawy, by nie zostać oskarżonym o brak lojalności wobec bułgarskiej historii i narodu. Motyw przymusowej islamizacji rodopskiej ludności stanowi bowiem istotny komponent bułgarskiej martyrologii narodowej. Wyjaśnia to, dlaczego bułgarscy badacze nie drążą kwestii motywów kierujących bułgarskojęzycznymi muzułmanami udającymi się do prawosławnej świątyni czy popa z intencją uzdrowienia. Z powodu wspomnianych ograniczeń ideologicznych wygodniej im uważać je za przejaw religijnego synkretyzmu czy wręcz kryptochrześcijaństwa, niż wnikać w to, jakie znaczenia mają one dla samych Pomaków w kontekście ich życia społeczno-religijnego. Co więcej, kwestie te nie interesują również chrześcijańskich sąsiadów tej ludności, gdyż obie grupy unikają rozmów na tematy religijne. Zasada ta jest elementem strategii dobrosąsiedzkich relacji, pielęgnowanych przez muzułmanów i chrześcijan w Rodopach.

Przywołany kontekst wyjaśnia powody, dla których bułgarscy badacze nie zajmowali się kwestią motywacji muzułmanów, kryjących się za pozornie synkretycznymi praktykami religijnymi oraz ich postawami i wierzeniami na temat islamu i chrześcijaństwa. Nie można jednak mówić, że w ogóle nie doszło do przewartościowań epistemologicznych w bułgarskich studiach nad tą grupą konfesyjną. Perspektywę Pomaków jako aktorów społecznych zaczęto już uwzględniać w obrębie studiów nad ich etnogenezą i historią, choć nie w odniesieniu do ich życia religijnego. Nie podejmowano też równoległych badań w chrześcijańskich i muzułmańskich społecznościach religijnych w Bułgarii, skupiając się tylko na jednej z nich.

Przeprowadzone przeze mnie badania w pewnym stopniu wypełniają tę lukę. Przyjęłam w nich za Aleksandrem Posern-Zielińskim, że o synkretyzmie „głębokim” można mówić jedynie w sytuacji, gdy dochodzi do zmian w systemie wierzeń danej grupy (Posern-Zieliński, 1987), tj. kiedy przejmuje ona pewne motywy wierzeniowe od grupy konfesyjnej, z którą koegzystuje na

³ Zob. przyp. 1. Zarazem wśród prac historyków krytykujących pochopne przypisywanie Pomakom kryptochrześcijaństwa wymienić należy wspomniane już rozycje: Дюлгеров, 2000; Петров, 1995; Райчевски, 1998; Саръев, 1996; Шишков, 1931, 1936.

wspólnie zamieszkałym terytorium. Natomiast w odniesieniu do grupy religijnej, w której pozornie synkretyczne praktyki religijne nie wiążą się z adaptacją wierzeń innej religii, a wręcz innowierców uważa się za wykluczonych z grona zbawionych, trudno mówić o zjawisku religijnego synkretyzmu. Przypadek ten dotyczy moich rozmówców muzułmanów, którzy przyjmowali wyraźnie antysynkretyczne postawy wobec chrześcijaństwa, jednocześnie jednak dbając o dobrosąsiedzkie relacje, a niekiedy nawet przyjaźniąc się z mieszkającymi obok chrześcijanami. Ponadto – co uważam za szczególnie istotne – moi muzułmańscy rozmówcy wyrażali swą religijność w dużej mierze w sposób dyskursywny, w przypowieściach i narracjach religijnych. Niejednokrotnie używali ich dla objaśnienia wykonywanych przez siebie praktyk religijnych i spontanicznie je w tym kontekście przywoływali. Zatem, choć definicja Posern-Zielińskiego wyraźnie za „jadro religii” uznaje wierzenia, co w sytuacji trwających właśnie w obrębie antropologii religii przewartościowań epistemologicznych dowartościowujących zmysłowy i materialny wymiar życia religijnego może budzić pewne zastrzeżenia⁴, ostatecznie to przecież wyniki badań terenowych a nie mody intelektualne powinny przesądzać o interpretacji materiału.

W trakcie prowadzonych przeze mnie badań doszłam do wniosku, że wśród starszych reprezentantów lokalnych religijnych elit kluczową rolę w kształtowaniu postaw wobec islamu i chrześcijaństwa odgrywają kosmologie wywodzące idee społecznego ładu oraz religijnych rytuałów z biblijnych czasów stworzenia świata i pierwszych ludzi. To za ich pomocą muzułmanie związani z islamem – który określam tu jako *adatowy* – wyjaśniają sakralną genezę własnych religijnych rytuałów oraz swój w gruncie rzeczy antysynkretyczny stosunek do chrześcijaństwa.

Samo słowo *adat* oznacza zwyczaj i tradycję; to termin, którym dla uzasadnienia danej praktyki często posługują się rozmówcy w starszym wieku. „Islam *adatowy* stanowi pewien amalgamat ukształtowany w imperium osmańskim a podlegający przede wszystkim wpływowi Bliskiego Wschodu (zwłaszcza Egiptu, Syrii i Iranu), Turcji i lokalnych bałkańskich tradycji” (Lubańska, 2012, s. 116; Heppell & Norris, 2001, s. 6). Mógł on się rozwijać w tolerancyjnej wobec lokalnych tradycji hanafickiej szkole islamu, popularnej w imperium osmańskim, dlatego też uważam, że można go określać również jako islam postosmański.

⁴ Mam tu na myśli tzw. „protestanckie skrzywienie” (*protestant bias*) antropologicznych definicji religii. Więcej na ten temat: Lubańska & Ładykowska, 2013.

W trakcie badań moją uwagę zwróciła obecność w przekazie ustnym muzułmanów związanych z tym nurtem islamu pozakoranicznych wierzeń i motywów, bardzo często paralelnych do tzw. „żywotów proroków” (*kisas al-anbija*), znanych zwłaszcza w Iranie oraz Azji Centralnej. Chciałabym zaznaczyć, że podobne spostrzeżenia poczyniły przede mną Florentina Badalanova (2008) i Galina Łozanowa (Лозанова, 2008). Mamy więc w tym przypadku do czynienia z pasjonującą „wędrówką idei”. Jej przebiegu nie można wprawdzie zrekonstruować, ale da się wskazać w wierzeniach rozmówców pewne skłaniające do refleksji paralele z motywami obecnymi w „żywotach proroków”. Paralele te obecne są jedynie w przekazie tych rozmówców, którzy nadal znajdują się pod wpływami post-osmańskimi, aktualnie odrzucanymi przez młodych hodżów (nauczycieli islamu), zafascynowanych często islamem wahhabickim, promowanym m.in. przez Arabię Saudyjską. Być może zatem jesteśmy ostatnimi świadkami obecności post-osmańskich rezyduów w przekazie religijnym rodopskich społeczności, gdyż zostaną one wkrótce zastąpione przez inne idee i wpływy kulturowe.

Kisas al-anbija stanowi zapis ustnych przekazów biblijnych, które w początkowych wiekach islamu rozpowszechniali na Bliskim Wschodzie tzw. *kisas* (opowiadacze, narratorzy) (Nasr, 1997, s. XVIII; Лозанова, 2008, s. 17). Choć ich głównym zadaniem było recytowanie Koranu wśród ludności niepiśmiennej, w praktyce rozwijali oni zawarte w nim treści o wątki mu obce. Pierwsze lata panowania islamu to okres, kiedy w bogatej tradycji ustnej Półwyspu Arabskiego koegzystowały wątki biblijne zaczerpnięte od społeczności żydowskiej i chrześcijańskiej (Лозанова, 2008, s. 15). Zarazem, mimo że już w IX wieku wydano szereg edyktów rządowych przeciwko *kisas*, zrównywanych z szarlatanami i wróżbitami (Nasr, 1997, s. XVIII), w tym samym czasie pojawia się literatura, poświadczająca, że niektóre warianty owych krążących w ustnym obiegu żywotów zostały jednak spisane. Pierwsze i najobszerniejsze poświęcone im dzieło to bliska źródłom, napisana w X wieku przez arabskiego historiografa i teologa perskiego pochodzenia Abu Dżafara at-Tabarięgo (Al-Ṭabarī, 1989) *Historia proroków i królów*, zwana *Historią At-Tabarięgo*. Autorem pierwszych żywotów proroków wywodzących się bezpośrednio z komentarzy koranicznych jest natomiast żyjący w Bagdadzie w XI wieku Abu Ishaq Ahmadi ibn Muhammad as-Salabi (Al-Tha’labī, 2002).

Chociaż styl tych żywotów odsyła do komentarzy koranicznych, to ich treść została rozwinięta i uporządkowana chronologicznie tak jak u As-Salabięgo (Nasr, 1997, s. XX). Znane są też powstałe prawdopodobnie dopiero

w XIII wieku żywoty autorstwa Muhammada Ibn Abd Allaha al-Kisa'iego (Al-Kisā'i, 1997). Wiadomo, że żywoty proroków przekładane były na różne języki, w tym na osmański. W pierwszej ćwierci XIV wieku powstało ich popularne w imperium osmańskim opracowanie sędziego z zachodniego Turkistanu Nasir ad-Dina Ibn Burhan ad-Dina ar-Rabghuziego, który opierał się na dziełach wspomnianych wyżej autorów.

Jednocześnie od samego początku w żywotach proroków występowały motywy spotykane także w żydowskich midraszach i chrześcijańskich apokryfach. Niektóre fragmenty żywotów Al-Kisa'iego czy As-Salabiego dotyczące Adama i Ewy, w islamie zwanej Hawwą, bardzo przypominają np. syryjski apokryf *Grota Skarbów* („Grota Skarbów”, 2011), co można wyjaśniać tym, że już w X wieku został on przetłumaczony na język arabski przez patriarchę Aleksandrii, Eutychiusza (Nasr, 1997, s. XVI–XVIII). Jednak w żywotach proroków to islam a nie chrześcijaństwo prezentowane jest jako religia wybrana przez Boga już w momencie stworzenia Adama i Hawwy.

I właśnie w tym kontekście, aby podkreślić uprzywilejowaną pozycję islamu wobec innych religii, niektórzy rozmówcy opowiadali historie o sakralnej genezie islamu analogiczne do tych opisanych w żywotach. Często byli oni przekonani, że porządek społeczny odzwierciedla porządek sakralny ustanowiony przez Boga w czasach pierwszych proroków, a więc głównych bohaterów owych opowieści. Szczególne znaczenie odgrywają tu prorocy Adam i Abraham. Rozmówcy powoływali się na Adama, gdy pytałam ich o sens rytualnego mycia, tj. *abdestu*, oraz modlitwy, a na Abrahama, gdy pytałam o rytuał kurbanu, tj. krwawej ofiary. Wielu z nich głęboko wierzyło, że przez wykonywanie tych rytuałów naśladuje owych proroków i kontynuuje zapoczątkowane przez nich tradycje.

W narracjach tych islam jako wybrany na religię zbawienia przez samego Boga przeciwstawiany był chrześcijaństwu prezentowanemu jako religia wynaleziona przez czterech ewangelistów i apostoła Pawła. I tak na przykład znak krzyża czyniony przez chrześcijan wynikać ma z błędnego odczytania przez apostołów gestu wykonanego przez Jezusa (w islamie zwanym Isa) w trakcie rozmowy z Bogiem chwilę przed swoim wniebowstąpieniem. Albo też z błędnego przekonania, że ukrzyżowanym był Isa, podczas gdy według islamu był to Judasz, któremu zmieniono twarz tak, aby stał się sobowtórem Isy. Z kolei brak w chrześcijaństwie obrzezania oraz innych żydowskich rytuałów wynikać miał tylko i wyłącznie z podstępnych działań apostoła Pawła. Ten ostatni według muzułmanów do końca zwalczał chrześcijaństwo, tyle że początkowo jawnie, a po rzekomym nawróceniu – już skrycie. To on miał być też – według

rozmówców – twórcą wiary w Tróję Świętą, według islamu sprowadzającą na chrześcijan niewybaczalny grzech *szirku*, czyli bałwochwalstwa.

Wspomniane wyżej narracje służą prezentacji chrześcijaństwa jako religii nieporozumień i pustych gestów, będących w gruncie rzeczy farsą, parodią religii. Muzułmanie przeciwstawiają mu islam jako religię, którą wszystkie dusze stworzone z ciała Adama⁵ obiecały wyznawać już w raju. To spotykane w Rodopach wierzenie być może pochodzi z „żywotów proroków”, gdzie jest jeszcze bardziej rozbudowane. Wspominają one m.in. o słowach szahady wygrawerowanych na tronie Allaha lub jednej z rajskich bram (Al-Kisā'i, 1997, s. 17), tworzeniu głowy Adama z mekkańskiej ziemi, świetle proroka Mahometa, które Adam i Ewa dostrzegli w raju i już tam zostali okrzyknięci jego rodzicami.

W Koranie, żywotach proroków i przekazie ustnym bułgarskojęzycznych muźłmanów często pojawia się też motyw Iblisa, szatana, który odmawia złożenia pokłonu Adamowi i z tego też powodu zostaje wygnany z raju. Opis uknutej przez niego intrygi, za pomocą której udało mu się do raju dostać i uwieść Ewę, był przez jedną z moich rozmówczyń opowiadany z chronologią i szczegółami tak bliskimi opisowi tego fragmentu u At-Tabariego oraz w żywotach prorokach Ibn Abd Allaha al-Kisa'iego, jakby je relacjonowała:

„И шейтана отидол при палуна, ги пазил. Палуна е много красиво животно. И в рая, и на земята найкрасиво животно е палуна. Аз съм видяла палуна в зоологическата градина. Палуна пазил найкрасната врата на рая. След него змеята на другата врата, и след него той дето пази, Ридван мелейкето, в дженнета. И той каза шейтана на палуната: «пусни ме да влаза тук». Туа каза: «няма разрешение да влезеш ти тука. Иди каза при змията, да те пусне». А змеята пазила целите райски богатства. Но гледай сега, каква физиономия, всекиго е било страх от нея. Но [преди – М. Л.] не е била таква. Била е като камилите в Арабия, четири крека, красива, хубава. И като отиде при змията, и тогава и казал Аллах на палуната: «щом послуша шейтанина, ще слесеш и ти на земята. Ти ще слезеш на свето, както се наобикалят хора да те гледат, ще разте-

⁵ Wątek stworzenia wszystkich dusz ludzkich z ciała Adama znany jest też w tradycji kabalistycznej, zgodnie z którą „wszystkie światy znajdują odzwierciedlenie” w Adama Kadmonie. To także wątek popularny w legendach żydowskich, które najczęściej mówią o tym, że dusze ludzkie przebywają w siódmym niebie, skąd za każdym razem, gdy zajdzie taka potrzeba, Bóg ściąga je i łączy razem z człowiekiem (Ginzberg, 1997, s. 54). W tych przekazach stworzenie dusz ludzkich z ciała Adama ma jednak miejsce poza rajem.

риш крилата да ти гледат красотата. И гони го и негото след шейтанина. Отиде при змията и каза: «пусни ме да пусни ме да влезе в дженнета». – «Няма разрешенийе. Ти как ще влезнеш кату на метра чува мелейето, ангела там чува Ридванът Адем алексис саялам». «Вземи ме ти и аз ще влезе в Твойте уста. Така ще ме пуснеш. Има много важни думи да ти ги кажа. И ще ме отнесеш на право при Хавва, азрети Хава. Ше ме отнесеш при Хава и кажеш тези три думи. Тя трябва да ги знае». Сега, той не може да излуже мъжа. Мъжа е девет пъти повече във разума, отколкото жената. Така пише в Корана»⁶.

W relacji mojej rozmówczyni, a także w żywotach, kiedy Hawwa (Ewa) ulega w końcu namowom Iblisa, podaje owoc Adamowi, który jest jednak nie do końca świadomy tego, że go spożywa. U At-Tabariego Hawwa – zdając sobie sprawę, że Adam trzeźwy nie da się namówić do zjedzenia owocu – podaje mu wcześniej wino (As-Salabi / Al- Tha'labī, 2002, s. 52). Gdy tylko Adam przytomnieje, zaczyna rozpaczać:

⁶ „I szatan udał się do pawia, który ich pilnował. Paw to bardzo piękne zwierzę. I w raju, i na ziemi paw jest najpiękniejszym zwierzęciem. Widziałam pawia w ogrodzie zoologicznym [wtrąca rozmówczyni – M. L.]. Paw pilnuje najpiękniejszych drzwi do raju. Następnie żmija [w Bułgarii żmija i wąż określane są tym samym terminem. Ze względu na to, że w języku bułgarskim występuje on w rodzaju żeńskim, a w opowieści rozmówczyni żmija była w raju przyjaciółką Hawwy, zdecydowałam się – wbrew polskim tłumaczeniom Biblii – na termin żmija a nie wąż – M. L.] przy drugich drzwiach i ten, który pilnuje, anioł Rydwan, w dżehennecie [niebie, raju – M. L.]. I powiedział szatan pawia: «Wpuść mnie, żebym tu wszedł». A on na to: «Nie ma pozwolenia na to, żebyś tu wszedł. Idź do żmii, niech cię wpuści». A żmija pilnowała wszystkich rajskich dóbr. A zobacz teraz, jaką ma twarz! Każdy się jej boi! Ale kiedyś nie była taka! Wyglądała jak wielbłądy w Arabii, czteronoga, ładna, piękna! I jak poszedł szatan do żmii, to Allah powiedział do pawia: «Skoro posłuchałeś szatana, to ty też zejdziesz na ziemię. Jak ludzie cię otoczą, rozprostujesz skrzydła, żeby cię oglądali. I pogonił go zaraz za szatanem. A szatan poszedł do żmii i mówi: «Wpuść mnie, no wpuść mnie, żebym wszedł do dżehennetu». – «Nie ma pozwolenia! Ty jak tu wejdiesz skoro tu anioł Rydwan pilnuje Adama *alehis saljama* na odległość jednego metra» [odpowiedziała żmija – M. L.]. «Ty mnie weź. Wejść do twojej buzi. W taki sposób mnie wpuścisz. Mam ci ważne słowa do powiedzenia. I zanieś mnie od razu do Hawwy, azreti Hawwy. Zanieś mnie tam i powiesz te trzy słowa. Ona powinna je znać». No bo on nie mógł oszukać mężczyzny. Mężczyzna jest dziewięć razy mądrzejszy od kobiety! Tak jest napisane w Koranie [wyjaśnia rozmówczyni – M. L.]”. Cytowany w niniejszym artykule materiał dotyczący wierzeń nt. Adama i Hawwy był już przeze mnie analizowany we wcześniejszym artykule (Lubańska, 2007). Tu służy jednak jako ilustracja innych, nie wspomnianych w dotychczasowych publikacjach wniosków z badań.

„Брех, какво направихме! Харам! И туря така реката и сега абдест се прави, защото така е рекъл, направил [rozmówczyni łapie się za głowę – M. L.]. Ръцете ги мийеме защото са откъснали от дървото. Устата ги плакнаме, защото са хапнали. Носа го плакнаме, защото са помирили от дървото. Та за това е абдест, за да изпаднат всички грехове от тебе, и тогава да хванеш молитва”⁷ (Ribnowo, 2005).

Rozmówczyni dopowiada po chwili, na czym dokładnie polega wywołana przez owoc nieczystość Adama i Hawwy. Otóż po jego spożyciu odczuli oni potrzeba oddania moczu lub stolca, co ostatecznie doprowadziło ich ze stanu rajskiej czystości:

„Сега. Те като направили харам, трябвало да идеш по нужда. Но там те са яли такива плодове, от които по нужда не ходят. Къде ще отидеш?! Там е чисто. Там няма такива неща!!”⁸ (Ribnowo, 2005)

„Като хапна тази маслина, взел да иде да се пикае, по нужда да иде. А печел се ти да видиш, одили, одили, одили тярал, тярал, тярал, скрил се е някъде. Ама дошъл господ и рекъл: „Адам, какво лошо мирише тука”. „Нема нищо”. „Има лош мирис”. Тогава го наказъл. Господ го наказъл, изгонил го от райската градина и не помня по нататък какво беше станало”⁹ (Satowcza, 2005).

Biorąc pod uwagę, że Jerzy Wasilewski odnotował ten motyw wśród tadżyckich muzułmanów (Wasilewski, 1989, s. 187), nie należy go raczej wywodzić z wierzeń lokalnych; tym bardziej że można go odnaleźć również u At-Tabariego:

„Abu al-o Aliyah said: Adam and Eve ate of the tree [of immortality]. It was a tree that made whoever ate from it defecate [hadatha], but there was not allowed to be any feces [hadath] in the Garden, so God drove Adam out of the Garden” (Al-Ṭabarī 1989, p.108; Wheeler, 2004, s. 100).

⁷ Brech, cośmy zrobili! Haram! I tak wziął rękę [Rozmówczyni łapie się za głowę – M. L.]. I teraz dlatego robimy *abdest*, bo tak robił. Ręce myjemy, bo zerwały z drzewa. Nos płuczemy, bo powąchali drzewo.

⁸ No bo jak zrobili haram, to musieli iść za potrzebą. A wcześniej jedli tam takie owoce, po których za potrzebą się nie chodzi. Gdzie miałby pójść?! Tam jest czysto. Tam nie ma takich rzeczy!

⁹ Jak zjadł tę oliwkę, poszedł siku, poszedł za potrzebą... szli, szli, szli, ścisnął, ścisnął i w końcu schował się gdzieś. Przyszedł Bóg i powiedział: „Adamie, co tak brzydko tutaj śmierdzi?!”. „Nie ma nic”. „Coś źle pachnie”. I wtedy go ukarał. Ukarał go Bóg. Wygonił z rajskiego ogrodu i nie pamiętam, co potem się stało.

Zatem fakt, że rozmówcy związani z islamem adatowym zapytani o przyczyny dokonywania *abdestu* zaczynają opowiadać o grzechu Adama i Hawwy, pozostaje w zgodzie z egzegezą tego rytuału wyłożoną w żywotach w X stuleciu. Zgodnie z nią właśnie Adam i Hawwa zostali wygnani z raju, kiedy stali się istotami nieczystymi. Zarazem ich nieczystość, skalanie, spowodowane spożyciem owocu wyjaśniać ma sensu rytualnego obmycia (*abdestu*) przed odmówieniem *salatu* (modlitwy) jako powrotu do stanu rajskiej czystości, „w której nie istniały nieczystość i inne skażenia” (Wasilewski, 1989, s. 8, 44).

Posługując się niniejszym przykładem, chciałam zwrócić uwagę na to, że sięgnięcie do owych żywotów przy analizie zasłyszanych w terenie wierzeń w pewnym sensie poddaje rewizji wcześniejsze analizy religijnego przekazu bułgarskojęzycznych muzułmanów. Tam, gdzie wcześniej badacze skłonni byli widzieć rodzimy folklor o pozaislamskim i pozachrześcijańskim pochodzeniu, w wielu przypadkach widzimy motywy i interpretacje o „długim trwaniu”, znane jeszcze w średniowiecznej egzegetycznej literaturze islamu i spotykane w bardzo odległych regionach świata zamieszkałego przez muzułmanów. Podstawowe pytanie, jakie należy tu postawić, brzmi: skąd w przekazie ustnym muzułmanów w Rodopach wzięły się te motywy?

Florentina Badalanova formułuje w tym kontekście kuszącą, ale trudną – jeśli nie niemożliwą – do zweryfikowania hipotezę Ur-nadtekstu (Ur-hypertext), który poprzedzał spisane wersje Tory i Biblii czy Koranu, a którego warianty z jednej strony krążą w przekazie ustnym, z drugiej zaś – spisane zostały w midraszach, apokryfach i egzegetycznych tekstach islamu, do których zaliczamy żywoty proroków¹⁰. Teza ta pomija jednak znaczenie dla podtrzymania tego typu narracji relacji władzy. Podobnie jak André Droogers uważam, że gra o religijne symbole – a dokładnie o to, kto będzie posiadać, kontrolować oraz przekształcać symboliczne znaczenia – winna być rozpatrywana w kontekście symetrii i asymetrii relacji czy wpływów między religiami (Droogers, 2005, s. 220–221), a nawet różnymi wariantami tej samej religii. Bez przychylności

¹⁰ “It can be further argued that this written offsprings of the original oral Ur-hypertext have their folklore counterparts, which never ceased to exist in vernacular traditions of three Abrahamic religions. It was this Ur-hypertext that provided the fabric and created the framework from which written texts of the Bible and the Qur’an eventually emerged. Moreover, this Ur-hypertext not only fostered and nourished the corpus of texts which later formed the written body of the Bible and Qur’an, but also survived to the present day in oral traditions of many religious communities as clusters of verbal and ritual texts constituting the framework of their belief systems” (Badalanova, 2008, s. 18).

religijnych elit trudno bowiem sobie wyobrazić, aby przekaz taki mógł trwać niezmiennie przez stulecia.

Dlatego przypuszczam, że przekazy ustne paralelne do żywotów proroków nie pojawiły się w Rodopach samoistnie na zasadzie samorodnie przekazywanego na tych ziemiach przez pokolenia jakiegoś tekstu źródłowego czy też różnych jego wariantów. Nie wiadomo, czy w ogóle możemy mówić o zachowaniu ciągłości tego przekazu, bo nie wiemy, od kiedy on na tych terenach występował. Być może pojawiał się i zanikał wiele razy.

Biorąc jednak przede wszystkim pod uwagę to, że z przekazami tego typu nadal można się spotkać w Rodopach, należy – moim zdaniem – przeprowadzić interdyscyplinarne badania naukowe dotyczące literatury religijnej popularnej pod koniec XIX wieku na terenach imperium osmańskiego i w I połowie XX wieku już w granicach państwa bułgarskiego. Czy możliwe, że żywoty proroków były popularną lekturą ówczesnych elit religijnych? W jakich latach i w jakim nakładzie pojawiały się kolejne wydania żywotów proroków? Jak duży mogły mieć zasięg oddziaływania? Czy imamowie korzystali z nich, przygotowując kazania w meczetach? Czy pojedyncze egzemplarze mogły znajdować się w domowych bibliotekach elit? Wydaje się, że przede wszystkim należałoby zbadać dostępność żywotów Al-Rabghuziego, które według Florentiny Badalanovej (Badalanova, 2008, s. 16) są bliskie przekazom rejestrowanym w muzułmańskich społecznościach Bułgarii.

Kwestie te są o tyle istotne, że ich ustanowienie pozwoli na uchwycenie w głębszym wymiarze przemian religijnych, do których dochodzi aktualnie w Rodopach. Mamy tam bowiem obecnie – zwłaszcza w części zachodniej – do czynienia z procesem reformowania lokalnego, adatowego islamu przez młode, często neofickie elity. Propagowany islam salaficki (od *salaf* – „to, co przeszłe, minione”, ale też „przodkowie”), przez nich same określane jako „czysty”, pretenduje do odtworzenia w Rodopach takiego islamu, jaki wyznawano w VII wieku, czyli jeszcze w czasach proroka Mahometa. *De facto* jednak wynajdują oni ów czysty islam, przyjmując za wzór islam ze szkoły hanbalickiej, charakterystycznej dla Arabii Saudyjskiej.

Adaptacja wzorców wahhabickich wiąże się z odrzuceniem z religijnego imaginarium rodopskich muzułmanów tych elementów lojalnych wierzeń i praktyk, które hodżowie określają jako „naleciałości”, tzw. „bidy”, wprowadzone według nich w imperium osmańskim i niezgodne ich zdaniem z praktyką ustanowioną przez Mahometa. Przeciwstawiają oni w ten sposób tradycję religii; tę pierwszą postrzegają jako przeszkodę na drodze do adaptacji na rodzimy grunt islamu

z czasów proroka Mahometa. W efekcie podejmowanych przez nich działań islam w Rodopach Zachodnich staje się mniej spluralizowany i traci swój lokalny koloryt.

Sensu rytualnej ablucji, obrzezania i innych muzułmańskich rytuałów nowi hodźowie wyjaśniają nie przez kosmologiczne wątki paralelne do żywotów proroków, lecz tłumaczą względami higienicznymi. Z kolei ich wiedza religijna ogranicza się niemal wyłącznie do dosyć ubogiego korpusu hadisów i Koranu, którego fragmenty w każdej rozmowie cytują w bułgarskiej i arabskojęzycznej wersji, legitymizując w ten sposób ortodoksyjny charakter udzielanych przez siebie odpowiedzi. Nadprzyrodzony charakter Koranu wyjaśniają zaś nie jego rajskim pochodzeniem, lecz rzekomą zgodnością wielu zawartych w nim informacji o świecie i ludzkim życiu z teoriami naukowymi. Gdy chciałam poznać ich zdanie na temat przekazów, jakie usłyszałam od starszych rozmówców, odnosili się do nich lekceważąco, sprowadzając je do lokalnego folkloru.

Mamy zatem obecnie w Bułgarii dosyć paradoksalną sytuację – dziedzictwo osmańskie jest odrzucane nie tylko przez kanon oficjalnej bułgarskiej kultury narodowej oraz większość Bułgarów, lecz także przez samych bułgarskojęzycznych muzułmanów, nazywanych do tej pory przez swoich sąsiadów chrześcijan „poturczeńcami” lub Pomakami.

Odrzucając wpływy osmańskie jako niezgodne z ich własną tradycją – czy to religijną, czy narodową – obie grupy religijne wyobcowują się od siebie wzajemnie, tracąc tę cechę koegzystencji, którą Michael Herzfeld nazywa „zażyłością kulturową” (Herzfeld, 2007). Ta zaś przez długie wieki – mimo czasowych okresów załamania relacji dobrosąsiedzkich – pozwalała im poruszać się w świecie wspólnych znaczeń i wartości, nawet gdy nie były one tego do końca świadome...

BIBLIOGRAFIA

- Al-Kisa'i / Al-Kisā'i, A. (1997). *Tales of the Prophets (Quis.sas.s al-anbiyā')*. Chicago: Kazi Publications.
- As-Salabi / Al-Tha'labi, A. (2002). *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'* or *Lives of the prophets*. Leiden-Boston: Brill.
- At-Tabari / Al-Ṭabarī. (1989). God's testing of Adam. W: At-Tabari / Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī, t. 1, General Introduction and from the Creation to the Flood* (s. 274–281). New York: State University of New York Press.
- Badalanova, F. (2008). *Quran in Vernacular. Folk Islam in the Balkans*. Berlin: Max-Planck-Institute for the History of Science.

- Droogers, A. (2005). Syncretism, Power, Play. W: A. M. Leopold & J. S. Jensen (Red.), *Syncretism in Religion. A Reader* (s. 217–236). New York: Routledge Chapman & Hall.
- Ginzberg, L. (1997). *Legends żydowskie. Księga Rodzaju*. Tłum. J. Jarniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Grota Skarbów (2011). W: M. Starowieyski (Red.), *Apokryfy syryjskie* (s. 84–199). Tłum. A. Troina. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Heppell, M. & Norris, H. T. (2001). Introduction. W: C. Hawkesworth, M. Heppell & H. T. Norris (Red.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (s. 1–16). New York: Palgrave Macmillan.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Praktyka społeczna w państwie narodowym*. Tłum. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lubańska, M. (2007). Muzułmańska narracja o Adamie i Hawwie i jej rola w wartościowaniu religii własnej i cudzej. *Fundamenta Europaea*, 4(6–7), 121–136.
- Lubańska, M. (2012). *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska, M. & Ładykowska, A. (2013). Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”. O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa. *Lud*, 97, 95–220.
- Malcolm, N. (2001). Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Empire: the Case of Kosovo. W: C. Hawkesworth, M. Heppell & H. T. Norris (Red.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (s. 91–109). New York: Palgrave Macmillan.
- Nasr, S. H. (1997). Introduction. W: Al-Kisa'i / Al-Kisā'i, *Tales of the Prophets (Quīṣaṣ al-anbiyā')* (s. XV–XXVIII). Chicago: Kazi Publications.
- Posern-Zieliński, A. (1987). Synkretyzm. W: Z. Staszczak (Red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 337–339). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wasilewski, J. S. (1989). *Tabu a paradygmaty etnologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wheeler, B. (2004). Touching the Penis in Islamic Law. *History of Religions*, 44(2), 89–119. doi:10.1086/429229
- Алексиев, Б. (1997). Родопското население в българската хуманистика. W: А. Желязкова, Б. Алексиев & Ж. Назърска (Red.), *Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 1, Мюсюлманските общности на Балканите и в България* (s. 57–103). София: Международният център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.
- Груев, М. & Кальонски, А. (2008). *Възродителният процес. Мюсюлманските общности в комунистическият режим*. София: Издателство Сиела.
- Димитров, С. & Попов, С. (Red.). (2002). *Криптохристиянство и религиозен синкретизъм на Балканите*. София: Етнографският институт с музей при БАН.
- Дюлгеров, П. (2000). *Разпнати души. Моята истина за възродителния процес сред българите мохамедани*. София: Христо Ботев.
- Желязкова, А. (1997). Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии. W: А. Желязкова, Б. Алексиев, & Ж. Назърска (Red.),

- Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 1, Мюсюлманските общности на Балканите и в България (s. 7–56). София: Международният център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.
- Иванова, Е. (2002). *Отхвърлените „приобщени“ или процеса, наречен „възродителен“ (1912–1989)*. София: English Tourist Board.
- Лозанова, Г. (2008). *Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Петров, П. (1995). *Непокорни поданици на султана – документален сборник*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Райчевски, С. (1998). *Българите мохамедани*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Саръев, Б. (1996). *Гласът на викация на пустинята. Автобиография*. София: Пени.
- Шишков, С. (1931). *Родопските помаци и следи от християнството в техния бит*. София.
- Шишков, С. (1936). *Българомохамеданите (Помаци)*. Пловдив: Търговска печатница.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Al-Kisā'i, A. (1997). *Tales of the Prophets (Qisāṣ al-anbiyā')*. Chicago: Kazi Publications.
- Aleksiev, B. (1997). Rodopskoto naselenie v bŭlgarskata humanistika. In: A. Zheliazkova, B. Aleksiev & Z. Nazŭrska (Eds.), *Sŭdbata na miusiulmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 1, Miusiulmanskite obshtnosti na Balkanite i v Bŭlgariia* (p. 57–103). Sofiia: Mezhdunarodniiat centŭr po problemite na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeistviia.
- Al-Tha'labi, A. (2002). *Arā'is al-majālis fī qisāṣ al-anbiyā' or Lives of the prophets*. Leiden-Boston: Brill.
- Al-Ṭabarī (1989). God's testing of Adam. In: Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī, t. 1, General Introduction and from the Creation to the Flood* (p. 274–281). New York: State University of New York Press.
- Badalanova, F. (2008). *Quran in Vernacular. Folk Islam in the Balkans*. Berlin: Max-Planck-Institute for the History of Science.
- Dimitrov, C. & Popov, C. (Eds.). (2002). *Kriptokristiianstvo i religiozen sinkretizŭm na Balkanite*. Sofiia: Etnografskiiat institut c muzei pri BAN.
- Diulgerov, P. (2000). *Razpnati dushi. Moiata istina za vŭzroditelniia protses sred bŭlgarite mokhamedani*. Sofiia: Khristo Botev.
- Droogers, A. (2005). Syncretism, Power, Play. In: A. M. Leopold & J. S. Jensen (Eds.), *Syncretism in Religion. A Reader* (pp. 217–236). New York: Routledge Chapman & Hall.
- Ginzberg, L. (1997). *Legends żydowskie. Księga Rodzaju*. Trans J. Jarniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

- Grota Skarbów (2011). In: M. Starowieyski (Ed.), *Apokryfy syryjskie* (p. 84–199). Trans. A. Trojina. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gruev, M. & Kal'onski, A. (2008). *Vŭzroditelniat protses. Miusiulmanskite obshtnosti v komunisticheskiat rezhim*. Sofii: Izdatelstvo Siela.
- Heppell, M. & Norris, H. T. (2001). Introduction. In: C. Hawkesworth, M. Heppell & H. T. Norris (Eds.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (p. 1–16). New York: Palgrave Macmillan.
- Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Praktyka społeczna w państwie narodowym*. Trans. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ivanova, E. (2002). *Otkhvŭrlenite „priobshteni” ili protsesa, narechen „vŭzroditelen” (1912–1989)*. Sofii: English Tourist Board.
- Lozanova, G. (2008). *Sŭtvorenieto v ustnata traditsiia na bŭlgarite miusiulmani*. Sofii: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”.
- Lubańska, M. (2007). Muzułmańska narracja o Adamie i Hawwie i jej rola w wartościowaniu religii własnej i cudzej. *Fundamenta Europaea*, 4(6–7), 121–136.
- Lubańska, M. (2012). *Synkretyzm a podziały religijne w bŭlgarskich Rodopach*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska, M. & Ładykowska, A. (2013). Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”. O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa. *Lud*, 97, 95–220.
- Malcolm, N. (2001). Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Empire: the Case of Kosovo. In: C. Hawkesworth, M. Heppell & H. T. Norris (Eds.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (p. 91–109). New York: Palgrave Macmillan.
- Nasr, S. H. (1997). Introduction. In: Al-Kisā'i, *Tales of the Prophets (Quis.sas.s al-anbiyā')* (p. XV–XXVIII). Chicago: Kazi Publications.
- Petrov, P. (1995). *Nepokorni podanitsi na sultana – dokumentalen sbornik*. Sofii: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Okhridski”.
- Posern-Zieliński, A. (1987). Synkretyzm. In: Z. Staszczak (Ed.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (p. 337–339). Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Raïchevski, S. (1998). *Bŭlgarite mokhamedani*. Sofii: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Okhridski”.
- Sarŭev, B. (1996). *Glasŭt na vikashtiia na pustiniata. Avtobiografiia*. Sofii: Peni.
- Shishkov, S. (1931). *Rodopskite pomatsi i sledi ot khristiianstvoto v tekhniiia bit*. Sofii.
- Shishkov, S. (1936). *Bŭlgaromokhamedanite (Pomatsi)*. Plovdiv: Tŭrgovska pechatnitsa.
- Wasilewski, J. S. (1989). *Tabu a paradygmaty etnologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wheeler, B. (2004). Touching the Penis in Islamic Law. *History of Religions*, 44(2), 89–119. doi:10.1086/429229
- Zheliakova, A. (1997). Formirane na miusiulmanskite obshtnosti i kompleksite na balkanskite istoriografii. In: A. Zheliakova, B. Aleksiev & Z. Nazŭrska (Eds.), *Sŭdbata na miusiulmanskite obshtnosti na Balkanite. Vol. 1, Miusiulmanskite obshtnosti na Balkanite i v Bŭlgariia* (p. 7–56). Sofii: Mezhdunarodniat centŭr po problemite na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeŭstviia.

Początek świata: żywoty proroków jako źródła religijnych dystynkcji w narracjach bułgarskojęzycznych muzułmanów

Artykuł opiera się na materiałach zgromadzonych podczas etnograficznych badań terenowych przeprowadzonych w latach 2002–2009 w Centralnych i Zachodnich Rodopach. W swoich badaniach starałam się zweryfikować tezę o synkretycznym charakterze religijności bułgarskojęzycznych muzułmanów, według niektórych bułgarskich badaczy zawierającej silne kryptochrześcijańskie komponenty.

Gdy pytałam muzułmanów o motywacje wykonywanych przez nich religijnych praktyk, często powoływali się oni na narracje komologiczne. Okazało się, że mają one kluczowe znaczenie w procesie legitymizacji ich religii w wielowyznaniowym sąsiedztwie. W artykule koncentruję się na możliwych „ideologicznych” kontekstach tych narracji. Odnosząc się do głównego tematu niniejszego tomu „*Slavii Meridionalis*” pokazuję owe kosmologiczne motywy jako przejawy zanikających wpływów postosmańskich w kulturze religijnej bułgarskojęzycznych muzułmanów w Bułgarii.

Słowa kluczowe: kosmologie; żywoty proroków (*kisas al-anbija*); Pomacy, post-osmańskie wpływy; kryptochrześcijaństwo; synkretyzm; religijne dystynkcje

The Beginning of the World: Lives of the Prophets as a Source of Religious Distinctions in the Narratives of Bulgarian-Speaking Muslims

This paper draws on data collected through the ethnographic fieldwork carried out between 2002 and 2009 in the Central and Western Rhodope Mountains. In my studies I aimed to verify the thesis of Bulgarian-speaking Muslims' syncretic religiosity, believed by some Bulgarian scholars to preserve strong crypto-Christian components.

Asked about motivations behind their religious practices, Muslims often evoked cosmological narratives. These narratives are of crucial importance in the process of legitimising their religion in a multi-faith neighborhood. Referring to the main topic of this volume of "Slavia Meridionalis" I focus on the possible "ideological" backgrounds to these stories. I consider them as examples of the vanishing post-Ottoman influences on Bulgarian Muslims' religious culture.

Keywords: cosmologies; lives of the prophets (*quisas al-anbiya*); Pomaks; post-ottoman influences; cryptochristianity; religious distinctions

Notka o autorze

Magdalena Lubańska – antropolożka religii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, kieruje zespołem badawczym Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem (www.etnologia.uw.edu.pl/ [www.orthodox](http://www.orthodox.pl/)). Zajmuje się problematyką synkretyzmu religijnego i relacji muzułmańsko-chrześcijańskich na terytoriach postosmańskich (rytuały ofiarnicze, praktyki związane z uzdrowieniami, materialność religijna), a także kwestią epistemologicznych problemów związanych z reprezentacją islamu i chrześcijaństwa w literaturze antropologicznej. Prowadzi długotrwałe badania w południowej i południowo-zachodniej Bułgarii oraz na pograniczu polsko-ukraińskim. Redaktor naukowy tomu *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim* (2007), autorka wielu artykułów naukowych publikowanych m.in. w czasopismach „Български фолклор”, „Ethnologia Polona”, „Ethnologia Balkanica”, a także książek: *Народна сотириология на мюсюлманите (номаците) и православните от района на Чепеларе в България* (2005) oraz *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach* (2012).