



Między folklorystyką, filologią i antropologią prawosławia

(recenzja książki Ewy Kocój, *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013)

Magdalena Lubańska

Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem¹

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

Na początku lat osiemdziesiątych znany polski antropolog Ludwik Stomma zwrócił uwagę na nawyk pomijania przez antropologów prowadzących badania nad religijnością polskiej prowincji tego, co dzieje się w przestrzeni kościoła. Wynikało to jego zdaniem z „mniej czy bardziej (przeważnie mniej) nieuświadomianych ciągów etnografów do rozdzielania rdzennego i naleciałości, wypreparowywania z chrześcijańskiej kultury wsi tego, co rzekomo ludowe właśnie, z gruntu siermiężne i prasłowiańskie”². Zarazem, choć już w latach dziewięćdziesiątych polscy etnografowie mieli możliwość poszerzenia zakresu swoich badań o aspekty obrzędowości kościelnej, tak się nie stało. Wiązało się to w dużym stopniu z przekonaniem, że ich tradycyjny przedmiot badań, „religijność ludowa”, z definicji dotyczy pozakościelnych praktyk, i zakładano z góry, że chrześcijaństwo jako takie w niewielkim stopniu miało na nią wpływ. Uważano, że stanowi ono jedynie powierzchowną warstwę, pod którą kryją się przedchrześcijańskie, słowiańskie wierzenia, kluczowe dla zrozumienia chłopskiej mentalności.

Tendencja ta, choć została ukształtowana przede wszystkim przez romantyzm, i związane z nim inspiracje herderowskie, została w II połowie XX wieku umocniona przez ateistyczną propagandę PRL-u. W czasach panowania w Polsce reżimu

¹ Projekt, sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS3/01620, pt.: „Teorie antropologiczne wobec życia religijnego i społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy Południowo-Wschodniej”. Kierowniczka: Magdalena Lubańska, główne wykonawczynie: Ewa Klekot, Agata Ładykowska.

² L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 204.

socjalistycznego wprawdzie wolno było badać religijność „ludu”, jednak z powodów ideologicznych bagatelizowano jej wymiar chrześcijański. Podobnie wyglądało to w innych państwach bloku wschodniego, gdzie właściwym przedmiotem badań etnograficznych miał być tak zwany folklor. Termin ten jest równie mglisty i deformujący rzeczywistość społeczną co do niedawna popularna w Polsce i nadal sporadycznie używana kategoria ludowości czy religijności ludowej.

W tym miejscu warto dodać, że również antropolodzy anglosascy, prowadzący badania w katolickich społecznościach afrykańskich, raczej nie traktowali chrześcijaństwa jako kulturotwórczego, co niewątpliwie było związane z towarzyszącym im poczuciem winy wynikającym ze współudziału antropologów w procesie kolonizacji tego kontynentu³. Dlatego też chrześcijaństwo było przez nich traktowane „jako napływowa, obca i agresywna siła zaburzająca lokalne kosmologie, zniekształcające lub zaledwie przykrywające to, co autentyczne i »oryginalne« w danej kulturze i co powinno stanowić właściwy przedmiot antropologicznej refleksji”⁴. Jako że antropolodzy często sami wywodzili się z habitusów chrześcijańskich, religia ta wydawała się im zarazem się za mało „egzotyczna”, by stanowić interesujący przedmiot antropologicznych studiów⁵.

Od kilku lat zauważalna jest jednak zmiana w podejściu antropologów do badań nad religijnością społeczności chrześcijańskich. Badacze z jednej strony zainteresowali się wpływem szeroko rozumianej teologii chrześcijańskiej na teorię antropologiczną⁶, z drugiej zaś na kulturę religijną badanych społeczności. Z inicjatywy takich antropologów jak Fenella Cannell⁷ czy Joel Robbins⁸ doszło też do wyodrębnienia się nowej subdyscypliny antropologii religii, określanej jako antropologia chrześcijaństwa. A od kilku lat można też mówić o pojawieniu się jej kolejnej gałęzi, jaką jest antropologia chrześcijaństwa wschodniego, której przedstawicielami są między innymi Chris Hann, Gabriela Hanganu, Vlad Naumescu czy Stella Rock. Cezurą wydaje się tu publikacja książki *Eastern Christians in Anthropological Perspective* pod

³ J. Robbins, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, „Current Anthropology” 2007, Vol. 48, No. 1, s. 5–38.

⁴ Zob. M. Lubańska, A. Ładykowska, *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud” 2013, t. 97, s. 196; T. Jenkins, *The Anthropology of Christianity. Situation and Critique*, „Ethnos. Journal of Anthropology” 2012, Vol. 77, No. 4, s. 460; J. Bialecki, N. Haynes, J. Robbins, *The Anthropology of Christianity*, „Religion Compass” 2008, Vol. 2, No. 6, s. 1144.

⁵ S.F. Harding, *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, „Social Research” 1991, Vol. 58, No. 2, s. 373–393.

⁶ Zob. np. T. Asad, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man” 1983, New Series, Vol. 18, No. 2, s. 237–259; *idem*, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London 1993; W. Keane, *Christian Moderns, Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley 2007.

⁷ F. Cannell, *The Christianity of Anthropology*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2005, No. 11 (2), s. 335–356; *eadem*, *Introduction. The Anthropology of Christianity* [w:] *eadem* (ed.), *The Anthropology of Christianity*, Durham–London 2006, s. 1–49.

⁸ J. Robbins, *What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity*, „Religion” 2003, No. 33 (3), s. 191–199; *idem*, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, „Current Anthropology” 2007, No. 48 (1), s. 5–38.

redakcją Chrisa Hanna i Hermana Goltza⁹. Kwestię tę omawiam bardziej szczegółowo z Agatą Ładykowską w odrębnym artykule¹⁰.

Nawiązuję do tych zagadnień, ponieważ książka Ewy Kocój wpisuje się według mnie w obrzeża antropologii prawosławia, chociaż sama Autorka o tej subdyscyplinie nic nie pisze. Jej monografia wyrosła bowiem między innymi z poczucia braku narzędzi adekwatnych do zrozumienia kultury religijnej prawosławnych społeczności w Rumunii. Autorka słusznie zwróciła uwagę na niekompletność etnograficznych analiz na jej temat, co wynika z faktu, że etnografowie słabo znają jej teologiczną specyfikę. Celem badawczym jej pracy było częściowe zapełnienie owej luki przez analizę związków między kalendarzem „ludowym”¹¹ a prawosławnym, dlatego uwzględnia ona w swojej analizie zarówno prawosławne piśmiennictwo kościelne, jak i wierzenia „ludowe” zanotowane przez etnografów rumuńskich oraz przez nią samą. Podejmuje próbę prześledzenia procesu przenikania kalendarza prawosławnego na ziemię rumuńskie w perspektywie synchronicznej i diachronicznej, pragnie „odtworzyć zarys historii danego święta i jego wymiaru liturgicznego oraz ukazanie rozmaitych tradycji czy warstw kulturowych, które współtworzą jego specyfikę”¹².

O nowatorskości pracy Ewy Kocój świadczy traktowanie prawosławnych źródeł pisanych jako punktu wyjścia do zrozumienia obrzędów „ludowych”¹³. Przyjęcie tej perspektywy wymagało od niej interdyscyplinarnych badań, które w znacznej mierze pozwoliły jej odkryć dotychczas przez antropologów bagatelizowane zależności i wpływy – Autorka pokazała bowiem liturgiczne źródła pewnych wierzeń i praktyk, uważanych wcześniej za ludowe, i traktowanych jako mające niewiele wspólnego z prawosławiem. Jak sama pisze, w przypadku Rumunii nie bez znaczenia były „mitologizujące kulturę ludową ideologie”¹⁴, a dokładniej – prołaciński nacjonalizm (w którego ramach etnografowie wywodzili zaobserwowane w terenie praktyki i rytuały bezpośrednio z kultury łacińskiej¹⁵) oraz nacjonalistyczny, antyreligijny komunizm¹⁶. Ideologie te bagatelizowały wpływy bizantyńskie na lokalną kulturę religijną. Tymczasem, jak pokazało przeprowadzone przez Ewę Kocój studium specyfiki kalendarza „ludowego” w Rumunii, jego święta i związane z nim wierzenia są

⁹ *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Ch. Hann, H. Goltz (eds.), Berkeley 2010.

¹⁰ M. Lubańska, A. Ładykowska, *op.cit.*, s. 195–219.

¹¹ Ze względu na mój osobisty dystans do kategorii „ludowości” jako według mnie epistemologicznie nieadekwatnej, zużytej i nacechowanej ideologicznie, umieszczam ją w cudzysłowie. Sama Badaczka, Ewa Kocój, stosuje ją w swojej pracy bezkrytycznie, do czego nawiążę w dalszej części recenzji.

¹² E. Kocój, *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Kraków 2013, s. 19.

¹³ *Ibidem*, s. 27.

¹⁴ *Ibidem*, s. 16.

¹⁵ Dziewiętnastowieczni etnografowie i folklorysty, m.in. Atanazy Marian Marienescu, Bogdan Patriceicu Hasdeu czy Simon Forea Marian, poszukiwali tych elementów folkloru, które mogłyby mieć z nią związek i udowadniać pochodzenie Rumunów od Rzymian (za: *ibidem*, s. 93–95). Realizowany przez nich program badań nad ludowością był ideologicznie uwikłany, wskazując na silne związki kultury rumuńskiej z łacińską, a trend ten miał być wzmocniony „pół wieku później w okresie panowania komunizmu” (*ibidem*, s. 95).

¹⁶ *Ibidem*, s. 18.

z tradycją bizantyńską głęboko powiązane¹⁷. By tezę tę udowodnić, Autorka szukała zależności między „ludowymi” wierzeniami i obrzędami a tekstami liturgicznymi, ikonografią¹⁸ i rytuałami cerkiewnymi¹⁹.

To zjawisko nie było dotychczas przez antropologów w ten sposób analizowane. Jednocześnie potrzeba podjęcia tego typu badań wydaje się coraz bardziej nagląca i podejście badawcze Ewy Kocój świadczy o jej dużym wyczuciu i etnograficznej wrażliwości. Jako jedna z pierwszych antropolożek podjęła bowiem tak gruntowne interdyscyplinarne studia nad pozornie prostym pytaniem, które zadają sobie obecnie antropolodzy prowadzący badania w prawosławnych społecznościach: „Jaki związek z prawosławiem mają zaobserwowane w terenie badań praktyki religijne?”. Wiąże się to zapewne z badawczą intuicją, że pewne obserwowane w terenie praktyki i wierzenia są nie tyle pochodną przedchrześcijańskich lokalnych tradycji (na co stawiano nacisk w dotychczasowych interpretacjach), ile twórczym, oddolnym przekształceniem rytów chrześcijańskich (zapisanych w księgach liturgicznych czy pseudokanonicznych). Mało który antropolog czy antropolożka ma jednak odwagę za ową intuicją podążyć. Wymaga to bowiem podjęcia żmudnych interdyscyplinarnych studiów sławistycznych i religioznawczych i absorpcji dorobku tych dyscyplin w zakresie badań nad historią prawosławnej kultury religijnej. Ewa Kocój zdecydowała się na ten trud. Część historyczna jej studium naukowego jest imponująca i powinna stać się obowiązkową lekturą dla antropologów prawosławia.

Badaczka korzystała w swojej monografii z metody historyczno-porównawczej oraz antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza. Ta pierwsza pozwoliła jej dostrzec fascynujące interakcje między imaginariami religijnymi prawosławnego i „ludowego” kalendarza. Jak sama pisze: „w wyobrażeniach ludowych kalendarz stał się jednością świąt liturgicznych różnych kultur oraz magiczno-rytualnej myśli związanej z celebracją cyklu przyrody, zmieniającymi się porami roku i przypisanym do nich rodzajem prac”²⁰. Twierdzi, że logika pisma i obrzędu religijnego odegrała istotną rolę w rumuńskim kalendarzu prawosławnym – miała ona narzucić sposób interpretacji rzeczywistości i duchownym, i wiernym. Choć podkreśla, iż

nie oznacza to jednak, że ów sposób został całkowicie przyswojony w kulturze ludowej i że jej przedstawiciele poddawali mu się biernie i bez reszty [...]. Ludowa opowieść o kalendarzu jest opowieścią odwołującą się do wizji świata danej społeczności, do tekstów w niej funkcjonujących i autorytetów przyjętych przez nią za swoje²¹.

Aby ją zrekonstruować, Autorka czerpie inspiracje przede wszystkim od slawistów – profesorów Aleksandra Naumowa i Georgiego Minczewa²², którzy zwrócili

¹⁷ *Ibidem*, s. 16.

¹⁸ Książka zawiera bardzo interesującą dokumentację fotograficzną lokalnej prawosławnej ikonografii oraz praktyk rytualnych zaobserwowanych przez Autorkę w terenie badań.

¹⁹ *Ibidem*, s. 11, 22, 19.

²⁰ *Ibidem*, s. 105.

²¹ *Ibidem*, s. 15.

²² Opisują oni z jednej strony zjawisko modyfikowania cerkiewnych treści i praktyk zgodnie z lokalną kulturą religijną, z drugiej zaś wtórnej liturgizacji, czyli włączenia do rytów cerkiewnych praktyk o pozacerkiewnej proveniencji. Zob. A. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowańskiej*,

uwagę na zależności między oficjalnym piśmiennictwem prawosławnym a rytuałami pielęgnowanymi przez lokalne społeczności.

Czerpanie przez Autorkę inspiracji z literatury slawistycznej i piśmiennictwa cerkiewnego okazało się zabiegiem udanym. Pozwoliło jej bowiem głębiej zrozumieć badaną kulturę religijną i wydaje się, że warto pójść w jej ślady. Szkoda tylko, że jednocześnie w niewielkim stopniu korzysta ona z narzędzi wypracowanych przez antropologów. Szczególnie niepokoi brak dialogu czy polemiki z antropologami prawosławia. Odniesienia Ewy Kocój do antropologicznej teorii czerpią inspirację – niestety – niemal²³ wyłącznie z Clifforda Geertza. Zgodnie z proponowanym przez niego stanowiskiem epistemologicznym stosuje ona w swojej pracy semiotyczne podejście do kultury, postrzegając ją jako tekst (podobnie jak czynią to folklorysty), a swoje zadanie jako poszukiwanie znaczeń obecnych w świecie życia codziennego i wyobrażeń wyznawców prawosławia²⁴. Autorka szuka jednak ich przede wszystkim w tekstach liturgicznych, pseudokanonicznych i w prawosławnej ikonografii oraz materiałach zanotowanych przez rumuńskich etnografów.

To nie jej rozmówcy i badania własne stanowią drogowskazy do wydobycia owych znaczeń. Choć Ewa Kocój przeprowadziła w terenie aż 300 wywiadów, w samej książce liczącej 495 stron powołuje się na nie z rzadka, zaledwie na bodaj 33 stronach, cytując w sumie 32²⁵ rozmówców. Znacznie częściej korzysta z materiałów zebranych przez etnografów rumuńskich (w I połowie XX wieku, między innymi przez Tudora Pamfile, Dymitra Cantemira, Elenę Niculiță-Voronca, Simiona F. Mariana, Petriceicu Hasdeu oraz tych bardziej współczesnych, publikowanych przez Marię i Tudora Bilițiu, Iona Ghninoiu oraz Antonaetę Olteanu²⁶). Nie sposób nie zapytać, dlaczego woli materiały zastane od tych osobiście wywołanych.

Autorka po części odpowiada na to pytanie, pisząc o rozczarowaniu poznawczym związanym z jej obserwacją uczestniczącą:

choć stałam w tłumie wyrrywającym gałęzie roślin z rąk duchownych lub zabierającym je z sakralnej przestrzeni świątyni podczas święta Zstąpienia Ducha Świętego, choć podążałam i uciekałam wraz z innymi przed bożonarodzeniowymi Dziadami [...], wciąż nie rozumiałam symboli tego rodzaju gestów i nie potrafiłam zinterpretować ich znaczeń w systemie badanej kultury. Dopiero rozszerzenie perspektywy badawczej, możliwe dzięki dotarciu do starych tekstów

Wrocław 1976; G. Minczew, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Balkanach*, Łódź 2003.

²³ Należy dodać, że nawiązuje też do Gadamerowskiej koncepcji „nieodróżnialności” stosowanej wcześniej przez Joannę Tokarską-Bakir i Annę Niedźwiedz (E. Kocój, *op.cit.*, s. 111–112). Określa nią specyficzny, według niej charakterystyczny dla „kultury ludowej” rodzaj sensualistycznej wrażliwości, w której „głęboka teologia ikony nie była rozumiana” (*ibidem*, s. 111). Poza tym w pracy pojawia się niewiele odniesień do antropologicznych publikacji wydanych od momentu przełomu postmodernistycznego, symbolicznie wyznaczonych w antropologii przez konferencję pt. „The Making of Ethnographic Texts” w Santa Fe w Nowym Meksyku w 1984 roku.

²⁴ E. Kocój, *op.cit.*, s. 25.

²⁵ Mogłam się nieznacznie pomylić w obliczeniach, ponieważ w książce nie ma aneksu ze spisem rozmówców.

²⁶ Szkoda, że książka nie zawiera indeksu osób, gdyż pozwoliłoby to czytelnikom w większym stopniu wychwycić światopogląd i dokonania naukowe poszczególnych badaczy oraz ich wpływ na tezy wysuwane przez Autorkę.

i wzięciu pod uwagę innych tradycji religijnych, pozwoliło mi zrozumieć, że to, co występuje we współczesnych wierzeniach rumuńskich, ma swoje źródło w „odległej” przeszłości, wciąż rzucającej na nie swój cień²⁷.

Możemy się tylko domyślać, że analogicznych kompetencji nie mieli też jej rozmówcy i że w terenie niewiele dowiedziała się od nich o znaczeniach religijnych podejmowanych przez nich w przestrzeni cerkiewnej czynności rytualnych.

Czy jednak rytuał zawsze musi odsyłać do jakiegoś „znaczącego” i w przeciwnym razie nie ma sensu? Czyż nie jest tak, jak twierdzi Pierre Bourdieu²⁸, że logika praktyki (a zatem logika rytuału) nie zadaje mu tych samych pytań co logika badacza, który szuka znaczeń i sensów z punktu widzenia praktyków (aktorów społecznych) niepotrzebnych? Czyż jedynie te praktyki, które mogą być dyskursywnie wyrażone, zasługują na zainteresowania badacza²⁹? Czy praktyki religijne rozgrywane współcześnie na terenie świątyni to jedynie rezydua prawosławnej kultury religijnej, artefakty, których „zapomniany” sens Ewa Kocój próbuje rozwikłać, sięgając do starszych źródeł? Wydaje się, że sama Autorka wciąż dostrzega między nimi ciągłość, rekonstruując przeszłość etnograficzną, pragnie pokazać „ciągłość doświadczenia we współczesności”³⁰. „Myślenie ciągłością” (*continuity thinking*) jest bowiem, jak zauważył Joel Robbins, trwale zapisaną w etnograficznym repozytorium figurą³¹. Za bardziej przekonujące uznajemy wyjaśnianie specyfiki kulturowej badanych grup przez odniesienie ich do struktur „długiego trwania” niż bieżących motywacji aktorów społecznych, które mogą być przecież oparte na odcięciu się od przeszłości lub po prostu wyobcowaniu z niej. W przypadku zaistnienia tej ostatniej sytuacji badacz „myślący ciągłością” może mieć pokusę przypomnienia aktorom społecznym „zapomnianej” genealogii zaobserwowanych w terenie praktyk religijnych³². Potrzeba ta niesie jednak z sobą ryzyko wynajdowania przez badacza owej kultury na podstawie paradygmatu, który jemu samemu najbardziej odpowiada czy też najbardziej do niego przemawia. Możemy się bowiem zastanawiać, czy Ewa Kocój nie nadreprezentowała „pierwiastka prawosławnego” w dokonanej przez siebie rekonstrukcji. Sama pisze przecież o 600 latach współistnienia w terenie jej badań tradycji

²⁷ *Ibidem*, s. 19–20.

²⁸ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków 2008.

²⁹ Są to kwestie trudne, na które antropolodzy nadal nie udzielili ostatecznej odpowiedzi. Akcenty rozkładają się różnie, w zależności od panującej aktualnie mody. Autorka nie odnosi się jednak do trwającej antropologicznej debaty na ten temat.

³⁰ E. Kocój, *op.cit.*, s. 20.

³¹ Analogiczne spostrzeżenia, tyle że w odniesieniu do polskich etnografów, poczynił wspomniany już Ludwik Stomma (*Antropologia kultury...*, s. 204). Zob. także J. Robbins, *Continuity Thinking and the Problem...*, s. 9.

³² Ewa Kocój w pewnym sensie uprawia antropologię zaangażowaną i podejmuje trud odzyskiwania pamięci o praktykowanych w Cerkwi rytuałach, „wydobywania jej na nowo przez podjęcie etnograficznej interpretacji” (*op.cit.*, s. 20). Korzystając z kategorii pamięci kulturowej, Jan Assmana próbuje dokonać rekonstrukcji przeszłości etnograficznej (2013, s. 20). Aby sięgnąć do czasów bardziej odległych niż XX wiek, korzysta z relacji podróżników przemierzających Rumunię, zdając sobie sprawę, że są to źródła dosyć stroniczne i należy podchodzić do nich ostrożnie. Dopiero jednak źródła z XIX wieku pozwalają wnioskować o jego specyfice. Niemniej wszelka rekonstrukcja badawcza jest na ogół także konstruowaniem znaczeń na nowo, niejako wynajdywaniem tradycji.

chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, tradycji muzułmańskiej i żydowskiej³³. Dostrzega też, że

kalendarz rumuński nie ma jednej obowiązującej historii, nie wiadomo, czy na ziemiach rumuńskich istniał wcześniej jakiś kompleks charakterystycznych rodzimych wierzeń ludowych, czy też raczej, ze względu na to, że zamieszkiwało tu wiele etnosów związanych z różnymi kulturami i religiami, doszło do połączenia w kalendarzu wielu tradycji³⁴.

Etnograficzne badania Ewy Kocój prowadzone były w latach 2009–2012 w ponad 30 miejscowościach w regionie Maramureszu³⁵, ale też Mołdawii, Bukowiny, delty Dunaju i Oltenii. Jak sama pisze, tereny te są zamieszkiwane nie tylko przez Rumunów, ale też Ukraińców, Rosjan, Polaków i Romów, choć w strukturze religijnej dominuje prawosławie (wraz ze starowiercami), następnie grekokatolicyzm i katolicyzm. Wywiady przeprowadzała zaś w języku rumuńskim, rosyjskim i ukraińskim³⁶.

Trudno nie zadać w tym kontekście pytania o wzajemne oddziaływania między tymi tradycjami? Czy prowadziły one do wierzeń i praktyk synkretycznych? Dlaczego tak lub nie? A może w różnych okresach historycznych różnie to wyglądało? Autorka przemilcza tę kwestię, stawiając tezę, że „tym, co najsilniej oddziaływało na kulturę ludową, było jednak dziedzictwo cywilizacji bizantyńsko-słowiańskiej, które stopniowo zdominowało wyobrażenia religijne Rumunów”³⁷, ale na ową tezę powinni odpowiedzieć inni specjaliści zajmujący się tym obszarem kulturowym. Mam jednak świadomość, że jako antropolożka prowadząca badania w sąsiedniej Bułgarii być może postrzegam te kwestie przez pryzmat własnych obserwacji terenowych i studiów naukowych.

Pozostaje mi zatem jedynie zwrócić uwagę, że bezpieczniej moim zdaniem byłoby skoncentrować się na tym, jak swoją religijność praktykują i wyrażają obserwowani przez nich aktorzy społeczni, a dopiero w następnej kolejności korzystać ze źródeł zastanych. Tymczasem, co mnie niepokoi, Autorka czyni odwrotnie. Postrzeżga źródła przez siebie wywołane jako wnoszące o wiele mniej dla próby zrozumienia specyfiki prawosławnego i ludowego kalendarza w Rumunii niż źródła zastane – w pierwszym przypadku księgi liturgiczne (typikony, trebniki, euchologiony, czasosłowy) oraz kanonicznej i niekanonicznej hagiografii.

Aby zrekonstruować kalendarz „ludowy”³⁸, korzysta zaś z prac współczesnych badaczy rumuńskich, przede wszystkim Iona Ghinoium, Otylii Hedeşan i Antonaety Olteanu, podobnie jak ona dążących do rekonstrukcji kalendarza ludowego na podstawie etnografii historycznej. Jak sama jednak zauważa, badacze ci opisywali owe kalendarze w kontekście „mentalności archaicznej”, bagatelizując ich związki z prawosławiem³⁹. Jej interpretacja jest zatem ich alternatywnym odczytaniem.

³³ E. Kocój, *op.cit.*, s. 105.

³⁴ *Ibidem*, s. 104.

³⁵ *Ibidem*, s. 29.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 105.

³⁸ A dokładniej jego cykl dobowy, tygodniowy i liturgiczny.

³⁹ *Ibidem*, s. 103.

Ewa Kocój dochodzi między innymi do wniosku, że panteon bogów, wyspecjalizowanych w rozmaitych dziedzinach świętych, ukształtował się w kalendarzu „ludowym” na podstawie cerkiewnej Tradycji⁴⁰. Opisuje też proces transformacji postaci wziętych z oficjalnej tradycji prawosławnej na grunt wierzeń „ludowych” – na przykład występującą w nich Babę Dochię wywodzi od św. Eudokii, Ilie-Palie od św. Elia-sza⁴¹. Dostrzega też wpływ prawosławnej liturgii godzin kanonicznych na „ludową” symbolikę czasu, gdyż „nie dysponując długo zegarami, lud orientował się w upływie czasu i poszczególnych porach dnia dzięki liturgii godzin w monasterach”⁴².

Te rytuały, które dawały się wpisać w sezonowość wykonywanych przez lud rolniczo-pasterskich prac, przejmował on w poczuciu Autorki z prawosławnego kalendarza, twórczo je adaptując⁴³. To, że kultura religijna społeczności wiejskich była modelowana na podstawie pielęgnowanego przez nią etosu rolniczego czy pasterskiego, jest oczywiście spostrzeżeniem nienowym, wręcz znamionym dla dwudziestowiecznej etnografii. *Novum* jest wskazanie źródła wielu z owych praktyk w obrzędowości liturgicznej:

Pewne gesty, pewne formuły słowne i atrybuty stosowane przez duchownych przy udzielaniu sakramentów i sakramentaliów były np. naśladowane w życiu codziennym, w praktykach leczniczych w odniesieniu do ludzi i zwierząt, stając się elementem doświadczenia magicznego. Inspiracja praktykami cerkiewnymi w określonym czasie świąt kalendarza ludowego była tu bardzo wyraźna⁴⁴.

Warto w tym miejscu przytoczyć za Autorką przykład z obserwacji terenowych:

tak jak podczas modlitw o uzdrowienie chorego duchowni czynili świętym olejem znak krzyża na poszczególnych częściach ciała, tak w kulturze ludowej powtarzano dokładnie te same gesty z wykorzystaniem mikstury z czosnku, mającego apotropieczne i uzdrowicielskie działanie. Okrażanie domu przez duchownych wraz z procesją podczas świąt prawosławnych i domu podczas błogosławieństwa miało swoje odpowiedniki w ludowym okrażaniu domostw z rekwizytami (zapalona świeca, pszenica) w święta przypadające na przełomie pór roku (40 Męczenników z Sebasty, Zwiastowanie Bogurodzicy, św. Andrzeja)⁴⁵.

Formułując ciekawe spostrzeżenia i wnioski, w swojej pracy Ewa Kocój rzadko korzysta z materiałów własnych. Niewiele też możemy powiedzieć o jej rozmowach, ponieważ Autorka nie dokonuje ich charakterystyki – nie wiemy nic o ich życiu (światopoglądach, sytuacji materialnej, wykształceniu, sporadycznie znamy zawód cytowanych osób), ani też o praktykowanej na co dzień religijności. W pracy antropologicznej spodziewałabym się próby udzielenia odpowiedzi na następujące pytania: Jakie praktyki religijne badani podejmują i uważają za ważne? Jak je interpretują? Jakie są jej autorytety? Czy to są osoby duchowne? Może charyzmatyczni liderzy czy liderki religijne, a może w ogóle nie mają autorytetów? Jak układają się

⁴⁰ *Ibidem*, s. 107.

⁴¹ Więcej przykładów *ibidem*, s. 106.

⁴² *Ibidem*, s. 109.

⁴³ *Ibidem*, s. 108.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 111.

⁴⁵ *Ibidem*.

relacje między duchowieństwem a wiernymi oraz z innowiercami? Jaką obecnie czytają literaturę religijną? Czy jest to literatura prawosławna czy także związana z konkurencyjnymi wobec prawosławia nurtami duchowości jak chociażby New Age? Czy rzeczywiście w tak mieszanym wyznaniowo regionie, do tego niegdyś znajdującym się pod wpływami osmańskimi, najtrwalszym i najgłębiej utrwalonym fundamentem religijności ludności prawosławnej jest bizantyńskie prawosławie?

Podmiotem, a zarazem główną kategorią analityczną w pracy Ewy Kocój nie są jednak konkretne społeczności czy jej rozmówcy, lecz „ludowa” – świadomość, religijność, pamięć czy wrażliwość. Termin ten, opatrzony wspomnianymi epitetami, Autorka stosuje w pracy wielokrotnie, bez cudzysłowu, w duchu etnografii dwudziestowiecznej i niestety, podobnie jak krytykowany dziś za zabieg esencjalizowania tej kategorii ówczesni etnografowie, idzie w ich ślady.

Jak sama deklaruje, w swojej książce podejmuje próbę ustalenia, jak najważniejsze współczesne święta prawosławne funkcjonują w „świadomości ludowej” w Rumunii, i stara się im przyjrzeć w perspektywie zmian historyczno-kulturowych. Owa świadomość wydaje się w jej opisach odrębnym bytem, oderwanym od aktorów społecznych i obdarzonym sprawczością. Moim zdaniem kategoria ta za bardzo i zupełnie niepotrzebnie zawładnęła narracją Autorki. Reasumując sposób, w jaki definiuje ona ową ludowość, można stwierdzić, że postrzega jej kulturotwórczy potencjał w deformującym sensualistycznym mimetyzmie wobec oficjalnego prawosławia i kontaminowaniu różnych źródeł, co w rezultacie prowadziło do wytwarzania na ich podstawie nowych sensów i nowej religijnej symboliki⁴⁶. Za ilustrację może tu posłużyć następujący cytat:

Mimo że obrzędowość cerkiewna i wypowiedane przez duchownych słowa nie były w pełni dla ludu zrozumiałe, w świadomości ludowej przejmowano je głównie na poziomie naśladowania gestów i formuł modlitewnych oraz przywoływania w obrzędach związanych z życiem rodzinnym, domem, gospodarstwem, a także wprowadzania do wierzeń czynności magicznych. (2013, s. 109).

W jaki jednak sposób odróżnia Autorka magię od religii, nie wiadomo. Wydaje się, że uznaje po prostu za magiczne rytuały niezgodne z oficjalnym prawosławiem. Przyjmuje zatem kryterium konfesyjne. Wybór ten wymaga jednak antropologicznego komentarza. Perspektywa epistemologiczna antropologa związana jest bowiem z próbą obiektywizowania konfesyjnych wartościowań, a w każdym razie uzasadniania swoich subiektywnych wyborów.

I choć pozostaje krytyczna w kwestii posługiwania się przez Badaczkę kategorią ludowości i ostrożna wobec tak jednoznacznej tezy o przede wszystkim prawosławnej, postbizantyńskiej genezie analizowanej przez nią symboliki i rytuałów, uważam poczynione przez Autorkę obserwacje za niezwykle interesujące, a jej książkę za inspirujący punkt wyjścia do dalszych, także komparatystycznie zakrojonych badań nad analogicznymi zagadnieniami w innych społecznościach prawosławnych. Należy podkreślić, że Ewa Kocój, jako pierwsza antropolożka w Polsce podejmująca tego typu interdyscyplinarne studium, ułatwiła zadanie kolejnym badaczom, którzy

⁴⁶ *Ibidem*, s. 107.

zechcą pójść w jej ślady. Jej wkład pod tym względem jest ogromny. Jeśli nawet książka momentami wydaje się nadreprezentować prawosławie, stanowi zasługującą na uznanie przeciwwagę dla dotychczasowych, raczej bagatelizujących je (prołańskich czy związanych z socjalistyczną niechęcią wobec prawosławia) interpretacji etnografów rumuńskich i może stanowić punkt oparcia dla fascynującej etnograficznej debaty na temat powiązań antropologii i teologii.

