



Citation:

Rękas, J. (2020). Wokół Józefa Obrębskiego narracji o religii i religijności: Na podstawie materiałów z macedońskiego Porecza. *Slavia Meridionalis*, 20, Article 2333. <https://doi.org/10.11649/sm.2333>

Joanna Rękas

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

<https://orcid.org/0000-0002-3782-6792>

Wokół Józefa Obrębskiego narracji o religii i religijności. Na podstawie materiałów z macedońskiego Porecza

Niniejszy artykuł stanowi kolejny etap (po Rękas, 2015, 2018; Rękas & Lučeska, 2015) namysłu nad miejscem, kształtem oraz znaczeniem badań Józefa Obrębskiego (1905–1967), poświęconych religijnym aspektom życia mieszkańców macedońskiego Porecza (mac. Порече) z początku lat trzydziestych XX wieku¹. Przyjmuję w nim odmienną od poprzedniej perspektywę. Na pierwszym planie rozważań stawiam nie obrzędowo-obyczajowy kompleks

¹ Tekst powstał w ramach prac nad spuścizną tekstową Józefa Obrębskiego, finansowanych ze środków projektu *Slawistyczny dorobek przedwojennej etnologii polskiej online. Weryfikacja, opracowanie naukowe i upowszechnienie w otwartym dostępie nieznannej dokumentacji Józefa Obrębskiego z Macedonii sporządzonej w latach 1930*. (Umowa nr 800/P-DUN/2018, środki

This work was supported by a grant from the Polish Ministry of Science and Higher Education (decision No. 800/P-DUN/2018).

Competing interests: the author is one of the journal's reviewers.

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.

święta dorocznego (Wodzice – Chrzesz Chrystusa w rzece Jordan), rozumianego jako element składowy systemu religijnego mieszkańców Wołcza (mac. Волче) / Porecza, lecz specyfikę wybranych elementów tego systemu, wyłaniającą się ze spuścizny tekstowej wychowanka „szkoły krakowskiej” (Engelking, 2006, s. 91)². W strukturalnej mozaice komponentów wspomnianego systemu wskazuję te, które w mojej opinii są wynikiem przyjęcia założenia, że tekst pisany (naukowy, zarówno opis etnograficzny, jak i analizy materiałów terenowych) stanowi wspólną własność badacza i rozmówców (informerów), podczas gdy jego losy leżą w rękach czytelnika. Mówiąc o *Józefa Obrębskiego narracji o religii i religijności* mam więc na myśli wytwarzaną lokalnie wiedzę (Hastrup, 2008), u której podstaw stoi etnograficzny podział na proces i efekt (Agar, 1980; Barański, 2010) oraz szczególność interpretacji antropologicznej (Buchowski & Burszta, 1986). Dalej, wiedzę konstruowaną podczas dialogu badacza i badanych, a także jej konstytutywny związek z przekształcaniem działań (które etnograf obserwuje i w których z badanymi współuczestniczy) w narrację „zrozumiałą poza kontekstem, który je stwarza” (Chwieduk, 2018, s. 51).

Opisana perspektywa jest dla tak zaprojektowanego tematu kluczowa. Umożliwia bowiem zdjęcie z macedońskich materiałów terenowych ucznia Kazimierza Moszyńskiego etykiety *monografii regionu/toponimu*, która nieodmiennie powraca w pracach badaczy z macedońskiej przestrzeni naukowej³.

Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczone na działalność upowszechniającą naukę). Projektem kieruje dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN.

² Korzystam z materiałów terenowych powstałych w Poreczu w okresie od sierpnia 1932 roku do marca roku 1933 oraz z tekstów (opracowań, analiz) pisanych i publikowanych przez badacza po wyjeździe z Macedonii. Do dużej części tych pierwszych mam dostęp dzięki pracom w projekcie wskazanym w przypisie nr 1. Zostaną one opublikowane przez Oficynę Naukową w dwóch tomach (red. Anna Engelking, Joanna Rękas, Ilija Upalevski; Obrębski, w druku-a, w druku-b). Podczas pisania tego artykułu cytuję tę wersję materiałów, która aktualnie znajduje się na stronie: <https://ispan.waw.pl/obrebski/pisma/publikacje-jozefa-obrebskiego/> (w wersji proof; stan na 10.07.2020). Zob. również: Obrębski, 1929, 1930, 1931a, 1931b, 1934, 1936b, 1936c, 1936d, 1936e, 1936f, 1972, 1977, 2005a, 2005b, 2006c, 2006d, 2006e; Обрембски, 2001a, 2001b, 2002, 2003.

³ Z Józefem Obrębskim „spotkałam się” po raz pierwszy w czasie mojej wizyty w Macedonii w 2009 roku. Lektor języka macedońskiego w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, mgr Zvonko Dimoski, przedstawił mnie wówczas profesorowi Tanasowi Wrażinowskiemu, od kilku lat zajmującemu się spuścizną tekstową etnosocjologa. Jej efektem były trzypięciotomowe publikacje *Materiały folklorystyczne i etnograficzne z Porecza* oraz *Macedońskie studia etnosocjologiczne*, album z fotografiami wykonanymi przez Obrębskiego w czasie badań w Macedonii, zatytułowany *Porecze 1932–1933*, monografia *Józef Obrębski – wybitny badacz kultury ludowej Macedonii* oraz międzynarodowa konferencja naukowa

Choć sam Obrębski jednoznacznie podkreślał, że „rzeczą nieodzowną jest położenie głównego nacisku w badaniach na monograficzne studia terenowe”, to mając „za przedmiot obserwacji i analizy pełną rzeczywistość społeczną i kulturalną” (Obrębski, 2006b, s. 216) mieszkańców Wołcza/Porecza, tj. rzeczywistego terenu (w odróżnieniu od metaforycznego, zob. Engelking, 2011), podjął się deskrypcji ich aktualnego, tj. jemu terażniejszego, systemu społeczno-religijnego⁴, według którego żyli:

Przedmiotem książki niniejszej jest etnograficzny opis systemu magiczno-religijnego [...] niewielkiego ludu bałkańskiego, zamieszkującego górską kotlinę Porecza (Obrębski, [Společnosti chłopskie na peryferiach cywilizacji. W przededniu wielkiej przemiany]; Obrębski, w druku-a, s. 11).

Kraj, którego wiara i obrzęd, mit i rytuał, [obyczaj i organizacja społeczna] są przedmiotem tej książki, [to] leżący w zachodniej Macedonii masyw górski, otoczony od północy półkolistą doliną Wardaru, z południowej zaś strony ograniczony górnym biegiem rzeki Treski, dopływu Wardaru, i płaskim stepem Prilepskiego Pola (Obrębski, *Porecze. Ziemia i ludzie*; Obrębski, w druku-a, s. 17).

W opisie naszym, którego celem jest przedstawienie systemu magiczno-religijnego społeczności poreckiej na tle jej życia zbiorowego... (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Czary i czarownictwo [Magia i religia w etnologii]*; Obrębski, w druku-a, s. 283).

W siedemdziesiątą rocznicę badań Józefa Obrębskiego w Macedonii (Prilep 2002). W czasie dwugodzinnego spotkania w jednej ze skopijskich kawiarni nad Wardarem ujrzałam obraz badacza-etnografa, przez wiele miesięcy mieszkającego i współ-żyjącego z Poreczanami, a dokładnie Wołczanami, których codzienność i odświętność skrupulatnie rejestrował w swych dziennikach terenowych i na zdjęciach. To ewidencjonowanie miało być wynikiem pracy ukierunkowanej na zbieranie nagich faktów (por. Obrębski, 1936a, s. 229) oraz na dążenie do precyzji w opisie etnograficznym przy unikaniu formułowania sądów (poza oczywistymi, jednoznacznie wynikającymi z materiału empirycznego). W ten sposób jego spuścizna porecka jawiła mi się jako monografia wsi (Wołcze) i regionu (Porecze), rozumianych w kategoriach laboratorium etnograficznego, a dokładniej terenu rzeczywistego, ściśle – przestrzennego (zob. Вражиновски, 2002; Вражиновски i in., 2006; Луческа & Димоски, 2013; por. odmienne spojrzenie badawcze w: Bielenin-Lenczowska, 2015).

⁴ Por. „Badania [...] nad kulturą Porecza stanowiły dla mnie swego rodzaju *apprentisage* w dziedzinie studiów tego typu. Ograniczyły się one zaledwie do krótkiego, półrocznego okresu, toteż oczywiście nie mogły stawić przed sobą tak daleko sięgających zamierzeń. Gruntowny syntetyczny opis całokształtu miejscowej kultury wymagałby nierównie dłuższego pobytu na miejscu i przygotowania teoretycznego, głębszego i rozleglejszego niż to, które posiadałem w momencie rozpoczęcia studiów w terenie. Z góry zdając sobie sprawę z tego stanu rzeczy, planową i systematyczną pracę, opartą o gruntowne teoretyczne przygotowanie (panującą w pełni nad problemem), miałem zamiar ograniczyć wyłącznie do analizy miejscowej organizacji rodzinnej (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. [Porecze – teren dla etnologa]*; Obrębski, w druku-b, ss. 12–13).

Przeprowadzenie naczelnego zadania tego opisu, jakim było przedstawienie wierzeń i praktyk miejscowych, jako systemu, którego poszczególne partie i wiązania układają się w logiczną i konsekwentną architektoniczną całość, a który krew swoją i ciało czerpie ze zbiorowego życia społeczności poreckiej w jego rozlicznych sytuacjach i przekrojach (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Czary i czarownictwo [Magia i religia w etnologii]*; Obrębski, w druku-a, s. 288).

Poszukując wyjaśnienia wpływu „obrzędowości i magii na organizację życia rodzinnego” (Winclawski, 2006, s. 37), nie badał wioski (regionu, miejsca w przestrzeni), lecz prowadził badania w wiosce (Geertz, 2005, s. 37; por. Barański, 2010, ss. 63–65). Mieszkał, obserwował, pytał, zapisywał – zgodnie z zasadami metody funkcjonalnej wypracowanej przez promotora jego rozprawy doktorskiej, Bronisława Malinowskiego – w Poreczu, ale nie Porecze (Rękas, 2018, ss. 198–199). Nie oznacza to odrzucenia przestrzenności. Wręcz przeciwnie. W Józefa Obrębskiego antropologicznej triadzie *specyfika terenu – osoba badacza – tekst* „jego” teren rozumiem za Kirsten Hastrup jako miejsce decydujące o charakterze zaangażowanego kontaktu (Hastrup, 2008, s. 17), w którym religia to szczegółowo rozpisana strategia przetrwania grupy. Socjologiczno-etnograficzno-filologiczne spojrzenie umożliwiło mu podczas analiz wyjście z granic przestrzennych przy jednoczesnym silnym ich podkreśleniu i przestrzeganiu. Pozwoliło mu także na deskrypcję i wnioskowanie o religii niepiśmiennych mieszkańców Porecza nie jako o pozbawionym systemu tworze wierzeniowym, lecz o społeczno-magiczno-religijnym systemie⁵, badawczo pełnoprawnym wobec tak zwanych religii oficjalnych. Za fundamentalny uważam w tym procesie fakt, że nie wykorzystał językowej relacji władzy obecnej w naukowych narracjach o religii/-ach „społeczeństw pierwotnych”. Dzięki temu stworzył, w mojej opinii, ekstraordynaryjną społeczno-etnograficzno-folklorystyczną analizę religijnych zachowań małej społeczności. Więzy religijne są w niej formą praktykowania więzi wspólnotowych, a to, co typowe (prawosławie oraz jego „ludowy” wymiar) współlistnieje z tym, co swoiste:

religia ludowa, taka jaką ją zastać możemy w jakiejś wsi Podkarpacia, Polesia czy Serbii, nie stanowi bynajmniej [...] jednorodnego systemu. Jest ona układem, powsta-

⁵ Jak Obrębski podkreśla, opis tego systemu „[u]kazał nam [...], jak głęboko wiara gjaurów macedońskich przeniknięta jest ich filozofią życiową, w jaki sposób wierzenia ich i obrzędy dają wyraz najwyższym wartościom życiowym społeczności poreckiej, wiążącym pozornie różnogatunkowe, rozbieżne, a nawet sprzeczne ze sobą wątki i praktyki w jeden zwarty, logiczny i konsekwentny system” (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Czary i czarownictwo [Magia i religia w etnologii]*; Obrębski, w druku-a, s. 287).

łym z wielu składników, różnorodnych pod względem genetycznym, układem, w którym pradawne pierwiastki pogańskie zmieszane są i powiązane w specyficzny system z elementami nowszymi [oraz z] koncepcjami chrześcijańskimi (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Pogańskie prawosławie. Wprowadzenie*; Obrębski, w druku-a, s. 190).

Jeśli zapomnieć o etykietyzowaniu macedońskich badań terenowych etnoscjologa jako monografii regionu/wsi i spojrzeć na pozostawione przez niego materiały jak na efekt relacji *badacz – teren – rozmówca – tekst – czytelnik*, wówczas przyspilony w języku podmiot pozwoli na otwarcie się przestrzeni (por. Foucault, 1999, s. 201), w której piszący podmiot nieustannie znika, choć wyraźnie przecież zarządza znaczeniami (Walters & Haahr, 2001). W ten sposób czytelnik, pomimo że znajdujący się w polu interpretacji, nad którym już tylko on ma władzę, jest zobligowany do uwzględnienia w interpretacyjnym procesie tworzenia sensów wspomnianej już antropologicznej triady. Poniższy tekst jest efektem takiego właśnie spojrzenia na dostępne mi teksty zaliczane do macedońskiej spuścizny terenowej Józefa Obrębskiego. Religia i to, co religijne, stanowi ich podstawę, punkt wyjścia, drogi deskrypcji, dobór materiału, decyzje metodologiczne, wnioski i ostateczny cel. Stąd niemożliwe w granicach objętościowych jednego artykułu systemowe opracowanie krytyczne obrazu religii „giaurów macedońskich” wyłaniającego się z poreckich materiałów Józefa Obrębskiego, któremu udało się stworzyć to, co sam opisywał jako niezwykle trudne i zniechęcające świat nauki:

Trzeba nie lada erudycji i mozolnych studiów, aby z olbrzymiego materiału rozczłonkowanych i ułamkowych wiadomości, dotyczących różnych wierzeń i obrzędów ludowych w różnych okolicach Słowiańszczyzny, utworzyć pewien syntetyczny obraz, dający zrozumienie tego, czym jest aktualny, dziś istniejący system życia religijnego tego ludu. [...] Główna trudność w poznaniu tego systemu polega na tym, że [...] brak [mu] [...] już dziś częstokroć cech [...] układu statycznego, skończonego, zamkniętego i niepodlegającego zmianom. Nieustanny i stale działający wpływ innych środowisk i grup społecznych na lud, przeobrażający pierwotne społeczeństwo wiejskie, powoduje także stałą niwelację dawnego dziedzictwa pogańskiego i stałą płynność treści religijnych, włączanych do miejscowych wierzeń i praktyk. Podobnie ugruntowywanie się oficjalnej religii i wzbogacanie form życia religijnego, określonych [przez] organizację kościelną i tradycję chrześcijańską, jest równoznaczne ze stałą dekompozycją tradycyjnego miejscowego wzoru, w którym rodzime wierzenia i obrzędy o charakterze pseudopogańskim czy pseudochrześcijańskim tracą [swoje] pierwotne znaczenie i wagę, [a zarazem] są poddawane nieustannej reinterpretacji w duchu nowych prawd, dogmatów i koncepcji (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Pogańskie prawosławie. Wprowadzenie*; Obrębski, w druku-a, s. 190).

Osiągalne wydaje się natomiast wskazanie tych elementów zawartych w opisie jej systemu, które wyjęte na światło dzienne, wypowiedziane, wskazane umożliwiają kontynuowanie badań w miejscu, w którym je badacz zatrzymał. Religijną narrację socjologa, etnografa (etnologa, antropologa) i sławisty (filologa) czyta bowiem filolożka, folklorystka i teolożka⁶. To czytanie religijnej narracji rozumiem jako pojedynczą interpretację stanowiącą kolejny krok we włączaniu jej do dyskursu naukowego oraz jako kolejną próbę wskazania jej nowego znaczenia. Interpretację tekstu naukowego definiuję bowiem, za Pauliem Ricoeurem, jako proces, w którym podmiot, odkrywając nowe sposoby bycia, zyskuje nową zdolność poznania siebie (Ricoeur, 1989, ss. 266–267), a sam tekst naukowy jako wypowiedź „stanowiącą rzeczywistość, do której się odnosi, niezależnie od sposobu, w jaki jest ona skonstruowana” (Chwieduk, 2018, s. 58).

* * *

Na terenówce jestem już przeszło dwa miesiące – od 15 sierpnia. Pierwszy miesiąc [...] poświęciłem na wędrowkę przez zachodnią Macedonję, celem zapoznania się z terenem i wyboru miejsca pracy. Z dwóch powiatów, wchodzących w rachubę, wybrałem powiat poreczki, który swoim archaizmem najbardziej odpowiadał mojej pracy. [...] Względne ubóstwo kultury jest tu wynikiem stosunkowo młodego osadnictwa [...] oraz ciężkich warunków ekonomicznych. Niezależnie od tego, jest to najlepszy teren z tych, które znam lub które mi były dostępne. Trudność jego polega na niedostępności terenu (kraj górzysty i wsie rozproszone po górach) oraz skrytości i nieufności informatorów⁷.

Tak o poszukiwaniu rzeczywistego terenu pisał Józef Obrębski już z Wołcze, 4 listopada 1932 roku, w liście do Bronisława Malinowskiego. Swoje etnograficzne laboratorium terenowe znalazł, jak sam podkreśla, w kraju „położonym dalej niż na peryferiach cywilizacji” (Obrębski, *Porecze. Ziemia i ludzie*; Obrębski, w druku-a, s. 20). W miejscu naukowo nierozpoznanym. Ze względu na ukształtowanie terenu praktycznie zupełnie odosobnionym i bardzo trudno dostępnym. Takim, w którym mógł obserwować dążenia małej społeczności

⁶ Zestawienie głównych elementów procedury badawczej – Józefa Obrębskiego i mojej – zorientowanej na kwestie religijne (na przykładzie Wodzic, zob. Rękas, 2018, ss. 208–209). Pokazuję w nim odmienne rozłożenie punktów ciężkości, zarówno problemowych, jak i terytorialnych, różnice w typologii źródeł, dwubiegunowe przygotowanie do badań terenowych oraz różne przyjęcie przez informatorów w miejscu prowadzenia badań.

⁷ Źródło: <https://ispan.waw.pl/obrebski/kalendarium-zycia-i-tworczosci-jozefa-obrebskiego/>

do reprodukcji wzorców ułatwiających jej istnienie i na społeczno-religijną organizację tej grupy patrzeć z perspektywy długiego trwania. Była to więc przestrzeń wzorców wspólnotowych, rozumianych jako dążność grupy do wykształcania podstaw działań solidarnych (mimo istniejących podziałów) oraz struktur ułatwiających przetrwanie na przestrzeni wieków (por. Chwieduk, 2018, s. 38). Wzorców konstruowanych i negocjowanych zbiorowo, funkcjonujących jako publiczna wiedza o sposobie urzędowania i działania świata (por. Douglas, 2007). Realizując postulat zaniechania zagadnień genetycznych i pójścia „po materiały wprost do źródła” (Znaniecki, 1929, s. 494), celowo więc szukał obszaru odizolowanego, najlepiej zarówno z przyczyn geograficznych, jak i historycznych:

Porecze [...] [jest] krajem, który w całej Macedonii należy do najbardziej archaicznych i najmniej dotkniętych przez wpływy z zewnątrz. [Lud porecki] jedną czy dwie generacje temu był tak odgradzony od rozleglejszych kontaktów społecznych, że nie wiedział nawet, że poza państwem otomańskim istnieje inny świat. Jego kontakty z okolicą ograniczały się do kontaktów z miejscowymi rynkami, położonymi u pokrewnych okolicznych grup etnicznych, różniących się mową, strojem i zwyczajem (Obrębski, *Porecze. Ziemia i ludzie*; Obrębski, w druku-a, s. 22).

I kraj, i lud tego kraju, Poreczanie, mało są znani zarówno historii, jak i etnologii. Odrzuceni na krańce cywilizacji europejskiej, od niedawna, gdyż ledwie od kilku dziesięcioleci, włączeni w terytorialny obszar narodowej wspólnoty jugosłowiańskiej, po ostatnie nieomal lata wiodąc żywot swój według wzorów zostawionych im przez ich dziadów i pradziadów, Poreczanie – z całą swoją archaiczną kulturą ludową i tradycyjnym tokiem życia – znajdowali się poza nawiasem współczesnej historii, poza nurtem wielkich przemian i wydarzeń dziejowych współczesności, obcy i nieczuli na wypadki zachodzące w wielkich centrach cywilizacji, gdzie kształtują się losy dzisiejszego świata. Nie tylko jednak w historii, ale również i w etnologii lud ten zajmuje miejsce w najlepszym razie peryferyczne (Obrębski, [*Spoleczności chłopskie na peryferiach cywilizacji. W przededniu wielkiej przemiany*]; Obrębski, w druku-a, s. 11).

Tych kilkanaście wsi, rozrzuconych po dolinach, grzbietach i zboczach kotliny, to Porecze – kraj odcięty od [...] traktów kolejowych, rozciągający się na wielkiej przestrzeni zachodniej Macedonii, nieposiadający miasta. Dzień [mozolnej] drogi oddziela wsie Porecza od najbliższej miejsciny tureckiej, w której zmiany polityczne ostatniego dwudziestolecia przyniosły niewiele więcej niż zamianę garnizonu tureckiego na garnizon serbski i stację kolejową wąskotorówki, zbudowanej tu za czasów okupacji bułgarskiej kosztem życia i wysiłku miejscowej ludności i serbskich zakładników. Do większych miast – Tetowa, Skopja, Prilepu – dwa dni musi iść karawana konna obciążona towarami wąską, wysokogórską ścieżką, po której nawet wóz nie mógłby się przetoczyć. Toteż niezależnie od zmian [politycznych i]

postępu cywilizacji wieś porecka żyje dawnym życiem, swoistym, odrębnym – takim, jakim przodkowie obecnych mieszkańców żyli sto czy dwieście lat temu. Jednym słowem, [jest to] kraj – według inorodców – rzucony Panu Bogu za plecy, w którym ludzie żyją jak kozice [w] skałach, niewiele wiedząc o tym, co się na Bożym świecie dzieje (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Porecze – teren dla etnologa*; Obrębski, w druku-b, ss. 9–10).

Udało mu się go zlokalizować w zamieszkaną przez ludność słowiańską części Półwyspu Bałkańskiego, między górami Karadzica, Suwa Gora i Dautica. Miejsce, które opisuje to:

Rozległa wysokogórska kotlina, obramowana od północnego zachodu jałowymi pustynnymi krasami Suwej Gory, od wschodu odcięta [...] wysokim i stromym zwalem [Karadzicy] i Dauticy, od zachodu zaś lesistym grzbietem Dobrej Wody i Pesjaku, stanowi najmniej dostępną, najbardziej centralną część tego masywu, prawdziwy jego interior. Kraj ten, leżący dokładnie w środkowym [dorzeczu] Treski, która kieruje się poprzez ten masyw z południa ku wschodowi do Wardaru, zbierając [po] drodze liczne potoki i strumienie górskie i żłobiąc swój bieg głębokim kanionem, nosi nazwę Porecze. [...] Porecze [...] [w]tłoczone jest [...] w rozległy i wysoki masyw górski, wznoszący się pośród wielkich dolin macedońskich: skopijskiej, połoskiej, kiczewskiej i Prilepskiej Pola. Porecze zajmuje zachodnią część tego masywu. Ma charakter wysokogórskiej kotliny, ze wszystkich stron otoczonej wieńcem wysokich i stromych łańcuchów górskich, których najwyższe szczyty sięgają 2500 metrów, a najniższe nie wznoszą się do wysokości przekraczającej 1500 metrów. Wewnątrz tego wieńca gór, okalających kotlinę Porecza i stanowiących naturalne granice tego kraju, ledwie na południu łączącego się ze światem przy pomocy jedynej drogi kołowej, rozciąga się obszar górzysty, poprzerzynany głębokimi dolinami i kanionami, wyżłobionymi gęstą siecią strumieni i potoków górskich, spływających ku Tresce, głównej arterii wodnej Porecza. [...] Tylko jedna droga kołowa, dostępna dla nielicznych wsi wschodniego i południowego Porecza, łączy kraj ten z kotliną kiczewską i prilepską. Wszystkie pozostałe drogi to zwykłe ścieżki górskie, dostępne zaledwie dla komunikacji konnej, [które] zimą w czasie większych opadów śnieżnych stają się nawet dla pieszych trudne do przebycia. [...] Od ożywionych równin macedońskich, skupiających w licznie rozsianych miastach i miasteczkach miejscowy handel i przemysł i wciągających całą okolicę wiejską w orbitę swego oddziaływania, oddzielone jest Porecze ścianami łańcuchów górskich, których nieliczne drogi i ścieżyny służyć mogą tylko jako przechody piesze lub końskie. Przejście po tych wąskich kamienistych i nierównych drogach zajmuje dzień do Gostiwaru, tyleż do Tetowa, dwa dni do Skopja i dwa do Prilepu (Obrębski, *Porecze. Ziemia i ludzie*; Obrębski, w druku-a, ss. 17–20).

Opisane odseparowanie, dziejowa i przestrzenna izolacja, potęgowana sporadycznymi jedynie i ograniczonymi do okresów sprzyjającej pogody kontaktami ze światem zewnętrznym, na pierwszym planie religijnej percepcji Obrębskiego

stawiają konstruowanie i odtwarzanie terytorialnych więzi za pomocą czynności rytualnych współtworzących kult religijny. Kluczowe znaczenie dla społecznej a wraz z nią religijnej identyfikacji grupy ma terytorialność oparta w Poreczu pierwszej połowy XX wieku na mitycznym wyobrażeniu o pochodzeniu od wspólnego przodka, którego potomstwo tworzy nie wieś, lecz jej część – *maalo*, na przewidywalności i niezmienności zachowań socjalnych i religijnych, incydentalnych odstępstwach od reguł rządzących współżyciem w grupie (społeczno-religijnej) i równie nieczęstej migracji. Mieszkańcy Porecza wyraźnie oddzieleni przestrzennie od tętniących życiem miast i miasteczek macedońskich nizin zachowywali, konstruowali i odtwarzali za pomocą praktyk religijnych więzi oraz identyfikację z jasno określonym terytorium, oddzielonym od reszty uspołecznionej przestrzeni trudnymi do przebycia granicami naturalnymi. Dlatego tak silnie podkreślam znaczenie ukształtowania terenu, które Józef Obrębski wybrał na macedońskie laboratorium etnograficzne. I nie czynię tego przez wzgląd na popularne w okresie jego badań postulaty naukowe nawołujące do poszukiwań „ludów pierwotnych” zamieszkujących obszary z dala od cywilizacji. Powiązanie cytowanych powyżej fragmentów opisu rzeczywistego terenu badań z deskrypcjami poreckich obrzędowo-obyczajowych kompleksów świąt cyklu dorocznego (np. *Bożić-Wodici*) oraz życiowego jednostki (np. *swadba* [wesele]), a także działań magiczno-religijnych, których podejmowano się w reakcji na niesprzyjające okoliczności (np. oborywanie wsi przed zarazą), wyraźnie pokazują, jak podczas sprawowania kultu religijnego konstruowane są granice niewytyczone w przestrzeni.

Wieś jako jednostka osadnicza, złożona „zazwyczaj z parudziesięciu, najwyżej kilkudziesięciu domów [skupionych w zbitą masę lub rozrzuconych grupami], położonych na otwartym, częstokroć spadzistym i sfałdowanym zboczach wzgórze lub płaskiej platformie górskiej” (Obrębski, [*Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej*]. *Wieś porecka. Wieś i jej tradycja mitologiczna*; Obrębski, w druku-a, s. 26) pełni w systemie religijnym mieszkańca Porecza rolę drugorzędną wobec przysiółków zwanych *maalo*. Złożone z kilku lub kilkunastu domów swą funkcję religijną zawdzięczają pochodzeniu „od wspólnego mitycznego przodka – jednego z założycieli wsi. [...] Członków *maala* łączy nie pokrewieństwo, ale wynikające ze wspólnego pochodzenia bliskie, bezpośrednie sąsiedztwo, które wyraża się w topograficznej odrębności tej formacji. Domy jednego *maala* [leżą] obok siebie, tak samo [jak jego] pola, łąki i koszary” (Obrębski, [*Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej*]. *Wieś porecka. Wieś i jej tradycja mitologiczna*; Obrębski, w druku-a, s. 28). *Maalo* to z jednej strony swoista genealogiczna jednostka terytorialna, a z drugiej – jak je w materiałach terenowych Józefa Obrębskiego

odczytuję – jednostka terytorialna odpowiedzialna za sprawowanie kultu. Ten specyficzny związek z terytorium na boku pozostawia kwestie fundamentu wiary, konstrukcji panteonu itd. Na plan pierwszy wysuwa natomiast ścisły, nierozdzielny i silnie homogeniczny związek warunków życia, organizacji społecznej i religii mieszkańców Porecza. Ten społeczno-magiczno-religijny system, przy niemożności oderwania któregokolwiek z jego członów bez pozbawiania racji bytu pozostałych, ufundowany jest na więzi terytorialnej rozumianej w kategoriach mitycznych. Jej wyrazem jest właśnie *maalo*, wspólnota obrzędowa, *communitas* sprawowanego kultu:

Odświętne przyrodziane i wystrojone dziewczęta zbierają się [w] małych grupkach, które we wszystkich publicznych obrzędach występują zazwyczaj wspólnie i stanowią stałe i zgrane ze sobą zespoły. [...] Jest ich tyle, ile we wsi jest przysiółków. Każdy bowiem przysiółek – [zarówno] ze względu na stałe sąsiedztwo, [jak i] bliższe pokrewieństwo łączące jego mieszkańców – stanowi małą wspólnotę, której odrębność i zwartość [uwidacznia] się wyraźnie przy wszystkich obrzędach [sprawowanych] przez dziewczęta. O tej obrzędowej [...] odrębności poszczególnych przysiółków nie decydują zresztą względy krwi czy solidarności rodowej, ale z gruntu racjonalne [uwarunkowania] wspólnoty sąsiedzkiej – [...] [każdy] przysiółek ma swoje, [blisko] położone miejsca, [w] których winny się odprawiać obrzędy [i nie ma możliwości, by] wszystkie dziewczęta [obeszły i objęły swymi działaniami całe] terytorium [wsi]. W Wołczu, złożonym z trzech przysiółków, dziewczęta przy spełnianiu należących do nich adetów dzielą się zazwyczaj na dwie grupy: jedną, obejmującą gorno *maalo* [tj. górny przysiółek] Nikołowców, i drugą, złożoną z przedstawicielek dolnego i średniego przysiółka Awramowców i Stojkowców (Obrębski, *Walka o byt. [Magia i gospodarka w cyklu rocznym]. Prw Bożić*; Obrębski, w druku-a, ss. 336–337).

Każdy z przysiółków ma także swojego kuma wybieranego co rok i sprawującego nadzór nad *maalo* od Wodzic do Wodzic (6/19 stycznia): „Rano [na Wodokrs] zdążają [do cerkwi] kumowie ze wszystkich wsi należących do parafii Trebowle. Wsi tych jest około 13, ale że niektóre z nich, rozbite na dość odległe od siebie przysiółki (*maala*), mają po kilku kumów, zbiera się tego dnia przy cerkwi parafialnej do 30 kumów trebowski” (Obrębski, *Walka o byt. [Magia i gospodarka w cyklu rocznym]. Wodokrs*; Obrębski, w druku-a, s. 354).

Wytyczane przez wyobrażenie o wspólnym mitycznym przodku i odtwarzane w czasie sprawowania kultu religijnego nieistniejące administracyjnie granice *maala* są z jednej strony wzmacniane czynnościami obrzędowymi wykonywanymi na wewnętrznych granicach domu/zagrody, takich jak próg, palenisko, stół, podłoga, kąty, a z drugiej wpisywane w większą, lecz ontycznie inną jednostkę terytorialną, jaką jest w religii „giaurów macedońskich” wieś.

Jeśli przyjrzeć się kulminacji czynności obrzędowych dokonywanych w i na granicach *maala* (m.in. *gumno*) oraz w i na granicach wsi, nasuwa się jednoznaczny wniosek, że *maalo* posiada cechy przestrzeni zamkniętej, tj. bezpiecznej, naszej, swojskiej, stałej, pewnej i profanicznej (por. Eliade, 2008). Wieś natomiast jest strukturą transformatywną, nie-naszą i nie-obcą, przejściową, przygotowującą do wejścia w to, co otwarte, trudne do kontrolowania, nieuspokojone, niebezpieczne⁸. Posiada wspólnego przodka, ale mit o pochodzeniu główny nacisk kładzie na podział⁹. Gdy osiemdziesiąt lat po Józefie Obrębskim uczestniczyłam w Wodzicach we wsi Brest, ostiariusz cerkiewny opowiedział mi mit założycielski jego wsi. Kluczem do niego są bracia, synowie, stojący na straży ciągłości rodu i tworzący wspólnotę pochodzenia (AD_2013_POR_5)¹⁰. *Maalo* w jego opowieści to rodzina każdego z braci, przestrzeń odrębna, zorganizowa-

⁸ Zob. „Stefkojca miała kurę, która piała za umiraczka [na śmierć]. Mówiono, że pieje dlatego, że daje się jej zob [karmę] – pszenicę, którą [ośpiewał] (pejał) pop. Stefkójca i Desojca poszły do hodży w Kiczewie, by się dowiedzieć, co to znaczy. Gdy tam byli, [hodża] nie chciał nic powiedzieć. Wtedy wbiegło dziecko, wołając, że zapiała kokosz. [On] pyta: „Na słońce czy przeciw [słońcu]?” – „Na słońce” – „Arno to je” [„To dobrze”]. A potem się dowiedziały, że mu umarła sna’a [synowa]. Tymczasem zmarł Kostadin. I Stefkójca oddała kurę [do] wsi, „na drugo maalo” [do drugiego maala]. Ale co to pomoże? Dimko przychodzi z wieścią, że zmieszano stare kury z młodymi i stare poczęły pędzić i bić małe. Igne słucha, twarz mu się zmienia i mówi z niepokojem: „Gospud znajet, to’a ne je arno” – „Bóg wie, może to niedobrze?”. Ciro z miejsca napada na niego: „Ti – szto znajesz ti? Si gatał neki ali szto?” – „Ty – co ty wiesz? Wróżem jakimś jesteś, czy co?”. Złe proroctwo spotyka się natychmiast z protestem i opozycją!” (Obrębski, *Czarownictwo Porecka Macedońskiego*. [Wróżenie i śnienie]. Wróżbiarstwo. *Gatanie (wróżenie) przygodne*. *Kalauzi [Zwiastuny]*; Obrębski, w druku-b, ss. 234–235).

⁹ Zob. „Tutaj, w naszej wsi, było dziewięćdziesiąt domów. Ale wołczanie pobili się z debarczanami. Oni pędzili bydło, debarczanie; spod Welesu je pędzili, weleskie bydło. I wołczanie wyszli im na drogę i ruszyli drogą i pobili się, pobili się z debarczanami. [I] wielu debarczan padło, zostało tylko dwóch. Ci dwaj, co zostali, uciekli do Debaru. Wołczanie zatrzymali się na nocleg i zasnęli, [ale potem powstało zamieszanie i] starli się ze sobą między wzgórzami; starli się wołczanie brat z bratem. Debarczanie, co poszli do Debaru, spostrzegli się, że wołczanie biją się między sobą. Spostrzegli się debarczanie, zebrali się w wielką drużynę, zawrócili – i hajda, hajda na wieś, by ją spalić. Przyszli tutaj, podpalili wieś; wszystko, co im wpadło w rękę, niszczyli. Zniszczyli wszystko [i] nikt nie pozostał żywy – ani mężczyzna, ani kobieta, ani dziecko. Wszystko opustoszało. Została tylko Jowanka z Wołcza – tylko [jedna] ze wszystkich rodzin, z dziewięćdziesięciu domów. I był pastuch bydła, z innej wsi, z Kruzewa. Wołoch. I tych dwoje się pobrało. Jowanka miała trzech synów: Stojka, Awrama i Nikołą. Takie to było pustkowie tutaj, w Macedonii, w tamtych czasach” (Obrębski, [Organizacja społeczna i rodzinna wsi poreckiej]. *Wieś porecka*. [Wieś i jej tradycja mitologiczna]; Obrębski, w druku-a, ss. 29–30).

¹⁰ Badania prowadziłam w latach 2011–2017. Pełen wykaz zebranych materiałów, zob. Rękas, 2018.

wana rytualnie i przestrzennie, w intymnym kulcie religijnym oddzielona od innych. Przy czym organizacja przestrzenna, o której pisze Obrębski, nie ma już dziś odbicia w terytorialnym podziale Brestu, lecz wciąż jest bardzo silnie podkreślana w czasie wykonywania czynności rytualnych, czyli w procesie jednoczesnego zachodzenia obu rodzajów związku: obrzęd – granica społeczna, obrzęd – przechowywanie pamięci zbiorowej. Stopień efektywności w przestrzennym wytwarzaniu lokalności (Appadurai, 2005, s. 266), czyli potwierdzaniu i umacnianiu statusu wspólnoty (por. Rękas, 2016, s. 566), zależy oczywiście od liczby mieszkańców wsi i/lub od liczby osób wracających do niej na czas ceremonii dorocznych. Podobną sytuację zaobserwowałam w innych miejscowościach, w których prowadziłam badania, zarówno w Poreczu, jak i w pozostałych regionach Macedonii. W czasie każdej z obserwacji uczestniczących Wodziec podczas rytualnego obchodzenia domów stary (kończący swe obowiązki) oraz nowy (wyznaczony na kolejny rok) kum okrążają swoje *maala* określane mianem krzyża (mac. *крѣм*), a dokładniej: wchodzi do każdego domu, który należy do *maala* i błogosławią jego mieszkańców oraz przynależne zabudowania. Kształt zasięgu terytorialnego przysiółków, które obchodziłam wraz z kumami, był daleki od zwartej, bliskiej, sąsiedzkiej organizacji przestrzennej, o której pisał Obrębski. Wciąż jednak, pomimo silnej migracji ze wsi do miast oraz braku oparcia w granicach przestrzennych, odtwarzane były one za pomocą czynności rytualnych, których podejmują się kumowie – doroczni kapłani przysiółka. Jak zostało pokazane w opracowaniu *Pamięć o granicach. Demarkacyjna produktywność Wodziec w mijackich wsiach Bituše i Ehloec* (Rękas, 2016), spełniając rolę *performerów*, najważniejszych osób dokonującego się obrzędu, warunkujących zarówno jego kształt, jak i powodzenie, poprzez rytualne zachowania (tj. obejście *maala* z błogosławieństwem wodzickim), przekazują pamięć o granicach niemających przestrzennego punktu oparcia. Odsuwając teraz z pola badawczej eksploracji kwestie etniczne, potwierdzam wnioski o przekazywaniu pamięci o granicach w geografii czynności (Edensor, 2004, s. 124), przy czym w tym wypadku mowa o pamięci terytorialnych granic *maala*. Zachowania rytualne odtwarzają nieistniejące już granice przestrzenne.

Jednym z najbardziej znamienitych przykładów pokazujących swoistość relacji *maala*-wieś w kontekście magiczno-religijnym jest opis obrzędowo-obyczajowego kompleksu zwanego oborywanie wsi. Ceremonia znana Słowianom Południowym i wykorzystywana przez nich w celu otoczenia wsi magicznym zabezpieczeniem, by nie weszła do niej zaraza, w relacji Obrębskiego otrzymuje nowy wymiar.

Magia przepędzania zarazy, którą miałem sposobność oglądać w czasie mojego pobytu na Poreczu, odbiegała znacznie od znanego powszechnie w literaturze etnograficznej wzoru. W gruncie rzeczy była jego kompletnym zaprzeczeniem. Obrzęd ten nie polegał bowiem na oboraniu wsi celem niedopuszczenia do niej zarazy, ale przeciwnie – na odoraniu wsi dla umożliwienia zarazie swobodnego opuszczenia wsi i pójścia własną drogą. Ta szczególna forma obrzędu nie wynikała bynajmniej z oryginalności poreckiej odmiany egzorcyzmowania zarazy. Oborywanie wsi znane jest i było praktykowane na Poreczu do ostatnich czasów. Ostatni raz miało miejsce na przełomie roku 1918 i 1919, gdy przez Porecze przeszła epidemia tyfusu, zbierając po wsiach tego kraju nie mniejsze niż w innych regionach półwyspu bałkańskiego ofiary. Z tym właśnie ostatnim oboraniem wsi wiązało się, za mojej bytności, odprawienie tego obrzędu w odwróconej postaci. W związku z nadaniem projektowanemu obrzędowi innego znaczenia aniżeli to, które zawiera się w jego tradycyjnym wzorze, odprawienie obrzędu wymagało ustalenia tej odbiegającej od tradycyjnego wzoru procedury i właściwego rozdzielenia ról [...]. Narady trwały cały dzień, tocząc się – z racji wyraźnego rozdziału czynności przypadających mężczyznom i kobietom – oddzielnie między mężczyznami i [...] kobietami. Wreszcie [wszystkie] szczegóły zostały ustalone. Najpierw zapadła decyzja co do tego, jaki charakter ma mieć obrzęd: oborania czy odorania. Bez zastrzeżeń [...] przyjęto pogląd kobiety [...] „Otworzymy jej drogę. Teraz otworzymy jej drogę, żeby sobie poszła. Dotąd było okrążone, zagrodzone. Teraz odorzemy, odgrodzimy, odprawimy ją – niech sobie idzie” (Obrębski, *Walka o życie. [Zdrowie, choroba i śmierć w systemie magii i religii]. Magiczne oborywanie wsi. Magiczna bruzda. I*; Obrębski, w druku-a, ss. 671–672).

W przeciwieństwie do przysiółka wieś nie stanowi zamkniętej jednostki magiczno-religijnej. Jej granice są otwarte i niepotwierdzone codzienną i cykliczną geografiami czynności obrzędowych, których podejmowaliby się aktorzy społeczni w czasie ceremonii dorocznych i/lub cyklu życiowego jednostki. Pomimo wciąż podkreślanego przez rozmówców etnosocjologa faktu wspólnego pochodzenia zarówno wioski, jak i ziem do niej przynależnych, dychotomia rodzi się na poziomie opisu religijnego: przed zarazą wioskę należy zamknąć, ale zamknięta nie może normalnie funkcjonować, bowiem zamknięcie nie jest cechą jej naturalnego bytu. Pod pojęciem *opis religijny* mam na myśli Obrębskiego narrację o religii, której nie utożsamia z tak zwaną religią oficjalną, czyli chrześcijaństwem (prawosławiem). Jak pokazuje także cytowany powyżej tekst:

1. w jej skład wchodzi lokalność i ekskluzywizm;
2. jej krąg zainteresowania wytyczany jest przez bezpośrednie otoczenie i jego niepowtarzalność;
3. wyraźny jest podział na swoich i obcych;

4. składa się na nią trudna do zaakceptowania przez religię monoteistyczną negocjowalność scenariusza przebiegu czynności rytualnych i dostosowywanie go do aktualnych zapotrzebowań grupy oraz
5. to, co mnie szczególnie fascynuje w materiałach terenowych z Porecza, czyli brak idei misyjności, a także
6. przekonanie, że jeśli pragniemy pomocy w sprawach przyziemnych, to nie możemy się uciekać do siły najwyższej, do Boga, lecz do „mocy o ograniczonych możliwościach i obdarzonych subiektywnymi upodobaniami” (Harari, 2020, s. 260; ich moc jest bowiem wystarczająco duża, by mogły zaspokajać pragnienia życia codziennego).

W tym też widzę drogę łącznego rozumienia i deskrypcji systemu społeczno-magiczno-religijnego, będącego strategią przetrwania grupy. Józef Obrębski jednoznacznie konkluduje:

Prześlągnięta rytuałem magicznym religia gjaurów macedońskich nie wykazuje nigdzie jakiegś wyraźnej, ostro przeprowadzonej granicy między teoretyczną koncepcją magii i religii. Formalne rozróżnienie między rytuałem magicznym i kultem religijnym jest dla tego społeczeństwa – podobnie jak niewątpliwie dla wielu innych – najzupełniej nieistotne. Macedoński rytuał magiczny w ostatecznej instancji znajduje swoją rację bytu i swoje uzasadnienie w religijnej wierze w opatrność boską. I odwrotnie – te same doczesne, „materialne” cele, z pogoni za którymi rodzi się praktyka magiczna, tkwią u podłoża kultu religijnego: czci Boga i świętych. Ta sama zasada: pomagania życiu w jego rozlicznych przejawach, spaja w jeden nierozzerwalny system wiarę w życie pozagrobowe i kult zmarłych, czczenie istot boskich i adety magiczne (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Czary i czarownictwo. [Magia i religia w etnologii]*; Obrębski, w druku-a, s. 288).

Uwagę w tym opisie zwracają: moment nieświadomości różnicy między analogią a związkiem przyczynowym, wiara w istnienie swoistego ładu natury, „na który człowiek może wpływać poprzez swoje zabiegi i moc” (Buchowski, 1986, ss. 9, 11), a także przekonanie, że wypowiedzi magiczne lokować należy w kontekście ich rodzinnych wierzeń, gdyż magia funkcjonuje w granicach własnego świata, który dla danego społeczeństwa tradycyjnego jest rzeczywistością realną (Malinowski, 1987, ss. 343–397). Duże znaczenie ma także przeświadczenie o dawności działań magicznych (jeszcze wyraźniej wskazane w cytowanej niżej opowieści o pochodzeniu maryfetu i czarów), tj. osadzenie ich w niepamiętnych czasach, u zarania dziejów, *quod semper, quod ab initio*. Dla mieszkańców Porecza lat trzydziestych XX wieku system magiczny był częścią składową ich świata, swoistą kompensacją „stanu niepewności, wyini-

kającego z przypadkowości zdarzeń, a także zabezpieczenie[m] przed złym losem” (Malinowski, 1987, s. 353). Za Michałem Buchowskim i Wojciechem Bursztą powiedziałabym, że jest to społeczeństwo typu magicznego o synkretycznym typie świadomości. Takie, w którym:

wszystkie [...] sfery świadomości i praktyki tworzyły jedną, zunifikowaną całość. [...] Człowiek „wierzący” w magię nie wypłyne czołnem zbudowanym bez towarzyszących cyklowi produkcyjnemu zabiegów i zaklęć magicznych, tak jak nikt z nas nie popłynie łódką pozbawioną dna (zakładając oczywiście, że nie chce popełnić celowego samobójstwa) (Buchowski & Burszta, 1986, ss. 32–33).

Józef Obrębski wyraźnie podkreśla utylitarny charakter rytuałów magiczno-religijnych oraz ich celowość, która „niewiele odbiega w swej treści od celowości tych wszystkich racjonalnych czynności gospodarczych, w które wpleciony jest obrzęd i z którymi tworzy on pewien zorganizowany, zamknięty system” (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Tubylcza teoria rytuału*; Obrębski, w druku-a, s. 238). Przy czym system ten nie jest niezależny, lecz nierozzerwalnie spleciony z sezonowymi oraz okolicznościowymi czynnościami świeckimi, takimi jak gospodarcze i społeczno-prawne, a także ze świętami dorocznymi, których „sens i znaczenie zasadzają się na zespole [...] aktów obrzędowych, poświęconych różnorodnym aktualnościom sezonu” (Obrębski, *Religia gjaurów macedońskich. Tubylcza teoria rytuału*; Obrębski, w druku-a, s. 244). W tym kontekście interpretuję wspomnianą już opowieść o pochodzeniu maryfetu oraz czarów:

Życie Macedończyka to jedna wielka walka z prawem: prawem natury i prawem człowieka. Nieznane, niespodziewane [i] nieprzewidziane siły przyrody przynoszą mu dobrobyt i bogactwo, lecz także głód i biedę. Każde jego [działanie] jest półhazardem, którego pomyslny przebieg zależy od niepoznawalnych, lecz [możliwych do opanowania] praw natury. Organizacja społeczna, w której tkwi, gwarantuje mu bezpieczeństwo, pomoc i współpracę [w zbiorowym] wysiłku, lecz także umieszcza [...] w splocie różnych systemów praw, nawarstwien solidarności i układów lojalności, które kolidują z jego najżywoźniejszymi interesami i apetytami. Naturę trzeba podejść i opanować, prawo nieraz obejść i oszukać. To [...] chleb [powszedni] Macedończyka – droga do kariery i powodzenia, powód do estymy wśród przyjaciół, sąsiadów i współobywateli. W pojęciu Macedończyka sukces bez fortelu, kłamstwa i podstępu nie istnieje. Bez maryfetu człowiek żyć nie potrafi. Tym wyrazem określa Macedończyk wszelkie podejście losu: od szczęśliwego wynalazku, ulepszenia technicznego [czy] zręczności w rzemiośle do oszustw w handlu, umiejętności wyprowadzenia w pole przeciwnika, złamania prawa bez konsekwencji. Zgodnie z pojęciami Macedończyków maryfet – jakiegokolwiek byłby rodzaju – nie jest bynajmniej przestępstwem [ani] powodem do niesławy. Pochodzi on od Boga, który królewiczowi Markowi, mitycznemu bohaterowi plemiennemu, odebrał siłę junaka i w zamian dał maryfet: zdolność [osiągania celów] sprytem, bez gwałtu i siły;

[zdolność] dokonywania czynów równie wspaniałych, [jak bohaterkie], kłamstwem, oszustwem i podstępem. Lecz ten maryfet był dany tylko mężczyznom. Kobiety maryfet jest inny – [to] sztuczki znachorskie, ceremoniał obrzędowy [i] czary. To jest kobieca droga maryfetu, która przynosi w swojej dziedzinie sukces materialny, panowanie nad przeciwnikiem [i] szczęście. Podobnie jak maryfet, czary pochodzą z pradawnych, mitycznych czasów, w których Bóg dał ludziom młyn, religię, prawo [i] święte zakazy. Były [to] czasy, kiedy tylko niektóre kobiety czyniły czary – lecz czary te [nie miały] mocy, były eksperymentem, który zawodził. Raz Bóg przechodził przez rozdroże, [gdzie] ujrzał starą kobietę, czyniącą nieznanne mu rzeczy. Mocą błogosławieństwa boskiego czary poczęły się spełniać – wiążąc, jak mówią Macedończycy (Obrębski, *Religia gaurów macedońskich. Rytuał. [Maryfet i czary]*; Obrębski, w druku-a, ss. 205–206).

Opisany w nim człowiek daleki jest od idei monoteizmu. Nie od dogmatycznego systemu chrześcijaństwa, form sprawowanego kultu, instytucji kapłańskiej itd., choć to właśnie stało się podstawą bardzo licznych i emotywnie nieobojętnych (operujących kryterium wartości) prac o tak zwanym pogańskim chrześcijaństwie, chrześcijaństwie typu ludowego itd. *Obrębskiego narracja o religii i religijności* mieszkańców Porecza pokazuje fundamentalną nieprzystawalność, rozbieżność, binarność między naczelną ideą religii monoteistycznych, do których w wymiarze chrześcijańskim/prawosławnym formalnie Poreczanie należeli, a religijnych form animistyczno-politeistycznych, które składały się na ich system religijny:

Religia ludu wschodniej Europy, czy to polskiego chłopca, czy też ruskiego albo bałkańskiego wieśniaka, ale nie ta, która w spisach ludności figuruje w rubryce „wyznanie”, lecz ta, która istnieje rzeczywiście jako zespół wierzeń ludu, która powołuje do życia oryginalną i swoistą obrzędowość ludową i która jest motorem działalności i postępowania wieśniaków (Obrębski, *Religia gaurów macedońskich Pogańskie prawosławie. Wprowadzenie*; Obrębski, w druku-a, s. 190).

Obrębski osiągnął to, moim zdaniem, w wyniku traktowania rozmówcy / badanej grupy jako pełnoprawnego uczestnika rozmowy oraz (od)twórcy własnego systemu: społeczno-magiczno-religijnego. Pomogło mu w tym odejście od rekonstrukcji historycznych i skupienie się na terażniejszości (por. Hastrup, 2008, ss. 21–38), w której „szukał” „społeczeństw pierwotnych” (Kuper, 2009, ss. 3–20) rozumianych jako ontycznie innych od „skażonych” fundamentami monoteizmu. Decydując się na pozostanie w Poreczu, w tym kontekście znalazł etnologiczne Eldorado¹¹, religię ludową i jej „tradycyjne

¹¹ Obrębski pisze o tym jednoznacznie: „Wtłoczone w rozległy masyw górski, wznoszący się pośród wielkich dolin macedońskich: skopijskiej, połoskiej, kiczewskiej i Prylepskiego Pola,

archaiczne formy”, które mógł obserwować i w których mógł uczestniczyć jako w historii teraźniejszości (Obrębski, 2006b, s. 217). Jednym z jego celów było bowiem „zrozumienie [ich] mechanizmu i ich kultury poprzez intensywne socjologiczne analizy terenowe obejmujące całość organizacji społecznej i kultury poszczególnych społeczności lokalnych” (Obrębski, 2006b, s. 215). Jego notatki terenowe pokazują religię i religijność grupy świadomej pisma i świadomej chrześcijaństwa jako systemu religijnego wtórnie oralnego i wtórnie

i otoczone ze wszystkich stron wieńcem wysokich i stromych łańcuchów górskich, tworzących naturalne granice tej wysokogórskiej kotliny, Porecze Macedońskie jest krajem, który dla badań etnologicznych przedstawia szczególnie i niezaprzeczone walory. Kraj ten, odgradzony barierą granic naturalnych od otaczających go dolin, którymi omijając tereny górskie, przebiegają główne szlaki komunikacyjne Macedonii, i w których położone są jej ośrodki miejskie i targowe, izolowany dzięki swemu położeniu geograficznemu od bardziej intensywnych kontaktów i wpływów zewnętrznych, stanowi rezerwat prymitywnej, archaicznej południowosłowiańskiej kultury ludowej, świetnie tu zakonserwowanej. Brak miast, których Porecze zupełnie nie posiada, chronił i uchronił ten kraj od napływu elementów obcych, których infiltracja jest stosunkowo niedawna, słaba, powolna i pozbawiona poważniejszej roli pod względem kulturalnym. Toteż ludność wiejska, zamieszkująca zwarcie Porecze, reprezentuje zdecydowaną kulturalną jednorodność, której nie zdołała jeszcze nadwerężyć ani oświata szkolna, zaprowadzona tu od niedawna, gdyż od czasu restytuowania państwowości serbskiej na ziemiach Macedonii, ani też miejscami dość pokaźna, zwłaszcza w południowej części Porecza, emigracja zarobkowa, kierująca się zresztą głównie do krajów bałkańskich lub lewantyńskich, w których emigrant natrafia zazwyczaj na warunki pokrewne jego własnej kulturze. Te wszystkie okoliczności, decydujące o izolacji kulturalnej Porecza i jego mieszkańców, czynią z kraju tego obszar, dla którego – przy stale dziś potęgującym się i nieustannie rozprzestrzeniającym procesie niwelacji kultury ludowej – trudno byłoby o równie bezsprzeczne i lapidarne analogie prymitywizmu i archaiczności w najbardziej nawet do niedawna renomowanych pod tym względem różnych krajach Europy Wschodniej. Dla etnologa Porecze jest terenem, który reprezentuje specjalne walory. Kraj ten, odgradzony od otaczających go rolniczych dolin i ośrodków miejskich barierą granic naturalnych, jest rezerwatem prymitywnej, archaicznej kultury południowosłowiańskiej, świetnie tu zakonserwowanej. Obok izolacji geograficznej, utrudniającej stałe i częste kontakty Poreczan z otaczającymi ich sąsiadami, na ten stan rzeczy wpłynęły również inne okoliczności. Na całym obszarze Porecza nie ma ani jednego miasta. Zamieszkuje go zwarcie ludność miejscowa, rolniczo-pasterska, jednorodna. Napływ obcych elementów [jest] bardzo nieznaczny; nie odgrywa roli. Do niedawna Porecze nie znało emigracji. Dopiero w ostatnich czasach, przedwojennych i powojennych, wzmożła się emigracja zarobkowa. Nie przybiera ona jednak tak wielkich rozmiarów, jak w innych krajach jugosłowiańskich. Przy tym ogranicza się głównie do krajów bałkańskich lub lewantyńskich, gdzie emigrant bądź natrafia na podobne warunki kulturalne, bądź też jest izolowany od wpływów obcością języka, wiary itp. Oświata również w małym stopniu mogła wpłynąć na niwelację tradycyjnej kultury; pierwsze szkoły [brak ciągu dalszego]” (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*. [*Porecze – teren dla etnologa*]; Obrębski, w druku-b, ss. 10–11).

pogańskiego¹², przy czym stosowany przez Obrębskiego termin *pogańskie prawosławie* odczytuję jako próbę wpisania się w język współczesnego mu dyskursu naukowego bez rzeczywistego przekonania o słuszności tego pojęcia. W opisie bowiem ten nie-swój i nie-oby przybysz pokazuje społeczno-magiczno-religijny system, który nie jest oparty ani na piśmie, ani na wierze w posiadanie całości przesłania jednego i jedyne Boga:

Lud słowiański, zamieszkujący ten kraj i określający siebie w przeciwieństwie do mahometańskich innowierców nazwą kaurite, to znaczy giaurowie, oficjalnie należy do Kościoła prawosławnego. Ten system religijny jednak, który jest [składnikiem] jego kultury i który organizacji cerkiewnej podlega tylko częściowo, [stanowi] oczywiście kombinację elementów pogańskich i rodzimych z nawarstwieniem chrześcijańskim, kombinację stwarzającą układ bardzo swoisty, zwarty, konsekwentny, w którym heterogeniczne elementy zostały spojone w jedną całość jakiegoś pogańskiego prawosławia, dostosowanego do organizacji społecznej i potrzeb wieśniaka macedońskiego i zasymilowanego z jego podstawowymi koncepcjami i postawami kulturalnymi (Obrębski, *Religia giaurów macedońskich. Wprowadzenie*; Obrębski, w druku-a, ss. 190–191).

Cytowane powyżej teksty dotyczące łączności magii i religii (i oczywiście splecionego z nimi systemu społecznego) pokazują jeszcze co najmniej dwa wyróżniki narracji Obrębskiego o religii i religijności ludu macedońskiego Porecza. Po pierwsze wpływ niezwyklej erudycji etnografa i skrupulatnej pracy związanej z długim przebywaniem w terenie (sierpień 1932 – marzec 1933) spowodowały, że udało mu się zaobserwować i wziąć udział w tym, co rozmówcy usilnie skrywali, czemu zaprzeczali bądź udawali, że nie rozumieją pytań i aluzji. Wszak w wyniku obserwacji uczestniczącej otrzymujemy wiedzę z jednej strony fragmentaryczną, a z drugiej nasyconą „szerokim wachlarzem danych, pozwalających konfrontować badaczowi w określonym czasie treści deklaratywne z innymi zachowaniami” (Chwieduk, 2018, s. 125). Takich przykładów rozsianych w jego materiałach jest wiele, ale moją uwagę, obok eksplikacji trudności związanych z zapisami dotyczącymi czarownictwa¹³

¹² Odwołuję się tutaj to koncepcji kultur pierwotnie i wtórnie oralnych Waltera Jacksona Onga (Ong, 2011). Przy czym wtórność nie oznacza gorszej jakości, a następstwo w czasie (Havelock, 2006, s. 13).

¹³ Na przykład: „Jednym z takich pobocznych produktów [moich] badań były studia nad czarownictwem. Studia te były nad wyraz uciążliwe ze względu na tajemniczość i konspirację, otaczające tę dziedzinę życia Poreczan. Wymagały one bardzo intymnego kontaktu z tubylcami i metod zgoła innych aniżeli operowanie kwestionariuszem i posługiwanie się indagacją. Trudności, na które nieustannie natrafiałem w tej dziedzinie, dopingowały tylko mój upór

przykuła zwłaszcza introdukcja *Ucieczki Sławki*. Dla mnie, jako badaczki południowosłowiańskiego folkloru obrzędowego, tekst ten jest bezcennym świadectwem rytuału klęcia. Nawet jeśli pozbawić go całej warstwy analitycznej i pozostawić jedynie „czysty” opis etnograficzny, stanowi on wyjątkowy na tle materiałów tego okresu przykład celowego otwarcia czasu i przestrzeni profanum na sacrum i deskrypcję sposobu przekuwania przyczynowo-skutkowej bezsilności na sprawcze działanie słowne oparte na zasadzie analogii. We wprowadzeniu do opisu Obrębski „wyznaje”¹⁴:

Już od kilku miesięcy przebywałem wprzęgnięty w pracę etnologiczną w małej, zabitej [...] deskami wsi macedońskiego Porecza, a jeszcze ciągle między mną a moimi najlepszymi nawet i najbardziej otwartymi przyjaciółmi istniała jakaś nieprzenikliwa zaporą, o którą rozbijały się wszelkie moje wysiłki dobrnięcia do *dessous* rozlicznych wydarzeń wiejskich, dziwnych, ezoterycznych i niezrozumiałych zwyczajów, niesformułowanych praw i skrętnie ukrywanych skandali i bezprawia. Ilekroć rozmowa schodziła na jakiś drażliwy temat [...] – porozumiewawcze, nieufne spojrzenia współrozmówców krzyżowały się ze sobą, słowa cedziły się wolno i ostrożnie, tempo rozmowy słabło i nad wszystkimi ciążyła atmosfera przymusu i skrępowania. [...] Powtarzał się niezbitcie jeden lejtmotyw, służący jako uniwersalne wyjaśnienie, przecinające dyskusję i dyskredytujące przedmiot dla dalszej rozmowy: czary. Ciężka, gwałtowna choroba sąsiadki – czary. Czyjaś nagła i niespodziewana śmierć – czary. Klótnia w rodzinie – czary. Nieurodzaj – czary. Choroba bydła – czary. [...] Nie pomogły nalegania i prośby. Nie pomogły poczęstunki i dary. Nie pomogły wywiady u najpierwszych znachorek kraju, które choćby z profesji winny były wiedzieć coś więcej w tej materii. Żadna z kobiet nie omieszkała kategorycznie i z emfazą zaznaczyć, że nic o czarach nie wie, że zna tylko ten i ów zabieg leczniczy lub obrzęd rytualny, co przynosi dobro [...]. W tej sytuacji nie pozostało mi więc nic innego, jak skrętnie notować uzyskane półinformacje i półwyznania, szpiegować baby i znachorki wiejskie, śledzić codzienny tok życia i wydarzeń wiejskich i przede wszystkim czekać sposobnego momentu, gdy hipokryzja informatorów zostanie zdemaskowana jakimś konkretnym zdarzeniem, które przełamie utrzymywaną sztucznie wobec obcego solidarność gromady wiejskiej, rozwiąże języki i utworuje drogę do najmniej dostępnych i najbardziej ezoterycznych stron życia Poreczan. Taki moment nadszedł wreszcie któregoś styczniowego poranka...” (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Skandal we wsi. Ucieczka Sławki*; Obrębski, w druku-b, ss. 126–127).

i oczywiście skierowały mnie do pogłębienia i usystematyzowania obserwacji, które początkowo prowadziłem niemalże wyłącznie na marginesie studiów nad miejscowym znachorstwem, nierównie bardziej dostępnym niż czarownictwo. [Obserwacje moje] zostały pogłębione dopiero pod koniec mojego pobytu w terenie i usystematyzowane ex post” (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Porecze – teren dla etnologa*; Obrębski, w druku-b, s. 13).

¹⁴ Nawiązanie do: „czyż etnolog pisze coś innego niż wyznania?” (Lévi-Strauss, 1984, s. 86). Zob. też Rękas, 2018, ss. 207–208.

W tym „wyznaniu” pokazuje mechanizm otwarcia na badawczą (uczestniczącą) swojskość transformatywną, która stała się jego udziałem w obliczu zaskoczenia wywołanego złamaniem uznanych za święte i niepodważalne praw społecznych¹⁵ oraz pośpiechu w procesie wymierzania kary. Odkrywa performatywność i powiązane z nią zjawisko dostrzegania w rozmówcach nie *ich*, lecz *jednych z nas*, „co polega na szczegółowym opisywaniu, jacy są obcy nam ludzie, przy jednoczesnym określaniu nas samych” (Hastrup, 2008, s. 17). Socjolog, etnograf-terenowiec, etnolog i sławista sytuuje siebie samego nie *wobec grupy*, a *z grupą*, w której przebywa, przedstawiając jako Innych nie Poreczan, lecz dyskurs naukowy, względem którego stawia swój opis/tekst. W próbie odtworzenia widzenia świata przez mieszkańców Porecza oraz uczynienia tekstu pisanego jak najbardziej przystającym do świata, którego w Poreczu doświadcza, świadomie pozostaje wewnątrz własnych kategorii kulturowych (por. Chwieduk, 2018, s. 59). W materiałach poreckich bardzo często odwołuje się do miejsca (w znaczeniu efektu) swoich eksploracji we współczesnych mu dyskursach naukowych, przy czym reprezentowana przez niego transdyscyplinarność oznacza przyjmowanie transdyscyplinarnej metodologii i dyskutowanie ze stanem badań, które umożliwiają formułowanie wniosków typu: „W toku tego opisu niektóre z istniejących akademickich kwestii straciły wiele ze swej ostrości i znaczenia; w pierwszym zaś rzędzie sporna i wciąż roztrząsana sprawa przeciwstawności magii i religii” (Obrębski, *Religia giaurów macedońskich. Czary i czarownictwo*. [Magia

¹⁵ Zob. np. „Wierzenia religijne mają jednak silny i niezaprzeczony wpływ na moralność tubylców, [choć] oczywiście nie tak mechaniczny i bezpośredni. Kontrola moralności i wymuszenie posłuchu wobec prawa dokonuje się w społeczeństwie macedońskim przede wszystkim za pośrednictwem opinii publicznej. Wrażliwość wieśniaka na sądy [jego] najbliższego otoczenia i na reakcję grupy jest bardzo silna. Świeckie sankcje, którymi rozporządza opinia publiczna – a mianowicie plotka, obmowa, szyderstwo, ośmieszenie, odmowa przyjaznej reakcji i wreszcie samosąd – działając bezpośrednio i niezwłocznie, zmuszają do natychmiastowego podporządkowania się wyznawanym przez grupę prawom i zasadom. Proces organizowania się opinii publicznej otwiera plotka wiejska, wszczęta zazwyczaj na tle antagonizmów i porachunków osobistych. W procesie tym, zakończonym zajęciem przez całą grupę negatywnej i wroziej postawy wobec przestępcy i przestępstw, wielką rolę odgrywają wierzenia religijne. Pozwalają one bowiem wyeliminować momenty ściśle osobiste i subiektywne, które dominują w początkowych fazach krystalizowania się opinii publicznej, i ostateczną akcją grupy otoczyć aureolą prawości i świętobliwości, związanej stale z tymi obiektami wierzeń religijnych, w których obronie grupa występuje” (Obrębski, *Religia Giaurów Macedońskich. Pogańskie prawostawie. Moralność i kontrola [społeczna]*; Obrębski, w druku-a, s. 217).

i religia w etnologii]; Obrębski, w druku-a, s. 288)¹⁶. Kształtowany naukowo przez środowiska socjologiczne i etnologiczne (Engelking, 2006, s. 91) pracę badawczą uprawiał zgodnie z socjologicznymi postulatami „w bezpretensjonalnym, niezniszczonym przez schematyzm myślenia gabinetowego kontakcie z życiem” (Winclawski, 2006, s. 37). Jego opis społeczno-magiczno-religijnego systemu społeczności macedońskiego Porecza to przykład synergicznego wykorzystania kompetencji socjologicznych, etnograficznych, etnologicznych i filologicznych-slawistycznych, ich aparatów badawczych oraz postulatów metodologicznych. Dzięki nim udało mu się znaleźć „społeczeństwo i kulturę pierwotną”, które traktował jako zamknięty, osobny świat, a których badania postulowała współczesna mu etnologia. Pozostał także w geograficznej przestrzeni Słowiańszczyzny, co oznaczało aktywne i interpretacyjne włączenie się w komparatystyczne badania twórcy *Kultury ludowej Słowian* (zob. np. Engelking, 2012). Filologiczne kompetencje językowe oraz wrażliwość slawisty na słowo mówione (werbalizowane) umożliwiły mu diametralnie różną od ówczesnych analizę źródeł folklorystycznych, które włączył do opisu etnograficznego i wykorzystał w procesie konstruowania deskrypcji systemu magiczno-religijnego grupy. Jego materiały terenowe składają się na syntezę społeczności lokalnej, opartą na „bezpośrednim obcowaniu z krajowcami” z punktem ciężkości położonym na człowieku „z jego zwyczajami i wyobrażeniami, z jego popędami i dążeniami w życiu zbiorowości, do której należy” (Obrębski, 2006b, s. 215). W ten sposób „odpowiedział więc na postulaty metodologiczne badacza ludu Kiriwina zamieszkującego wyspy Triobriandzkie” (Rękas, 2018, ss. 200–201). Jego swojskość transformatywna uobecnia się zatem w dwóch nierozdzielnych wymiarach:

1. w terenie, rzeczywistym i metaforycznym, czyli obszarze, którym się [uczeń Kazimierza Nitscha] zajmował (nawiązanie do: Goody, 2012, s. 38) oraz
2. przestrzeni współczesnych mu dyskursów naukowych.

Formę wyrazu oba przejawy swojskości transformatywnej badacza znalazły w społeczno-magiczno-religijnych materiałach z Porecza.

¹⁶ Badacz podkreśla jednak, że mieszkańcy Porecza zdają sobie sprawę z różnic między kultem religijnym a praktyką magiczną. „Pomawianie Poreczanina o te mankamenty umysłowe byłoby równie niedorzeczne, jak w ogóle niedorzeczne jest przypisywanie społeczeństwom prymitywnym lub niecywilizowanym podobnie monsturalnej psychologii przez popularyzatorów wiedzy etnologicznej lub niektórych teoretyków, którym najwidoczniej zbywa na bezpośrednim i rzetelnym kontakcie z człowiekiem prymitywnym” (Obrębski, *Religia gaurów macedońskich. Tubylcza teoria rytuału*; Obrębski, w druku-a, s. 247).

Opisy jedności religijno-magicznej i *Ucieczka Sławki* zawierają jeszcze jeden element specyfiki narracyjnej, którego nie dostrzegłam w żadnym ze znanych mi etnograficznych opisów pochodzących ze Słowiańszczyzny Południowej od początku XIX do połowy XX wieku. Mam na myśli unaocznienie faktu, że w Józefa Obrębskiego społeczno-magiczno-religijnej strukturze profanum nigdy nie jest cechą trwałą rzeczywistości świeckiej. Jego immanentną właściwością jest czujność rozumiana jako stała gotowość do przejścia w stan sacrum. Niewygodna obecność Obrębskiego, jego nie-swojskość i nie-obcość, którą nazywam swojskością transformatywną, schodzi na drugi plan, gdy pojawia się nagła konieczność zawieszenia profanum i odwieszenia sacrum. Inny mechanizm działa w czasie analogicznej czynności, lecz zaplanowanej, przewidzianej kalendarzem dorocznym, cyklem życiowym jednostki oraz wszelkimi kłopotami, którym można zaradzić, planując je z krótszym/dłuższym wyprzedzeniem. Tymczasem badacz macedońskiego Porecza, pokazując w swych tekstach siebie wobec źródła i siebie wobec dyskursów naukowych, upodmiotowiając rozmówcę i tak konstruując tekst, że widać w nim świadomość obecności przyszłego czytelnika spoza kontekstu, który tekst stworzył, odsłania także liminalność (Gennep, 2006; Turner, 2010) profanum terenu swych eksploracji. Jego potencjał twórczy. Stałość cechuje to profanum o tyle, o ile można o niej mówić w kontekście stałości transformatywnej. Świeckość metaforycznego terenu Józefa Obrębskiego to świeckość transformatywna¹⁷, czasoprzestrzeń przejścia: od wyjścia ze świata chtonicznego (narodziny) do powrotu w jego granice (śmierć). Opis obrzędowości i obyczajowości narodzinowej (od zawarcia związku małżeńskiego, poprzez ciążę, poród, połóg, włączanie do społeczności, miejsce dziecka w grupie) jest wzorcowym przykładem rozumienia profanicznej, doczesnej, rzeczywistej, realnej tu i teraz czasoprzestrzeni w kategoriach przejściowych (liminalnych). Kulminacja czynności obrzędowych na granicach przestrzennych typu próg, podłoga/ziemia, skrzyżowanie, rytualna prośba o akceptację (weselna i narodzinowa) nowego członka rodziny przez zmarłych z rodu i wiele innych, mniej lub bardziej szczegółowo opisanych przez Obrębskiego, pokazują ideę, której nie widać, jeśli uwaga czytelnicza skupiona jest na strukturze panteonu, strukturze form sprawowania kultu, strukturze celebracji dorocznych, rodzinnych,

¹⁷ Za terminy 'świeckość transformatywna' oraz 'nie-swój i nie-obcy' bardzo dziękuję profesor Marii Solarskiej. Ukuła je w czasie jednej z naszych rozmów o wyjątkowości macedońskich materiałów terenowych Józefa Obrębskiego.

„okolicznościowych”. Są one absolutnie kluczowe, ale ich specyfika – moim zdaniem – obecna jest gdzie indziej, a mianowicie w terenowo-badawczo-odbiorczej relacji. Nie jest moim zamiarem odrzucenie wskazanych struktur. Wręcz przeciwnie. Niezbędna jest ich znajomość i szczegółowe studia. Bez nich, a tezę tę przejmuję z badań Joanny Tokarskiej-Bakir (Tokarska-Bakir, 2008), nie można poznać reguł, które je ustanawiają.

Wskazana triada antropologiczna, w której optyce przeglądam *Józefa Obrębskiego narrację o religii i religijności*, prowadzi do jeszcze jednego wniosku. Jeśli obok dyskursów etnograficznych/etnologicznych, socjologicznych i slawistycznych uruchomić także teologiczny (rozumiany wyłącznie w kategoriach naukowych), to we wskazanej swojskości transformatywnej można wskazać fundament paradygmatu chrześcijańskiego. Nie koncepcja Boga, nie nazwy i terminy świąt, wreszcie nie idea grzechu i kary, lecz rozumienie rzeczywistości profanum jako formy przejściowej, niestabilnej, czujnej wraz z wpisaniem w tymczasowość i wciąż przygotowanym na zmianę specyfiki (otwarcie się na *kairos*) *chronosem*, rysują pole rozważań o specyfice tak zwanej religii ludowej, religii typu ludowego, prawosławnym pogaństwie, synkretyzmie religijnym itd. w kategoriach paradygmatycznych. Ich częścią składową jest zagadnienie przystawalności dogmatyki chrześcijańskiej do ideowego fundamentu społeczno-magiczno-religijnego badanej grupy. Innymi słowy tego, co – w założeniu – uniwersalne, określone mianem jedynej, ponadterytorialnej i ponadczasowej prawdy do form religijnych kształtowanych w wyniku zmiennych zapotrzebowań społecznych silnie związanych z warunkami życia, położeniem geograficznym, ukształtowaniem terenu, okolicznościami ekonomicznymi, historycznymi, społecznymi i negocjowalnymi. W pojęciu rzeczywistości jako fazy przejścia, między byciem w zamyśle Boga przed narodzinami i byciem w Bogu po śmierci.

Transformacyjny charakter profanum oznacza także, że uruchamianie sfery sacrum następuje w wyniku wcześniejszej sakralnej, lecz niezgodnej z interesami grupy, ingerencji w sferę profanum. Wszystko bowiem to, co negatywne, a dziejące się w profanum i czego nie można jednoznacznie wytłumaczyć, lub tłumaczenie miałyby naruszyć ład społeczny, ma swe źródło w sacrum uruchomionym w imię korzyści jednostki. We wcześniejszej sakralnej ingerencji np. za pomocą czarów związania, zbierania mleka (magia księżycowa), złego spojrzenia itd. Mowa zatem o tych momentach czasoprzestrzeni profanum, w których jednostka dopuściła się czynności mających negatywnie wpłynąć na interes grupy. Stabilizacja profanum trwa tak długo, jak długo nie zostanie

odkryte zgubne działanie tego członka wspólnoty, który interes partykularny przedkłada nad interes *communitas*: „Aj, kobiety! – wołała – To nie jest czysta robota. Ustami tego nie zrobiono! To wszystko [czyjaś] ręka”. Ustalało się głębokie przekonanie, że osoba, która skłoniła Sławkę do ucieczki, dopięła tego nie perswazją i argumentem, lecz siłą uczynku czarodziejskiego, którego nadnaturalna moc pokierowała losami dziewczyny (Obrębski, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Skandal we wsi. Ucieczka Sławki*; Obrębski, w druku-b, s. 131).

* * *

Pierwszy fragment poreckich materiałów terenowych Józefa Obrębskiego czytałam we wrześniu 2013 roku. Tekst zatytułowany [5] *Bożić – Wodici* otrzymałam od profesor Anny Engelking, która wiedziała, że zajmuję się macedońskimi celebracjami święta Chrztu Chrystusa. Od tego momentu, nieprzerwanie, przez wszystkie późniejsze lektury prac etnosocjologa, do dziś, nie opuszcza mnie myśl, którą najlepiej sformułował sam badacz: „Obraz życia świeckiego i sakralnego anonimowej wsi macedońskiej nie interesuje nas być może sam przez się ...” (Obrębski, [*Spoleczności chłopskie na peryferiach cywilizacji. W przededniu wielkiej przemiany*]; Obrębski, w druku-a, s. 14). Porecze było terenem rzeczywistym, w którym Obrębski przyglądał się społeczno-magiczno-religijnemu systemowi jako egzemplifikacji strategii przetrwania grupy. Jego decyzja o pozostaniu w Wołcze/Porecze sprawiła, że trafiając do urzędzonego już świata, kierującego się własnymi regułami, odkrywał je, wykorzystując zarówno ogromną wrażliwość antropologiczną ukierunkowaną na rozmówcę, jak i swe szerokie, ale badawczo komplementarne wykształcenie. Swojskość i świeckość transformatywna, które czytam jako kategorie jego narracji o religii i religijności, wynikają zarówno z zapisów, które sporządził, jak i z formy ich uporządkowania. Zamyśl merytorycznego ładu kierujący pracami profesor Anny Engelking nad grupowaniem, hierarchizowaniem i układaniem jego materiałów terenowych oraz prac powstałych już po wyjeździe z Macedonii mocno wpłynął na mój odbiór poreckiej spuścizny tekstowej. Poszukiwany i opisywany przez etnografa w rozproszonych częściach *system* przyjął formę systemu. Poszczególne opisy/elementy systemu zajęły swoje miejsce w społeczno-magiczno-religijnej układance narracyjnej. Wyjęcie jednego z nich nie powoduje rozsypania się pozostałych. Czytanie tak uporządkowanego materiału umożliwia odnalezienie w nim znaczeń rysujących nową optykę interpretacji innych starych zapisów obrzędowości i obyczajowości Słowian Południowych.

Nowe analizy można zacząć od wskazanych w niniejszym artykule świeckości i swojskości transformatywnej. Można też zacząć w innym miejscu, które wytyczy inny czytelnik materiałów zawartych w dwóch tomach *Macedonii*.

BIBLIOGRAFIA

- Agar, M. (1980). *The professional stranger: An informal introduction to ethnography*. Academic Press.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji* (Z. Pucek, Tłum.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Barański, J. (2010). *Etnologia i okolice: Eseje antyperyferyjne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielenin-Lenczowska, K. (Red.). (2015). *Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's work*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).
- Buchowski, M. (1986). *Magia – jej funkcje i struktura*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Buchowski, M., & Burszta, W. (1986). Status języka w świadomości magicznej. *Etnografia Polska*, 30(1), 31–42.
- Chwieduk, A. (2018). *Rumuński sposób na Europę: Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*. Instytut im. Oskara Kolberga.
- Douglas, M. (2007). *Ukryte znaczenia: Wybrane szkice antropologiczne* (E. Klekot, Tłum.). Antyk Marek Derewiecki.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne* (A. Sadza, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eliade, M. (2008). *Sacrum a profanum* (B. Baran, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.
- Engelking, A. (2006). Józef Obrębski – etnolog i socjolog warszawski. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 91–106.
- Engelking, A. (2011). Między terenem rzeczywistym a metaforycznym: Osobiste refleksje o antropologicznym doświadczeniu terenowym. W T. Buliński & M. Kairski (Red.), *Teren w antropologii: Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (ss. 169–180). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Engelking, A. (2012). Wokół pierwszej polskiej systematyki zamówień: O zapomnianej propozycji Józefa Obrębskiego. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 2012(3), 61–74. <https://doi.org/10.14746/pss.2012.3.3>
- Foucault, M. (1999). *Powiedziane, napisane: Szaleństwo i literatura* (T. Komendant, Oprac. & Tłum.; B. Banasiak, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, & P. Pieniążek Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur: Wybrane eseje* (M. Piechaczek, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Genep, A. (2006). *Obrzędy przejścia: Systematyczne studium ceremonii* (B. Biały, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goody, J. (2012). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* (G. Godlewski, Tłum.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: Od zwierząt do bogów* (J. Hunia, Tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii: Między doświadczeniem a teorią* (E. Klekot, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Havelock, E. A. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu* (P. Majewski, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kalendarium życia i twórczości Józefa Obrębskiego*. (b.d.). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk. <https://ispan.waw.pl/obrebski/kalendarium-zycia-i-tworczosci-jozefa-obrebskiego/>
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego: Transformacje mitu* (T. Sieczkowski & A. Dąbrowska, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lévi-Strauss, C. (1984). Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych (L. Kolankiewicz, Tłum.). *Twórczość*, 1984(6), 80–89.
- Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia: Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: Język magii i ogrodnictwa* (B. Leś, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Obrębski, J. (1929). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Cz. 1. *Lud Słowiański*, 1(1), B10–B54.
- Obrębski, J. (1930). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Cz. 2. *Lud Słowiański*, 1(2), B147–B187.
- Obrębski, J. (1931a). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Cz. 3. *Lud Słowiański*, 2(1), B9–B27.
- Obrębski, J. (1931b). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Cz. 4. *Lud Słowiański*, 2(2), B133–B148.
- Obrębski, J. (1934, kwiecień 23). Czarna magia w Macedonji. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1934(17), VI–VIII.
- Obrębski, J. (1936a). [Recenzja monografii Bronisława Malinowskiego *Coral gardens and their magic*]. *Przegląd Socjologiczny*, 1936(4), 224–229.
- Obrębski, J. (1936b, czerwiec 15). System religijny ludu macedońskiego: Cz. 1. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1936(24), XIII–XIV.
- Obrębski, J. (1936c, czerwiec 29). System religijny ludu macedońskiego: Cz. 2. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1936(26), XI–XII.
- Obrębski, J. (1936d, lipiec 13). System religijny ludu macedońskiego: Cz. 3. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1936(28), XI–XIII.
- Obrębski, J. (1936e, lipiec 20). System religijny ludu macedońskiego: Cz. 4. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1936(29), XI–XII.
- Obrębski, J. (1936f, lipiec 27). System religijny ludu macedońskiego: Cz. 5. *Kurier Literacko-Naukowy* [Dodatek do *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*], 1936(30), XIII.
- Obrębski, J. (1972). Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej (W. Kowalski, Tłum.). *Etnografia Polska*, 16(1), 201–213.

- Obrębski, J. (1977). *Ritual and social structure in a Macedonian village* (B. Kerewsky & J. M. Halpern, Red.). University of Massachusetts.
- Obrębski, J. (2005a). Czarownictwo Porecza Macedońskiego. W A. Engelking (Red.), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (ss. 25–52). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Obrębski, J. (2005b). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej (A. Engelking, Tłum.). W A. Engelking (Red.), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (ss. 71–88). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Obrębski, J. (2006a). Czarna magia w Macedonii. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 147–151.
- Obrębski, J. (2006b). Etnologia. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 209–217.
- Obrębski, J. (2006c). Social structure and ritual in a Macedonian village. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 286–295.
- Obrębski, J. (2006d). System religijny ludu macedońskiego. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 152–167.
- Obrębski, J. (2006e). Teoria ekonomiczna i metoda socjologiczna w badaniu społeczeństw pierwotnych. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 238–252.
- Obrębski, J. (w druku-a). *Macedonia 1. Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Red.). Oficyna Naukowa. <https://ispan.waw.pl/obrebski/pisma/publikacje-jozefa-obrebskiego/>
- Obrębski, J. (w druku-b). *Macedonia 2. Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych [Rozproszone teksty epickie i liryczne. Zapisy terenowe]. Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Red.). Oficyna Naukowa. <https://ispan.waw.pl/obrebski/pisma/publikacje-jozefa-obrebskiego/>
- Ong, J. W. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* (J. Japola, Tłum. & Red.). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rękas, J. (2015). The hybrid status of Vodici – a study of continuity. W K. Bielenin-Lenczowska (Red.), *Anthropology of continuity and change: Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's work*. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk (Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy).
- Rękas, J. (2016). Pamięć o granicach: Demarkacyjna produktywność Wodziec w mijackich wsiach Bituše i Ehloec. *Slavia Meridionalis*, 16, 565–591. <https://doi.org/10.11649/sm.2016.27>
- Rękas, J. (2018). *Między słowami: Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebracji Wodziec w Macedonii*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rękas, J., & Lučeska, E. (2015). Wodzicka narracja Józefa Obrębskiego i zarys projektu jej współczesnej aktualizacji. W V. Petreska & J. Rękas (Red.), *Bałkański folklor jako kod interkulturowy 2* (ss. 25–41). Instytut Folkloru im. Marka Cepenkova; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja* (K. Rosner, Wybór & Tłum.; P. Graff, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi: Antropologia przesądu*. W.A.B.

- Turner, V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (E. Dżurak, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Vražinovski, T. (2006). Józef Obrębski i macedońska etnografia. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 53–62.
- Walters, W., & Haahr, H. J. (2001). *Rządzenie Europą: Dyskurs, rządomyślność i integracja europejska* (J. Grzymski, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Winclawski, W. (2006). Józef Obrębski i Józef Chałasiński z Bronisławem Malinowskim i Florianem Znanieckim w tle. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 35–48.
- Znaniecki, F. (1929). Potrzeby socjologii w nauce polskiej. *Nauka Polska*, 10, 486–498.
- Вражиновски, Т. (Red.). (2002). *70 години од истражувања на Јозеф Обрембски во Порече*. Институт за старословенска култура.
- Вражиновски, Т., Караџоски, В., & Јованоска-Ризовска, С. (Red.). (2006). *Јозеф Обрембски – значаен истражувач на народната култура во Македонија*. Матица Македонска.
- Луческа, Е., & Димоски, З. (Red.). (2013). *105 години од раѓањето на Јозеф Обрембски*. Институт за старословенска култура; Институт за словенска филологија УАМ.
- Обрембски, Ј. (2001a). *Македонски етносоциолошки студии II* (Т. Вражиновски, Red. & Тłum.). Институт за старословенска култура; Матица Македонска.
- Обрембски, Ј. (2001b). *Фолклорни и етнографски материјали од Порече I* (Т. Вражиновски, Red.; С. Јовановска & В. Караџоски, Оргас.). Матица Македонска.
- Обрембски, Ј. (2002). *Македонски етносоциолошки студии III* (Т. Вражиновски, Red. & Тłum., z Л. Гушевска). Институт за старословенска култура; Матица Македонска.
- Обрембски, Ј. (2003). *Порече 1932–1933* (Т. Вражиновски, А. Енгалкинг, & Ј. М. Халперн, Red.). Институт за старословенска култура; Матица Македонска.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Agar, M. (1980). *The professional stranger: An informal introduction to ethnography*. Academic Press.
- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji* (Z. Pucek, Trans.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych “Universitas”.
- Barański, J. (2010). *Etnologia i okolice: Eseje antyperyferyjne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielenin-Lenczowska, K. (Ed.). (2015). *Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's work*. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk (Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy).
- Buchowski, M. (1986). *Magia – jej funkcje i struktura*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

- Buchowski, M., & Burszta, W. (1986). Status języka w świadomości magicznej. *Etnografia Polska*, 30(1), 31–42.
- Chwieduk, A. (2018). *Rumuński sposób na Europę: Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*. Instytut im. Oskara Kolberga.
- Douglas, M. (2007). *Ukryte znaczenia: Wybrane szkice antropologiczne* (E. Klekot, Trans.). Antyk Marek Derewiecki.
- Edensor, T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne* (A. Sadza, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eliade, M. (2008). *Sacrum a profanum* (B. Baran, Trans.). Wydawnictwo Aletheia.
- Engelking, A. (2006). Józef Obrębski – etnolog i socjolog warszawski. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 91–106.
- Engelking, A. (2011). Między terenem rzeczywistym a metaforycznym: Osobiste refleksje o antropologicznym doświadczeniu terenowym. In T. Buliński & M. Kairski (Eds.), *Teren w antropologii: Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (pp. 169–180). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Engelking, A. (2012). Wokół pierwszej polskiej systematyki zamówień: O zapomnianej propozycji Józefa Obrębskiego. *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 2012(3), 61–74. <https://doi.org/10.14746/pss.2012.3.3>
- Foucault, M. (1999). *Powiedziane, napisane: Szaleństwo i literatura* (T. Komendant, Ed. & Trans.; B. Banasiak, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, & P. Pieniążek Trans.). Wydawnictwo Aletheia.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur: Wybrane eseje* (M. Piechaczek, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gennep, A. (2006). *Obrzędy przejścia: Systematyczne studium ceremonii* (B. Biały, Trans.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goody, J. (2012). *Logika pisma a organizacja społeczeństwa* (G. Godlewski, Trans.). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: Od zwierząt do bogów* (J. Hunia, Trans.). Wydawnictwo Literackie.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii: Między doświadczeniem a teorią* (E. Klekot, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Havelock, E. A. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu* (P. Majewski, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kalendarium życia i twórczości Józefa Obrębskiego*. (n.d.). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk. <https://ispan.waw.pl/obrebski/kalendarium-zycia-i-tworczosci-jozefa-obrebskiego/>
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego: Transformacje mitu* (T. Sieczkowski & A. Dąbrowska, Trans.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lévi-Strauss, C. (1984). Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych (L. Kolankiewicz, Trans.). *Twórczość*, 1984(6), 80–89.
- Lučeska, E., & Dimoski, Z. (Eds.). (2013). *105 godini od raĝanjeto na Jozef Obrebski*. Institut za staroslovenska kultura; Institut za slovenska filologija UAM.
- Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia: Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda: Język magii i ogrodnictwa* (B. Leś, Trans.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Obrębski, J. (1929). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Pt. 1. *Lud Słowiański*, 1(1), B10–B54.
- Obrębski, J. (1930). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Pt. 2. *Lud Słowiański*, 1(2), B147–B187.
- Obrębski, J. (1931a). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Pt. 3. *Lud Słowiański*, 2(1), B9–B27.
- Obrębski, J. (1931b). Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego: Pt. 4. *Lud Słowiański*, 2(2), B133–B148.
- Obrębski, J. (1934, April 23). Czarna magia w Macedonji. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1934(17), VI–VIII.
- Obrębski, J. (1936a). [Recenzja monografii Bronisława Malinowskiego *Coral gardens and their magic*]. *Przegląd Socjologiczny*, 1936(4), 224–229.
- Obrębski, J. (1936b, June 15). System religijny ludu macedońskiego: Pt. 1. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1936(24), XIII–XIV.
- Obrębski, J. (1936c, June 29). System religijny ludu macedońskiego: Pt. 2. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1936(26), XI–XII.
- Obrębski, J. (1936d, July 13). System religijny ludu macedońskiego: Pt. 3. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1936(28), XI–XIII.
- Obrębski, J. (1936e, July 20). System religijny ludu macedońskiego: Pt. 4. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1936(29), XI–XII.
- Obrębski, J. (1936f, July 27). System religijny ludu macedońskiego: Pt. 5. *Kurier Literacko-Naukowy* [Suppl. to *Ilustrowany Kurier Codzienny*], 1936(30), XIII.
- Obrębski, J. (1972). Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej (W. Kowalski, Trans.). *Etnografia Polska*, 16(1), 201–213.
- Obrębski, J. (1977). *Ritual and social structure in a Macedonian village* (B. Kerewsky & J. M. Halpern, Eds.). University of Massachusetts.
- Obrębski, J. (2005a). Czarownictwo Porecza Macedońskiego. In A. Engelking (Ed.), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (pp. 25–52). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Obrębski, J. (2005b). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej (A. Engelking, Trans.). In A. Engelking (Ed.), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (pp. 71–88). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Obrębski, J. (2006a). Czarna magia w Macedonii. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 147–151.
- Obrębski, J. (2006b). Etnologia. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 209–217.
- Obrębski, J. (2006c). Social structure and ritual in a Macedonian village. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 286–295.
- Obrębski, J. (2006d). System religijny ludu macedońskiego. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 152–167.
- Obrębski, J. (2006e). Teoria ekonomiczna i metoda socjologiczna w badaniu społeczeństw pierwotnych. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 238–252.
- Obrębski, J. (in press-a). *Macedonia 1. Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Eds.). Oficyna Naukowa. <https://ispan.waw.pl/obrebski/pisma/publikacje-jozefa-obrebskiego/>

- Obrębski, J. (in press-b). *Macedonia 2. Czarownictwo Porecza Macedońskiego. Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych [Rozproszone teksty epickie i liryczne. Zapisy terenowe]. Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej* (A. Engelking, J. Rękas, & I. Upalevski, Eds.). Oficyna Naukowa. <https://ispan.waw.pl/obrebski/pisma/publikacje-jozefa-obrebskiego/>
- Obremski, J. (2001a). *Makedonski etnosociološki studii II* (T. Vražinovski, Ed. & Trans.). Institut za staroslovenska kultura; Matica Makedonska.
- Obremski, J. (2001b). *Folklorni i etnografski materijali od Poreče I* (T. Vražinovski, Ed.; S. Jovanovska & V. Karadžoski, Comp.). Matica Makedonska.
- Obremski, J. (2002). *Makedonski etnosociološki studii III* (T. Vražinovski, Ed. & Trans., with L. Guševska). Institut za staroslovenska kultura; Matica Makedonska.
- Obremski, J. (2003). *Poreče 1932–1933* (T. Vražinovski, A. Engelking, & J. M. Halpern, Eds.). Institut za staroslovenska kultura; Matica Makedonska.
- Ong, J. W. (2011). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* (J. Japola, Trans. & Ed.). Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rękas, J. (2015). The hybrid status of Vodici – a study of continuity. In K. Bielenin-Lenczowska (Ed.), *Anthropology of continuity and change: Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's work*. Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk (Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy).
- Rękas, J. (2016). Pamięć o granicach: Demarkacyjna produktywność Wodzic w mijackich wsiach Bituše i Ehloec. *Slavia Meridionalis*, 16, 565–591. <https://doi.org/10.11649/sm.2016.27>
- Rękas, J. (2018). *Między słowami: Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebracji Wodzic w Macedonii*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Rękas, J., & Lučeska, E. (2015). Wodzicka narracja Józefa Obrębskiego i zarys projektu jej współczesnej aktualizacji. In V. Petreska & J. Rękas (Eds.), *Balkański folklor jako kod interkulturowy 2* (pp. 25–41). Instytut Folkloru im. Marka Cepenkova; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja* (K. Rosner, Selection & Trans.; P. Graff, Trans.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi: Antropologia przesądu*. W.A.B.
- Turner, V. (2010). *Proces rytualny. Struktura i antystruktura* (E. Dżurak, Trans.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Vražinovski, T. (Ed.). (2002). *70 gidini od istraživanja na Jozef Obremski vo Poreče*. Institut za staroslovenska kultura.
- Vražinovski, T. (2006). Józef Obrębski i macedońska etnografia. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 53–62.
- Vražinovski, T., Karadžoski, V., & Jovanovska-Rizovska, S. (Eds.). (2006). *Jozef Obremski – značena istraživač na narodnata kultura vo Makedonija*. Matica Makedonska.
- Walters, W., & Haahr, H. J. (2001). *Rządzenie Europą: Dyskurs, rządomyślność i integracja europejska* (J. Grzymski, Trans.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Winclawski, W. (2006). Józef Obrębski i Józef Chałasiński z Bronisławem Malinowskim i Florianem Znanieckim w tle. *Sprawy Narodowościowe*, 2006(29), 35–48.
- Znaniecki, F. (1929). Potrzeby socjologii w nauce polskiej. *Nauka Polska*, 10, 486–498.

Wokół Józefa Obrębskiego narracji o religii i religijności. Na podstawie materiałów z macedońskiego Porecza

Głównym celem artykułu jest przedstawienie specyfiki opisu systemu religijnego mieszkańców regionu zwanego Porecze w Macedonii (Macedonia Północna), który wyszedł na początku lat trzydziestych XX wieku spod pióra Józefa Obrębskiego (1905–1967), ucznia Kazimierza Moszyńskiego i Kazimierza Nitscha, doktoranta Bronisława Malinowskiego, socjologa, etnografa-terenowca, etnologa i sławisty. Innymi słowy badacza wykorzystującego w macedońskim Poreczu nie tyle inter- co transdyscyplinarne kompetencje naukowe, których połączenie umożliwiło mu odrzucenie tez o rozdźwięku między religią a magią oraz między religiami ustrukturyzowanymi a pozbawionymi, z perspektywy obserwacji i narracji naukowej, cech jednoznacznego i hierarchicznego uporządkowania. Wyszczególnienie najważniejszych cech narracji Józefa Obrębskiego o religii i religijności następuje w optyce triady antropologicznej: *specyfika terenu – osoba badacza – tekst*. Rozpoznając siebie wobec źródła, tj. szukając wzorców wśród badanych przy jednoczesnych próbach niepoddawania się intencji badawczej, oraz obierając za przedmiot obserwacji i analizy „pełną rzeczywistość społeczną i kulturalną” (całą dostępną mu przez prawie rok nieprzerwanego pobytu w Poreczu), stworzył opis systemu religijnego, którego granice określił jako społeczno-magiczno-religijne. Spuścizna tekstowa z drugiej wyprawy bałkańskiej etnosocjologa (sierpień 1932 – marzec 1933) to wzorcowy przykład wiedzy wytwarzanej lokalnie, która zauważa podział na badanego i badacza i uważnie się przygląda oraz nie faworyzuje naukowca, lecz włącza go w proces konstruowania finalnego wspólnego tekstu. Dialog badacza i badanych oraz przekształcanie działań, które Józef Obrębski obserwował i w których z badanymi uczestniczył, w narrację zrozumiałą poza kontekstem, który ją stwarza, umożliwiły mu deskrypcję religii, w której nieistniejące już granice przestrzenne *maala* są wciąż odtwarzane podczas kultu religijnego, a podział na sacrum i profanum otrzymuje nowe cechy. To nie świętość, lecz świeckość okazuje się liminalna, tymczasowa, zawieszona, wciąż oczekująca i czujna, nietrwała. To, co profaniczne istnieje o tyle, o ile utrzymywana jest względna stabilizacja społeczna.

Słowa kluczowe: Józef Obrębski, Macedonia Północna, Porecze, triada antropologiczna, system religijny, swojskość transformatywna, świeckość transformatywna

Around Józef Obrębski's Narrative on Religion and Religiosity: On the Basis of Materials Collected in the Macedonian Region of Poreče

The main goal of this article is to present the idiosyncrasies of a description of the religious system adopted by the population of the Macedonian region of Poreče (North Macedonia). The description under consideration was provided in the 1930s by Józef Obrębski (1905–1967), a sociologist, field ethnographer, ethnologist and Slavic studies scholar, who was a student of Kazimierz Moszyński and Kazimierz Nitsch, and a doctoral student of Bronisław Malinowski. Conducting his studies in Poreče, Obrębski used trans-disciplinary rather than interdisciplinary academic competences, which enabled him to reject the assumptions about a discrepancy between religion and magic, and between structured religions and those that – from the perspective of academic observation and narration – lack an unambiguous and hierarchical structure. The most significant features of Obrębski's narrative on religion and religiosity are presented from the point of view of an anthropological triad: the specificity of the area – the researcher – the text. By recognising himself against the source, i.e. by looking for patterns in the population studied and, at the same time, attempting to resist the research intention and choose “full social and cultural reality” as the object of observation and analysis (everything available to him during almost a year of uninterrupted stay in Poreče), he came up with a description of a religious system whose limits he defined as social, magical and religious. The body of writings from his second Balkan expedition (August 1932 to March 1933) is a model example of locally produced knowledge, which involves an awareness of the distinction between the researcher and the participant (and a scrutiny of this distinction), and which does not favour the researcher but rather makes him involved in the process of joint construction of the final text. The dialogue between the researcher and the informants, coupled with reflection on the activities which Obrębski observed and in which he took part, made it possible to construct a narrative on their religion that is comprehensible beyond the context in which it was created. According to this description, the spatial boundaries of the immediate local community (*maalo*) which no longer exist are continuously reconstructed in a religious cult, and division between the sacred and the profane gains new dimensions in the process. It is not the sanctity but secularity that turns out to be liminal, temporary, suspended, and yet always expecting and alert, fleeting. The profane can exist only in the conditions of relative social stability.

Keywords: Józef Obrębski, North Macedonia, Poreče, anthropological triad, religious system, transformative familiarity, transformative secularity

Notka o autorce

Joanna Rękas (rekasus@amu.edu.pl) – literaturoznawczyni, folklorystka, teolożka prawosławna, serbistka i kroatystka, profesor w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Do jej najważniejszych publikacji książkowych należą: *Obrzędowo-obyczajowy kompleks serbskiego tradycyjnego wesela i jego werbalne manifestacje* (2005), *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej* (2010, 2012), *Między słowami. Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebracji Wodziec w Macedonii* (2018). Zainteresowania naukowe: tradycyjny i współczesny folklor Słowian Południowych, w szczególności: obrzędowość cyklu życiowego jednostki (rodzinna), obrzędowość cyklu kalendarzowego (doroczna), gatunki obciążone funkcją magiczną, gatunki narracyjne i teoria folkloru.

Joanna Rękas (rekasus@amu.edu.pl) – literary scholar, folklorist, Orthodox theologian, Serbian and Croatian philologist, Associate Professor at the Institute of Slavic Studies, Adam Mickiewicz University in Poznań. Her major publications include *Obrzędowo-obyczajowy kompleks serbskiego tradycyjnego wesela i jego werbalne manifestacje* [The Complex of Serbian Traditional Wedding Rites and Customs and Their Verbal Manifestations, 2005]; *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej* [Birth: A Word About Serbian Rites and Folk Literature, 2010, 2012]; *Między słowami. Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebracji Wodziec w Macedonii* [Between the Lines: Designing Conversational Folklore Based on the Vodice Celebrations in Macedonia, 2018]. Research interests: traditional and contemporary folklore of South Slavic nations, particularly life-cycle rituals, the cycle of annual rituals, magic oral genres, narrative oral genres, and theory of folklore.