

Magdalena Lubańska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” na przykładzie kultu „cudotwórczej”¹ ikony św. Menasa w bułgarskim monasterze w Obriadowci². Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony

Abstract

“Sensualism” and “Non-differentiation”: Two Anthropological Concepts and the Cult of the “Miracle-Working” Icon of St. Menas in the Bulgarian Monastery of Obriadovci. A Conceptual Revision Inspired by the Orthodox Christian Theology of the Icon

This article focuses on religious healing practices in the monastery of St. Menas in Sofia, Bulgaria which involve the touching of a famous miracle-working icon of a saint. I use the practice as a springboard for discussing the relevance of two anthropological concepts known as “sensualism” (Pol-

¹ Tłumaczenie to przyjmuję za Aleksandrą Sulikowską i stosuję w dalszej partii tekstu już bez cudzysłowu (2013, s. 179), znakomicie oddaje ono bowiem sprawczość ikony, czego brakuje w polskim określeniu ikony jako cudownej.

² Artykuł napisany w ramach projektu sfinansowanego 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. Zespół badawczy: Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem”.

ish: *sensualizm*) and “non-differentiation” (Polish: *nierozróżnialność*) for describing multi-sensory religious imageries of pilgrims. The concept of sensualism was first proposed by Stefan Czarnowski and relates to religious practice centred primarily on sensory experience. Non-differentiation as an anthropological concept has been adapted from Gadamer by the Polish anthropologist Joanna Tokarska-Bakir. The two concepts have been applied to analyses of non-official practices in Catholic religiosity, a fact which poses certain methodological problems when the concepts are applied to Orthodox Christianity. This article relies on the Orthodox theological concept of the icon to propose a revision to our treatment of those two useful concepts.

Key words: icon, sensualism, non-differentiation, St. Menas, Orthodox theology, Bulgaria

W obszarze antropologicznych studiów nad religią coraz bardziej dostrzegalne jest odchodzenie od definiowania religii niemal wyłącznie w kategoriach wiary pojmowanej jako system wierzeń i przekonań na rzecz dowartościowania sfery emotywniej i związanej z tym większej koncentracji na pozawerbalnej, materialnej i somatycznej sferze życia religijnego. Jedną z najczęściej przywoływanych prac w kontekście krytyki kategorii wiary w jej użyciu antropologicznym jest praca Rodneya Needhama, *Belief, Language and Experience* (1972). Needham wyróżnia w niej kilka poziomów posługiwania się tym terminem przez antropologów, wskazując, że nie powinni oni odnosić wiary używanej w znaczeniu, jakie ma ona w chrześcijańskim credo, do charakterystyki społeczności, których życie religijne jest zorganizowane według zupełnie innych paradygmatów, oznacza to bowiem narzucanie im własnej partykularnej perspektywy. Co więcej, Needham twierdzi, że do wiary jako wewnętrznego stanu innych ludzi antropolog nie ma dostępu i nie można rościć sobie pretensji do określania go; także własnych stanów wewnętrznych nikt nie może w pełni wyrazić werbalnie, nie redukując ich w jakimś stopniu (Needham 1972: 4–6). Ponadto uważa, że na ogół antropolodzy w praktyce nie odróżniają wiary (ang. *belief*) jako wewnętrznego stanu jednostek (jako takiego badaczom niedostępnego) od wyobrażeń zbiorowych (Needham 1972).

Krytykę Needhama rozwinęli, a następnie zradyzowali w latach 90. m.in. Stanley Tambiah (2007) oraz Talal Asad (1993), odnosząc ją ogólnie do antropologicznych definicji religii. Talal Asad pokazał, że wyeksponowanie wiary i znaczenia jako głównych kategorii, za pomocą których antropolodzy definiują religię, świadczy o „protestanckim skrzywieniu”³ (*protestant bias*) tych definicji (1993). Wątek ten podjęło później wielu badaczy, m.in. Chris Hann (2010), Gabriele Hanganu (2010), Webb Keane (2007), Galina Lindquist i Simon Coleman (2008), Colin McDanell (1995), David Morgan (2010), a w Polsce jako pierwsza Magdalena Zowczak (2000).

Owo „protestanckie skrzywienie” jako nasza spuścizna intelektualna jest szczególnie uciążliwe dla antropologów religii, bo prowadzi ich do błędów metodologicznych w momencie definiowania praktyk i wierzeń religijnych czy podejmowania prób odgraniczenia magii od religii. Po prostu trudno nam nie myśleć o tych zjawiskach inaczej niż w kategoriach dualistycznych (Hann, Goltz 2010),

³ Więcej na ten temat zob. (Lubańska, Ładykowska 2013).

zwłaszcza że w antropologii taki sposób klasyfikowania praktyk rytualnych różnych społeczności bardzo długo uważano za poprawny i *expressis verbis* sformułowany jako zalecenie badawcze (Needham 1972: 4).

Obecnie kwestie te budzą dużo większe wątpliwości antropologów i o wiele ostrożniej, jeśli w ogóle, przeciwstawiają oni praktyki magiczne religijnym, widząc w tego typu klasyfikacji raczej źródło własnych przesądów niż kategorie emiczne⁴. W świetle przewartościowań, do jakich doszło w ciągu ostatniej dekady w ramach antropologii religii, moim zdaniem można i należy poddać rewizji kategorię „nierozróżnialności” wprowadzoną przez Joannę Tokarską-Bakir i przywrócić jako narzędzie analityczne kategorię sensualizmu religijnego, którą ta pierwsza w zamyśle badaczki miała zastąpić.

W tym miejscu warto przypomnieć przyczyny, dla których Tokarska-Bakir wprowadza kategorię nierozróżnialności do polskiej antropologii religii. W rozumieniu uczonej ma ona być kategorią symbolizującą zwrot epistemologiczny⁵ w polskiej etnografii, związany z porzuceniem terminu „religijność ludowa” na rzecz „religijności typu ludowego”, który ma się odrywać od kryteriów genetycznych, a skupiać na deskryptywno-treściowych⁶ (Tokarska-Bakir 2000). Choć teoretycznie „religijności typu ludowego” mają dotyczyć wszystkich warstw społecznych, to termin ten według mnie pozostawia wrażenie, że ich typ idealny wiąże się z katolicką kulturą chłopską z I połowy XX wieku (Lubańska 2007). Religijność tej grupy społecznej, jak wiadomo, była charakteryzowana w polskiej etnografii przez szereg negatywnych stereotypów wskazujących na jej epistemologiczną „ułomność” i „niższość” w stosunku do oficjalnej kanonicznej religijności (Stomma, Tomicki, Czarnowski). Termin „religijność typu ludowego”, mimo że sam wyłonił się jako krytyczna odpowiedź na owe negatywne wartościowania, w praktyce je powiela.

Jednym z najbardziej wyrazistych komponentów owej „ludowej” religijności, pojawiający się w jej opisach, jest, jak wiadomo, sensualizm (Kasprzak 1999: 38,

⁴ Jeśli rozróżnienie to pochodzi „z terenu”, rzadko jest jednoznacznie rozumiane przez członków objętej badaniami społeczności i nie można go bezpośrednio przełożyć na kategorie analityczne antropologa.

⁵ Zwrot, do którego Joanna Tokarska-Bakir niewątpliwie się przyczyniła i który blisko dekadę temu odegrał istotną rolę w procesie nadal trwających przewartościowań w obrębie antropologii religii w Polsce.

⁶ Inspiruje się tu pojęciem „kultura typu ludowego”, rozumianym właśnie jako „kategoria rodzajowo-dystrybutywna (w odróżnieniu od ujęcia genetyczno-kolektywnego kultury), abstrakcja skupiająca przedstawicieli wszystkich warstw i grup, przez wspólnotę nierozróżniania wyjętych na chwilę ze swoich społecznych i historycznych kontekstów. Ulegając sile tego doświadczenia, kultura typu ludowego nie wypiera się nierozróżniania, lecz podąża za nim za pomocą specyficznego *sensorium* (Joanna Tokarska-Bakir 2000, s. 234). Tokarska-Bakir uwzględnia zatem jedynie dwa możliwe sposoby doświadczania obrazu – nierozróżnialności – ustny i pisemny (s. 232), gdy ten pierwszy „podąża za przeżytym doświadczeniem stopienia [*signans* i *signatum*], substancjalizując je i konserwując” (s. 233), ten drugi zaś owej nierozróżnialności się wypiera, uznając ją za przejaw poznawczej ułomności (s. 233). Wydaje się, że do takich wniosków doprowadziło ją zbytne zawierzenie zachodniocentrycznej koncepcji sztuki, opartej na idei reprezentacji.

Niedźwiedź 2005: 233). Według Joanny Tokarskiej-Bakir miał on uprzywilejowywać dotykowy związek z sacrum, tym samym kwestionując chrześcijańską hierarchię zmysłów, w której dotyk jest wartościowany znacznie niżej niż zmysł wzroku i słuchu (Tokarska-Bakir 2000: 235–236). W celu potwierdzenia tej tezy Tokarska-Bakir powołuje się na Arystotelesa⁷ i cytowanego niżej Pawła Florenskiego:

(...) sztuka patrzenia prosi się więc o myślowe przeciwstawienie. Jest nim sztuka dotyku, a antytezą sztuki światła jest sztuka ciemności. Znane jest dominujące znaczenie dotyku w sztuce przedchrześcijańskiej, i co za tym idzie, związek dotyku z pogaństwem. Z drugiej strony (...) jeszcze wyraźniej widoczne jest owo pokrewieństwo dotyku, znacznie zresztą większe niż innych zmysłów, ze sferą, w której zadawany jest gwałt czystości (za: Tokarska-Bakir 2000: 236).

Wybór Pawła Florenskiego jako głównego przedstawiciela „chrześcijańskiej ontologii” (zob. Tokarska-Bakir 2000: 236) wydaje mi się jednak nie do końca uprawniony. Można bowiem odnieść wrażenie, iż wykładnia tego teologa prawosławnego (wielkiej miary, ale budzącego kontrowersje) rzeczywiście jest tożsama z chrześcijaństwem w ogóle, a wspomniana hierarchia zmysłów obejmuje całe chrześcijaństwo. Sama Tokarska-Bakir pisze:

Ostatecznie⁸ w obrębie tradycji chrześcijańskiej hierarchia zmysłów przybrała kształt zstępujący: zmysły wyższe: wzrok (światło), słuch (wiara)



zmysły niższe: dotyk (ciemność), smak + węch (dusze czyścicowe) (Joanna Tokarska-Bakir 2000: 236).

Tymczasem kwestia ta nie wydaje się tak jednoznaczna; można wśród autorów chrześcijańskich, w tym Ojców Kościoła, znaleźć stwierdzenia przedstawiające zmysłowy kontakt z sacrum w zupełnie innym świetle. Jak pisze Paul Evdokimov: „To, co duchowe, i to, co cielesne, są razem włączone w ekonomię Wcielenia. Liturgiczne wykorzystanie usłyszanego śpiewu, kontemplacja widzianej ikony, zapachu kadzidła, materii sakramentów pochwyconej przez zmysły lub spożytej pozwala mówić o liturgicznym wzroku, słuchu, powonieniu i smaku” (Evdokimov 1999: 31). Także przywoływany często przez Tokarską-Bakir w jej analizie chrześcijańskiej hierarchii zmysłów David Freedberg jest tu dużo ostrożniejszy. Opisuując wyższość intelektu nad zmysłami jako naszą spuścizną intelektualną, szuka jej źródeł w myśli greckiej (m.in. Plutarcha i Platona, rozwiniętej przez neoplatoników i niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, takich jak Tertulian, Klemens z Aleksandrii czy Orygenes) (Freedberg 2005: 62). Nie utożsamia on zatem tej spuścizny wyłącznie z chrześcijaństwem, a jako jego zwolenników wymienia jedynie niektórych teologów.

⁷ „Dotyk to sromota” (za: Tokarska-Bakir 2000, s. 236).

⁸ Pogrubienie tego i kolejnych fragmentów tekstów nie występują w oryginałach.

Niemniej, co szczególnie istotne z punktu widzenia podjętych tu rozważań, zmysłowy kontakt z sacrum, przynajmniej w obrębie wschodniego chrześcijaństwa⁹, nie jest traktowany jako gorszy od werbalnego czy wzrokowego. W jego świetle należałoby raczej mówić o *synaesthesia*, doświadczaniu sacrum za pomocą pięciu zmysłów jednocześnie, z których wszystkie są traktowane równorzędnie (Pentcheva 2010: 2). „Dotyk, zapach, smak i dźwięk stanowiły część [w Bizancjum – M.L.] sposobu **postrzegania/widzenia** ikony” (Pentcheva 2010: 1).

Zmysłowy kontakt z sacrum jest w chrześcijaństwie wschodnim, jeszcze od piątego-szóstego i siódmego soboru powszechnego (oczywiście z przerwami dotyczącymi sporu ikonoklastycznego), uważany za równie prawomocny, co werbalny. Sobór Nicejski II głosi:

Krótko mówiąc, zachowujemy nienaruszoną, całą, przekazaną nam tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i niepisaną. Jednym z jej elementów jest malowanie wizerunków na obrazach w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelie, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze. Albowiem wizerunek i rzecz, którą wyobraża, wskazują na siebie nawzajem i niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie (za Belting 2010: 575).

Czy to przez kontemplację Pism, czy przez wyobrażenia ikon (...) wspominamy wszystkie prototypy i jesteśmy **wprowadzeni w ich obecność** (za Evdokimov 1964: 248).

Proskynesis (pokłon i pocałunek) uznano tam zarazem za sedno prawosławnej ortodoksji. Sytuacja ta nie ma zatem wiele wspólnego z opisaną przez Tokarską-Bakir chrześcijańską hierarchią zmysłów, a dualistyczne postrzeganie zmysłu wzroku i dotyku – przy czym ten pierwszy będziemy wiązać z oficjalnym kultem, drugi zaś z jego wymiarem heterodoksyjnym – wydaje się w tym przypadku nieporozumieniem. Jednocześnie ten bardzo tu krótko streszczony przykład pokazuje, że termin „chrześcijaństwo” jest przez antropologów używany tendencyjnie, utożsamiają go oni jedynie z jego zachodnim nurtem (por. Hann, Goltz 2010).

W tym świetle dotyk jest nieodzownym medium owych zmysłowych doznań, choć – jak pokażę w dalszej partii tekstu – nie każdy sposób nawiązywania relacji z ikoną stanowi z punktu widzenia religijnych elit wyraz *proskynesis*, kultu świętego wizerunku.

Wydaje się, że sensualistyczny kontakt z ikoną w prawosławiu nie jest z góry utożsamiany ani z praktyką ludową, ani praktyką typu ludowego. Zatem pojęcie „religijności ludowej” czy „typu ludowego”, choć nie zostało stworzone przez teologów, jest *de facto* uzależnione od tego, jaki model religii był uznawany w ich otoczeniu za kanoniczny i właściwy (Lubańska 2007: 14). Moim zdaniem nie tyle sensualizm, ile określenie „ludowy” powinien być tym pojęciem, z którego antropologowie religii zrezygnują w pierwszej kolejności. Sensualizm zaś jest bardzo

⁹ O różnicach teologicznych związanych z kultem obrazu w obrębie wyznań chrześcijańskich zob. Niedźwiedz 2000.

pojemną kategorią opisową, w której mieszczą się zarówno kanoniczne, jak i heterodoksyjne „ikonocentryczne” praktyki somatyczne.

Nim jednak powrócę do tych teoretycznych rozważań, chciałabym nawiązać do problemów, jakie stawia przed badaczem sam teren i uczynić punktem wyjścia do dalszego namysłu praktyki prawosławnych pątników oddających cześć *czudotwornej*, cudotwórczej ikonie św. Menasa (buł. Miny), wojownika i męczennika z III wieku w monasterze pod jego wezwaniem, znajdującym się w dzielnicy Benkowski, w odległości 8 km od centrum Sofii. Co ciekawe, hagiografia świętego jest jednak znana nielicznym pątnikom.

Każdego roku 11 listopada i w przeddzień święta monaster przyciąga tłumy pielgrzymów, którzy pragną oddać cześć ikonie z nadzieją otrzymania uzdrowienia i błogosławieństwa na cały rok. Kolejka do ikony w dniu świętego Menasa ciągnie się przez kilka kilometrów – żeby dotrzeć do ikony, trzeba w niej odstać trzy, cztery godziny, w drugiej części dnia, gdy pielgrzymów przybywa, a nawet dłużej. Niektórzy z pątników są przekonani, że imię świętego wywodzi się od bułgarskiego czasownika *minawa*, czyli „przechodzić”, co kojarzą oczywiście z przechodzeniem chorób wskutek jego cudownej interwencji. Zdarza się też, że niektórzy ze względu na żeńską końcówkę tego imienia myślą, że św. Menas (Mina) to kobieta.

Popularność słynącej z cudów ikony jest tak duża, że monaster korzysta tego dnia ze wsparcia policji, która pilnuje, by wierni wchodzili na teren wewnętrznego krużganka, gdzie znajduje się monaster i ikona, tylko przez jedne drzwi, do których ustawia się kolejka. Nieliczni wierni próbują – używając rozmaitych pretekstów – dostać się do środka przez wyjściową bramę, ale pilnujący ich policjant pozostaje zwykle niewzruszony. Widziałam jednak, jak wpuścił tędy niewidomego pątnika z osobą towarzyszącą.

Sama ikona została napisana przez rosyjskiego artystę Michaiła Mironowicza Maleckiego w latach 50. XX wieku, który wedle podań miał ją przynieść do monasteru na własnych plecach. Informacja ta pojawia się w narracjach wiernych dotyczących cudotwórczej ikony, choć imię samego malarza rzadko się pamięta:

On był z bardzo daleka ten Rosjanin i na plecach ją nosił, tę cudotwórczą ikonę tutaj. Tutaj mu się pokazało, żeby ją zostawić, żeby czyniła cuda ludziom. Żeby leczyła, pomagała. Kto jakiej pomocy szuka, niech tylko się modli całym sercem (pątniczki, 11.11.2012).

Ikona jest wystawiona na wschodnio-zachodniej zewnętrznej ścianie cerkwi, w krużganku tuż obok kaplicy św. Kosma i Damiana. Przedstawia świętego Minę w pełnej pozie, z siwą brodą, ubranego w zbroję, z krzyżem i tarczą w ręku. Uwagę zwracają emaliowane elementy – dłoń, pas, krzyż, nimb, elementy tarczy, które skupiają uwagę wiernych (fotografia 1).

Gdy pytałam rozmówców, w jaki sposób należy okazać cześć ikonie, odpowiadali, że należy się zachowywać spontanicznie, że każdy modli się do ikony własnymi słowami, zgodnie z głosem serca, i zostawia pod ikoną dowolne wotum. Jedynie co do dwóch kwestii pielgrzymi byli bardziej precyzyjni – twierdzili, że dobrze jest dotknąć emaliowanego krzyża znajdującego się w dłoni przedstawionego na

ikonie świętego oraz w tym samym momencie życzyć sobie szczęścia i powodzenia (bułg. *kismet*, co znamienne – słowo tureckie). I rzeczywiście, przykładali dłoń nie tylko do krzyża, lecz także do prawej dłoni świętego i klamry jego pasa. Zawsze też wcześniej palili świece (*proskinimia*) w intencji żywych i zmarłych krewnych w stojących blisko niej świecznikach, a także żegnali się przed ikoną i całowali ją. Dopiero potem przykładali swoją dłoń do emaliowanych fragmentów i stali przy ikonie około minuty w całkowitym skupieniu. Niektórzy pielgrzymi czynili to przez chusteczkę do nosa, którą zabierali następnie do domu, traktując to jako sakramentalium obecności. Oznacza to, że chusteczka przejmowała funkcję ikony. Część pielgrzymów zostawiała też pod ikoną wota – olej, wino lub skarpetki. Te ostatnie wieszali na niskiej balustradce odgradzającej ikonę.



Zapytani o powód podejmowania tych praktyk wyjaśniali, że czynią tak „dla zdrowia”. Należy podkreślić, że deklaracja ta wcale nie musi oznaczać, że ich pobudki nie są religijne. Pątnik, który jako motywację swojego przybycia do monasteru podaje chęć uzdrowienia, nie musi być *a priori* uznany za pragmatyka o niskich, jedynie utylitarnych pobudkach, gdyż zgodnie z prawosławną duchowością hezychazmu zbawienie i zdrowie są z sobą ściśle powiązane (Leśniewski 2006: 12). Co więcej, znajduje to potwierdzenie w pouczeniu dla wiernych, wskazującym, jak powinna wyglądać prawidłowa modlitwa, zamieszczonym tuż przy wejściu do monasteru na szybie cerkiewnego sklepienia, w którym wśród rekomendowanych modlitw znajduje się praktykowana przez hezychastów modlitwa Jezusowa:

Gdy kupimy świeczkę w świątyni, zapalamy ją od innych świec i ostrożnie ustawiamy na świeczniku. Potem odmawiamy cicho modlitwę, na przykład modlitwę Pańską „Ojcze Nasz” albo po prostu mówimy: „Boże, daj zdrowie i zbawienie Twojemu słudze... [imię]”.

Zarazem – choć hezychastyczna duchowość ma charakter elitarny, a sam termin jest nieznanym większości pielgrzymów – jej nauczanie o silnych związkach między sferą ducha i ciała wychodzi naprzeciw oczekiwaniom pielgrzymów przeświadczonych, że troska o zdrowie i własny dobrostan jest istotnym elementem ich religijnego *imaginarium*. Ze względu na złożoność tego tematu, wymagającego podjęcia dodatkowych badań, dalsze rozważania na ten temat podejmę w odrębnym artykule. W niniejszym tekście chciałabym się skoncentrować na analizie sposobów nawiązywania przez prawosławnych wiernych relacji z ikoną jako miejscem obecności sacrum. Poszukując adekwatnych narzędzi do opisu tej relacji, przyjrzymy się ponownie kategorii sensualizmu Stefana Czarnowskiego i jej wspomnianej tu wcześniej pozornej rewizji, jaką oferuje pojęcie nierozróżnialności.

Przypomnijmy zatem definicję „sensualizmu ludowego”, odnoszącej się do kultu świętych wizerunków w kontekście katolickim. Jak pisze Czarnowski (1956: 91–92):

(...) sensualizm religijny ludu polskiego występuje również bardzo wyraziście w czci oddawanej wizerunkom świętych postaci, które dla ludu naszego są czymś więcej niż wizerunkami. Są symbolami w znaczeniu najbardziej dosłownym, tj. przedmiotami mającymi udział w naturze wyobrażanej postaci i postać tę streszczającymi (...) W tym zespoleniu istoty świętej z jej wizerunkiem, tak daleko idącym, że dochodzącym **niemal do utożsamienia**, przejawia się niewątpliwie mentalność religijna, **mało lub zupełnie niezdolna** do rozróżnienia rzeczy świętej od jej wyrazu, czynności obrzędowej od wywołanego przez nią lub towarzyszącego jej wzruszenia, symbolu lub reprodukcji od treści istotnej i wzoru.

Tokarska-Bakir, dokonując rewizji owej kategorii, określa ją jako „sensualistyczne nierozróżnienie” zdefiniowane przez nią jako „**sklejenie obrazu i desygnatu, imienia i osoby, tekstu i jego znaczenia**”. Uznaje, że jest ono „**nie tylko zjawiskiem pobocznym w stosunku do doświadczenia religijnego, ale zasadniczo funduje je i umożliwia, niezależnie od tego, jak zróżnicowana jest świadomość religijna, która dokonuje później refleksji nad skutkami owego nierozróżnienia**” (Tokarska-Bakir 2000: 230).

Chciałabym podkreślić znaczenie słowa „niemal” oraz „mało lub zupełnie niezdolna”, które występują w definicji Czarnowskiego i moim zdaniem oddają epistemologiczną niejednoznaczność tego doświadczenia znacznie lepiej niż kategoria nierozróżnialności, która ma być jej rewizją, a wydaje się nie do końca uzasadnioną redukcją definicji tego autora. Rezygnując z użytej przez Czarnowskiego partykuły „niemal” i wprowadzając w miejsce sensualizmu kategorię nierozróżnialności, badaczka zawęża jej znaczenie. Sensualizm odnosi się bowiem do praktyk religijnych, zmysłowego kultu sacrum, i nie przesądza o stanie świadomości wiernych. Uwzględnia dwie możliwości: zakłada, że wierny albo całkowicie utożsamia przedstawionego na ikonie świętego z samym świętym – nierozróżnialność, albo uważa, że postać odwzorowana na ikonie pozostaje w „bytowym związku z tym, co odwzorowane”¹⁰ (Gadamer 1993: 154).

To ostatnie sformułowanie przytaczam oczywiście za Hansem G. Gadamerem, który w tak zdefiniowanej charakterystyce doświadczenia obrazu jest zarazem bliski prawosławnej teologii¹¹ ikony, która również uznaje, że ikona pozostaje w bytowym związku ze swoim pierwowzorem, choć nie jest z nim tożsama. Jan z Damaszku, pierwszy teolog ikony, zaznacza, że „obraz jest podobieństwem, które swój pierwowzór objawia w taki sposób, że pozostaje między nimi pewna¹² różnica” (za: Belting 2010: 169). Grzegorz Palamas, problematyzując tę kwestię, rozróżnia boską istotę, człowiekowi niedostępną od boskich energii, immanentnych i obecnych w ikonie, „stanowiących coś w rodzaju strumienia bożej łaski dosięgającej wiernego” (Lubańska 2007: 16).

W jaki jednak sposób jednak antropolog, pop czy jakkolwiek zewnętrzny obserwator mógłby określić, co jest fundamentem religijnego doświadczenia wiernego całującego ikonę czy dotykającego jej¹³? Czy można się zgodzić z Tokarską-Bakir, kiedy pisze o nierozróżnialności jako „**patrzeniu na religię od wewnątrz**,

¹⁰ „Dopiero obraz religijny pozwala w pełni wystąpić właściwej wartości bytowej obrazu. Przejaw tego, co boskie, cechuje bowiem rzeczywiście to, że zyskuje on obrazowość jedynie przez słowo i obraz. Obraz religijny ma więc egzemplaryczne znaczenie. Ukazuje on bowiem ponad wszelką wątpliwość, że obraz nie jest podobizną jakiegoś odwzorowanego bytu, lecz pozostaje w bytowym związku z tym, co odwzorowane” (Gadamer 1993, s. 155).

¹¹ Jednocześnie we wcześniejszej partii tekstu Gadamer pisze, że „nierozróżnianie pozostaje istotowym rysem wszelkiego doświadczenia obrazu” (Gadamer 1993, s. 152). Fragmentu tego nie można jednak, moim zdaniem, prawidłowo odczytać, jeśli nie uwzględni się jego spostrzeżenia o „bytowym związku odwzorowanego z tym, co odwzorowane”, zawartego kilka stron dalej.

¹² Jan z Damaszku „definiuje obraz przez podobieństwo, które go łączy z prawozorem w formie, oraz przez różnicę, która go odeń dzieli w substancji” (Belting 2010, s. 573).

¹³ Tu warto dodać, że Tokarska-Bakir jako doświadczenie nierozróżnialności interpretuje również sytuację, w której aktorzy identyfikują się z odgrywanymi przez siebie biblijnymi postaciami podczas misteriiów kalwaryjskich (2000, s. 82–83). Tymczasem przeprowadzone kilka lat temu przez Kamilę Baraniecką-Olszewską badania misteriiów religijnych w Kalwarii Zebrzydowskiej pokazują, że w przypadku jej rozmówców „religijne doświadczenie roli nie opiera się na nierozróżnialności, duchowym stopieniu z granymi postaciami, a wręcz przeciwnie, na dużej świadomości odrębnej wobec zagrych postaci i roli oraz konieczności poprowadzenia swej gry, by dla innych owa odrębność była jak najmniej zauważalna” (Baraniecka-Olszewska 2013, s. 197).

gdy doświadcza się mocy nierozróżnienia” (Tokarska-Bakir 2000: 222), lub też gdy określa ją jako **fundament religijnego doświadczenia**, oddający „**moment zrównania, a nawet stopienia *signans* i *signatum***” (Tokarska-Bakir 2000: 229)? Czy też należy raczej przyjąć za Needhamem, a według mnie również za Gadamerem, że nie mamy dostępu do ontologiczno-epistemologicznego nastawienia wiernego, który nawiązuje zmysłowy kontakt z materialnym nośnikiem sacrum?

Nawet jeśli wierni werbalizują sposób doświadczenia przez siebie wizerunku, kwestie te nie są jednoznaczne. Na przykład gdy cytowani przez Annę Niedźwiedź rozmówcy, opowiadając o swoich doświadczeniach związanych z kultem obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, mówią: „Matka Boska patrzy na człowieka, jak-by chciała do niego przemówić”, „W czasie peregrynacji można było sam na sam z obrazem porozmawiać, przedstawić własne problemy. To było takie osobiste spotkanie z Matką Boską” (Niedźwiedź 2005: 36), to czy rzeczywiście doświadczają nierozróżnialności, czy też ich sposób wypowiedzania się należy potraktować jedynie jako pewną charakterystyczną dla polskiego katolicyzmu konwencję językową? Taką interpretację przyjmuje sama Niedźwiedź za Stanisławem Celestynem Napiórkowskim w odniesieniu do analogicznych wypowiedzi prymasa Wyszyńskiego odnoszących się do osobowego wymiaru obrazu Matki Boskiej (2005: 70–271). Odróżnia ona zatem nierozróżnialność na poziomie języka od nierozróżnialności na poziomie doświadczenia: „nierozróżnialność na poziomie języka stanowi typową cechę pobożności typu ludowego i jest powszechnie obecna w religijności maryjnej związanej z jasnogórskim obrazem” (2005: 271). Ponadto samą nierozróżnialność definiuje w odniesieniu do swoich materiałów z badań jako osobisty i osobowy kontakt z obrazem (2005: 224), co według mnie nie pokrywa się z definicją Tokarskiej-Bakir, dla której nierozróżnialność oznacza utożsamienia *signans* i *signatum*¹⁴.

Wydaje się, że choć oczywiście bezpośredniego dostępu do doświadczenia wiernych nie mamy, warto podjąć próby wyrażenia owego doświadczenia w antropologicznej teorii, wypracowywania kategorii interpretacyjnych – być może teologia prawosławna z jej dowartościowaniem sfery zmysłowej może nam tych kategorii dostarczyć. Oczywiście miałyby to być tylko jedna z możliwych dróg czerpania przez nas inspiracji. Dopuszczam bowiem możliwość, że teologie nie tylko moderują religijne doświadczenia, ale też je nazywają¹⁵. Mogą zatem dostar-

¹⁴ Sama autorka pisze jednak w innych fragmentach książki o „zasadzie nierozróżnialności pomiędzy obrazem a postacią” jako „jednej z podstawowych reguł kształtujących relację pomiędzy człowiekiem wierzącym a świętym wizerunkiem w religijności typu ludowego” (Niedźwiedź 2005, s. 280). Zatem nie do końca wiadomo, czy zasada ta ostatecznie odnosi się do poziomu doświadczenia obrazu czy jedynie werbalnych ekspresji owego doświadczenia.

¹⁵ Zwerbalizowane treści religijne mogą wpływać na sposoby przeżywania wiary, ale może też być odwrotnie. Wiele religijnych doświadczeń jedynie częściowo można wyrazić językowo – czasem dzieje się to z opóźnieniem, a czasem w ogóle nie zachodzi. Nie wiadomo, czy wspomniany wcześniej Palamas, rozróżniając językowo transcendentną boską istotę i obecne w ikonie boskie energie, wyraził różnicę wcześniej intuicyjnie doświadczaną przez wiernych czy też stworzył jedynie wygodne dla hierarchii Kościoła wyjaśnienie problematycznego aspektu kultu ikon (Lubańska 2007, s. 16).

czyć antropologom języka opisu, którego brak w naszej intelektualnej spuściźnie intensywnie odczuwamy. Co ciekawe, zupełnie niezależnie podobne intuicje mieli autorzy zbioru pod redakcją Hanna i Goltza, *Eastern Christians in Anthropological Perspective* (2010). Pomysł ożywienia antropologicznego instrumentarium analitycznego przez czerpanie inspiracji z teologii wydaje się specyficzny dla rozwoju nowej subdyscypliny antropologii religii, jaką jest antropologia prawosławia. Wydaje się, że prawosławna teologia ikony oparta na koncepcji uobecnienia stanowi inspirujący kontrpunkt dla naszego myślenia o kulcie obrazu, opartego na zachodniocentrycznej idei reprezentacji. Kategorie uobecnienia i reprezentacji uruchamiają zupełnie inny zespół wyobrażeń i analizy doświadczenia wizerunku.

Prawosławna teologia ikony werbalizuje pewien istotny moment religijnego doświadczenia, który ma tę przewagę nad kategorią nierozróżnialności, że nie stawia mocnych kwantyfikatorów, próbując określić specyfikę bytowego związku między obrazem a jego pierwowzorem.

Nie oznacza to jednak, że w prawosławiu związek ów nie jest problematyzowany i w ogóle nie budzi kontrowersji. Wprost przeciwnie, w greckiej teologii¹⁶ obrazu, na którą silny wpływ wywarły wpływy neoplatońskie, *proskynesis* – cześć oddawana ikonom – była odróżniana od *latrei* (*latria*) – uwielbienia należnego jedynie Bogu i Trójcy Świętej. Wątek ten jest obecny na bardzo wczesnym etapie rozwoju prawosławnej teologii obecności. Nie uwzględnia go jednak karolińska koncepcja obrazu, zgodnie z którą obrazy mają jedynie wspomagać pamięć, służyć celom dydaktycznym i pobudzać pobożność (Bynum 2011: 51).

W postanowieniach Soboru Nicejskiego II pada stwierdzenie, że im częściej wierni będą patrzeć na obrazowe przedstawienia świętych, „tym bardziej, oglądając je, będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu”; ponadto „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp, a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia” (za Belting 2010:574-576). Zgodnie z przyjętą w XIV wieku palamiścyczną wykładnią Boża obecność w ikonie odnosi się jedynie do jego łaski, boskich energii przenikających ikonę, podczas gdy sam Bóg w swojej istocie pozostaje transcendentny i dla człowieka niedostępny. Niemniej wydaje się, że teologia ta występuje jedynie w świadomości religijnych elit. Większość wiernych nie zdaje sobie sprawy z rozróżnienia *latrei* i *proskynesis*.

Warto jednak zwrócić uwagę, że w tym przypadku błąd nierozróżnialności nie polega na utożsamieniu znaczącego i znaczonego, przedstawienia z Bogiem, lecz na błędnym rozpoznaniu uobecnienia, uznaniem, że ikona w pełni uobecnia Boga, podczas gdy jako taki pozostaje on dla człowieka transcendentny. O pełnym uobecnieniu Boga można bowiem – zgodnie z prawosławną teologią – mówić jedynie w przypadku Chrystusa. Poczynione przeze mnie dotychczas w trakcie badań terenowych obserwacje skłaniają mnie jednak do wniosku, że kwestie te

¹⁶ Jak podkreśla Belting, a także wielu innych autorów w łańciskim tłumaczeniu akt Soboru Nicejskiego II zabrakło owego rozróżnienia, co doprowadziło łańciski odłam chrześcijaństwa do zupełnie innej teorii sztuki.

są znane niemal wyłącznie religijnym elitom i nie stanowią przedmiotu refleksji samych wiernych.

Niemniej jednak już sam sposób, w jaki wierni oddają cześć ikonie i ów kontakt obiektywizują, jest obecnie negocjowany między pielgrzymami a elitami religijnymi. Nie wszystkim hierarchom podoba się na przykład, że wierni przykładają dłoń do ikony świętego, a swoje odczucia związane z nawiązaną z tym sakramentalium relacją określają jako „pobieranie energii”. Coraz bardziej są dostrzegalne formułowane przez religijne elity pouczenia dla wiernych, by nie przykładali oni dłoni do ikony, ale jedynie ją całowali. Uczą ich, że tylko ta ostatnia forma kontaktu, wraz z towarzyszącym jej pokłonem, jest poprawna. Tu bowiem wkraczamy na grząski grunt problemu nierozróżniana przez wiernych koncepcji energii wypracowanych w teologii prawosławnej i wpływów świątopoglądowych New Age. W tym przypadku problem wiąże się z osobowym i przedmiotowym traktowaniem ikony:

Denerwuje mnie gdy ludzie przychodzą i przykładają [dosł. przylepiają] ręce do ikony. To świadczy o tym, że ich świątopogląd nie jest prawosławny, lecz że czynią próby naładowania się jakąś energią (...). Nie, nie, dotykanie ikony to coś zupełnie innego niż jej całowanie. Całowanie to akt oddawania jej czci, a dotykanie już nie¹⁷ (biskup Tichon Sofia, listopad 2012).

Podobnie wypowiada się biskup Grigorij z Monasteru Trojańskiego w Bułgarii:

Do ikony należy podchodzić z wiarą, przeżegnać się trzema palcami zebranymi, dwoma zawiniętymi [pokazuje]. To jest układ palców. Trzy palce zebrane symbolizują trzy osoby boskie: Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty a dwa pozostałe boską i ludzką naturę Chrystusa. I robi znak krzyża na czole, piersiach, w prawo i w lewo. Bo większość ludzi robi to, obserwując innych, ale nie widzą prawidłowo. I jedni trzymają dwa palce razem, inni całą dłonią się żegnają. Inni nie robią właściwie znaku krzyża, a jakieś okrężne ruchy robią, które nie mają niczego wspólnego z krzyżem, którego na sobie mamy przedstawić¹⁸.

Jak widać w powyższym cytacie, sam biskup nie ocenia wysoko kompetencji religijnych prawosławnych wiernych w Bułgarii, wykorzystując nawet program telewizyjny do przekazania informacji, jak należy poprawnie wykonać znak krzyża. Być może dlatego wielu duchownych traktuje często *proskynesis* o wiele bardziej „elastycznie”. Jeden z kapłanów posługujących w monasterze św. Menasa traktuje dotykanie dłonią ikony przez wiernych jako dopuszczalne, „ani prawosławne, ani nieprawosławne”.

To nie jest ani prawosławne, ani nieprawosławne. To tradycyjna modlitewna praktyka. Znana od dawna, od dawna praktykowana i nie przez bułgarski naród i wierzących, ale na przykład poprzez sposób, w jaki cudotwórcze ikony w starożytności były wystawiane w celach kultowych (prawosławny duchowny, monaster św. Menasa, listopad 2012).

¹⁷ Cytaty są tłumaczone przeze mnie z języka bułgarskiego.

¹⁸ Program „Goreszto” („Cudotwórcze ikony”), odc. 15, <http://www.youtube.com/watch?v=84Z64-2IefE> [data dostępu: 21 stycznia 2014].

Sam cytowany powyżej biskup z Trojańskiego monasteru zapytany przez dziennikarkę, czy dotykanie ikony ręką jest dopuszczalne prawidłową *proskynesis* odpowiada:

(...) jak się przeżegnamy i zbliżymy do obrazu cudownego to musimy pocałować wyobrażenie Matki Bożej. To jest prawidłowy sposób czczenia ikony i innych świętych, w tym świętych relikwii.

Celowo powołuję się tu na rozmowę, której nie byłam inicjatorką, ponieważ pozwala mi to pokazać, że kwestia prawidłowego oddawania czci ikonie stanowi nie tylko problem przede mną wywołany, lecz także jest obecnie podejmowana w bułgarskim społeczeństwie. Być może tu właśnie przebiega – według strażników ortodoksyjnej *proskynesis* – różnica między tą pierwszą a deifikacją, idolatrią.

Czy jednak deifikacją miałby tu być każdy dotyk, który nie jest pocałunkiem? Wydaje się, że sprawa jest bardziej złożona. Jak na przykład zaklasyfikować sytuację, gdy wierni w monasterze św. Menasa dotykają i pocierają chustką ikony Menasa, a następnie zabierają ją z sobą do domu w przeświadczeniu, że zachowuje ona w sobie częściowo moc ikony? Ich gest przypomina przecież opisaną w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei zachowanie Chrystusa, który odcisnął swoją twarz na chustce – mandylionie – by w ten sposób uzdrowić chorego na trąd króla Abgara, do którego nie mógł przybyć osobiście. Wprawdzie wierni nie czynią tego po to, aby utworzyć replikę ikony, kopię wizerunku, wykonują jednak ów gest z przekonaniem, że w chustce replikuje się uobecnienie świętego w cudownej ikonie. Ikona św. Menasa jest tu traktowana jak relikwia, której moc może „przejsć” na chustkę. Czy jest to przejaw „naiwnego sensualizmu”?

Powyższe przykłady pokazują, że w obrębie prawosławia sam cielesny kontakt z ikoną nie jest z góry uważany za gorszy od wzrokowego czy werbalnego. Także katolicyzm nie jest w tej kwestii aż tak radykalny. Stwierdzenie Tokarskiej-Bakir, że chrześcijańska hierarchia zmysłów traktuje dotyk jako gorszy sposób nawiązania relacji z sacrum, wydaje się pewną nadinterpretacją. Całowanie ikony, dotykanie jej chustką czy dłonią, wreszcie pozostawianie podarunków jest wyrazem wiary pątników w sprawczość ikony, a zarazem wyrazem synergii, współpracy między nimi a ikoną. Poprzez owe praktyki wierni niejako wydobywają z ikony sprawczość. Podejmując te działania, naśladują siebie nawzajem, mimo że sami uważają swoje gesty za spontaniczne. Wydaje się, że dopóki owych praktyk nie podejmą, sprawczość ikony pozostaje jedynie jej potencjalnością (Hanganu 2010: 41). Być może to miał na myśli Jan z Damaszku, gdy pisał, że siła oddziaływania wizerunku „nie tkwi w materii, lecz w wierze widza!” (I, 22, III. 44, za: Belting 2010: 573).

Bibliografia

- Asad T.,
1993 *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, [w:] *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore–London.
- Baraniecka-Olszewska K.,
2013 *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki pańskiej*, Toruń.
- Belting H.,
2010 *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, przeł. T. Zaorski, Gdańsk.
- Bynum C.W.,
2011 *Visual Matter*, [w:] *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, s. 37–124.
- Czarnowski S.,
1958 [oryg.1938] *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Kultura*, Warszawa.
- Evdokimov P.,
1999 *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa.
1964 *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa.
- Freedberg D.,
2005 *Potęga wizerunków: reakcja i stłumienie. Studia z historii i teorii oddziaływania*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Gadamer H.G.,
1993 *Bytowa wartość obrazu*, [w:] *Prawda i metoda*, Warszawa, s. 148–156.
- Hanganu G.,
2010 *Eastern Christians and Religious Objects: Personal and Material Biographies Entangled*, [w:] *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, red. Ch. Hann, H. Goltz, Berkeley, s. 33–55.
- Hann Ch.,
2010 *Introduction. The Other Christianity*, [w:] *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, red. Hann Ch., Goltz H., Berkeley, s. 1-29.
- Hann Ch., Goltz H. (red.)
2010 *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley.
- Kasprzak N.,
1999 *Sensualizm-próba gęstego opisu*, „Etnografia Polska”, t. XLIII, z. 1, s. 37–61.
- Keane W.,
2007 *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley.
- Leśniewski K.,
2006 „Nie potrzebują lekarza zdrowi...”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin.
- Lindquist G., Coleman S.,
2008 *Introduction. Against Belief*, „Social Analysis”, vol. 52 (1), s. 1–18.
- Lubańska M.,
2007 *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, [w:] *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, red. M. Lubańska, Warszawa.
- Lubańska M., Ładykowska A.,
2013 *Prawosławie – „chrześcijaństwo peryferyjne”? O teologicznych uwikłaniach teorii antropologicznej i stronniczości perspektyw poznawczych antropologii chrześcijaństwa*, „Lud”, t. 97, s. 195–219.

- McDanell C.,
1995 *Material Christianity*, [w:] *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Heaven–London, s. 1–16.
- Morgan D.,
2010 *Materiality, Social Analysis and the Study of Religion*, [w:] *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London–New York, s. 55–74.
- Needham R.,
1971 *Belief, Language and Experience*, Chicago.
- Niedźwiedź A.,
2000 *O możliwości istnienia wizerunku świętego. Chrześcijańskie spory wokół kultu obrazów*, [w:] *Forum Europejskie*, Kraków, s. 59–76.
2005 *Obraz i postać. Znaczenie wizerunki Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków .
- Pentcheva B.,
2010 *The Sensual Icon. Space, Ritual and the Senses in Byzantium*, Pennsylvania.
- Sulikowska A.,
2013 *Ciała, groby i ikony. Kult świętych w ruskiej tradycji literackiej i ikonograficznej*, Warszawa.
- Tokarska-Bakir J.,
2000 *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków.
- Zowczak M.,
2000 *Biblia ludowa*, Wrocław.
Program „Goreszto” („Cudotwórcze ikony”), odc.1, <http://www.youtube.com/watch?v=84Z64-2IefE> [21 stycznia 2014].