



Citation:

Szwat-Gyłybowa, G. (2020). *Krzężactwo i droga pielgrzymia we wspomnieniach Michaiła Madżarowa*. *Slavia Meridionalis*, 20, Article 2179. <https://doi.org/10.11649/sm.2179>

Grażyna Szwat-Gyłybowa

Instytut Sławistyki

Polskiej Akademii Nauk

<https://orcid.org/0000-0003-3930-2084>

Krzężactwo i droga pielgrzymia we wspomnieniach Michaiła Madżarowa

Świadectwa peregrynacji bułgarskich pielgrzymów do Ziemi Świętej doczekały się już wielu kompetentnych prezentacji i analiz. Nie sposób nie wspomnieć antologii *Книга за българските хаджии* (1985, 1995) w opracowaniu Nadii Danowej i Swetły Giurowej (Данова & Гюрова, 1985a) czy rozprawy Swetły Giurowej *Поклонничество и поклонническа литература* (Гюрова, 1996). Wśród przykuwających uwagę publikacji należy też wymienić poświęcony tzw. jerozolimom album wydany przez Centrum Cyrylo-Metodejskie BAN *Донесени от Светите земи... (Донесени от Светите земи..., 2019)*, który dostarcza bogatego materiału wizualnego, przybliżającego świat popularnych wśród pielgrzymów rycin tematycznie powiązanych z Ziemią Świętą, a zwłaszcza z Jerozolimą.

W niniejszym artykule chciałabym zwrócić uwagę na te aspekty podróży i pielgrzymowania do Ziemi Świętej, które wiążą się z doświadczeniami

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.

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) 2020.

codziennosci. Skupię się na wspomnieniach znanego bułgarskiego polityka, dyplomaty i pisarza Michaiła Madżarowa (1854–1944) *На Божу Гроб преди шестдесет години и днес (спомени, пътни бележки и впечатления)* (1929). Już w tytule autor sygnalizuje, iż jego opowieść dotyczy podróży do Jerozolimy, jaką sześćdziesiąt lat wcześniej odbył w towarzystwie rodziców i ich bliskich. Z racji olbrzymiego dystansu czasowego i swoistej autocenzury, która w czasie pisania tekstu wynikała z wysokiej pozycji społecznej i politycznej Madżarowa, ten dobrze znany bułgarskiemu odbiorcy tekst warto potraktować jako dokument noszący znamiona kreacji literackiej, wciąż mającej wiele do przekazania na temat doświadczeń dziewiętnastowiecznych bułgarskich *homo viator* i towarzyszącej im w drodze codziennej troski o przetrwanie, o ich strategiach *krząctwa*.

Przywoływaną tu kategorię *krząctwa* na gruncie polskiej myśli filozoficznej sproblematyzowała Jolanta Brach-Czaina w skromnej objętościowo książce *Szczeliny istnienia* (1992, 2014, 2018). W tym intelektualnie wyrafinowanym, choć opartym na prostocie obserwacji eseju o codzienności autorka zwraca uwagę na specyficzny „krzątaczy” aspekt ludzkiego bycia w świecie:

Podstawę naszego istnienia stanowi codzienność. A że fakt ten przeżywamy jako niezwykle ważny, więc ogarnia nas zdumienie, ilekroć uświadamiamy sobie, że upływa ono na drobiazgach. Codzienność stanowiąca tło egzystencjalne zdarzeń niezwykle, których oczekujemy – często nadaremnie – może więc decydować o wszystkim. Ma wymiar drobny. Częstotliwość dużą. Jest niezauważalna (Brach-Czaina, 2018, s. 67).

Kategoria *krząctwa* ma intelektualne zaplecze w Heideggerowskim *besorgen* („zatroskanie”) (Heidegger, 1994, ss. 73–74, 172–175), ale nie jest z nim tożsama i podobnie jak w przypadku niemieckiego słowa, jest neologizmem. W ujęciu Brach-Czainy ogarnia ona całą sferę codziennych ludzkich czynności, które są wynikiem bezustannie ponawianych decyzji przekraczania własnych granic wewnętrznych. Choć z pozoru czynności te wydają się bez znaczenia, służą byciu, mają je na celu, a jednocześnie są jego wyrazem:

Nieprzeliczone codzienne czynności wykonujemy, nie żywiąc nadziei, by utrwaliła je nawet nasza pamięć, a cóż dopiero pamięć innych. Nie dla pamięci są podejmowane, lecz z konieczności, przed którą nie możemy się uchylić, jesteśmy bowiem postawieni w obliczu losu wyznaczonego przez drobiazgi, jakby niegodne uwagi. I rzucające rozległy martwy cień na nasze istnienie, które pod tym dotknięciem znika. Mimo podejmowanych przez nas wysiłków, ach, gorzej jeszcze, wraz z nimi, pustoszeje. Całe obszary zostają przesłonięte, puszczone w niepamięć, giną niewidoczne. Codzienność jest rzeczywistością skazaną i skazującą nas na zapomnienie.

Istnieje tak, jakby zarazem jej nie było. Pozwala nam krzątać się bez ustanku, bez śladów i mimochodem pozbawia nas sił (Brach-Czaina, 2018, ss. 74–75).

Wspomnienia Madżarowa o pielgrzymce do Ziemi Świętej dostarczają czytelnikowi obrazów tych przejawów rodzinnego *krząctwa*, które przetrwały w jego pamięci i które po sześćdziesięciu latach uznał za godne opowiedzenia. Zarazem jednak, podchodząc do interpretacji tego historycznego i osobistego świadectwa, trzeba utrzymywać w polu widzenia fakt, iż dotyczy ono codzienności w warunkach niecodziennych. Pielgrzymka jest bowiem tym rodzajem wędrówki, który z założenia zwraca się przeciwko codzienności i jej rozbieganemu bezruchowi; stanowi historycznie i kulturowo uwarunkowaną formę indywidualnie lub zbiorowo ustanowionego pątniczego rytuału o intencji sakralnej, gdzie nic się nie dzieje jak zawsze, lecz, jak pisze Anna Wieczorkiewicz:

(...) chodzi jednocześnie i o fizycznie przebyty szlak, i o to, co w tym czasie dzieje się z duszą człowieka. (...) W pielgrzymowaniu chodzi także o specyficzny rodzaj kontaktu ze światem w warunkach czasoprzestrzeni odmiennej, innej niż ta codzienna. Połączona z taką odmianą, szeroko rozumiana przemiana duchowa poddaje się swoistej transkrypcji na formę czasoprzestrzenną, doznawaną w sposób konkretno-zmysłowy, pogładową, łatwiejszą do uchwycenia ludzkim umysłem. Pielgrzymując ludzie nie tylko wywołują i przeżywają przemianę wewnętrzną, ale zarazem demonstrują ją i potwierdzają prawdziwość (Wieczorkiewicz, 1996, s. 16).

Zarazem wiadomo, że choć w doświadczeniu religijnym duchowa droga ziemskiego pielgrzymia z reguły jest wizualizowana przestrzennie (James, 2001, ss. 150–202), *metanoia* może mieć miejsce w każdym bezruchu, także w bezruchu klasztoru. Wówczas „mistycyzm jest wewnętrzną pielgrzymką”, podczas gdy pielgrzymka jest jakby „uzewnętrznionym mistycyzmem” (Wieczorkiewicz, 1996, s. 16).

Badacze bułgarskich prawosławnych pielgrzymek do Ziemi Świętej zwracają wszakże uwagę na uderzające ubóstwo świadectw pątników na temat ich wewnętrznych transgresji duchowych czy moralnych (Гюрова, 1996, ss. 211–229). Próżno szukać mistycznych tonacji *metanoi* także u Madżarowa i to zarówno w cytowanych tu (a spisanych w 1928 roku) wspomnieniach z lat 1868–1869, jak i w relacji z odbytej w 1926 roku pielgrzymki, gdzie z zakłopotaniem komentował własne wzruszenie:

Дали сте голям или малък верующ, дал четете Библията или Ренана, не зная, но като видите Йерусалим, когато се изправи пред вас Великата Възкресенска църква, високите Давидови стени, джамията на Омара, бившия Соломонов храм; когато видите златните сводове на руските църкви и великолепните

монастири на католици и арменци; благотворителните заведения на немски и ангийски протестанти; когато минете по същите пътища, по които е вървял Богочовекът Христос, **вашето сърце не може да не трепне, във вашата душа не може да не изблигне чувство на благовение**¹ (Маджаров, 2015, s. 136).

Ekspozycja uczucia czci (bułg. *благовение*), które rodzi się pod wpływem miejsca, dowodzi osadzenia religijnej wyobraźni pisarza w tradycji judeochrześcijańskiego rozumienia teofanii; do spotkania z Bogiem dochodzi w ściśle określonym miejscu i zgodnie z określonym rytuałem (LaCocque & Ricoeur, 2003, s. 23). Zarazem na temat pobieżnie wspomnianych wewnętrznych poruszeń i duchowych przeżyć nie dowiadujemy się niczego więcej. Autor zachowuje dyskrecję, nieomal wstydliwą powściągliwość, co wydaje się charakterystyczne dla prawosławia z jego tradycyjnie ostrożnym stosunkiem do prywatnych afektów i objawień religijnych (Bułgakow, 1992, ss. 161–169).

Pewne światło na intencje bułgarskich prawosławnych pielgrzymów rzuca natomiast semantyka słowa *pielgrzymka* w języku bułgarskim. *Поклонение* oznacza przede wszystkim odbycie wędrówki do świętego miejsca w celu „oddania czci” Bogu lub/i jego świętym. Wiąże się to ze złożeniem ofiary/daru i wykonaniem określonego gestu liturgicznego z dotknięciem ziemi, jakim jest symbolizujący uniżenie *поклон*. W bułgarskich dialektach południowo-zachodnich i w języku macedońskim słowo *поклон* zachowało też znaczenie „złożenia daru” (Гефов, 1901, s. 137), w wymiarze niesakralnym oznaczać może po prostu „prezent”. Rytuały pielgrzymkowe sygnalizowane w obrębie tego kręgu semantycznego w widzialny sposób są dedykowane Bogu, będąc dla niego darem; dopiero w ślad za gestem uwielbienia Boga i złożeniem ofiary przychodzi oczyszczenie serca ludzkiego z grzechów, które niesie ukonienie. W średniowiecznym piśmiennictwie bułgarskim na marginesach ksiąg zachowało się wiele zapisków latopisowych, które dokumentują takie właśnie rozumienie pobożnego celu pielgrzymowania:

В годината 1694–1695 дойде Евтимия, йеромонах от манастира на светия отец Йоан Рилски, от Софийските предели, **поклони се** на светия и животворен Гроб Христов и на всички свети Негови места и изпълни своето желание. Господи многощедри, **очисти множеството мои грехове**, благодаря на Господа Исуса Христа, сподобил ме да видя такива чудеса. (Latopis, fragment F.I.644, przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej; kartki wyrwane z bułgarskiego Triodonu z XIV wieku, przechowywanego w Bibliotece Greckiego Patriarchatu Prawosławnego w Jerozolimie, No Sl.5; cyt. za: *Донесени от Светите зему...*, 2019, s. 17).

¹ To i inne podkreślenia GSG.

Jak dowodzą badacze historii bułgarskiego pątnictwa do Ziemi Świętej, tradycja pielgrzymowania korzających się grzeszników miała początek w X wieku i trwała do wieku XIV, po czym w pierwszych stuleciach panowania osmańskiego uległa marginalizacji, by rozkwitnąć na nowo w XVIII i XIX wieku, w odmienionym wszakże społeczno-kulturowym sztafażu (Данова & Гюрова, 1985b). Dokonaną przemianę ilustruje dziewiętnastowieczny materiał językowy, przywoływany przez bułgarskiego leksykografa Najdena Gerowa, który w warstwie deskryptywnej swojego słownika definiuje uczestnika pielgrzymki (bułg. *поклонник*) przy użyciu leksemów pochodzenia obcego: tur. *хаджия*; ros. *паломник* (z łac. *palma*), i wreszcie ros. *пилигрим* (z łac. *peregrinus*) (Геров, 1901, s. 137). Jako prymarny w praktykach językowych i obyczajowych Bułgarów jednoznacznie wskazany jest termin powiązany z islamską tradycją *hadżdżu*. Przywołuje on całe spektrum rzeczywistych uwarunkowań kulturowych i bytowych, które w dużym stopniu wpływały na organizację i przebieg chrześcijańskich pielgrzymek (jak np. ochrona ze strony swoistej osmańskiej „policji turystycznej”) oraz na ich społeczne skutki. Jak wiadomo, każdy dorosły muzułmanin miał obowiązek odbyć pielgrzymkę do Mekki choć raz w życiu; był to rodzaj zobowiązania moralnego do udziału w zbiorowym akcie **oddania czci** Allahowi (Turner, 2005, s. 146). Jak podkreślają autorzy *Encyclopedia of Islam* (1966), pielgrzymka „stanowiła akt osobisty, podejmowany w wskutek osobistej decyzji i dający w wyniku wiele znaczących doświadczeń osobistych” (cyt. za Turner, 2005, s. 146). Także o charakterze sprawnościowo-godnościowym, jako że przedsięwzięcie to należało do trudnych logistycznie i kosztownych.

W swoim objaśnieniu sposobu rozumienia przez dziewiętnastowiecznych Bułgarów tytułu *хаджия* i *хаджийка* Michaił Madżarow na pierwszym miejscu odsłania nie tyle religijne, co społeczne i merkantylne motywacje ojca do podjęcia decyzji o wyprawie; zdobycie zaszczytnego tytułu *hadżijego* co prawda wiązać się miało z przyjęciem nowych (głównie charytatywnych) obowiązków wobec społeczności lokalnej, ale niosło też obietnicę ułatwienia interesów na Bliskim Wschodzie i w Północnej Afryce (Маджаров, 2015, ss. 29–31). Autor kładzie nacisk na kwestię odpowiednio wysokiego statusu społecznego (w tym materialnego) kandydata na pielgrzyma do Ziemi Świętej i wynikające stąd dystynkcje:

Титлата хаджия и хаджийка беше в онова време не само признак, че е извършен един свещен подвиг, но и знак на благородство. Думата хаджия е турска, вземена от турците, обаче тя бе добила свое собствено значение у българите.

Хаджията не трябваше да бъде сиромаш човек и титлата му да служи за присмех. (...) Титлата хаджия и хаджийка беше нещо като английското сър и леди. (...) Макар самата титла не даваше никакви обществени или материални облаги, но тя имаше известно морално значение. От хаджията се изискваше повече почтеност, повече благотворителност, повече набожност, отколкото от другите хора (Маджаров, 2015, s. 29).

W tym kontekście nie sposób nie zgodzić się z ustaleniem Michała Nedełczewa, że w trakcie pielgrzymki Madżarówów w 1869 roku jej uczestnicy przywiązywali wielką wagę do wszelkich jawnych form swojego bycia w świecie², mając na względzie zachowanie standardów przynoszących chlubę przyszłym *hadżijom*:

Самите наши поклонници също не се самопредставят като изживяващи по изключителен начин духовните си постижения. Основната грижа през цялото време на пътуването им е да запазят достойнство и достолепие, да бъдат на висотата на мисията си като едни бъдещи копривщени хаджи и. И така още след първите мигове в Йерусалим започна подготовката им за връщането – с избирането и купуването на стотици и стотици малки дарове със сакрални знаци за близки и съграждани (Неделчев, 2015, s. 10).

Choć w interpretacji Nedełczewa nie pada ani słowo *krżątanina*, ani *codziennosc*, badacz dostrzega wyrażającą się w dbałości o szczegóły troskę bohaterów wyprawy o prestiż i dobrostan grupy na wszystkich etapach wspólnej wyprawy, przy jednoczesnym roztroprnym i obliczonym na długofalowy efekt gospodarowaniu środkami. Warto zatem przyjrzeć się poszczególnym etapom pielgrzymki z uwagi na odnotowane przez Madżarowa przejawy *krżątactwa*, które budowaniu owego prestiżu zdaje się służyć, a ma miejsce w warunkach oczywistych ograniczeń wynikających ze specyfiki osmańskiej przestrzeni geokulturowej. Funkcjonalne wydaje się przywołanie w tym miejscu Turnerowskiego konceptu trójfazowości pielgrzymek. Przypomnijmy:

Pierwsza faza, wyłączenie, obejmuje symboliczne zachowanie, oznaczające oderwanie się jednostki lub grupy od wcześniej ustalonego punktu w strukturze społecznej albo od ustalonego zbioru warunków kulturowych (statusu). Podczas pośredniego okresu liminalnego status uczestnika obrzędu (pasażera) staje się wieloznaczny, zawieszony, znajduje się pomiędzy wszystkimi możliwymi punktami klasyfikacji. Uczestnik przechodzi przez symboliczną sferę, która ma tylko nieliczne własności jego wcześniejszego lub późniejszego statusu lub nawet nie ma ich wcale. W trzeciej

² Na temat widzialnych społecznie form religijności dziewiętnastowiecznego bułgarskiego drobnomieszczanina zob. Хаджийски, 1974, ss. 481–510.

fazie przejście zostaje zakończone i poddany inicjacji uczestnik obrzędu, neofita, powraca do struktury społecznej, często, choć nie zawsze, z wyższym statusem. Odbywa się i obrzędowa degradacja i wyniesienie (Turner, 2005, s. 196).

W intuicyjnie wyodrębnionej przez Madżarowa fazie przedliminalnej, którą nazywa po prostu „przygotowaniami do podróży”, wydobywa on sekretny aspekt wstępnej krzątany. Pragnienie, by uniknąć niepotrzebnych dyskusji z miejscowymi przeciwnikami takich wypraw (z reguły obciążonymi antygreckim resentymentem i uznającymi *хаджилък* za przejaw politycznego konformizmu³), było główną motywacją do zachowania dyskrecji, także w odniesieniu do niepełnoletnich mieszkańców domu. Przed otoczeniem ukrywano powody zakrojonej na wielką skalę pracy: tkania płócien i szycia nowych ubrań, kompletowania przedmiotów podróżnych itp.

Майка ми трябваше да приготви 4 ризи, с които щяхме да се окъпем в р. Йордан. Те трябваше да бъдат по мярка на възрастни хора, защото според установения обичай потопените в Йордан ризи трябваше да служат и при венчаване, и при погребение. Освен това майка ми трябваше да прогответи и други дрехи за 7–8 месеци. В онова време, с изключение на женските рокли, всичкото облекло се проготовляваше в къщи от платно, тъкано в къщи, и от шак, тъй също изработен в къщи. За долните дрехи преждата се купуваше наистина от странство, но платното се изработваше у дома направо от майка ми или от наети тъкачки под нейния пряк надзор. Изискваше се голям труд, за да се изработи всичко това, без да знаят другите за тия приготовления (Маджаров, 2015, s. 30).

Madżarow, pisząc jako dojrzały człowiek o tym – dziś byśmy powiedzieli – „genderowym” aspekcie krzątany w fazie przedliminalnej, nie wprowadził do swej opowieści dodatkowych uwag na temat szczegółów zmagania matki z zapewne stawiającą opór materią czynności uznanych za konieczne, na temat tej codziennej walki, której dramat objawia się w nieustępliwym powtórzeniu, gdzie z reguły:

Każda czynność anihiluje własne działanie, by dać miejsce możliwości ponawiania. Codziennosc budowana jest ze znikających gestów, ulatujących problemów, z przedsięwzięć, które tracą znaczenie, gdy tylko zostaną wykonane. Są to wysiłki, które domyka przywierająca do nich nicość (Brach-Czaina, 2018, s. 93).

W oczach syna wykonaną przez matkę pracę z owej nicości codziennego *krzątactwa* wydobywa nadzwyczajny cel zajęć, większy niż bieżące przetrwa-

³ Mowa o okresie walki z cerkiewną hierarchią grecką w imperium osmańskim o bułgarski Kościół narodowy; zwieńczona ona została w 1870 roku zwycięstwem Bułgarów.

nie rodziny, a mianowicie troska o jej symboliczne uświęcenie i wyniesienie na wyższy szczebel drabiny społecznej. W tym fragmencie opowieści podziw Madzarowa dla wykonanej przez matkę pracy miesza się ze smakowaniem niegdysiejszych kopriwszteńskich praktyk tkackich i krawieckich i dopiero mówiąc o fazie poliminalnej, dowartościowuje on *krząctwo* rodzicielki jako coś znacznie więcej niż kobiecy pragmatyzm. Do sprawy tej jeszcze powrócę. W opisie fazy przedliminalnej autor poświęca natomiast cały *passus* ówczesnej zmianie postawy matki wobec ludzi, co kojarzy ze wzrostem jej pobożności; wspomina też, że jako chłopiec emocjonalnie identyfikował się z ojcem, obarczonym najpoważniejszym i odpowiedzialnym zadaniem – logistyką podróży.

Faza liminalna pielgrzymki, której ojcowska logistyka dotyczyła, trwała od chwili opuszczenia Kopriwszticy jesienią 1868 roku do powrotu późną wiosną roku 1869. Madzarow, rekonstruując przebieg wydarzeń, nie próbuje przypisywać pielgrzymom pragnienia duchowych transgresji, co najwyżej wspomina dewocyjne postawy kobiet. Tymczasem według antropologów kultury właśnie na tym etapie w sercach pielgrzymów z reguły rozgrywa się indywidualna walka duchowa. Sprzyjającym kontekstem dla tych zmagania i wynikającej z walki duchowej przemiany pozostaje w wymiarze społecznym doświadczenie żywego *communitas* jako przestrzeni budowania nadzwyczajnych relacji z Innym, zazwyczaj przygodnie napotkanym człowiekiem. Relacji nadzwyczajnych, bo opartych na praktykach codziennego bytowania w niecodzienności, jako że *communitas* to w rozumieniu Turnera szczególnego rodzaju wspólnota ludzi, powołana do istnienia w drodze, tj. poza obowiązującymi na co dzień strukturami i hierarchiami (Turner, 2005, ss. 195–228). Analiza tekstu Madzarowa pod tym kątem odsłania wszakże specyfikę wyprawy, która odbiega od modelu Turnera z racji silnego osadzenia w praktykach podróżniczych bułgarskich kupców (Лопи, 2015, ss. 367–419), gdzie korzystano z istniejącej sieci merkantylnych powiązań a element przygodności starano się eliminować na rzecz bezpieczeństwa i względnego komfortu uczestników wyprawy. Oznaczało to ograniczenie kontaktów z obcymi, nieprzyjmowanie ich na stałe do grupy, a w konsekwencji pozostawanie na czas pielgrzymki w ścisłym gronie przyjacielsko-rodzinnym, w obrębie hierarchii przeniesionych z kopriwszteńskiej rzeczywistości i będących ich naturalną kontynuacją.

I tak, kilka pierwszych miesięcy grupa spędza w Stambule, metropolii dobrze znanej mężczyznom, którzy prowadzą tam interesy. Następnie podróżni udają się do Egiptu, gdzie przebywają przez kolejnych kilka miesięcy, zwiedzając miejscowe zabytki, tak jak zwykli to robić dziewiętnastowieczni Europejcy

turyści (Urry, 2007; Wieczorkiewicz, 2012). Wreszcie po przebyciu najbardziej kłopotliwego, jak się okazało, etapu morskiej podróży z Aleksandrii do Palestyny, przez osiem tygodni przygotowują się do przeżycia świąt Wielkiejnocy w Ziemi Świętej. Przebieg tych pobytów świadczy o znakomitym rozpoznaniu Lewantu przez kupców z Kopriwszicy. We wspomnieniach Madżarowa przemieszczanie się z miasta do miasta (Płowdiw – Odrin – Rodosto – Stambuł – Aleksandria – Kair – Aleksandria – Jafa – Jerozolima) odbywa się sprawdzonymi środkami komunikacji (karawaną, statkiem, pociągiem), po szlakach wytyczonych przez relatywnie dbałe o bezpieczeństwo pątników osmańskie służby (Leo, 2013, ss. 63–117).

Fernand Braudel w swojej słynnej *Gramatyce cywilizacji* (I wyd. franc. 1963) przybliży specyfikę rozumienia „drogi” w obrębie islamu:

Islam jest zatem cywilizacją w ruchu, cywilizacją „tranzytową”, co oznacza długie szlaki żeglowne i intensywny ruch karawan kursujących głównie między Oceanem Indyjskim i Morzem Śródziemnym, ale również między Morzem Czarnym i Chinami oraz Indiami, krajem czarnych ludzi i Afryką Północną (...). Wszystko bez wyjątku przechodzi przez miasta: towary, juczne zwierzęta, ludzie, a także cenne dobra kultury (Braudel, 2006, ss. 95–97).

Wielkie znaczenie miast islamskich nie powinno dziwić. Wynika to z samej istoty islamskiej cywilizacji. Miasta, drogi, statki, karawany i pielgrzymki należą do tej samej kategorii zjawisk: zbiegają się w jednym punkcie, niczym „wiązki różnych działań”; są głównymi liniami (*lignes de force*) muzułmańskiego życia (Braudel, 2006, s. 100).

Zaproponowana przez francuskiego badacza kategoria „tranzytowości” łączy się w jego interpretacjach z uznaniem cywilizacji islamu (zwłaszcza w czasach osmańskich) za uniwersalną i jednocześnie regionalną, „zdumiewająco nowoczesną” (Braudel, 2006, ss. 120–121) i przejawiającą upodobanie do „jedności w różnorodności” (Braudel, 2006, s. 108).

Relacja Madżarowa w pewnym zakresie to potwierdza. Z racji geopolitycznych uwarunkowań tamtej doby i uzależnienia Egiptu od imperium osmańskiego (formalnie aż do 1914 roku) nie zostały upamiętnione żadne granice z wyjątkiem odprawy celnej w jakże „europejskiej” Aleksandrii. Przestrzeń pomiędzy ośrodkami urbanistycznymi traktowana jest jako swoisty kanał tranzytowy, gdzie liczy się bezpieczeństwo i skuteczność, a najwięcej obaw budzi zagrożenie ze strony rozbójników (tym bardziej prawdopodobne im bliżej domu), rozczarowujące warunki higieniczne i lokalna bieda. W opisie podróży Madżarowa kryzysy pojawiają się kilkakrotnie i mają one związek

z zakłóceniami owego transferu, np. w Płowdiwie, gdzie zostali obrzuceni kamieniami przez tureckich podrostków, czy w Jaffie, gdzie szalejący żywioł morski utrudniał dotarcie do brzegu, ale arabscy przewoźnicy (za wysoką stawkę!) uratowali życie wszystkich członków grupy i (co zostało podkreślone przez autora) bagaż. Młody Madżarow jednak po raz pierwszy zetknął się z doświadczeniem prawdziwego lęku nie podczas walki z potęgą morskich odmętów pod Jaffą, lecz na początku azjatyckiej podróży podczas osobistej konfrontacji z kulturową odmiennością Stambułu, odebraną jako agresywna, co miało miejsce na długim pomoście, łączącym statek z nadbrzeżem:

Когато се изпречиха пред нас височините на Пера и на Стамбул, осветени с хиляди свещи, когато достигнаха до ушите ни многобройните свирки на параходите, когато се приближавахме до моста, когато се нахвърлиха в парахода прочутите хамали на Цариград, аз се намерих съвсем зашеметен и мога да кажа, че не разбрах нито где сме, нито що става около нас. Само когато баща ми се спазари с двама хамали да изнесат багажа ни през моста на улицата и когато те ни взеха под своето покровителство, ние се усетихме някак освободени от едно разбойническо нападение и започнахме да дишаме по-свободно. Тичането по моста на хиляди хора ме порази. Хамалите вървяха пред нас, а ние след тях, хванати ръка за ръка, за да не се изгуби някой в този хорски водовъртеж. Минаването по моста ни се видя много дълго. Когато го изминахме и взехме две коли, за да ни откарат на Фенер, облекчението бе таково, каквото чувства човек, след като е преминал най-опасните места (Маджаров, 2015, ss. 47–48).

W oczach bohatera ów „most” (a właściwie pomost) nie ma wymiaru konsolidującego, lecz symbolizuje chaos i zagrożenie, jest rejestrem diaboliczności, przestrzenią o zaburzonym porządku⁴, a więc stanowi przeciwieństwo dystynkcji, jakie tej kategorii przypisywał w swoim eseju *Most i drzwi* Georg Simmel, uwypuklając jej szczególną (także wizualną) rolę przewycięzania dystansu w korelacji rozdziału i zjednoczenia (Simmel, 2006, ss. 248–255). U Madżarowa jest to miejsce walki o przetrwanie, zaś przywrócenie ładu następuje dopiero po opuszczeniu tej swoistej strefy tranzytowej, gdy odnaleziona zostaje lokalna sfera swojskości, reprezentowana najpierw przez znajomego ojca, pomocnego w akomodacji w bezpiecznej dzielnicy miasta (skądinąd pół Greka), a z czasem przez ziomków z Kopriwszticy. Schemat ten powtarza się niemal w każdym z odwiedzanych miast, gdzie pątnicy, a zarazem właściciele dobrze prosperującego przedsiębiorstwa handlowego (sprzedającego wyroby tkackie) posiadali

⁴ Na temat dwuznaczności przestrzeni mostu w kulturze europejskiej zob. de Certeau, 2008, ss. 127–128.

własne kantory. Nawet najmniejsze enklawy zamieszkane i „oswojone” przez krajanów pozostawały dla podróżników punktami docelowymi, gwarantami przetrwania we względnym komforcie, poczuciu bezpieczeństwa i godności. Ilustruje to wiele faktów z życia codziennego podróżników. Nawiązują oni co prawda relacje ze środowiskiem carogrodzkich Greków (obserwowanych niechętnym okiem przez konserwatywne mieszkanki Kopriwszticy) czy z mieszanym pod każdym względem środowiskiem podróżników w Egipcie, ale najbardziej sobie cenią własne tradycje. Uważne skupienie na aspekcie godnościowym (u kobiet wyrażające się m.in. w stroju, formach pobożności, obyczajach) u młodego Madżarowa przybierało jednak formy nieakceptowane przez rodziców, jak np. palenie po kryjomu w domu stambulskich gospodarzy ich greckich ksiąg (swego rodzaju infantylny odwet na Grekach za domniemane „palenie bułgarskich ksiąg”, zob. Аретов, 2006, ss. 277–294) czy patriotyczna emfaza, która dała o sobie znać prawdziwym uniesieniem chłopca na widok bułgarskiego oddziału straży pożarnej na ulicach Stambułu:

Когато стоех на улицата между натрупаното множество, минаха две пожарни команди с викове и свирки. Почти едновременно зададе се и друга една команда откъм Фенер, която също тъй тичаше с викове. Стоящите до мен зрител казаха булгар. Аз, без да чакам по-нататъшни обяснения, спуснах се след тия хора и след няколко минути стигнахме до мястото на пожара. Жандарми бяха заобиколили горящите още згради, но на българската команда се даде пропуск и тя се настани наред с другите. Аз почувствах една народна гордост и бях готов да се спусна след тях, но един полицейски ме блъсна в гърдите тъй силно, че едвам си поех дъха и не можах да вървя напред, но трябваше да се върна по същия път (...) (Маджаров, 2015, s. 51).

Ciążenie ku swojskości wszędzie, gdzie się wędrowcy znaleźli, stanowiło istotny kontekst nawiązywania relacji z ludźmi spoza własnego grona, które być może w większym stopniu mogłyby sprzyjać ustanowieniu podczas pielgrzymki wspomnianego tu wcześniej *communitas* jako specyficznego doświadczenia egzystencjalnego, zdolnego katalizować uniesienia o charakterze ekstatycznym, gdyż wzmagającego intersubiektywne poczucie przynależności do *sacrum*⁵. Madżarow pozostawia w swojej opowieści ślad tego rodzaju

⁵ W XIX wieku podejmowane w Polsce zbiorowe pielgrzymki do sanktuariów służyły budowaniu/utwierdzeniu tożsamości, cementującej polskość i katolickość. Jak niedawno napisał Dariusz Kosiński, również współcześnie coraz częściej się zdarza, że w Polsce pielgrzymi z performerów własnej przemiany duchowej przemieniają się w przestrzeni publicznej w aktorów religijnego spektaklu, gdzie w centrum staje „proces wytwarzania wspólnoty, w którym to co

doświadczenia, ale jako zaobserwowanego doświadczenia cudzego. Chodzi o Rosjan, których praktyki pielgrzymowania po Ziemi Świętej, oparte były na specyficznym rosyjskiej tradycji pątnictwa, jakiej swoistym ukoronowaniem w piśmiennictwie religijnym XIX wieku stały się słynne neohesychastyczne *Opowieści pielgrzyma* (*Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*; zob. Книга „Откровенные рассказы странника духовному своему отцу”, 2015), powstałe zapewne w latach 1855–1861 jako zapis duchowych doświadczeń nieznanego z imienia rosyjskiego *strannika*.

Хиляди руси и рускини пъплекха пеши, а мнозина и с товар на гърба из тая света земя. Всяко мъхче, всяко цветенце представляваше за тях предмет на почитание или спомен. Те пъплекха торбите си с подобни предмети, за да ги занесат в своето отдалечено отечество. В лицето на тия труженици нашите поклонници намираха и утешение, и насърчение. Даже се мъхча ту-таме да ги подражават, но им липсваше оная дълбока вяра, която може да каже на планината: премести се оттам и дойди тук. Ние преспяхме в манастира, защото времето беше още хладно и не можеше да се спи още в полето. Турският конвой, който ни придружаваше и пазеше, се пръсна из селото, а рабите с камилите и магаретата се изгубиха някъде и се явиха сутринта отпочинали и ободрени (Маджаров, 2015, s. 81).

Ta krótka uwaga pokazuje, że członków wyprawy bułgarskiej cechuje większy niż Rosjan dystans do świata oraz ekskluzywizm, który – świadomie lub nie – podkreślają od pierwszych chwil podróży m.in. przez *krzątaczą* zapobiegliwość, której celem jest wytworzenie własnej sfery komfortu. Pierwszym takim aktem jeszcze w górach Bałkanu było rozbicie obozu w polu zamiast noclegu w „brudnej” wiejskiej chacie:

Българските села бяха тъй мизерни и нечисти, щото ние, копривщенците, предпочитахме при топло време да преспим на полето, или някой хан или къща. (...) като видяхме, че се мръква вече, спряхме се на една покосена ливада, ратоварихме конете и образувахме един вид лагери от мъже, жени и деца (Маджаров, 2015, s. 32).

Kolejny opis prezentuje zagospodarowanie pokoju w chanie w Płowdiwie:

На тия розозки ние си постлахме кебетата и юрганите, които несехме със себе си, и си направихме легла за нощуване. (...) Тая вечер ние не отидохме в гостилницата, защото торбите ни бяха пълни с тутманици, млинове и други копривщенски армагани. Вечерята си направихме в одаите, където щяхме да спим (Маджаров, 2015, s. 35),

indywidualne, zostaje podporządkowane widowiskowej demonstracji zbiorowości opatrzonej odpowiednimi ramami programowymi” (Kosiński, 2019, ss. 18–21).

czy w klasztorze w Jerozolimie:

Дадоха ни две стаи за двете копривщенски семейства и в тях останахме по 4 души. Във всяка една стая имаше по два стола и по едно дървено канапе, върху което нареждахме всяка зарази постилките и завивките си. Вечер, преди да легнем, напръскахме тухлите с вода, помитахме прахта и след малко постилахме леглата си на земята. Това не ни смущаваше много, защото и в Копривщица не спахме на кровати или на одрове, а просто на плътста и чергата, които се вдигаха само веднъж в неделата, за да се изтупат (Маджаров, 2015, s. 84).

Brach-Czaina uznaje ludzką *krzątaczą* zapobiegliwość, wyrażającą się w walce z brudem, za dramatyczny akt skierowany przeciwko instynktowi tanatycznemu, ale w ostatecznym rozrachunku skazany na porażkę. W ujęciu filozofki nie ma ucieczki przed zasypującą nas z nieustającą konsekwencją ziemi, którą każdego dnia próbujemy z mozołem uprzątnąć z naszej intymnej przestrzeni życiowej.

Mimo uporczywej krzątania zasypuje nas wraz z domami, choć nie słycać padających grudek, które przecież, mimo naszych protestów, uderzają o wieko. (...) Krzątactwo utrzymuje codzienność w niepewnym punkcie napięcia między istnieniem i nicością. Choć nie słyszemy odgłosów walki przetaczającej się tam i z powrotem, bierzemy w niej udział (Brach-Czaina, 2018, ss. 87–89).

Konkret wyłaniający się z zewnętrznego tła warunkuje ludzką aktywność, staje się katalizatorem indywidualnych postanowień, których podmiot w warunkach ograniczonej realiami wolności szuka potwierdzenia dla własnych presupozycji. To istotne, że tego rodzaju strategię podejmowane w przestrzeni prywatnej nacechowane są jako specyficznie „wojenne”. Przeniesione do przestrzeni publicznej stają się jednak one elementem sztafazu, uwzględniającego aspekt widzialności (Arendt, 2010, ss. 92–94). Nadal służące mają dobrostanowi grupy, ale także jej swoistej ekspozycji w teatrze życia codziennego (Goffman, 2000, ss. 135–167). Dobrze ilustruje to sytuacja na statku do Stambułu:

На едно издигнато място постлахме си една черга и над чергата един-два дюшека с няколко възглавници. Храна за един ден бяхме си приготвили още вечерта в Родосто. Насядахме на тази имровизирана постеля и почувствахме голямо удоволствие. (...) Баща ми, който много пъти беше пътувал и по сухо, и по море, знаеше как се живее на парахода при скромна обстановка, та беше се снабдил не само с хляб и печено месо, но и с лимон, и с дървено масло, и с разни зеленчуци за салата. А такава трапеза е най-приятна за българина, особено когато е отдалечен от сушата и се чувствава уединен от света (Маджаров, 2015, ss. 46–47),

w drodze powrotnej z Jaffy do Stambułu:

Нашите хаджии бяха пресметнали, че лятно време може да се пътува и на кувертата, та зотова не бяха взели билети за II класа, а се настанихме на открито, като образувахме една особена дружина от 10–12 души. Но понеже мъжете бяха много пъти пътували с III-класни билети, знаеха как да си подготвят удобства не само за спане, но и за храна. Цели зимбили с хляб, със сухи риби, със салата и домати, с вино и ракия и какво не още!... Тогаз за пръв път научих да ям салата от сурови домати (Маджаров, 2015, s. 94),

a nawet w Bazylice Grobu Pańskiego, gdzie pielgrzymi z dużym wyprzedzeniem i za stosowną opłatą zajęli w Wielką Sobotę osobną galerię z dobrym widokiem na Grób Pański:

Още на Великата събота сутринта ние всички се прехесохме в храма. Баща ми и неговият съдружник х. Дончо бяха заплатили на черквата 5 лири турски и бяха получили правото да се настанят в една от галериите на обширния храм. Нашата галерия не беше голяма, но в неч можехме да се настаним 8 души: двама мъже, две жени и четири момчета. Занесохме си храна за два дни и там обядвахме и вечеряхме (Маджаров, 2015, s. 90).

Dające poczucie bezpieczeństwa strategie *krzątaczce*, symboliczne granice, wyznaczone przez brzegi rozciągniętego kilimu, rodzaj spożywanych potraw, dobra pozycja obserwacyjna, pozwalają pielgrzymom odczuć własny dobrostan jako przywilej wyróżniający ich grupę pośród chaosu generowanego przez ludzi gorzej zorganizowanych i z reguły przykrych (np. w Bazylice Grobu Pańskiego przez arabskich chrześcijan, naruszających świąteczne skupienie przybyszów z Kopriwsticy). W ten sposób bułgarscy pątnicy pozostają wierni własnym wstępnym intencjom, które nie miały charakteru ani pokutniczego, ani błagalnego, ani uzdrowieńczego, lecz nakierowane były na oddanie czci Bogu w tym konkretnym miejscu i na pozyskanie w ten sposób awansu społecznego w warunkach osmańskiego habitusu. Wszystkie działania zorientowane były bardziej na rytuał przejścia, którego zwieńczeniem miał się stać właśnie tytuł *hadżijów*, potwierdzający nowy status każdego z członków wyprawy. Zarazem jednak wydaje się, że te tak nadzwyczajne zdarzenia pozwalają się umieścić w porządku *krzątaczym*, że można je uznać za jedną z wielu form nieustannego powoływania samych siebie do życia przez codzienne dotrzymywanie wierności pragnieniu, by „rzeczy raczej były niż żeby ich nie było”.

I tak, podczas wielkosobotniego czuwania w Bazylice Grobu Pańskiego pielgrzymi z Kopriwsticy mają już za sobą większość czynności koniecznych do osiągnięcia celu (złożone datki na cerkiew, zapisane w księgach imiona,

dokumenty potwierdzające przybycie i status pielgrzyma, dotrzymany post). Pozostaje oczekiwanie na kulminacyjny moment liturgii, za jaki uchodzi wyniesienie z kaplicy Grobu Pańskiego Świętego Ognia (nazywanego *Nurem* z arabskiego), który zgodnie z tradycją ortodoksyjną pojawia się tam w nadprzyrodzony sposób raz w roku, właśnie w Wielką Sobotę prawosławia. To wydarzenie, niemające prototypu w *Nowym Testamencie*, stanowi w oczach wiernych rodzaj teofanii, zobiektywizowanego objawienia mocy Bożej, które służy umocnieniu poczucia świętości miejsca, wspólnoty i prawdziwości wyznawanej wiary (Hvidt, b.d.). To znamienne i w pewien sposób symboliczne, że w tak podniosłej chwili separująca się na swojej galerii i samowystarczalna grupka korzysta z pomocy opłaconego Araba, który przeciska się przez ciżbę, by zapalić bułgarskim pielgrzymom świecę bezpośrednio od Świętego Ognia. Dzięki temu będą potem mogli nadpalić knotki setek zakupionych wcześniej na prezenty świec, co podniesie ich dewocyjną wartość, bo kontakt z *Nurem* czyni je uświęconymi...

Pozyskanie „świętego ognia” to we wspomnieniach Madżarowa moment przełomowy, symbolizujący nadchodzący kres liminalnej fazy pielgrzymki. W dalszych partiach narracji powrót do Kopriwszticy z darami dla jej mieszkańców przedstawiony jest skrótowo. Jego kolejnym symbolicznym zwieńczeniem przed wkroczeniem do miasta jest zrzucenie szat podróżnych i przywdzianie nowych, odświętnych, po części przygotowanych w fazie przedliminalnej strojów, stosownych dla osób obdarzonych godnością *hadżijów*:

Тръгнахме пеша. Баща ми и неговият съдружник х. Дончо, облечени с нови шалвари, с копринени пояси, с чохени салтамарки, шити в Каиро и по тамошен образец; майка ми и хаджи Дончовица с мухарени фистани, над обтегнати малакови, с нашенски обаче забрадки; ние младите, облечени по европейски – по-големите с фесове, а по-малките с каскети, вървахме посред едно грамадно множество посрещачи, които посточно се увеличаваха (Маджаров, 2015, s. 98).

Oswoiwszy obcy świat, pątnicy doświadczają uroczystego przyjęcia ze strony mieszkańców miasta, włącznie z procesją wprowadzającą ich do domu. Po czym następuje powrót do codziennego świata i jego prywatnych, ukrytych za ścianami domów praktyk *krzątaczych*. Nowe role przydają jednak świeżo upieczonym *hadżijom* nowych, społecznie ważnych, zadań. W przestrzeni domowej Madżarow również upamiętnia nowe aspekty *krzątactwa*, mające na celu zachowanie widzialnych śladów pielgrzymki. Takim przedmiotem otoczonym troską jest przywieziona z Ziemi Świętej rycina, wspomniany tu na wstępie *ерусалим*:

Най-скъпоценното, запазено за поколенията, е ерусалимът, поставен в най-хубавата стая на къщата ни, със специално дървено черчево, забулван с бяла завеса и откриван само за празнични дни. От двете страни на дървения пезул стоят също тъй и днес неповредени четири оплетени палмови клонки (...). Зная откъде са донесени те и с каква **нежна грижа** са пазени десетилетия. Помня кандилото, което блештукаше пред тях във всички празнични дни. Помня и благочестивата ръка, която изтриваше едно по едно листата им, за да **няма прашина по тях** (Маджаров, 2015, s. 100).

W kontekście rozważań o *krzątaczym* aspekcie pielgrzymki do Jerozolimy znamienna wydaje się zamykająca opis refleksja Madżarowa o takim właśnie postliminalnym trwaniu pamiątek. W tym krótkim fragmencie funkcję dyskretnych nośników emocji narratora pełnią korespondujące ze sobą dwie figury retoryczne: litota (paprostek, odsyłający do porządku tanatycznego, objawiającego się we wspomnianej tu wcześniej codziennej inwazji ziemi) i metonimia (ręka, która ten porządek odwraca). Ręka matki w codziennych rytuałach *krzątaczych*, troskliwie chroniąca przed każdym zanieczyszczeniem rycinę i zdobiącą ją gałązkę palmową. Ręka podtrzymująca trwanie przedmiotów, będących materialnymi łącznikami z Ziemią Świętą, przez dziesięciolecia powtarzająca mały i uznawany za właściwy żeńskiej płci kulturowej gest, który w oczach Madżarowa odsłania swój metafizyczny sens dopiero z perspektywy sześćdziesięciu lat i sprawia, że chyli on czoła przed tym co w swojej znikomości okazuje się największe. Jak w perspektywie uniwersalnej konstatuje Brach-Czaina:

Ten daleki plan metafizyczny towarzyszący krzątactwu osadza wszelkie działania pośród wartości, których pragniemy (bo bezkresu nicości i zdjęcia ciężaru przez unicestwienie pragniemy równie mocno jak istnienia), lecz niestety wartości skłóconych i danych w sposób nazbyt trudny do przyjęcia (...) Gdy zrezygnowani przyznajemy, że nasze krzątactwo jest niczym, zaczynamy rozumieć, że zawiera wszystko (Brach-Czaina, 2018, s. 95).

Przywoływaną tu myśl Brach-Czainy (korespondująca z Heideggerowską kategorię „bycia” jako fundamentu wszelkiego dziania się), w szczególności sposób dopełnia koncepcja wolności rumuńskiego filozofa Gabriela Liiceanu. Każdą ludzką aktywność w warunkach wolności grawitacyjnej⁶ wiąże on

⁶ „Wolność rzeczywista to wolność grawitacyjna i należy ją odróżnić od wolności wyidealizowanej, »czystej«. W obszarze wolności niegrawitacyjnej zdarzyć się może cokolwiek. Ale właśnie dlatego, że cokolwiek może się zdarzyć, w takim obszarze nie zdarza się nic. Nic to przestrzeń wolności niegrawitacyjnej, to przestrzeń, w której możliwe jest wszystko i w któ-

z postanawianiem (Liiceanu, 2018, ss. 29–36, 129–153), które sprzężone jest z „odpowiedzialnością ontologiczną”, wynikającą z powołania do istnienia (lub nie) najlepszego wariantu swojego bycia w świecie (Liiceanu, 2018, s. 47). W klasyfikacji filozofa najwyżej wartościowane jest życie w „prawdzie swego przeznaczenia”, gdzie wola człowieka jest zestrojona z posiadanym przezeń indywidualnym (wynikającym z uwarunkowań zewnętrznych i predyspozycji wewnętrznych) kapitałem wolności (Liiceanu, 2018, ss. 67–73).

Przedstawione w finalnej refleksji Madzarowa *krzątaństwo* matki staje się w tej perspektywie znakiem takiego bycia w świecie, które wynika z osobistego (mówiąc językiem Liiceanu) zestrojania „skromności przeznaczenia” z postanowieniem objęcia troską tego wszystkiego, co – zagrożone przez chaos rozpadu i przemijania – oczekuje na reakcję człowieka. Pełna czułości krzątania matki wokół *jerusalimu* ma we wspomnieniu starca nie tylko charakter katalizatora osobistych pozytywnych emocji; uzmysławia mu metafizyczny wymiar każdej przyjmowanej w codziennym życiu ontologicznej odpowiedzialności za mały świat, zdany na łaskawość ludzkich dłoni, zdolnych go osłaniać przed napierającą ziemią.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka* (A. Łagodźka, Tłum.). Aletheia.
- Brach-Czaina, J. (2018). *Szczeliny istnienia*. Dowody na Istnienie.
- Braudel, F. (2006). *Gramatyka cywilizacji* (H. Igalson-Tygielska, Tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie: Zarys nauki Kościoła prawosławnego* (H. Paprocki, Tłum.). Orthdruk – Formica.
- de Certeau, M. (2008). Praktyki przestrzenne (K. Thiel-Jańczuk, Tłum.). W M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania* (ss. 93–132). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

rej, w rzeczy samej, nie zdarza się nic. Przestrzeń wolności niegrawitacyjnej, to »przestrzeń« przed-bytu. Pierwszą granicą, która umożliwia zaistnienie wolności jest sam fakt bycia. Wraz z faktem, że coś istnieje, zamiast nie istnieć, pojawia się granica jako warunek przejawiania się wolności grawitacyjnej, wolności, która musi zależeć, być zawisła od czegoś, by mogła się przejawiać. (...) Razem z bytem, świadomością i skończonością, płeć, rasa, epoka, miejsce, pochodzenie, kasta, język i religia tworzą krąg determinacji, wewnątrz którego realizuje się wolność grawitacyjna jako wolność uwarunkowana. Wszystkie te granice tworzą warunki jej realizowania, stabilny grunt, na którym się ona wznosi, system ogrodzeń, z wnętrza którego jawi się ona jako wolność” (Liiceanu, 2018, ss. 9–10).

- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (P. Śpiewak & H. Datner-Śpiewak, Tłum.). Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas* (B. Baran, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hvidt, N. C. (b.d.). *Description of the Miracle of Holy Fire that happens every year in Jerusalem*. Pobrano 15 listopada 2019, z <http://www.holyfire.org/eng/index.htm>
- James, W. (2001). *Doświadczenie religijne* (J. Hempel, Tłum.). Nomos.
- Kosiński, D. (2019). Idzie Kościół i naród. *Tygodnik Powszechny*, 2019(32), 18–21.
- LaCocque, A., & Ricoeur, P. (2003). *Mysleć biblijnie* (E. Mukoid & M. Tarnowska, Tłum.). Znak.
- Liiceanu, G. (2018). *O granicy* (A. Zawadzki, Tłum.). Universitas.
- Simmel, G. (2006). Most i drzwi (M. Łukasiewicz, Tłum.). W G. Simmel, *Most i drzwi* (ss. 248–255). Oficyna Naukowa.
- Turner, V. (2005). *Gry społeczne, pola i metafory: Symboliczne działanie w społeczeństwie* (W. Usakiewicz, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Urry, J. (2007). *Spojrzenie turysty* (A. Szulżycka, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wieczorkiewicz, A. (1996). *Wędrowcy fikcyjnych światów: Pielgrzym, rycerz i włóczęga*. Słowo/obraz terytoria.
- Wieczorkiewicz, A. (2012). *Apetyt turysty: O doświadczeniu świata w podróży*. Universitas.
- Аретов, Н. (2006). *Национална митология и национална литература*. Кралица Маб.
- Георгиева, Ц. (1999). *Пространство и пространства на българите XV–XVII век*. ИМИР-ЛИК.
- Геров, Н. (1901). *Речник на българския език* (Т. 4). Дружествена печатница Съгласие.
- Гюрова, С. (1996). *Поклонничество и поклонническа литература*. Издателство ВРЕМЯ.
- Данова, Н., & Гюрова, С. (Red.). (1985a). *Книга за българските хаджии*. Български писател.
- Данова, Н., & Гюрова, С. (1985b). Към историята на българския хаджилък. В *Книга за българските хаджии* (ss. 7–31). Български писател.
- Донесени от Светите земи...* (2019). (С. Бърлиева, Red.). Кирило-Методиевски научен център при БАН.
- Книга „Откровенные рассказы странника духовному своему отцу”* [Video]. (2015). Екатеринбургский епархиальный Информационно-издательский центр. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/kniga-otkrovennye-rasskazy-strannika-duhovnomu-svoemu-otstu>
- Лео, М. (2013). *България и нейния народ под османската власт през погледа на англосаксонските пътешественици (1586–1878)*. ТАНГРА ТанНакРа ИЗ.
- Лори, Б. (2015). Османското наследство на Балканите. W Р. Даскалов & А. Везенков (Red.), *Преплетените истории на Балканите: Т. 3. Споделено минало, оспорвани наследства* (ss. 367–419). Нов български университет.
- Маджаров, М. (2015). *На Божи Гроб преди шестдесет години и днес. Спомени, пътни бележки и впечатления*. Прозорец.
- Неделчев, М. (2015). Мицхаил Маджаров и неговите две Божигробски поклоннически пътувания. W М. Маджаров, *На Божи Гроб преди шестдесет години и днес. Спомени, пътни бележки и впечатления* (ss. 5–18). Прозорец.
- Хаджийски, И. (1974). Набожността на еснафа. W И. Хаджийски, *Съчинения в два тома: Т. 2. Бит и душевност на нашия народ* (ss. 481–510). Български писател.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka* (A. Łagodzka, Trans.). Aletheia.
- Aretov, N. (2006). *Natsionalna mitologiia i natsionalna literatura*. Kralitsa Mab.
- Brach-Czaina, J. (2018). *Szczeliny istnienia*. Dowody na Istnienie.
- Braudel, F. (2006). *Gramatyka cywilizacji* (H. Igalson-Tygielska, Trans.). Oficyna Naukowa.
- Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie: Zarys nauki Kościoła prawosławnego* (H. Paprocki, Trans.). Orthdruk – Formica.
- Danova, N., & Giurova, S. (Eds.). (1985a). *Kniga za bŭlgarskite khadzhi*. Bŭlgarski pisatel.
- Danova, N., & Giurova, S. (1985b). Kŭm istoriata na bŭlgarskiia khadzhi. In *Kniga za bŭlgarskite khadzhi* (pp. 7–31). Bŭlgarski pisatel.
- de Certeau, M. (2008). Praktyki przestrzenne (K. Thiel-Jańczuk, Trans.). In M. de Certeau, *Wyna-leżć codzienność: Sztuki działania* (pp. 93–132). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Doneseni ot Svetite zemi...* (2019). (S. Bŭrlieva, Ed.). Kirilo-Methodievski nauchen tsentŭr pri BAN.
- Georgieva, T. (1999). *Prostranstvo i prostranstva na bŭlgarite XV–XVII vek*. IMIR-LIK.
- Gerov, N. (1901). *Rechnik na bŭlgarskiia ezik* (Vol. 4). Druzhestvena pechatnitsa Sŭglasie.
- Giurova, S. (1996). *Poklonnichestvo i poklonnicheska literatura*. Izdatelstvo VREMIA.
- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (P. Śpiewak & H. Datner-Śpiewak, Trans.). Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas* (B. Baran, Trans.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hvidt, N. C. (n.d.). *Description of the Miracle of Holy Fire that happens every year in Jerusalem*. Retrieved November 15, 2019, from <http://www.holyfire.org/eng/index.htm>
- James, W. (2001). *Doświadczenie religijne* (J. Hempel, Trans.). Nomos.
- Khadzhiiski, I. (1974). Nabozhnostta na esnafa. In I. Khadzhiiski, *Sŭchineniia v dva toma: Vol. 2. Bit i dushevnost na nashiia narod* (pp. 481–510). Bŭlgarski pisatel.
- Kniga "Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoemu ottsu"* [Video]. (2015). Ekaterinburgskii eparkhial'nyi Informatsionno-izdatel'skii tsentr. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/kniga-otkrovennye-rasskazy-strannika-duhovnomu-svoemu-ottsu>
- Kosiński, D. (2019). Idzie Kościół i naród. *Tygodnik Powszechny*, 2019(32), 18–21.
- LaCocque, A., & Ricoeur, P. (2003). *Mysleć biblijnie* (E. Mukoid & M. Tarnowska, Trans.). Znak.
- Leo, M. (2013). *Bŭlgariia i neiinia narod pod osmanskata vlast prez pogleda na anglosaksonskite pŭteshestvenitsi (1586–1878)*. TANGRA TanNakRa IZ.
- Liiceanu, G. (2018). *O granicy* (A. Zawadzki, Trans.). Universitas.
- Lori, B. (2015). Osmanskoto nasledstvo na Balkanite. In R. Daskalov & A. Vezekov (Eds.), *Prepletenite istorii na Balkanite: Vol. 3. Spodeleno minalo, osporvani nasledstva* (pp. 367–419). Nov bŭlgarski universitet.
- Madzharov, M. (2015). *Na Bozhi Grob predi shestdeset godini i dnes. Spomeni, pŭtni belezhki i vpechatleniia*. Prozorets.

- Nedelchev, M. (2015). Mitskhail Madzharov i negovite dve Bozhigrobski poklonnicheski pūtuvaniia. In M. Madzharov, *Na Bozhi Grob predi shestdeset godini i dnes. Spomeni, pūtni belezhki i vpechatleniia* (pp. 5–18). Prozorets.
- Simmel, G. (2006). Most i drzwi (M. Łukasiewicz, Trans.). In G. Simmel, *Most i drzwi* (pp. 248–255). Oficyna Naukowa.
- Turner, V. (2005). *Gry społeczne, pola i metafory: Symboliczne działanie w społeczeństwie* (W. Usakiewicz, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Urry, J. (2007). *Spojrzenie turysty* (A. Szulżycka, Trans.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wieczorkiewicz, A. (1996). *Wędrowcy fikcyjnych światów: Pielgrzym, rycerz i włóczęga*. Słowo/obraz terytoria.
- Wieczorkiewicz, A. (2012). *Apetyt turysty: O doświadczeniu świata w podróży*. Universitas.

Krząctwo i droga pielgrzymia we wspomnieniach Michała Madzarowa

Artykuł poświęcony jest refleksji nad prozą wspomnieniową Michała Madzarowa *Ha Bozhi Grob predi shestdeset godini i dnes (spomeni, pūtni belezhki i vpechatleniia) – Do Grobu Jezusa przed sześćdziesięcioma laty i dziś (wspomnienia, notatki z podróży i wrażenia)*, 1929, poświęconą głównie odbytej przez autora w dzieciństwie pielgrzymce do Jerozolimy. W artykule posługuję się zaproponowaną przez Jolantę Brach-Czainę filozoficzną kategorią *krząctwa* jako kategorią wspomagającą analizę opisanych przez autora strategii doświadczania codzienności przez pielgrzymów w trzech fazach ich peregrynacji (według klasyfikacji Turnera). Materiał analizowany jest z uwzględnieniem osmańskiego kontekstu historycznego, w powiązaniu z badaniami nad świadectwami bułgarskich dziewiętnastowiecznych hadżijów.

Słowa kluczowe: kultura bułgarska, chrześcijaństwo, hadżija, pielgrzymka, codzienność, Michał Madzarow

Bustling About and the Pilgrim's Way in Mihail Madjarov's Memoir

This article is devoted to reflection on Mihail Madjarov's memoir prose, *Ha Bozhi Grob predi shestdeset godini i dnes (spomeni, pūtni belezhki i vpechatleniia) (To the tomb of Jesus sixty years ago and today (memoirs, travel notes and impressions)*, 1929), which is primarily dedicated to the author's childhood pilgrimage to Jerusalem. In the article, I use the philosophical

category of ‘bustling about’ (in Polish: *krząctwo*), which was proposed by Jolanta Brach-Czaina, as a category that supports analysis of the strategies, described by Madjarov, of pilgrims experiencing everyday life in the three phases of their peregrination (according to Victor Turner’s classification). The analysis of the material takes into consideration the Ottoman historical context in connection with research on the testimonies of nineteenth-century Bulgarian hadjis.

Keywords: Bulgarian culture, Christianity, hadji, pilgrimage, everyday life, Mihail Madjarov

Notka o autorce

Grażyna Szwat-Gyłybowa (gszwat@ispan.waw.pl) – slawistka, historyk literatury i kultury, profesor nadzwyczajna w Instytucie Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, wykładowczyni literatur i kultur południowosłowiańskich na Uniwersytecie Warszawskim (1981–2013). Autorka książek: *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radiczkowa)* (1991), *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku* (2005), współautorka *Leksykonu tradycji bułgarskiej* (2011) oraz *Leksykonu idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach* (t. 1–10, 2018–2020). Zainteresowania naukowe: historia kultur południowosłowiańskich, historia idei na Bałkanach, historia ruchów religijnych, polityka pamięci.

Grażyna Szwat-Gyłybowa (gszwat@ispan.waw.pl) – Slavist, historian of literature and culture; Associate Professor at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences; lecturer in South-Slavic literatures and cultures at the University of Warsaw (1981–2013). Author of the books: *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radiczkowa)* [In the Circle of Bulgarian Grotesque (About the Works of Jordan Radichkov), 1991]; *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku* [2005; English edition: *Bogomilism: The Afterlife of the “Bulgarian Heresy”*, 2017]; *Leksykon tradycji bułgarskiej* [Lexicon of Bulgarian Tradition; co-authored, 2011] and *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach* [Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans; co-authored, vols. 1–10, 2018–2020]. Research interests: history of South-Slavic cultures, history of ideas in the Balkans, history of religious movements, politics of memory and remembrance.