



Ida Ciesielska

Instytut Sławistyki
Polska Akademia Nauk

Kompleks Wanga w Rupite jako sanktuarium religijne

Powstały w 1994 roku w bułgarskiej miejscowości Rupite – Kompleks Wanga to złożony projekt, który dzięki niejednoznaczności wyznawanego tu kultu stał się od lat 90. XX wieku obiektem sporu światopoglądowego. Kompleks ów między innymi dzięki swej wyjątkowości przestrzennej z łatwością wpisuje się w paradygmat sanktuarium religijnego. Z powodzeniem, niemalże od początku swego istnienia funkcjonuje jako ośrodek duchowości prawosławnej, ezoterycznej i ludowej. Kompleks Wanga to jednocześnie okultystyczna oaza, prawosławna cerkiew oraz centrum tradycyjnego kultu bułgarskiej jasnowidzki – Baby¹ Wangi.

Rupite to niewielka miejscowość (około 1000 mieszkańców) w okręgu Petricz, na peryferiach południowo-zachodniej Bułgarii, niemalże na pograniczu greckim i macedońskim. Tu w 1994 roku powstała cerkiew pw. św. Petki, fundatorką

¹ Słowo *baba* w języku bułgarskim jest zwrotem grzecznościowym, stosowanym w odniesieniu do starszych pań, jego polskim odpowiednikiem może być słowo *babcia*.

The work has been prepared at author's own expense.

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, PAS.

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) 2016.

której była bułgarska jasnowiedzka – Baba Wanga, a właściwie Wangelia Surczewa Guszterowa. Urodziła się ona 31 stycznia 1911 roku w jugosłowiańskiej wówczas Strumicy (dziś miasto na terenie Macedonii), jako pierwsza córka Pande Surczewa – żołnierza i ubogiego rolnika. W wieku 12 lat podczas tajemniczej burzy piaskowej utraciła wzrok. Mimo prób operacyjnego leczenia, nie udało się uchronić Wangi przed ślepotą. Dziewczyna w 1925 roku trafiła do zakładu dla ociemniałych w mieście Zemun. Po trzech latach została zmuszona do powrotu do domu ze względu na ciężką sytuację rodzinną. W latach 40. ujawniły się jej charyzmaty – jasnowiedzenie połączone z talentem ziołolecznictwa. W 1942 roku Wanga poznała swego przyszłego męża – Dymitra Guszterowa, wraz z nim i swą najbliższą rodziną przeprowadziła się do miejscowości Petricz, by tu spędzić resztę swego życia. Ta – pierwotnie lokalna – jasnowiedzka swą niemal światową sławę (jej pogrzeb mający miejsce w 1996 roku przyciągnął tłumy, w tym licznych przedstawicieli bułgarskiej władzy, transmitowany był przez pierwszy kanał krajowej telewizji oraz brytyjską stację BBC) zawdzięcza swym charyzmatom, ale także pozycji, jaką zajmowała w komunistycznej Bułgarii, rządzonej przez Todora Żiwkova. Podjęta przez Ludmiłę Żiwkową – córkę ówczesnego dyktatora, piastującą na przełomie lat 70. i 80. XX wieku urząd ministra kultury, próba odnowy życia kulturalnego Bułgarii miała oprzeć się m.in. na swoistej kombinacji marksizmu, okultystycznej nauki Roerichów, teozofii Heleny Bławatskiej jak również nauczaniu rodzimego twórcy Białego Bractwa – Petyra Dynowa oraz Wangi (Szwat-Gyłybowa, 2006, s. 334–341). O bliskich związkach tej ostatniej z Ludmiłą Żiwkową wspomina również Walentin Sidorow (Сидоров, 1998, s. 27–36). Rosyjski pisarz nadaje spotkaniom tych dwóch kobiet rangę nowoczesnej dysputy religijnej, w której miejsce Boga zajęły Kosmos, Energia oraz Biała Nauka. Jasnowiedzka, będąc członkinią Bułgarskiej Partii Komunistycznej, zobowiązana też była do pracy na rzecz budowy nowego „socjalistycznego raju”. Wyjątkowa profesja Wangi okazała się niezwykle intratnym interesem. Jej mediumiczne i lecznicze zdolności przyciągały tłumy zainteresowanych nie tylko z sąsiedzkich republik socjalistycznych, ale i z tzw. Zachodu. Działalność jasnowiedzki z czasem uległa instytucjonalizacji. Simeon Goranow, latami pracujący na stanowisku „kasjera” („валутен касиер”), wspomina specjalne bilety wydawane za opłatą (Bułgarii – 10 lewów, cudzoziemcy – 60 lewów) setkom ludzi czekających w długiej kolejce nawet kilka dni, mimo dwunastogodzinnego dnia pracy jasnowiedzki. Poza kolejnością byli przyjmowani tylko urzędnicy państwowi, których wizyty nie należały do rzadkości (Горанов, 1997, s. 20–24, 28–30, 46–47). Pierwotne

próby dyskredytacji jasnowiedzki (karykatury przedstawiające Wangę jako Babę Jagę na miotle) zostały szybko zastąpione przez władze postawą afirmacji, czemu sprzyjały czerpane z działalności Wangi profity, szacowane dziś na miliony lewów. Mimo nieustannie powstającej od dwóch dekad literatury biograficznej dotyczącej Wangi, brak jest opracowań, które w rzetelny sposób mówiłyby o złożonych i niejednoznacznych relacjach jasnowiedzki i ówczesnych władz komunistycznych. Wyjątkiem są pojedyncze wypowiedzi szanowanego bułgarskiego historyka – Tonczo Żeczewa oraz politycznego dysydenta – Petko Simeonowa (Szwat-Gyłybowa, 2011, s. 174, 176).

Rupite – ezoteryczne centrum duchowe

Wspominana świątynia, wzniesiona według projektu Łozana Łozanowa i Bogdana Tomalewskiego, stanowi oś rozwijającego się w kolejnych latach holi-stycznego projektu, noszącego nazwę Kompleksu Wanga. Zgodnie z założeniami konstruktorów i głównego pomysłodawcy – Swetlina Rusewa ma on pełnić rolę sanktuarium religijnego, duchowego i leczniczego centrum. W 2005 roku ukończono trwającą trzy lata budowę monasteru. Klasztor, prócz pełnienia funkcji formacyjnej dla nowicjuszek, ma się stać bazą noclegową dla pielgrzymów. Ponadto w skład kompleksu wchodzi odlany w brązie pomnik jasnowiedzki, wzniesiony z okazji jej setnych urodzin według projektu Emila Popowa; dom, w którym Wanga spędziła ostatnie dekady swego życia; grób jasnowiedzki oraz wykuty w zboczu wygasłego wulkanu kamienny krzyż autorstwa Iwana Dramowa. Zwieńczeniem projektu ma być sanatorium odnowy biologicznej. Od 1991 roku aktywny udział w realizacji tego przedsięwzięcia bierze Fundacja „Wanga”. Ta enigmatyczna organizacja, wymykająca się publicznym rejestrom, znajduje się w rękach wybitnego bułgarskiego malarza – Swetlina Rusewa. Członkami fundacji, sygnowanej imieniem jasnowiedzki, są w większości ludzie byłego establishmentu, blisko związani w latach 70. ubiegłego stulecia z okultystycznym kręgiem Ludmiły Żiwkowej. Rupite miało być ukoronowaniem dawnych fascynacji światopoglądowych tej grupy oraz – być może na wzór formacji biznesowych związanych z New Age – służyć celom ekonomicznym. „Profetyczno-lecznicza instytucja”, jaką stała się Wanga w okresie komunizmu, niosła w sobie potencjał intratności i polityczności zarazem. Na ten aspekt popularnych nurtów ezoterycznych zwraca uwagę Michel Lacroix,

poddając analizie ideologię New Age i propagowane przezeń treningi osobowości, terapie oparte na medytacji itp. (Lacroix, 1999, s. 19). Potwierdzeniem tezy o lukratywnym potencjale kompleksu są badania Galii Wyłczinowej, według których nowo powstała cerkiew w Rupite już w 1997 roku cieszyła się tak wielką popularnością, że przynosiła największe dochody ze wszystkich, znajdujących się w tym okręgu ośrodków religijnych (Valtchinova, 2007, s. 17).

W Kompleksie Wanga niebanalną rolę odegrał sam kontekst przestrzenny. Zgodnie z tradycją chrześcijańską sanktuarium jest miejscem, w którym doświadczyć można obecności samego Boga. W religiach semickich za sanktuaria uznawano nie tylko same świątynie i ołtarze, ale także otaczający je rozległy teren. Sanktuaria zakładane były w miejscu objawienia się bóstwa, które nieraz samo wskazywało przyszłe miejsce kultu lub ujawniało swą obecność przez naturę. U Semitów za znaki obecności bożej uznawano: źródła, miejsca porośnięte drzewami oraz góry (Bednarz, 1983, s. 25–29). O znaczeniu natury, będącej znakiem boskiej teofanii, wspomina w jednej ze swych publikacji na temat europejskiego pustelnicstwa Stanisław Węglarz. Badacz podkreśla związek eremów z takimi elementami przyrody, które otaczane były kultem jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. Należą do nich: źródła, drzewa, kamienie oraz wzgórza (Węglarz, 1983, s. 152–157). Wiara w uzdrowicielską moc źródeł i strumieni w miejscach przebywania chrześcijańskich anachoretów stanowi również część kultu najbardziej znanego bułgarskiego pustelnika – św. Iwana Ryłskiego.

Rupite spełnia te „przestrzenne” kryteria z nadatkiem. Nad miejscowością góruje wygasły wulkan (bułg. Кожух планина), na całym obszarze znajdują się liczne gorące źródła mineralne o temperaturze 75 stopni Celsjusza, słynące ze swej leczniczej mocy, a dzięki staraniom fundacji, która teren wokół świątyni (230 hektarów) obsadziła ponad stoma gatunkami drzew, miejsce to przypomina prawdziwą oazę. Zapewne ze względu na swą specyfikę przestrzenną Rupite związane było z pogańskimi i archaicznymi formami duchowości (znajdują się tam pozostałości grecko-rzymskiej nekropolii, spotyka się również ślady pogańskich kultów o charakterze solarnym²). Na tajemniczą wyjątkowość tego obszaru wskazywała też sama jasnowidzka, motywując wybór miejsca swej działalności następująco: „Mam określony czas, przez który muszę tu przebywać. To miejsce jest szczególne. Służy mi jako akumulator, z którego

² Więcej na temat prowadzonych na terenie Rupite badań archeologicznych i związanych z nimi odkryć w: Божинова (2003); Митрев & Тараков (2002).

czepię energię i siłę. Niegdyś płonął tu straszliwy ogień, a ten górski grzbiet nad nami kryje wielką tajemnicę” (Stojanowa, 1992, s. 16).

Zasadniczą kategorią, na której osadzona zostaje mistyczna organizacja tego miejsca jest pojęcie centrum, zrewitalizowane w porządku myśli ezoterycznej. W omawianym tu przypadku dopatrzeć się można echa fascynacji wschodnią magią i mistyką, której kultura zachodnia uległa w końcowych dekadach XIX stulecia. Dawało to skądinąd podstawy wielu modnym doktrynom, poszukującym tzw. pierwszej zasady w ciągłym ruchu i sile Przyrody. Trzeba podkreślić jednak pozornosć tej duchowej peregrynacji, której punktem wyjścia, a zarazem dojścia był sam Zachód. Wyniesiony na wyżyny Wschód pozostawał konstruktem wyobrażonym, umożliwiającym samoidentyfikację głównie jego twórcom (Said, 1991, s. 23–24). W przypadku Rupite kategoria centrum zostaje powiązana z obecnością na tym terenie wygasłego wulkanu, któremu Wanga przypisywała niezwykłą moc. Siła ta wynikać miała z cierpienia niewinnie pogrzebanych pod lawą ofiar – mieszkańców pradawnego miasta, w którym według słów prorokini znajdowały się trzy świątynie: św. Petki, św. Bogurodzicy oraz św. Pantalejmona. Erupcją wulkanu Wanga uzasadniała istnienie pobliskich leczniczych źródeł; unoszące się nad nimi opary utożsamiała z westchnieniami dusz poległych. Marzeniem Wangi było ukojenie ich bólu, w czym pomoc miał jakiś symbol upamiętniający tragedię. W 2009 roku Fundacja „Wanga” posłużyła się tą ideą i w zboczu wulkanu wykuła ogromny, kamienny krzyż. Odświeżeniu rzeźby towarzyszyły obchody piętnastolecia powstania świątyni oraz przypadająca na 14 października uroczystość św. Petki – Petkowden. Wykute wewnątrz krzyża stopnie umożliwiają wiernym wspinaczkę ku górze, symbolizującą pokonywanie kolejnych szczebli swego ziemskiego życia. Według intencji fundatorów ta droga miałaby być odczytywana jako powtórzenie krzyżowej drogi Chrystusa. „Кожух планина” zyskuje więc znamiona biblijnej Golgoty (Костадинова, b.d.), biblijnej Golgoty, *axis mundi*, „kosmicznej góry” i symbolicznego środka świata.

Ezoteryczny charakter Kompleksu Wanga wyraża się również w architektonicznej i malarskiej formie samej świątyni. Cerkiew wzniesiona została z zachowaniem głównych zasad prawosławnego kanonu: plan krzyża, trójdzielność, kopuła, ołtarz umiejscowiony na wschodzie, a fasada na zachodzie (Klaja, 2008, s. 244–259, Лозанов, 1993, s. 32–33)³. Na architektoniczną formę

³ Choć najwięcej kontrowersji budziło wnętrze świątyni, argument niekanoniczności pojawiał się również w odniesieniu do projektu architektonicznego. Jeszcze w 1991 roku

świątyni ogromny wpływ wywarły modernistyczne inspiracje jej twórców. Ponadto dominującą cechą projektów Łozanowa jest dążenie do syntezy swojskości i nowoczesności. Dominantą powstałego projektu jest chęć wpisania świątyni w kontekst otaczającej ją przyrody (Попов, 2009; Буцев, Лозанов, & Томалевски, 1995, s. 10). Projekt, w zamyśle samych twórców, powstał na zasadzie kontrastu surowych, geometrycznych linii i „miękkich” kształtów natury (Буцев i in., 1995, s. 10). Świątynię w Rupite cechuje wszechobecna biel. Odpowiadało to oczekiwaniom fundatorki, której marzyła się biała cerkiew z kopułą, wznoszącą się na wysokość dwunastu metrów (Костадинова, 2011, s. 24). Źródłem tej „fascynacji” bielą można upatrywać w uznaniu, jakim Wanga darzyła bułgarskie Białe Bractwo Petyra Dynowa, a z którego nauką zapoznała się za pośrednictwem środowiska Ludmiły Żiwkowej. Rola, jaką odgrywa biel w owym systemie okultystycznym, skłoniła Wangę do wiary w przemieniającą moc nowej, „białej jak śnieg” Nauki:

Ona [Wanga] mawiała, że każdy naród ma swoją gwiazdę, która go tworzy za pomocą świetlnej energii. Są i wyjątki. Niektóre narody, mawiała, nie mają gwiazdy, a planetę. Nowa Nauka (zgodnie z jej słowami – „biała, biała jak śnieg”) stwarza nowe warunki („wszystko stanie się białe, białe jak mleko”), w których te narody nie będą mogły ocaleć, a w żadnym wypadku, nie w sposób duchowy (Сидоров, 1998, s. 35–36; tłum I. C.).

niezgodność z prawosławnym kanonem zarzucano pierwszemu (niezrealizowanemu) projektowi świątyni, który miał opierać się na planie pięcioramiennej gwiazdy (Калчева, 2010). Wtedy to podjęto decyzję o budowie drugiej (obecnie istniejącej) cerkwi, nad którą patronat objęła Fundacja „Wanga”. Argumentem wysuwany przez przedstawicieli fundacji, przemawiającym za pełną kanonicznością owego projektu, miała być rzekoma akceptacja ze strony metropolity Pimena. Natomiast przeciwnicy tzw. idei cerkiewnej zarzucali świątyni niekanoniczność. Według ich relacji negatywną opinię na temat poprawności projektu wydali duchowni związani z pobliską cerkwią pw. św. Jerzego. Popi wskazali na widoczne mankamenty czyniące technicznie niemożliwym sprawowanie nabożeństwa w zgodzie z obrzędkiem prawosławnym. Wśród licznych zarzutów najpoważniejszym okazał się brak wystarczającej przestrzeni na umieszczenie we wnętrzu chrzcielnicy czy carskiego tronu (Храмът „Св. Петка Българска”, 2012). Warto jednak zwrócić uwagę, że pewien architektoniczny eklektyzm oraz odstępstwa od kanonu determinowane małą formą świątyni nie stanowią w historii bułgarskiego budownictwa sakralnego wyjątku. Tzw. styl powyzwoleńczy, ze względu na niedostatek funduszy, akceptował tego typu formy cerkiewne (Стоилова & Йокишов, 1993, s. 24). Krytyce poddano również niekonstrukcyjne żebra okalające kopułę oraz нефункционалнa, pięciodzielną fasadę, w której dopatrywano się związków ze sztuką mauretańską (Катедра „Стенопис”, 1995, s. 8).

Niejednoznaczny pod względem kanonicznym elementem architektonicznym jest krzyż wieńczący kopułę świątyni, a właściwie okalające ją niekonstrukcyjne żebrowanie (w ten sposób całość, zgodnie z symboliczno-estetycznym zamysłem twórców, ma nawiązywać do korony władzyki). Zgodnie z relacją Tomy Tomowa, opisywane dzieło jest tworem Kruma Damjanowa i „bułgarskich kosmicznych specjalistów”, którzy wyposażyli rzeźbę w tysiące spoiw mających zapewnić krzyżowi z Rupite wieczność (Томов, 2004, s. 15). Stylistyka wypowiedzi Tomowa zdaje się nie być przypadkowa, tak samo jak nieprzypadkowe okazuje się nazwisko odpowiedzialnego za projekt rzeźbiarza. Jedną z najbardziej znanych realizacji Kruma Damjanowa jest bowiem sofijski pomnik „Знаме на мира”⁴, którego pomysłodawcą była sama Ludmiła Žiwkova.

Najpełniejszym wyrazem okultystyczno-komunistycznego charakteru Kompleksu Wanga w Rupite są malowidła („ikony” i freski), zdobiące cerkiew pw. św. Petki, autorstwa Swetlina Rusewa. Uprawiana przez niego sztuka „sakralna” (dziełem tego artysty są również malowidła wykonane w 1993 roku, zdobiące wnętrze katolickiej świątyni pw. Andrzeja Apostoła w Kalifornii) jest kompilacją stosowanych rozwiązań estetycznych, własnych przemyśleń nad istotą ikony i sztuki w ogóle oraz, co najważniejsze, indywidualnego pojmowania duchowości, istniejącej według niego tylko poza wielkimi systemami religijnymi. W centrum malarstwa Rusewa stoi umęczone, zbrukane krwią nagie ludzkie ciało. Podkreślana przez barwę, zabiegi cieniowania, wyrazisty czarny kontur, rachityczność, częściowe odstępstwo od uznawanych proporcji, trupia fizjonomia staje się wyrazem ogromu ludzkiego cierpienia. Angelina Penewa nazywa sztukę Rusewa „oceanem bóleści” („океан от болка”) (Пенева, 1993, s. 2). Cieleśność, jako niezbywalna sfera wszelkich ludzkich doznań, odgrywa ważną rolę w systemie światopoglądowym artysty. Malowidła zdobiące ściany i ikonostas cerkwi w Rupite zarówno pod względem estetycznym, jak i ideowym wpisują się w całość artystycznej wizji Rusewa. Przedstawienie zdobiące fasadę świątyni w Rupite nie wyznacza żadnej gra-

⁴ Знаме на мира – pomnik znajdujący się w sofijskim parku Камбаните, położonym u podnóża Witoszy. Statua wzniesiona została w 1979 roku przy okazji I edycji międzynarodowego festiwalu sztuki dziecięcej o tej samej nazwie. Pomysłodawcą owego kulturalnego wydarzenia, odbywającego się pod hasłem „Jedność, twórczość i piękno”, była Ludmiła Žiwkova. Pomnik składa się z 69 dzwonów symbolizujących poszczególne państwa. Postument, interpretowany przez samą Žiwkową jako „strzała skierowana w Kosmos”, jest wyrazem marksistowsko-okultystycznego systemu stworzonego przez ówczesną minister kultury oraz jej fascynacji postacią i nauką Nikołaja Roericha. Zob. Сидоров (1998, s. 15).

nicy między sferą *sacrum* a *profanum*. Postaci świętych i aniołów występują w cielesnej bliskości ze śmiertelnikami. Wygląd bohaterów fresku przeraża, bladeść, androgyniczność oraz turpistyczne wychudzenie wprowadza efekt odczłowieczenia. Postaci, znaczone cieniami i spływającymi wzdłuż ich ciał stróżkami krwi, pod względem wizualnym zbliżają się do żywych trupów. Fresk Rusewa staje się obrazem męki, bólu i cierpienia. Ludzie umierający, ranni, dotknięci kalectwem (kobieta na wózku inwalidzkim, postać wspierająca się na lasce), niedołążni to bohaterowie twórczości tego artysty. Przybierane przez nich pozy: błagalne i ekstatyczne, wraz z całą rachitycznością ciał niosą w sobie duży ładunek emocjonalny. W podobnym stylu zostają namalowane przedstawienia wewnątrz cerkwi. Rusew powraca w nich do zarzuconej przy okazji pracy nad freskiem gamy barw – nasyconych czerwieni i błękitów. Znowu mamy tu do czynienia z wyraźną linearnością przedstawień oraz ich androgynicznością. Trudno doszukać się fizjonomicznych cech różniących poszczególne „ikony”. Artysta, lekceważąc zasady prawosławnego kanonu, uniemożliwia w tym wypadku identyfikację świętych postaci.



Ryc. 1. Fragment fresku, cerkiew pw. św. Petki w Rupite. Fot. Ida Ciesielska



Ryc. 2. Fragment ikonostasu, cerkiew pw. św. Petki w Rupite. Fot. Ida Ciesielska

Sztuka Rusewa, będąc pochwałą ciemności i śmierci, okazuje się zaprzeczeniem prawosławnej ikony. Ta bowiem, staje się „świadectwem życia, jego zwycięstwa nad śmiercią, [...] a jej istotą jest paschalna radość, nie rozstanie, ale spotkanie” (Jazykowa, 1998, s. 25). Choć w centrum prawosławnej ikony również stoi ciało, interpretowane jest ono zgoła inaczej, jako predestynowane do uświęcenia, a nawet przebóstwienia. Jerzy Nowosielski twierdzi, że prawdziwa ikona ukazuje ludzkie ciało nie w stanie poniżenia, lecz chwały (zob. Podgórzec, 1985, s. 58). Orędownikami podobnych poglądów dotyczących ludzkiej cielesności byli hezychasci. Część z nich, podkreślając duchowy i fizyczny aspekt Wcielenia i męki Chrystusa, nie odmawiała ludzkiemu ciału udziału w zbawieniu i przebóstwieniu. Ojcowie filokaliczni, opierając się na słowach św. Pawła o przemienieniu przez Jezusa poniżonego ludzkiego ciała na wzór jego ciała chwalebne (Flp 3,21), podkreślali piękno ludzkiej cielesności, poprzez którą można wyrażać chwałę Zbawiciela (Leśniewski, 2006, s. 129–131, 136–137). Malarstwo Rusewa zaprzecza również prawosławnemu rozumieniu świątyni jako rzeczywistości przemienionej, należącej do Królestwa Bożego (Klaja, 2008, s. 281). Stosowana

gama barw, szczególnie zaś wprowadzenie zimnych kolorów i czerni, oddala twórczość Rusewa od wschodniochrześcijańskiej sztuki. Czerni w prawosławnej tradycji łączona jest ze złem, szatanem i oddaleniem od Stwórcy (Jazykowa, 1998, s. 34). Jej dominacja w przedstawieniach sugeruje świat bez Boga, obraz piekielnych czeluści gwarantujących wyłącznie udrękę. Rozbrat z tradycją, uniemożliwiający połączenie danego przedstawienia z jego świętym pierwowzorem, przekreśla sens ikony, której „celem jest skierowanie naszej uwagi ku Praobrazowi” (Jazykowa, 1998, s. 15). Malarz w jednym z wywiadów nie kryje zresztą lekceważenia dla prawosławnego kanonu, uznając go za sztuczny twór. W regułach ikonograficznych widzi narzędzie opresyjnego systemu, który zniewala twórcę na podobnych zasadach, co praktyki komunistycznej cenzury (Буцев& Ручев, 1995, s. 9). Artysta równie negatywnie odnosi się do samego prawosławia i jego instytucji. W tym kontekście wydaje się uprawnione rozpatrywanie obrazów zdobiących świątynię w Rupite jako parafrazy ujęć ikonograficznych, której celem jest sakralizacja panteonu postaci należących do kręgu Żiwkowej, w tym Wangi i Neszki Robewej⁵. Szczególna rola przypada w udziale samej minister kultury. Rusew, interpretując śmierć Żiwkowej jako samoofiary złożoną na ołtarzu nowej duchowości, kreuje córkę dyktatora na współczesnego Zbawiciela:

[Ludmiła Żiwkowa] Przyjęła służbę duchowej zasadzie jako konieczną samoofiary, wzięła na swe kruche barki ogromny psychiczny, emocjonalny i duchowy ciężar, który można unieść tylko dzięki bezgranicznej wierze w misję, która została wyznaczona jej przez los (Ручев, 2002, s. 10; tłum I. C.).

Cerkiew pw. św. Petki w Rupite jako świątynia prawosławna

Mimo wszystko cerkiew pw. św. Petki w Rupite od 14 października 1994 roku funkcjonuje jako oficjalna świątynia prawosławna. Stało się to za sprawą (kontrowersyjnego) aktu konsekracji, którego podczas uroczystych obchodów święta św. Petki (Petkowden) dokonał biskup newrokopski – Natanaił. Uroczystości odsłonięcia i poświęcenia świątyni przyciągnęły do Rupite

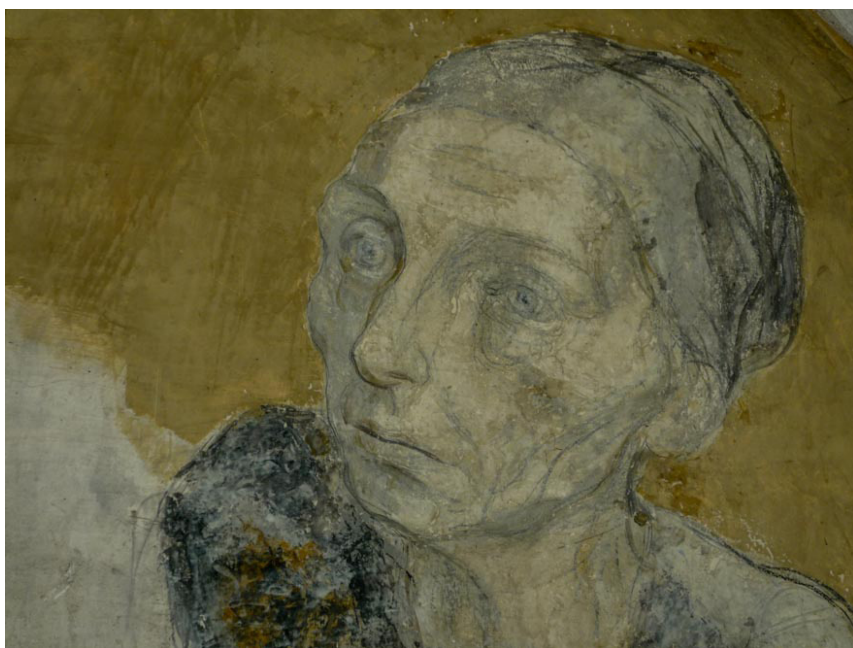
⁵ Neszka Robewa – sławna bułgarska gimnastyczka, w latach 1976–1999 pełniła funkcję głównego trenera dziewczęcej kadry narodowej. Twórczyni bułgarskiej szkoły gimnastyki artystycznej, której świetność przypada na lata 70. i 80. XX wieku (liczne sukcesy na arenie międzynarodowej). Obecnie blisko związana z kręgiem Fundacji „Wanga”.

wielotysięczny tłum. Tegoż dnia ta niewielka, przygraniczna bułgarska miejscowość skupiła na sobie spojrzenia przedstawicieli państwowych instytucji oraz, dzięki transmisji telewizyjnej, kolejnych tysięcy widzów. Same działania duchownego newrokopskiego spotkały się z ambiwalentnym przyjęciem ze strony środowisk cerkiewnych, unaoczniając pewną niestabilność w obrębie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej. Mimo negatywnego stosunku nauki chrześcijańskiej do takich zjawisk jak wróżbiarstwo, jasnowiedztwo czy medycyna niekonwencjonalna (zob. Иеромонах Висарион (Зографски), 2011; Игумен Ефрем (Виноградов), 2012), bułgarska Cerkiew w kwestii świątyni w Rupite oraz eklektyzmu religijnego, którego ta jest przykładem, zdecydowała się na prowadzenie tzw. polityki kompromisów. Biskup Natanaił już przed konsekracją był świadomy niekanoniczności tejże świątyni. Tuż po poświęceniu i otrzymaniu aktu notarialnego, oddającego cerkiew pod jego jurysdykcję, miał zamiar dokonać w niej niezbędnych zmian. Wspomniany dokument prawny biskup otrzymał od samej Wangi (Калчева, 2010). Potwierdzeniem ewangelizacyjnych działań władzyki jest wypowiedź głównego sekretarza bułgarskiego Świętego Synodu – biskupa Gełasija, który w imieniu tej instytucji powierzył Natanaiłowi misję „chrystianizacji” cerkwi pw. św. Petki. Biskup newrokopski miał pełnić rolę mediatora, prowadzone przez niego dyskusje z jasnowiedzką miały doprowadzić do utworzenia w Rupite prawosławnej parafii na czele z czterema, wybranymi przez lokalnych mieszkańców, duchownymi (Геласий, 1995, s. 9).

Kontekstem dla działań biskupa Natanaiła była eskalacja konfliktu w Cerkwi, która doprowadziła w 1992 roku do schizmy. Decentralizacja bułgarskiej władzy cerkiewnej, która nastąpiła wraz z odrzuceniem zwierzchnictwa patriarchy Maksyma (oskarżanego o serwilizm względem władz komunistycznych) i ogłoszeniem się przez Pimena alternatywnym patriarchą, została wykorzystana przez Swetlina Rusewa⁶. Bułgarska Cerkiew potraktowała spór o świątynię w Rupite jako walkę o hegemonię wewnątrz samego prawosławia, odsuwając na dalszy plan niekanoniczny charakter cerkwi pw. św. Petki.

⁶ Przykładem owych politycznych działań podjętych przez Rusewa jest powoływanie się z jednej strony na autorytet Pimena, który rzekomo miał zatwierdzić plany architektoniczne cerkwi pw. św. Petki, z drugiej zaś strony – deklaracje rychłego wyjazdu przedstawicieli Fundacji do Sofii w celu uzyskania poparcia patriarchy Maksyma. Dowodem pozyskania tejże aprobaty ze strony głowy Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej jest zdjęcie z mających miejsce w 1995 roku obchodów uroczystości św. Petki (Petkowden), podczas których patriarcha Maksym przewodniczył religijnej procesji. Zob. Костадинова (2011, s. 10).

Tymczasem twórcy duchowego centrum w Rupite wielokrotnie podejmowali próbę wpisania tego miejsca w kontekst prawosławny. Przykład mogą stanowić: kamienny krzyż nawiązujący do biblijnej Golgoty, konsekwentne nazywanie Rupite „Drugim Jeruzalem” czy „Rajem” oraz sięgające po symbolikę chrześcijańską malarstwo Rusewa. Bogurodzica z Dzieciątkiem, aureole, męczeńskie krzyże, gesty nauczycielskie zestawione zostają ze „świętościami” okultystycznego systemu, w którym to szczególna rola zostaje przypisana Żiwkowej. Mimo przywoływanych tu religijnych poglądów, bułgarski artysta nie podejmuje bardziej radykalnych prób zerwania związku świątyni w Rupite z prawosławiem (Буцев & Русев, 1995). Wręcz przeciwnie, chętnie podejmuje tematy cerkiewnego kanonu, nazywa swe obrazy ikonami, a we fresku, w ikonostasie i na ścianach świątyni widzi prawosławnych świętych: Archanioła Michała, Bogurodnicę i patronkę – Petkę. Konsekwentnie zaprzecza, mimo oczywistych podobieństw, wzorowaniu swych „świętych” na postaciach Wangi, Ludmiły Żiwkowej czy Neszki Robewej. W związku z tym wszelkie związane ze świątynią działania podejmowane przez Rusewa, należy raczej interpretować w kategoriach mistyfikacji lub cynicznej gry, a nie, jak by chcieli niektórzy, uwspółcześnionej świętości (Христова-Радоева, 2003).



Ryc. 3. Przedstawienie Ludmiły Żiwkowej, fragment fresku, cerkiew pw. św. Petki w Rupite. Fot. Ida Ciesielska

Św. Petka czy św. Wanga? Kompleks w Rupite jako ośrodek ludowego kultu Wangi

Na marginesie toczonych od ponad dwóch dekad sporów o chrześcijański czy ezoteryczny charakter Kompleksu Wanga, w Rupite dynamicznie rozwija się jeszcze jedna, ludowa forma duchowości.

Niejasne stosunki łączące Wangę z władzami komunistycznymi, jej jawna fascynacja szkołami okultystycznymi takimi jak Białe Bractwo Dynowa (Костадинова, 2005, s. 24; Иеромонах Висарион (Зографски), 2011, s. 107) czy Żywa Etyka Roerichów (Stojanowa, 1991, s. 21), wiara jasnowiedzki w reinkarnację, istnienie ciała astralnego, fizycznego, umysłowego i kosmicznego wyższego rozumu⁷ (Stojanowa, 1991, s. 12–13; Иеромонах Висарион (Зографски), 2011, s. 90–91) oraz w niecielesną naturę Jezusa Chrystusa (Stojanowa, 1992 s. 13) nie przeszkodziły współczesnym w przypisywaniu Wandze przymiotów chrześcijańskiej prorokini, męczennicy, świętej. Doniosłą rolę w tej stylizacji odegrały liczne książki biograficzne i publikacje o cechach hagiografii (Stojanowa, 1992; Горанов, 1997; Костадинова, 2005). O ile charyzmat jasnowiedzenia pozwolił na przypisanie Wandze – na zasadzie płytkiej paraleli – cech biblijnych profetów, tak genezy kultu jej „męczeństwa” należy poszukiwać w samej biografii „wróżki z Petricza”.

Wspomniana tu wcześniej utrata wzroku oraz pełne poświęcenia dla innych życie w nędzy (Stojanowa, 1992, s. 29–44) stanowią biograficzną osnowę mitu męczeństwa Wangi. W podobny sposób oceniana jest późniejsza lecznicza i mediumiczna działalność Wangi:

Od tego dnia my – dzieci Ljubki – Krasimira, Anna i Dymityr – jedyni siostrzeńcy Wangi, jesteśmy świadkami jej smutnego, samotnego wdowiego życia, jej osobistej tragedii, a jednocześnie niezmqordowanej, szczytnej działalności na rzecz ludzi. Pewnie taki był jej pisany los: nie zaznać swojego osobistego szczęścia i znajdować spełnienie w rozdawaniu go innym (Stojanowa, 1992, s. 59–60).

Podobnie Neszka Robewa – członkini fundacji „Wanga” – w wywiadzie udzielonym dla gazety „Trud” („Труд”) opisuje Wangę jako cierpiącą kobietę,

⁷ Zamieszczone przez Krasimirę Stojanową opisy niekontrolowanego kontaktu z tajemniczymi, kosmicznymi istotami, wpadanie w trans oraz mówienie cudzym głosem (Stojanowa, 1992, s. 10–13) przypominają raczej popularne w XIX i pierwszej połowie XX wieku seanse spirytystyczne i zdolności mediumiczne, jakimi dysponowała chociażby sama Helena Bławatska.

przyjmującą na siebie ból ludzkości, by odkupić jej grzechy (Костадинова, 2005, s. 24). Relacje Stojanowej i Robewej, odwołujące się do faktów biograficznych z życia Wangi, mitologizują je i nadają mu ryt chrystologiczny. Dowodów na postrzeganie Wangi jako pocieszycielki i źródła nadziei dla cierpiących dostarczają badania Galii Wyłczinowej (Valtchinova, 2007, s. 14). Bułgarska antropolożka poddała analizie ankiety, które w 1966 roku przeprowadził sofijski Instytut Sugestologii i Parapsychologii (pod kierunkiem prof. Georgiego Łozanowa) w celu wyjaśnienia genezy paranormalnych zdolności jasnowidzki. Na ich podstawie ustaliła, że około 80 procent respondentów korzystało z porad Wangi w obliczu dotykającego ich cierpienia (np. choroby, śmierci, rozvodu, separacji).

Wysuwany na pierwszy plan w narracjach o męczeństwie motyw kalectwa Wangi łączy się również z popularną wśród Bułgarów wiarą w jej zdolności lecznicze. Jowita Jagła (2004) analizując ikonograficzne przedstawienia grupy tzw. Niebieskich Lekarzy podkreśla doniosłą rolę cierpienia w ludowych wierzeniach związanych ze świętymi patronami od chorób. Poszczególnym świętym przypisywano moc uzdrawiania takich chorób, na jakie same cierpieli za życia lub które łączyły się z ich męczeńską śmiercią. Jagła w cierpiących świętych widzi analogię do starożytnego mitu „zranionych” uzdrowicieli takich jak centaur Chiron czy syn Asklepiosa – Machaon. W obydwu przypadkach – zarówno antycznym, jak i chrześcijańskim – występuje pewna zależność: by móc leczyć, samemu trzeba doświadczać choroby (Jagła, 2004, s. 65–67). Podobna relacja między chorobą a mocą uzdrowicielską zachodzi w przypadku Wangi. Sama, okaleczona, zyskuje zdolność przywracania zdrowia innym, głównie dzięki ziołolecznictwu. Według relacji Stojanowej był to nadprzyrodzony dar. Zioła i kwiaty same przemawiały do Wangi i zdradzały jej swoje medyczne właściwości. Wanga nie negowała tradycyjnej medycyny, lecz zalecana przez nią niekonwencjonalna terapia – zdaniem Stojanowej – często okazywała się skuteczniejsza (Stojanowa, 1992, s. 73–81).

Obok posiadanych przez Wangę charyzmatów jasnowidzenia i uzdrawiania, istnieje jeszcze jeden czynnik umożliwiający na mocy analogii wpisanie Wangi w paradygmat chrześcijańskiej świętości. Jest nim paralela między aspektami działalności jasnowidzki a ludowym kultem św. Petki – pustelnicy z Epiwatu, żyjącej na przełomie X i XI wieku. Z czasem kult tej świętej, zwanej również Petką Bułgarską czy Młodszą, ulega rozszerzeniu w związku z ludową kontaminacją trzech postaci: wspomianej już pustelnicy oraz dwóch męczennic: Paraskewy Rzymskiej i Ikonijskiej (Stradomski, 1999, s. 83). Zgodnie z bada-

niami Minczewa (2003), ludowa wyobraźnia szybko powiązała kult Petki z cyklem tygodniowym, czyniąc ją patronką wszystkich piątków. Wskazuje na to etymologia imienia świętej: Paraskewa – Piątka. Minczew zwraca uwagę na rozpowszechnioną na terenie Bułgarii ludową wiarę w tzw. złe czy czarne piątki, poprzedzające najważniejsze prawosławne święta. Ich złowieszczy charakter wynika z analogi zachodzącej między tym dniem tygodnia a śmiercią krzyżową Chrystusa. Z czasem wszystkie piątki zaczynają być uznawane za nieczyste, wchodząc w skład trzydniowego, rozpoczynającego się czwartkowym wieczorem, „złego cyklu”. W tym okresie kobiety obwarowane zostają licznymi zakazami, w sposób szczególny związanymi z pracami domowymi, takimi jak tkanie, przędzenie czy pranie. Dni te sprzyjają magii, wróżbom oraz leczeniu. Połączona w jednym cyklu z piątkiem sobota jest dodatkowo dniem poświęconym zmarłym. Zgodnie z ludową wiarą, urodzeni w sobotę odznaczają się niezwykłym talentem jasnowidzenia, przewidywania przyszłości oraz wcielenia się w rolę pośredników między dwoma światami. Na tę mediumiczną funkcję wskazują dodatkowo licznie zachowane ludowe pieśni, w których to św. Petka wraz ze św. Niedzielą budują most, prowadzący dusze zmarłych do raju. Stosunkowo mało rozpowszechniony jest motyw uzdrowicielskich zdolności św. Petki, która, według Wyłczinowej, posłusznym wyznawcom przywraca moc widzenia, a grzeszników karze pozbawieniem wzroku (zob. Minczew, 2003, s. 188).

Omawiane powyżej wierzenia związane z postacią św. Petki przywołują paralelne atrybuty Wangi: mediumiczne moce świętej *versus* mediumiczne moce jasnowidzki, patronat św. Petki nad magią oraz obdarzanie urodzonych w „złych” dniach darem jasnowidzenia, władza św. Paraskewy nad zmysłem wzroku *versus* ślepotą Wangi, umiejętność leczenia. W ten sposób dochodzi do wskazania bliskiego związku między Świętą a Wangą, a nawet do ich częściowego utożsamienia. Ten związek, oparty na wspólnej obu kobietom, mocy przywracania zdrowia eksponują sami twórcy świątyni. Łozan Łozanow za patronkę cerkwi uznaje bowiem ludową „Petkę Uzdrawicielkę”, łącząc ją jednoznacznie z Wangą i jej służbą ludziom (Буцев и in., 1995, s. 10).

Analogie te zaowocowały rozwojem na terenach południowo-zachodniej Bułgarii ludowego kultu Wangi, opartego na kulcie św. Paraskewy – pustelnicy, męczennicy i uzdrawicielki. Galja Wyłczinowa, prowadząc badania nad kultem św. Petki w zachodniobułgarskim mieście Tryn, odkryła powtarzający się w wielu narracjach o tej Świętej wątek Wangi, który przywoływany był jako potwierdzający słusność kultu św. Petki. Ostatecznie sama Wanga została

przez miejscową ludność włączona do sfery *sacrum*. Jej fartuch zawisł w odrestaurowanej kaplicy św. Paraskewy (Valtchinova, 2007, s. 4–5). W pochodzącej z rejonu Rodopów opowieści św. Petka zostaje przedstawiona jako wysłanniczka Wangi (Valtchinova, 2007, s. 5). Można zatem zaobserwować ewolucję ludowego kultu jasnowiedzki, początkowo łączonego na zasadzie analogii z kultem św. Petki, z czasem usamodzielniającego się, a nawet przekształcającego się w kult nadrzędny, co poświadcza często zadawane przez mieszkańców tych terenów pytanie: „Wierzysz w Wangę?” (Valtchinova, 2007, s. 14).

Samą cerkiew pw. św. Petki w Rupite uznać można za instytucjonalizację kultu bułgarskiej jasnowiedzki. Tezę tę potwierdza specyfika obchodzonych w świątyni uroczystości religijnych. W cerkwi organizuje się wielkie, przyciągające tysiące „wiernych” uroczystości związane z każdą rocznicą śmierci i urodzin Wangi. Świątynia pw. św. Petki w Rupite funkcjonuje ponadto głównie jako miejsce pielgrzymek do grobu jasnowiedzki. Sam rodzaj pochówku nasuwa konotacje pogrzebanej tam osoby z postacią świętą. Płyta nagrobna, pozbawiona dat wskazujących na długość życia jasnowiedzki, ogranicza się do wspomnienia pseudonimu jakim posługiwała się Wangelia Surczewa Guszterowa. Ten z pozoru mało istotny fakt ma jednak ogromne znaczenia dla rodzaju oddawanej w tym miejscu czci. Liczni pielgrzymi przybywają złożyć hołd nie Wangeli Surczewej Guszterowej, która była człowiekiem z krwi i kości, lecz Wandze obdarzonej nadprzyrodzonym charyzmatem. Obecność ciała Wangi jest gwarancją działania jej opiekuńczej mocy, którą otacza miejscowych i przybyszów nieraz z drugiego końca świata.

Na sakralizację Wangi wskazują również znajdujące się w cerkwi pw. św. Petki freski i „ikony” wykonane przez Rusewa. Fasada, mająca rzekomo przedstawiać żywot świętej pustelnicy, jest w rzeczywistości podsumowaniem ziemskiej działalności jasnowiedzki. Sama zaś, zdobiąca wewnątrz świątyni „ikona” św. Paraskewy, będąca wizerunkiem starej, korpulentnej kobiety o zamkniętych oczach, z czarną chustą pokrywającą głowę oraz ręką wzniesioną w geście błogosławieństwa, do złudzenia przypomina jedno z najsłynniejszych zdjęć Wangi.

Przedstawiony tu ludowy kult jasnowiedzki wprowadza w obszar Rupite nieodzowne elementy duchowego centrum: grób „chrześcijańskiego” męczennika i uzdrowiciela (Jagła, 2004, s. 68–71) oraz pobożną pielgrzymkę (Dudziak, 1983, s. 64–76), celem której jest w tym przypadku odzyskanie zdrowia za sprawą mocy płynącej z mogiły Wangi i znajdującego się nieopodal leczniczego źródła.



Ryc. 4. Ikona św. Petki, wewnątrz cerkwi pw. św. Petki w Rupite. Fot. Ida Ciesielska

Zakończenie

Kompleks Wanga stał się w ciągu dwudziestu lat swego istnienia doskonale prosperującym sanktuarium religijnym. Stanowiąca oś projektu – cerkiew pw. św. Petki funkcjonuje bez większych przeszkód jednocześnie jako przybytek prawosławny, ezoteryczna pustelnia oraz ośrodek ludowego kultu bułgarskiej jasnowidzki i fundatorki świątyni – Wangi. Zabiegi polegające na powierzchownym powiązaniu przesłania „okultystyczno-marksistowskiego” z symboliką

chrześcijańską pozostały nierozszyfrowane ani przez rzesze „wiernych”, ani przez tych duchownych Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej, którzy to dążą do wpisania synkretycznego zjawiska, jakim jest jasnowidząca Wanga, w zakres religijności chrześcijańskiej. Toczący się wokół świątyni od lat 90. XX wieku spór ujawnia słabość cerkiewnej instytucji, która zdecydowała się na prowadzenie tzw. polityki kompromisów. Cerkiew pw. św. Petki w Rupite interpretować można ponadto jako formę instytucjonalizacji dynamicznie rozwijającego się na terenach południowo-zachodniej Bułgarii ludowego kultu Baby Wangi. Jasnowidzka, powiązana na zasadzie pozornej paraleli z chrześcijańskimi profetami i męczennikami oraz dzięki pewnym zbieżnościom jej mediuncyjnych i leczniczych charyzmatów z tradycyjnym kultem św. Petki, zostaje włączona w poczet popularnych w Bułgarii tzw. świętych lekarzy. Powszechnie akceptowana, a w większości przypadków nawet niezauważana religijna wieloznaczność tegoż miejsca, wpisywanego w paradygmaty nieprzystających do siebie porządków myślenia, może być interpretowana jako przejaw dążącej do synkretyzmu religijności bułgarskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarz, M. (1983). Znaczenie sanktuarium w Piśmie Świętym. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9, 25–36.
- Dudziak, J. (1983). Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9, 60–73.
- Jagla, J. (2004). *Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrowiciele wobec kalectwa i chorób człowieka. Ikonografia „Patronów od Chorób” i „Świętych Miłujących Żebraków” w sztuce polskiej XIV-XVII w.* Warszawa: Wydawnictwo „Neriton”.
- Jazykowa, I. (1998). *Świat ikony*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Klaja, G. (2008). *Sakralność świątyni chrześcijańskiej: Studium na podstawie analizy rzymsko-katolickich i bizantyjsko-słowiańskich miejsc kultu oraz obrzędów ich poświęcenia*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Lacroix, M. (1999). *Ideologia New Age*. Katowice: „Książnica”.
- Leśniewski, K. (2006). *„Nie potrzebują lekarza zdrowi...”. Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Minczew, G. (2003). *Święta księga. Ikona. Obrzęd*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Podgórzec, Z. (1985). *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Warszawa: Pax.
- Said, E. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stojanowa, K. (1992). *Jasnowidząca Wanga*. Warszawa: Wydawnictwo „Nieznaný Świat”.

- Stradomski, J. (1999). Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich. W: W. Stępnia-Minczewska & Z. Kijas (Red.), *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy* (s. 83–94). Kraków: PAT.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2005). *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2006). Projekt desekularyzacji kultury bułgarskiej w czasach Żiwkowskich? W: J. Królak & J. Molas (Red.), *Slavica leguntur: Aktualne problemy badawcze sławistyki* (s. 333–341). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2011). Królewska rodzina, święta prorokini (wyrocznia) i dwór. Czy jest z czego się śmiać? W: M. Bogusławska, Z. Grębecka, & E. Wróblewska-Trochimiuk (Red.), *Komunistyczni bohaterowie* (T. 1, *Tradycja, kult, rytuał*, s. 167–177). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo LIBRON.
- Valtchinova, G. I. (2007). From postsocialist religious revival to a socialist seer and vice versa: The remaking of religion in postsocialist Bulgaria. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 98, 1–31.
- Węglarz, S. (1983). Pustelnicy – ludowi święci. Monastycyzm a ewangelizacja Europy. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 37(3–4), 151–162.
- Божинова, Ю. (2003). Античен некропол край с. Рупите, петричка община. *Известия на Исторически музей- Кюстендил*, 8, 77–81.
- Буцев, Х., & Русев, С. (1995). Днешната черква на Църквата. *Култура*, 51/52, 9.
- Буцев, Х., Лозанов, Л., & Томалевски, Б. (1995). Условие на задачата. *Култура*, 51/52, 9–10.
- Геласий. (1995). „Малък архиерейски чиновник” учи как да се извършва.... *Култура*, 51/52, 9.
- Горанов, С. (1997). *Глас Божи*. Благоевград: б.в.
- Игумен Ефрем (Виноградов). (2012). *ИЛО: Паранормалните явления и свръхестествените дарби в светлина на православната вяра*. Света Гора Атон: Славянобългарски манастир „Св. ВМЧК Георги Зограф”.
- Иеромонах Висарион (Зографски). (2011). *Петър Дънов и Ванга. Пророци и предтечи на антихриста* (Т. 2, *Ванга- портрет на една съвременна магьосница*). Света Гора Атон: Славянобългарски манастир „Св. ВМЧК Георги Зограф”.
- Калчева, В. (2010). Отец Ванко: Църквата на Ванга на Рупите трябва да се събори! *Plovdivmedia*. Pobrano 20 marca 2016, z <http://www.plovdivmedia.com/29484.html>
- Катедра „Стенопис”. (1995). Канон, художник и морал. *Литературен вестник*, 10, 8.
- Костадинова, Ж. (2005). Ванга беше мъженица. С Нешка Робева разговаря Жени Костадинова. *Труд*, 163, 24.
- Костадинова, Ж. (2011). *Комплекс Ванга Рупите*. Рупите: б.в.
- Костадинова, Ж. (b.d). На Рупите издигнаха Каменен Кръст. www.jenykostadinova.com. Pobrano 20 marca 2016, z <http://www.jenykostadinova.com/articles/na-rupite-izdignaha-kamenen-krast.html>
- Лозанов, Л. (1993). Църквата „Света Петка” в местност Рупите. *Архитектура*, 2, 32–33.

- Митрев, Г., & Тараков, Т. (2002). Civitas Heracleotarum. Новооткрит епиграфски паметник с името на античния град при Рупите, Петричко. *Археология*, 4, 25–33.
- Пенева, А. (1993). Всеотдайността към изкуството – над всичко. *Литературен Форум*, 30, 2.
- Попов, Л. (2009). Мащабът на арх. Лозан Лозанов. *Култура*, 33. Pobrano 20 marca 2016, z <http://www.kultura.bg/bg/article/view/16083>
- Русев, С. (2002). Служенето на духовното начало бе за нея необходима саможертва. *Земя*, 143, 10.
- Сидоров, В. (1998). *Людмила и Ванга*. София: Издателство „Репортер”.
- Стоилова, Л., & Йокишов, П. (1993). Църковната архитектура в България от края на XIX до средата на XX век. *Архитектура*, 2, 24–27.
- Томов, Т. (2004). Ванга Светица. *Стандарт News*, 4031, 4.
- Храмът „Св. Петка Българска”. (2012). Pobrano 20 marca 2016, z <http://vanga.eu/2012/07/hramat>
- Христова-Радоева, В. (2003). Светлин Русев. Опит за портрет. *Култура*, 25. Pobrano 20 marca 2016, z <http://www.kultura.bg/bg/article/view/8504>

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Bednarz, M. (1983). Znaczenie sanktuarium w Piśmie Świętym. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9, 25–36.
- Bozhinova, I. (2003). Antichen nekropol kraj s. Rupite, petrichka obshtina. *Izvestiia na Istoricheski muzei – Kiustendil*, 8, 77–81.
- Butsev, K., & Rusev, S. (1995). Dneshnata cherkva na TSürkvata. *Kultura*, 51/52, 9.
- Butsev, K., Lozanov, L., & Tomalevski, B. (1995). Uslovie na zadachata. *Kultura*, 51/52, 9–10.
- Dudziak, J. (1983). Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9, 60–73.
- Gelasii. (1995). “Malük arkhiereiski chinovnik” uchi kak da se izvürshva... *Kultura*, 51/52, 9.
- Goranov, S. (1997). *Glas Bozhi*. Blagoevgrad: n.p.
- Ieromonakh Visarion (Zografski). (2011). *Petür Dñnov i Vanga. Prorotsi i predtechi na antikhrista* (Vol. 2, *Vanga – portret na edna süvremenna mag’osnitsa*). Sveta Gora Aton: Slavianobülgarski manastir “Sv. VMChK Georgi Zograf”.
- Igumen Efrem (Vinogradov). (2012). *ILO. Paranormalnite iavleniia i svrükhestestvenite darbi v svetlina na pravoslavnata viara*. Sveta Gora Aton: Slavianobülgarski manastir “Sv. VMChK Georgi Zograf”.
- Jagla, J. (2004). *Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrawiciele wobec kalectwa i chorób człowieka: Ikonografia “Patronów od Chorób” i “Świętych Miłujących Zebraków” w sztuce polskiej XIV–XVII w.* Warszawa: Wydawnictwo “Neriton”.

- Jazykowa, I. (1998). *Świat ikony*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Kalcheva, V. (2010). Otets Vanko: TSürkvata na Vanga na Rupite triabva da se sübori! *Plovdivmedia*. Retrieved 20 March 2016, from <http://www.plovdivmedia.com/29484.html>
- Katedra "Stenopis". (1995). Kanon, khudozhnik i moral. *Literaturen vestnik*, 10, 8.
- Khramüt "Sv. Petka Bülgarska". (2012). Retrieved 20 March 2016, from <http://vanga.eu/2012/07/hramat>
- Khristova-Radoeva, V. (2003). Svetlin Rusev. Opit za portret. *Kultura*, 25. Retrieved 20 March 2016, from <http://www.kultura.bg/bg/article/view/8504>
- Klaja, G. (2008). *Sakralność świątyni chrześcijańskiej. Studium na podstawie analizy rzymskokatolickich i bizantyjsko-słowiańskich miejsc kultu oraz obrzędów ich poświęcenia*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Kostadinova, Z. (2005). Vanga beshe müzhenitsa. S Neshka Robeva razgovaria Zheni Kostadinova. *Trud*, 163, 24.
- Kostadinova, Z. (2011). *Kompleks Vanga Rupite*. Rupite: n.p.
- Kostadinova, Z. (n.d). Na Rupite izdignakha Kamenen Krüst. *www.jenykostadinova.com*. Retrieved 20 March 2016, from <http://www.jenykostadinova.com/articles/na-rupite-izdignaha-kamenen-krast.html>
- Lacroix, M. (1999). *Ideologia New Age*. Katowice: "Książnica".
- Leśniewski, K. (2006). "Nie potrzebują lekarza zdrowi...": Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lozanov, L. (1993). TSürkvata "Sveta Petka" v mestnost Rupite. *Arkitektura*, 2, 32–33.
- Minczew, G. (2003). *Święta księga. Ikona. Obrzęd*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mitrev, G., & Tarakov, T. (2002). Civitas Heracleotarum: Novootkrit epigrafski pametnik s imeto na antichnii grad pri Rupite, Petrichko. *Arkheologia*, 4, 25–33.
- Peneva, A. (1993). Vseotdaïnostta kümizkustvoto – nadsvichko. *Literaturen Forum*, 30, 2.
- Podgórzec, Z. (1985). *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Warszawa: Pax.
- Popov, L. (2009). Mashtabüt na arkh. Lozan Lozanov. *Kultura*, 33. Retrieved 20 March 2016, from <http://www.kultura.bg/bg/article/view/16083>
- Rusev, S. (2002). Sluzheneto na dukhovnoto nachalo be za neia neobkholdimasamozhertva. *Zemia*, 143, 10.
- Said, E. (1991). *Orientalizm*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sidorov, V. (1998). *Liudmila i Vanga*. Sofiia: Izdatelstvo "Reporter".
- Stoilova, L., & İokishov, P. (1993). TSürkovnata arkitektura v Bülgariia ot kraia na XIX dosredata na XX vek. *Arkitektura*, 2, 24–27.
- Stojanowa, K. (1992). *Jasnowidząca Wanga*. Warszawa: Wydawnictwo „Nieznaný Świat”.
- Stradomski, J. (1999). Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich. In W. Stępniać-Minczewska & Z. Kijas (Eds.), *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy* (pp. 83–94). Kraków: PAT.
- Szwat-Gylybowa, G. (2005). *Haeresis bułgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

- Szwat-Gyłybowa, G. (2006). Projekt desekularyzacji kultury bułgarskiej w czasach Żiwkowskich? In J. Królak & J. Molas (Eds.), *Slavica leguntur: Aktualne problemy badawcze slawistyki* (pp. 333–341). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szwat-Gyłybowa, G. (2011). Królewska rodzina, święta prorokini (wyrocznia) i dwór. Czy jest z czego się śmiać? In M. Bogusławska, Z. Grębecka, & E. Wróblewska-Trochimiuk (Eds.), *Komunistyczni bohaterowie* (Vol. 1, *Tradycja, kult, rytuał*, pp. 167–177). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo LIBRON.
- Tomov, T. (2004). Vanga Svetitsa. *Standart News*, 4031, 4.
- Valtchinova, G. I. (2007). From postsocialist religious revival to a socialist seer and vice versa: The remaking of religion in postsocialist Bulgaria. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 98, 1–31.
- Węglarz, S. (1983). Pustelnicy – ludowi święci. Monastycyzm a ewangelizacja Europy. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 37(3–4), 151–162.

Kompleks Wanga w Rupite jako sanktuarium religijne

Tematem artykułu jest powstający od 1994 roku w bułgarskiej miejscowości Rupite – Kompleks Wanga. Dzięki swej wyjątkowości „przestrzennej” oraz niejednoznaczności wyznawanego kultu obiekt ten funkcjonuje jednocześnie jako sanktuarium prawosławne, ezoteryczne oraz ludowe. Miejsce to zawdzięcza swój okultystyczny charakter odwołaniom jego twórców do marksistowsko-ezoterycznego systemu światopoglądowego, stworzonego w ubiegłym stuleciu przez Ludmiłę Żiwkową, oraz do przestrzennych kategorii centrum i *axis mundi*. Jednocześnie, dzięki zastosowanej przez pomysłodawców mistyfikacji oraz ambiwalentnej wobec synkretycznych zjawisk religijnych postawie Bułgarskiej Prawosławnej Cerkwi, świątynia pw. św. Petki – stanowiąca oś omawianego kompleksu – stała się oficjalnie cerkwią prawosławną. Kompleks w Rupite ponadto interpretować można jako instytucjonalizację prężnie rozwijającego się w zachodnio-południowej Bułgarii kultu rodzimej jasnowidzki – Wangi. Powiązanie mediumicznych i leczniczych charyzmatów Wangi z ludowymi wyobrażeniami św. Petki pozwoliło na wpisanie jasnowidzki w paradygmat chrześcijańskiej męczennicy i prorokini oraz włączyło Wangę do panteonu – popularnych na tych terenach – tzw. świętych lekarzy.

Słowa kluczowe: Wanga, Rupite, św. Petka, sanktuarium religijne, chrześcijaństwo prawosławne, ezoteryzm, komunizm

Vanga Complex in Rupite as a Religious Sanctuary

The article addresses the Vanga complex that has been developed since 1994 in a Bulgarian village called Rupite. Due to its unique spatial arrangement as well as the ambiguity of the religious practises engaged at the complex, it at the same time effortlessly serves as an Orthodox, an esoteric and a folk sanctuary. The fact that its creators were influenced by the Marxist and esoteric system established in the twentieth century by Lyudmila Zhivkova as well as spatial categories of the centre and *axis mundi*, resulted in the occult tenor of this place. Simultaneously, mystification used by the originators together with ambivalent approach of the Bulgarian Orthodox Church towards syncretic religious phenomena, enabled St. Petka Church – constituting the axis of the complex being discussed – to become an official Orthodox church. Furthermore, the Rupite complex can justifiably be interpreted as an institutionalisation of the cult of the local seer Vanga, dynamically developing in the south-west of Bulgaria. Binding psychic and healing spiritual gifts of Vanga with folk beliefs about St. Petka, made it possible to inscribe the seer into the paradigm of a Christian martyr and a prophetess. Moreover, it also allowed Vanga to enter the pantheon of saint healers, who are particularly popular in these areas.

Keywords: Vanga, Rupite, St. Petka, religious sanctuary, Orthodox Christianity, esotericism, communism

Notka o autorze

Ida Ciesielska (idaciesielska87@gmail.com) – kulturoznawczyni i slawistka, doktorantka w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania naukowe: kultura polska i bułgarska, antropologia religii, historia dwudziestowiecznych i współczesnych ruchów religijnych.

Ida Ciesielska (idaciesielska87@gmail.com) – culture expert and Slavist, PhD student at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences. Research interests: Polish and Bulgarian culture, anthropology of religion; history of the twentieth century; contemporary religious movements.