

LITERATURA LUDOWA

AVA

Journal of Folklore and Popular Culture



S T O R I E S O F F A I T H

Founded by The Polish Ethnological Society in 1957
vol. 69 (2025) no. 1-2

LITERATURA LUDOWA

Λ V Λ

Journal of Folklore
and Popular Culture



S T O R I E S O F F A I T H

Founded by The Polish Ethnological Society in 1957
vol. 69 (2025) no. 1-2

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture

Guest Editor

Vihra Baeva (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences)

Editor-in-Chief

Piotr Grochowski (Institute of Culture Studies, Nicolaus Copernicus University, Poland)

Editorial Board

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska (Faculty of Literature, Kazimierz Wielki University, Poland)

Aldona Kobus (Institute of Culture Studies, Nicolaus Copernicus University, Poland)

Maciej Mętrak (Polish Academy of Sciences, Institute of Slavic Studies, Poland)

Elwira Wilczyńska (Institute of Rural and Agricultural Development, Polish Academy of Sciences)

International Advisory Board

Vihra Baeva (Bulgarian Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgaria)

Zuzana Beňušková (Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia)

Brigitte Bönisch-Brednich (Victoria University of Wellington, New Zealand)

Pavel Kosek (Masaryk University, Department of Czech Language, Czech Republic)

Waldemar Kuligowski (Adam Mickiewicz University, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Poland)

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Maria Curie-Skłodowska University, Institute of Polish Philology, Poland)

Gatis Ozoliņš (University of Latvia, Institute of Literature, Folklore and Art, Latvia)

Tatjana Valodzina (The National Academy of Sciences of Belarus, The Center for Belarusian Culture, Language and Literature Research, Belarus)

Aušra Žičkienė (Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Lithuania)

Editorial Office Address

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture

Institute of Culture Studies UMK

ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

e-mail: literatura.ludowa@gmail.com

www: <https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LL>



Publisher

Polish Ethnological Society

ul. Muchoborska 18, 54-424 Wrocław, Poland

tel. +48 (71) 375 75 83

e-mail: ptl@ptl.info.pl

Design and Typesetting

Katarzyna Rosik

Abstracting and Indexing Information

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

EBSCO Information Services

European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Open Access Policy

Literatura Ludowa / Journal of Folklore and Popular Culture is an open access journal, all content is published under Creative Commons license (CC BY-ND 4.0)

Supporting Agencies

Ministerstwo Edukacji i Nauki (program „Rozwój czasopism naukowych”, umowa RCN/SN/0174/2021/1)

ISSN 2544-2872 (online)

ISSN 0024-4708 (print)

SPIS TREŚCI

CONTENTS

ARTYKUŁY — ARTICLES

- 7 Aleksandra F. Michalska**
Contemporary Apocryphal Stories Based on the Life of Prepodobna
Stoyna – a Bulgarian Prophetess, Healer, Non-Canonical Saint
- 21 Smiljana Djordjević Belić**
Narratives about Founding Cult Places and Forming Folkloric
Biographies: Between Sacralization and Polemics
- 47 Mariya Slavcheva**
Sensory Experience and Religious Perception:
Accounts of Faith in Visually Impaired People
- 65 Joanna Książek**
Pies świętego. Zwierzęca postać w tekstowych i wizualnych
narracjach o św. Rochu
/ The Dog of a Saint: The Animal Figure in Textual
and Visual Narratives of Saint Roch
- 87 Iwona Rzepnikowska**
Żałoba i wdowieństwo w polskiej kulturze ludowej
/ Mourning and Widowhood in Polish Traditional Culture
- 101 Aneliya Manova**
Stories of Faith from the Yoga Mat: A Case Study of Women's Yoga
Retreats
- 125 Aldona Kobus**
Do Be Afraid: Folk Horror, Monstrous Sacred and Divine Terror
in *The Silt Verses* Podcast
- 141 Jan Kajfosz**
The Place of Invisible Religion and New Media Folklore
in the Social Construction of Reality

157 Kamil Falentin

Losing My Religion. Wpływ mormońskiej polityki i stosunku do homoseksualności na muzykę popularną – analiza piosenki *Trash* z albumu *Excommunication* Tylera Glenna
/ *Losing My Religion*. How Mormon Policy towards Homosexuality Influences Popular Music: An Analysis of the Song *Trash* from the Album *Excommunciation* by Tyler Glenn

RECENZJE I OMÓWIENIA — REVIEWS AND DISCUSSIONS

177 Robert Piotrowski

Święte, przekłete, zapomniane...
/ The Sacred, the Cursed, the Forgotten...

181 Anna Tyrpa

Czeskie ulotki jarmarczne z XIX w.
/ Czech Peddler's Leaflets from the 19th Century

187 Piotr Grochowski

Czy Wilamowianie są lepsi od innych?
/ Are the Vilamovians Better than Others?

195 Mikołaj Jarmakowski

Z badań nad mitologią Słowian
/ From the Research on Slavic Mythology

ARTYKUŁY
ARTICLES

Aleksandra F. Michalska

Adam Mickiewicz University, Poznań

aleksandra.michalsk@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6105-7225

Contemporary Apocryphal Stories Based on the Life of Prepodobna Stoyna – a Bulgarian Prophetess, Healer, Non-Canonical Saint

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.001 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: Prepodobna Stoyna was a Bulgarian prophetess who developed the gifts of preaching and healing after she became blind at the age of 7. At the beginning of the 20th century, Prepodobna Stoyna appeared in the church of Saint George in the village Zlatolist in Southwest Bulgaria, where she subsequently resided for at least twenty years and led the life of a hermit until her death in 1933, at the age of fifty. Stoyna lived in the balcony area inside the church and there, in the room that is preserved and visited until this day, she received pilgrims. According to oral stories and her written *vita*, she was endowed with the gifts of clairvoyance and healing, as well as levitation, and more. The faithful call her “the sister of St. George” and believe that thanks to her close connection with the saint, she fulfils requests from their prayers even after her death. The Orthodox Church warns against idolatry and heresy associated with this cult, but, at the same time, this has no effect on the thousands of people visiting this place and treating Prepodobna Stoyna as a saint. In my paper, I point out the cultural mechanisms in the creation of oral stories based on her life, which have similar structural elements to the apocrypha and fulfil similar aims.

KEYWORDS: contemporary apocrypha, cult of prophetesses in Bulgaria, Prepodobna Stoyna, changes in religiosity, religious and cultural heroines

Prepodobna¹ Stoyna was a Bulgarian prophetess who developed the gifts of preaching and healing after she became blind at the age of 7. At the beginning of the 20th century, Prepodobna Stoyna appeared in the church of Saint George in the village Zlatolist in Southwest Bulgaria, where she subsequently resided for at least twenty years and led the life of a hermit, until her death in 1933, at the age of fifty. Stoyna lived in the balcony area inside the church and there, in a room that remains preserved and visited until this day, she received pilgrims. According to oral stories and her written *vita* (Fig. 1), she was endowed with the gifts of clairvoyance and healing, as well as levitation, and more (Petrichka n.d.). The devotion to her was preserved in the course of decades. Thanks to fieldwork observations of Bulgarian scholars, Valentina Izmirlieva and Petko Ivanov (Ivanov, Izmirlieva 2003; Izmirlieva, Ivanov 1990; Izmirlieva, Ivanov 1991a; Izmirlieva, Ivanov 1991b; Izmirlieva, Ivanov 2000), at the end of the 1980s, there is preserved testimony as to how the cult developed². The faithful nowadays call Stoyna “the sister of St. George” and believe that thanks to her close connection with the saint, she fulfils their prayers even after her death. The Orthodox Church warns against idolatry and heresy associated with this cult (Arhimandrit Parteniy 2003: 76–80), but, at the same time, this has no effect on the thousands of people visiting this place and treating Prepodobna Stoyna as a saint. In my paper, I point out the cultural mechanisms in the creation of oral stories based on her life, which have similar structural elements to the apocrypha and fulfil similar aims.

The Notion of Apocrypha

In my article, I treat the notion of apocrypha not in the traditional sense of them as writings that are associated with biblical texts but are not included in the canonical scriptures. Quoting Magdalena Zowczak, “I see the apocryphal as a kind of glocalization: an expression of group or individual identity against the dominant canon of religious culture” (Zowczak 2007: 107–120). In contemporary interpretations apocryphal works, characterised by the trans-genre, trans-generic and multi-formal nature of the form of expression, may contain elements of history, hagiography, legends, folklore, fairy tales and theology (Szajnert 2021: 9). This vagueness of the formal criteria in definition allows me to consider apocrypha, rather, as a “cultural phenomenon” and it serves to redirect my attention to identifying the reasons for their creation and the general features concerning the content as such. These may include, for example, the explanation of the Scripture, supplementing stories from the lives of

1 “Prepodobna” in literal translation from Bulgarian language means “reverend”, “venerable”, but it describes “saint of a lower rung”, who in their earthly life gave themselves to a monastic, ascetic life. In the case of Stoyna, this title is not officially accepted by the Orthodox Church, but it is how people refer to her in their worship, and it is how her legacy has spread.

2 In the 21st century, anthropological research on the cult of Prepodobna Stoyna was published in a book dedicated to the phenomenon of the cult of prophetesses and clairvoyants in the Balkans (Valtchinova 2006; see also Michalska 2020, 2021, 2023).

the saints described (e.g. Jesus Christ, Our Lady, St. Joseph, the apostles and, in my case, Prepodobna Stoyna), questions of theological nature concerning the life of the soul after death, etc. Another feature of the apocrypha is their variability – words are rearranged in successive versions, certain parts are removed, people and places are added, names are changed – while the essential core of the story is preserved. Apocryphal storytelling lacks the logic of characters, situations, action and historical truth, there is often no cause-and-effect sequence (as in a fairy tale, it is not said when exactly something happens, how long it lasts or under what historical conditions it occurs), and the events are concentrated around a single character or arranged chronologically according to an invented timeline. Functioning well in the first centuries of Christianity, at some point apocrypha began to be treated as works of fantasy and sensation, and became marginalised to tales published in folk books and calendars sold at church indulgences (Starowieyski 2003: 35). The same is true of the oral stories circulated about Stoyna's life – her *vita* is fragmented and used in any number of ways according to current needs and purposes; it is also disseminated through various channels of communication. The preceding process of writing her *vita* may also have consisted of collecting selected oral stories from her life in order to fit into the model of creating a “saint's *vita*” and, at the same time, to fulfil specific objectives in consolidating her image in the collective imagination as a person deserving special respect. This shows the mechanism of the “recycling of codes” and the evolution of cultural processes that take place within the local cult in question. At the same time, we can observe how, in these processes, the transfer of information is strengthened or weakened in contemporary conditions, depending on the choice of distribution channel.

The contemporary apocryphal stories I am analysing fall into what is known as “secondary orality” (Ong 1992: 183), supposedly superstructured on “primary orality”, based on the word as sound (the spoken word). Through the use of new tools, such as writing, printing and electronics, it takes on new forms, but remains essentially the same. Still, the structure of the texts is subordinated to the mythologised sense conveyed in them to satisfy ontological curiosity. In this way, “the world as a mystical unity can be fully grasped in a cognitive, intellectual and emotional act at the same time” (Bartmiński 1995: 12). The world created by the apocrypha is also a mythical world: the characters are endowed with extraordinary qualities, their stories are unusual, provoking moral conclusions, ordering the world. They personalise the values and symbols experienced most deeply by a given group, and contemporary media support this process of mythicising reality by, as it were, recycling cultural codes (to use Wojciech Burszta's term). Joanna Tokarska-Bakir points to a constant feature of myth, namely, its multiple repetitions, which is also characteristic of apocrypha. This is because, as in myths, a word repeated after someone and repeated many subsequent times leads to the “clarification of essence”. In this way, through the sense of co-creation of a myth, one can feel its power of influence, the communal dimension of its symbolism, while, at the same time, being its con-

sumer (Tokarska-Bakir 2000: 392). Małgorzata Jankowska, on the other hand, when analysing apocryphal literature in the context of contemporary culture, states: “contemporary apocrypha can make use of religious symbolism to present completely irreligious (and sometimes anti-religious) content” (Jankowska 2019: 43). It is, therefore, worth looking at how the story of the life and miracles performed by the non-canonical saint and prophetess Stoyna culturally influences the creation of new narratives and what purposes they fulfil.

Stoyna's *Vita*

In my paper, I use the word “apocryphal” in its contemporary sense – to denote a work of “doubtful authenticity” / any text or story considered to be of dubious veracity or authority, although it may contain some moral truth. In this broader metaphorical sense, the word suggests a claim that is in the nature of folklore, factoid or urban legend. An important point of reference for the creation of many new stories about the life of the heroine of my article, Prepodobna Stoyna, is her *vita* (Fig. 1). In 1985, Zoya Velikova – the granddaughter of Stoyna's sister – wrote down Stoyna's life, and since then the cult began to spread not only orally, but also in a written and, then, printed form. The record of Stoyna's life is supposed to be one of the proofs of her holiness and one of the elements in the quest for her canonisation. In its structure, we find all the similarities to the typical lives of saints: already at birth, Stoyna shows a “divine sign”: a white oleander suddenly blooms in front of her eyes, signalling the birth of someone special. At the age of seven, she loses her sight “struck by the light of St George”, although most likely factual explanation is a severe bout of smallpox. At the same time, she receives the gift of “inner vision”. She is able to foresee all sorts of life circumstances and has visions of the world. As a 16-year-old, she is haunted in a dream by St. George, who announces that he is her brother, and, as a result of his suggestion, Stoyna is led to build a small Orthodox church in the courtyard of her apartment house. When she is forced into exile as a result of the shift of national borders in the early 20th century, she settles in the village of Dolna Sushitsa (the former name of Zlatolist) and decides to live in St George's church. The numerous miracles she performs and her gift of clairvoyance result in the spread of a cult of Stoyna as a prophetess and a healer, respected not only by the local population, but also by visiting pilgrims, who are sometimes treated as “sinister” religious dissenters. Stoyna leads the ascetic life of an eremite, dresses like a nun, eats modestly, only selected produce. She offers the gifts received from the faithful away to the poor. She takes care to pass on the truths of the faith to the local people. The most unusual and mystical states she experiences seem to be the liminal states of “temporary death”. During those, she would stay locked in her room for several days, separating herself from the “world of the living”. She explains that at those times she is with the saints in the hereafter (the life beyond). She, therefore, leaves the realm of the profane to go to the realm of the sacred and, in this way, she becomes a heroine connecting these two worlds. Another of



Fig. 1. Stoyna's *vita* published in booklet form. Photo: Aleksandra F. Michalska, 2023



Fig. 2. Church souvenirs related to the cult of Prepodobna Stoyna, Zlatolist. Photo: Aleksandra F. Michalska, 2023

her observed and recorded skills is the alleged ability of levitation while praying. In her biography, apart from stories of the daily consultations and advice she gives to the faithful, a large part is devoted to events during a period of intense civil unrest, during which Stoyna was able to defend the village and the people from invaders and, as a result, protect them from danger. Miracles also occur after her death, at her grave (Izmirlieva, Ivanov 1990: 80–94).

In the personal model of Stoyna, one can see a pattern of constructing not only a saint, but also a mythical heroine, equipped with extraordinary qualities that cause her to be treated by a given social group as someone special: someone who can shape the reality in which she functions and exert a positive influence on it, ordering the meaning of existence. The mythicisation of the protagonist is thus a component of the apocryphal story, whose primary purpose is to explain the world and stabilise social anxieties by living out experiences within the predictable organisation of the mythic world (as pointed out by Leszek Kołakowski in his description of the legitimacy of the permanent rooting of myth in culture) (Kołakowski 2003: 14). Janina Hajduk-Nijakowska, citing Ivan Čolović, draws attention to the phenomenon of the vulgarisation of national heroes in the process of their popularisation and folklorisation through contemporary forms of communication (Hajduk-Nijakowska 2011: 229–230). In the case of Stoyna Dimitrova, in my view, the opposite mechanism occurs due to her popularised image in the media and the multiplication of “apocryphal stories” based on her life: namely, she becomes one of the established national heroes who are “messengers of God and protect the Bulgarian people”. In this way, the mythicisation of the heroine is intertwined with her sacralisation.

Contemporary Apocryphal Stories and Their Dissemination

With the development of mass media, television, social media and YouTube began to play an important role in the dispersal of the cult of Stoyna. She is also the heroine of fictional literature: the novel *Свършената. Преподобна Стойна, неканоничната светица* (The Perfect One. Prepodobna Stoyna, A Non-Canonical Saint) by Neda Antonova was published in 2017 (Fig. 4). The introduction from the publisher states that “Prepodobna Stoyna is an emissary of God – [sent] to save the faith. She is of a higher spirit and Bulgaria is her mission” (Antonova 2017: 4). In addition, the place where she lived and served people is “sacred and the most magical in Bulgaria” (Antonova 2017: 4). In 2022, a monodrama based on the book, directed by Christo Stoychev, starring Desislava Mikhailova was staged at one of the renowned Sofia theatres, the Salza i smiah. In 2016, Plamen Kapitanski, Neda Antonova and Rumen Leonidov published *Албум поема за Преподобна Стойна* (The Album-Poem about Prepodobna Stoyna), and in 2014 a book with Stoyna’s healing recipes was published: *Преподобна Стойна. Рецепти на една светица* (Prepodobna Stoyna. Recipes of a Saint). In 2020, Rumen Leonidov, a journalist and author of poetry dedicated to Prepodobna Stoyna, published a book collecting testimonies of miracles occurring due to prayers to the non-canonical saint: *Чудесата на Стойна*



Fig. 3. Literature related to the figure of Stoyana. Photo: Aleksandra F. Michalska, 2023

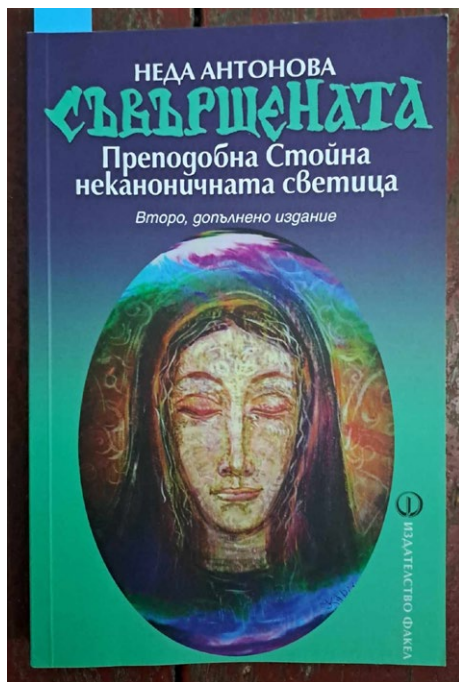


Fig. 4. A fiction book based on Prepodobna Stoyana's life. Photo: Aleksandra F. Michalska, 2023

Преподобна (Miracles of Prepodobna Stoyana) (Leonidov 2020) (Fig. 3). Leonidov is also the author of a popular Facebook page with 67,000 followers called *Преподобна Стойна* (Prepodobna Stoyana n.d.), where believers, among others, can share experiences after their visit to the Orthodox church in Zlatolist. The pilgrims' entries are dominated by comments dedicated to the power of Prepodobna Stoyana and the miracles experienced, especially those connected with the fulfilment of maternal plans. In most entries, Stoyana Dimitrova is referred to as a saint, the protectress of the Bulgarian people, and the faithful address her with respect and reverence appropriate to this status. Attention is drawn to her spiritual purity and ascetic lifestyle. The authors of the blog collect requests and petitions to Stoyana several times a year and bring them to the church on the 22nd of December – the anniversary of her death, or on occasion of other major holidays celebrated in the church. In this way, they thank her for her help in fulfilling them. The printouts of requests are placed on a marble slab with an engraved two-headed eagle on the church floor or on the bed in Stoyana's room (Fig. 6).

Through numerous video recordings of pilgrims' visits, posted on online platforms, and through discussion forums, this figure of the non-canonical saint also found its way into pop culture. One of the best-known Bulgarian influencers (with more than one million subscribers) of the popular YouTube



Fig. 5. The cover of the magazine *Списание Осем* (Magazine Eight), No. 2015/8, with an image of the Prepodobna Stoyna.



Fig. 6. Printscreen of the post from Facebook; prayers offered to Stoyna, 2023, December 12th.

channel “The Clashers” – Slavi Panayotov – advertises Zlatolist as “one of the most mystical places in Bulgaria, with an exceptionally strong energy” (The Clashers 2022) (Fig. 7). Stoyna’s gift of levitation is discussed on the TV show by an “expert” – the writer Christo Nanev – who is convinced of her many other supernatural qualities, as well as the fact that she was a “Bogomil”³ in a previous life (Etv Haskovo 2022). This theory coincides with the one propagated by members of the contemporary New Age religious movements and the White Brotherhood, who try to find a continuation of medieval Bogomil thought in Stoyna’s life (see Szwat-Gylybowa 2005; Drzewiecka 2023). That, in turn, brings her closer to the philosophy of the spiritual leader Petar Danov⁴. There is also a book, in free circulation, devoted to Stoyna’s life, entitled *Преподобна Стойна – неканонизираната българска светица* (Prepodobna Stoyna – a non-canonical Bulgarian saint 2019). It is distributed by esoteric

3 In contemporary esoteric circles in Bulgaria invoking the medieval ideas of the heretical Bogomils movement has become rather popular and “trendy” in the 20th/21st century. For more about Danonism and “White Brotherhood” organization see (Toncheva 2015).

4 Living between 1864 and 1944, he was a spiritual guru and founder of the “Byalo Bratstvo” (White Brotherhood), an organisation still in function, in the spirit of the New Age (see also Szwat-Gylybowa 2005).



Fig. 7. A printscreen of the video from YouTube channel “The Clashers” with the claim on Prepodobna Stoyna: “She is 10 times stronger than Vanga”.

bookshops, but it is also available as an electronic copy online, and as an audiobook⁵. The book states that Stoyna foresaw the existence of her “successor”, Vanga⁶, and that Vanga, who often stayed in Stoyna’s room to recharge herself energetically, emphasised that Stoyna’s power was several times stronger than her own – depending on the source of the information: three times, four times or ten times her power. Some accounts also say that Vanga communed with the spirit of Stoyna (Ivanov, Demirev, 2017). Many online sources quote Stoyna’s prophecies, e.g. in the context of Russia’s recent war with Ukraine: “Russia will begin to destroy the world, but in the end, it will be destroyed itself” (Novinite 2022). Prepodobna Stoyna is also the brand name of a mineral water distributed in shops, and the Zlatolist church shop sells devotional items with the image of this non-canonical saint, including small travel icons and magnets (Fig. 2).

5 In 2022, a verdict was announced on plagiarism committed by the publishers of the book *Преподобна Стойна – неканонизираната българска светица* (Prepodobna Stoyna – The Un-canonical Bulgarian saint), attributing authorship to Boyana Palikarova and using extensive excerpts from Neda Antonova’s book in the text *Съвършената. Преподобна Стойна, неканонична светица* (The Perfect One. Prepodobna Stoyna, A Non-Canonical Saint). The book was allegedly based on the author’s notes from the last days of Stoyna’s life, written down before her death in 1933. “It was supposed to have been ‘spiritually transmitted’ to the publishers by the guru Petar Danov himself”.

6 Vanga – Vangelia Gushterova, often known as Baba Vanga (1911–1996), was a world recognized Bulgarian clairvoyant living in the same Southern-West region of Bulgaria where Stoyna used to live. Baba Vanga’s predictions and her life have been subjects of fascination, leading to various studies, documentaries, and books that explore her mystical abilities and the accuracy of her prophecies (see Valtchinova 2006).

The presence of Prepodobna Stoyna in pop culture has taken increasingly diverse forms of expression in recent years. It would be premature to refer to her as a pop culture heroine, but as I have shown, there are indications to assume that legends associated with her figure, spread by the mass media, may lead to the use of her image for commercial purposes. Because of this process the concerns regarding reduction, simplification, and schematisation of Stoyna's figure are justified. The creation of "contemporary apocryphal stories" around Stoyna undoubtedly helps in building her image as a cultural heroine, who, as "a messenger of God, is to lead the Bulgarian people in the right direction of faith and is supposed to protect them" (Dineva 2015: 41). In "Magazine 8" (Fig. 5), she is compared to the world's prophets and spiritual guides such as Nostradamus, St. Teresa of Avila, Wolf Messing, Edgar Cayce or Petar Danov (Dineva 2015: 41), and thus regarded as an emissary not only for Bulgaria, but for the world⁷.

As a result of the vividly developing "contemporary apocryphal stories", spread mainly on the Internet, there are many legends about Stoyna's life and the miracles she performed, including her abilities of teleportation, levitation, painting icons despite her blindness, as well as clairvoyance (Siyanie 2015). Both established public figures and ordinary commentators (offline and online) contribute to the dissemination of "apocryphal" information about Prepodobna Stoyna's life. In a Polish book entitled *Balkany Magiczne* (The Magical Balkans) (Mikołajczak 2023: 102–110), published in 2023, the author cites Stoyna's story in one of the chapters, based mainly on internet sources, recalling mythologized stories. For example, it is stated that Stoyna lived in a part of the Zlatolist temple located "next to the apse, almost behind the iconostasis" (Mikołajczak 2023: 102–110), even though it would be physically impossible to live there due to the architectural layout, as well as to the absolute prohibition concerning women behind the iconostasis in Orthodox Church. Stoyna's well-preserved room in the emporium section of the temple never raised any doubts about the space where she lived. Her life was written down not by her niece, but by her sister's granddaughter. The 1986 issue of the journal "Bulgarian folklore" was not devoted to the story of Stoyna, as the author mentions in the text, without citing any details⁸. Hundreds of such distorted stories can be found on the internet and it is not difficult to get lost in them. Oral accounts are intermingled with those written down, but, nevertheless, conveyed on the basis of "Chinese whispers", without going into the logical sequence of events or comparing them with more reliable sources, such as scientific articles summarising the collected testimonies of informants and attempting to deal with information containing facts rather than myths, and if myths, then subjected to professional analysis.

7 According to how "Magazine 8" is described on its website, it "presents popular and in-depth information about science, nature, alternative medicine, ancient history and the unexpected, with an emphasis and priority on discoveries and news from Bulgaria or related to the people of the country" (Dineva 2015).

8 The first article to appear on the Stoyna Dimitrova cult is (Izmirlieva, Ivanov 1990: 75–94).

The most popular channels for disseminating “apocryphal stories” leading to mythologisation and making Stoyna a cultural heroine include the press, fiction literature, the internet: films documenting visits, interviews with residents and people experiencing miracles, influencer programmes on YouTube, Facebook social media profiles, TV. The most widespread contemporary stories are those concerning miracles performed by Stoyna: healing from women’s diseases, helping to conceive a child, healing children, the disabled, the blind. No less popular are those concerning Stoyna herself: the ability to levitate, teleportation, a life of complete asceticism (diet: nuts, citrus fruit, bread, water), liminal states of “temporary death”, clairvoyance. One can also observe the development of stories and legends around the very place of worship of Prepodobna Stoyna – the Orthodox church where the non-canonical saint lived and its “unique mystical energy”. Among these, the most popular are: the marble plate located in the centre of the church over which Stoyna was said to levitate and which marks a high-energy healing point for pilgrims, Stoyna’s tomb, a healing swing hanging on a thousand-year-old plane tree – a high-energy tree, a well and a spring with miraculous water. All these sites are located within the St George’s Orthodox Church and its courtyard, generate new legends, and the faithful visiting them repeat rituals recorded individually and transmitted in online spaces. In addition, information has also spread that Zlatolist forms an “energy triangle” with the neighbouring villages of Melnik and Rozhen, which has an exceptionally good effect on the well-being of visitors (Gergova 2020: 384). It is obvious that the subjectivity of the experiences in the described places does not make it possible for us to formulate assumptions about their truthfulness or untruthfulness.

Apocryphal Stories – Personal Myths

As Bulgarian anthropologist Vihra Baeva states, “if local stories function as myths of a given community, we can then call personal narratives a kind of ‘personal myths’” (Baeva 2013: 178). This is particularly true of miracle stories, which, through the fact of repetition, cause them to be re-experienced, as it were, as a sacred act. In this way, through “personal myths”, a person organises his or her inner world, discovers his or her identity, but also identifies with a given community, using established cultural codes in the story and thus fulfilling the expectations of the community (Baeva 2013: 179). Importantly, the one to whom the miracle happened feels obliged to share his or her story, and by spreading it, contributes to strengthening faith, so it works to the benefit of the church as a community.

However, in seeking an answer to the question concerning the purpose and reasons for the popularity of “apocryphal stories” about the life of a non-canonical saint and her place of veneration, we can return to the explanation of the origin of the apocrypha at the beginning of the article. Like the apocrypha, these stories have great potential to provide the audience with a colourful, interesting, naïve world – eagerly read and listened to. Based largely

on myths, oral stories, legends, they form the so-called “biografichna povest” (biographical story); “these works differ from medieval lives of saints: there is no obligatory introduction, an argument about the hero’s life and an ending in consecutive order. The rhetoric and the panegyric are kept to a minimum, the narrative prevails, and the narrative is built on the event and the dialogue” (Petkanova 1982: 14). Apocrypha were also used to emphasise patriotic and even messianic sentiments, and served to accentuate moods of pessimism and ontological and moral anxiety. In this context, we are left to ask ourselves whether similar functions are fulfilled by the increasingly circulated “apocryphal stories” about the life of Prepodobna Stoyna, or whether, according to Roland Barthes’ assumptions about myth, by virtue of the fact that they “conceal nothing and reveal nothing, but simply distort” (Barthes 2020: 352), their ultimate aim is “to immobilise the world, so as to suggest and imitate a certain universal economy that has once and for all fixed the hierarchy of property. In this way, every day and every step of the way, man is detained by myths, sent back by them to this immobile prototype [...]” (Barthes 2020: 390). In this sense, in my view, the features of apocrypha, myths and contemporary “apocryphal stories” can intertwine and overlap, and perform similar functions, ordering reality. To quote a Polish apocryphal scholar of the early 20th century: “In the absence, therefore, of uncoverable real facts, [the apocrypha] create imaginary ones and from them, as if from the real, draw conclusions which surpass in fantasticness the fantasticness of the facts themselves. The imagination in the apocrypha seeks to remedy all the omissions and deficiencies in the biographies” (Radliński 1905: 13–14). As a consequence, the stories handed down in successive generations take on the characteristics of the supernatural and the miraculous, in which fiction merges with reality and thus becomes similar to myth or legend. For, to quote Roland Barthes again: “Myth is neither a lie nor a confession: it is an inflexion” (Barthes 2020: 352). The “apocryphal stories” mentioned above are, therefore, cultural texts that use cultural codes perpetuated in the ever-circulating media of these codes, which change according to social needs and in accordance with the development of the means of their dissemination. Above all, however, what comes to the fore in the popularity of apocryphal stories based on the life of the Prepodobna Stoyna, in my opinion, is their timeless function: encouraging, creating for the faithful a better, ordered world in which all overcome obstacles have a purpose. The story of Stoyna and the belief in the miraculousness of a place where the faithful experience an energetic impact on their well-being fulfils their needs, which are realised within the contemporary transformation of religiosity.

REFERENCES

- Arhimandrit Parteniy (2003). *Dobrosamaryanstvo bez maska*. Slavyanobalgarski manastir „Sv. Vmchk Georgi Zograf”.
- Antonova, N. (2017). *Savarshenata. Prepodobna Stoyna, nekanonichna svetitsa. Fakel*.

- Baeva, V. (2013). *Razkazi za chudesa: Lokalna traditsia i lichen opit*. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Bartmiński, J. (1995). Formy obecności sacrum w folklorze. In J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (eds.), *Folklor – sacrum – religia* (pp. 9-19). Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Barthes, R. (2020). *Mitologie*. Wydawnictwo Aletheia.
- The Clashers (2022, January 5). *Prepodobna Stoyna e LEVITIRALA dokato se e molila v hrama* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mc9Vz486KNw>
- Dineva, D. (2015, August). *Prepodobna Stoyna – Narodnata svetitsa. Spisanie Osem, 8*.
- Drzewiecka, E. (2023). *Bogomilstwo*. In G. Szwat-Gylybowa (ed.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach* (vol. 10, pp. 27-30). Instytut Slawistyki PAN.
- Etv Haskovo (2022, September 8). *Bez format – Svetli umove: Prepodobna Stoyna – darba i sadba* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_BE2xKYuibg
- Gergova, Y. (2020). Tsarkvata Sv. Antoniy v Melnik – chudotvorni obekti i ritualni praktiki, *Balgarski folklore, 46*(4), 377-392.
- Grozeva, V. (2005). *Pritchi na Prepodobna Stoyna*. Olart.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2011). Proces mityzacji współczesnych bohaterów. In P. Kowalski (ed.), *Mit, prawda, imaginacja* (pp. 213-220). Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ivanov, P., Izmirlieva, V. (2003). Betwixt and Between: The Cult of Living Saints in Contemporary Bulgaria. *FOLKLORICA. Journal of the Slavic, East European, and Eurasian Folklore Association, 8*(1), 33-53. <https://doi.org/10.17161/folklorica.v8i1.3733>
- Ivanov, K., Demirev, S. (2017, December 18). *Vanga obshtuvala s duha na Stoyna*. BgDnes. <https://www.bgdnes.bg/bulgaria/article/6600729>
- Izmirlieva, V., Ivanov, P. (1990). Sushishkata, svetitsa Stoyna I: Zhitie. *Balgarski folklor, 16*(3), 75-94.
- Izmirlieva, V., Ivanov, P. (1991a). Sushishkata svetitsa Stoyna II: Folklorni material. *Balgarski folklor, 17*(1), 61-78.
- Izmirlieva, V., Ivanov, P. (1991b). Sushishkata svetitsa Stoyna III: Problemat za svetostta. *Balgarski folklor, 17*(2), 3-12.
- Izmirlieva, V., Ivanov, P. (2000). Zhiv svetets v balgarskata folklorna kosmologia (Opit za (re) konstruksia). *Balgarski folklore, 46*(3), 43-51.
- Jankowska, M. (2019). *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności*. Wydawnictwo UAM.
- Kołakowski, L. (2003). *Obecność mitu*. Prószyński i S-ka.
- Leonidov, R. (2020). *Chudesata na Stoyna Prepodobna. Stari i novi svidetelstva*. Fasel.
- Michalska, A. (2020). Reverend Stoyna – The Blind Seeing With (de)Constructing Power. In A. Siquans, A.-C. Mulder, C. Carbonell Ortiz (eds.), *Gender, Race, Religion. De/constructing Regimes of in/visibility* (pp. 167-181). Peeters.
- Michalska, A. (2021). Prepodobna Stoyna: From woman refugee to religious heroine. In N. Furlan Štante, M. Bjelica, J. R. Anic (eds.), *Women's Religious Voices Migration, Culture and (Eco) Peacebuilding* (pp. 33-43). LIT Verlag.
- Michalska, A. (2023). Kult prepodobnej (baby) Stojny w cerkwi św. Jerzego we wsi Złatolist w Bułgarii. In P. Borowiak, N. Czachowska-Aleksić, M. Kucharski (eds.), *Słowianie, my lubim... świętować* (pp. 67-83). Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Mikołajczak, M. (2023), *Bałkany magiczne*. Mamiko.
- Novinite (2022, December 6). *Fenomanat Prepodobna Stoyna predi blizo 100 godini: Russiya shte bade pregazena!* Novinite.bg. https://www.novinite.bg/articles/228431/Fenomenat-Prepodobna-Stojna-predi-blizo-100-godini-Rusiya-shte-bade-pregazena#google_vignette
- Ong, W. J. (1992). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* (transl. J. Japola). Redakcja Wydawnictw KUL.
- Petkanova, D. (1982) *Uvod*. In D. Petkanova (ed.), *Stara balgarska literatura* (vol. 1, pp. 5-27). Balgarski pisatel.
- Petrichka, Z. (n.d.). *Zhitie na Prepodobna Stoyna ot graduate Seres* [no publisher].

- Prepodobna Stoina (2014). *Prepodobna Stoina. Retseptite na edna svetitsa*. Millenium.
- Prepodobna Stoina (2019) *Prepodobna Stoina – nekanoniziranata balgarska svetitsa. Zapiski na Boyana Palikarova ot 1933 godina*. A&T publishing.
- Prepodobna Stoina (n.d.). *Home* [Facebook page]. Facebook. Retrieved January 10, 2024, from <https://www.facebook.com/stoinaprepodobna>
- Radliński, I. (1905). *Apokryfy judaistyczno-chrześcijańskie*. Główna Księgarnia Narodowa Lwów.
- Siyanie (2015, July 31). *Magichnata sila na nadezhdata*. Elektronen vestnik „Siyanie”. <https://novosianie.com/?p=30619>
- Starowieyski, M. (2003). *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. Wydawnictwo WAM.
- Szajnert, D. (2021). *Mutacje apokryfu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Szwat-Gylybowa, G. (2005). *Haeresis Bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Universitas.
- Toncheva, S. (2015). *Iz novata duhovnost na XX-ti vek (antroposofiy, Byalo Bratstvo, Edinno uchenie)*. Paradigma.
- Valtchinova, G. (2006). *Balkanski yasnovidki i prorochitsi ot XX vek*. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”.
- Zowczak, M. (2007). Dwa Przymierza w religijności ludowej. Kontaminacje. *Fundamenta Europaea*, 4(6-7), 107–120.

Smiljana Djordjević Belić

Institute for Literature and Arts, Belgrade

smiljana78@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-8211-5108

Narratives about Founding Cult Places and Forming Folkloric Biographies: Between Sacralization and Polemics

DOI: 10.12775/LL.1-2.2025.002 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: Cult places establishing motivated by an order/vow which a person receives in a dream or vision is an international motif, well known in Serbian folkloristic and literary tradition, too. This way of establishing cult places, accompanied by appropriate ritual practices, lives on even today in the territories of southern and southeastern Serbia. An individual who can establish contact with the otherworldly through dreams and visions often merits a special status in the community – some elements of their biography narratives are interpreted in such a way that they form sacralized biographies. The main motifs of such biographies have been singled out in this paper and their functioning in the collective is examined. Some sacralized biographies of the kind are well known today throughout Serbia, and they are also accepted by the official religion representatives, while others function only within the scope of a narrower community. It is shown that the process of sacralization depends on the time distance from the events under discussion, on the role of the community and individuals, but also on the mechanisms which are formed outside the framework of the local oral tradition, through the narratives of popular and media culture.

KEYWORDS: folk religion, cult places, sacral biography, dreams, visions

Introductory Remarks: Founding or Restoring a Cult Place Initiated by a Vow Received in a Dream or Vision in Serbian Traditional Culture

The initiation of founding a cult place due to a vow/an order received in a dream, vision, or some other sort of premonition is a well-known motif in the history of culture. It is also very common in Serbian folk tradition (especially in oral epic poetry and cultural and historical legends) and in literary (especially medieval, hagiographic) legacy.

The fieldwork research conducted in the last few years in the territory of southern and southeastern Serbia shows that the practices of founding cult places wherein a special role is assigned to a particular individual thus fulfilling an order received from a metaphysical entity (most commonly persons from Christian imaginarius) are very much alive (see Djordjević Belić 2018). The continuing existence of these practices is confirmed by travel writers and ethnographers who had noted down such phenomena from the late 19th and throughout the entire 20th century (Milićević 1876: 838, 1984: 82; Stanojević 1913: 66–67, 1931: 108; Đorđević 1934: 113–116; Pantelić 1974: 223; Kanitz 1985: 363; Krstić 2006: 171–240; Radulović 2010: 43–44). Similar ritual practices and narratives related to them have been the subject of analyses related to Bulgarian and Russian traditions too (Panchenko 2002, 2012; Baeva 2013a: 138).

In traditional culture, characterized by a metaphysical model of understanding dream nature (Trunov, Vodenikova 2012), a dream is seen as a mode of contact with the otherworldly (Tolstoy 2003: 306; Gura 2012; Rabinovich 2013: 34; Safronov 2016: 5–6; cf. also Tedlock 1992; Pócs 2019; Mageo 2021). This way of understanding dreams is made possible due to the fact that the dream is “a reservoir of the semiotically undefined”, “neutral space” which can be filled with various signs – message carriers, and those signs always have the potential for multiple interpretations, individual and culturally conditioned (Lotman 2000: 126). Thus, the dreamer and/or the one who executes an order received in the dream become symbolically the materialization too, “the extended arm” of the metaphysical contractor in the reality of this world. The dreamer (or the visionary) is “marked” by the direct contact with the metaphysical, with the evident possibility of permanent symbolical existence on the rim of the two worlds, this world and the other world, because they have become someone else through their narrative about the dream/vision and founding (or restoring) a cult place – someone *different* for their community. This otherness is particularly emphasized in relation to the individuals who found, worship, visit, and take care of a number of cult places, and who are referred to as “people dedicated to a church/monastery”, “hermits” (in Serbian: *crkvari/crkvarke*, *crkvarice*, *crkvenici*, *crkvenjaci*, *crkvenke*; Stanojević 1931: 108; *babe crkvalije*; Kostić 1998: 140; *crkvenjače/crkvenjaci*, *crkvarci*, *crkvenjaci*, *manastirke/manastirci*, *isposnici*, *bogomoljci*; Krstić 2006: 176). The ambivalent nature of such otherness is also registered on the level of vernacular religion, since such individuals evoke both respect and fear, confidence and doubt, and some of them are ascribed both healing and prophetic abilities (Stanojević 1931: 108; Krstić 2006: 235–240; cf. Panchenko 1998: 81)¹.

1 In Serbia, Lidija Radulović has focused on this phenomenon in particular in her research in the last few years, observing it also from the viewpoint of the anthropology of gender (Radulović 2010). It is interesting to notice that the domination of female characters was spotted already by Stanojević: “In their religious zeal, they are even more fanatic and zealous than their husbands. They deliver their sermons much more strongly than prophets” (Stanojević 1931: 108).

In that sense, it can be said that the biographies of such people have an obvious potential for sacralization. The aim of the analysis to follow is to observe the mechanisms of creating such sacralized (folkloric) biographies – to single out their main motifs, ways in which those motifs are modeled in the individual perspectives as well as from the perspective of the core and wider collective (from a folkloric biography which is almost part of the official religion, to the narrations which function within the boundaries of a given community, to the completely fragmentary ones with respect to which polemical polylogues are developed in local communities).

The said mechanisms will be depicted on the basis of the example of the narrative about the founding of the Orthodox Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary in Djunis (southeastern Serbia), and the narrations which function in its very close cultural environment, in the neighboring dwellings, where the practice of establishing local cult places is very active. For this ethnocultural area, it is typical for a cult place to be founded on the initiative of an individual who receives an order/a vow in a dream and (or) a vision; at the designated place they unearth relics (a cross, a censer, an icon, and the like), and later on, with the support of a local community (who may contribute financially and/or become a part of the workforce), they erect churches (usually initially modest, improvised buildings, some of which are later on turned into bigger sacral objects made of brick). The founding of a cult place often includes the discovery of the spring of holy (usually medicinal) water and arranging for it to be accessible – *the opening of water*².

In terms of methodology, the research is based on the principles of qualitative interview analysis and critical discourse analysis (oral, literary, and media), and it also includes the dimension of visual representations.

The Orthodox Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary and the Sacral Biography of the Blessed Milojka of Djunis

The Orthodox Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary in Djunis (southeastern Serbia) is one of the greatest pilgrimage sites in Serbia nowadays. Worship in this place started in the late 19th/early 20th century. An improvised building was a shrine where local people worshipped exclusively, but relatively quickly it gained the status of a sacred place much more widely. The promotion of Djunis by the members of the God Worshipper movement (in Serbian: *Bogomoljački pokret*)³ contributed to the spread of the idea of

2 The material has been collected within the framework of the project *Fieldwork Research of the Oral Tradition of Southeastern Serbia* (since 2018; the SASA Branch in Niš, the University of Niš). The following colleagues from the research teams supported and helped me in the field: Biljana Sikimić, PhD, Prof. Danijela Popović Nikolić, PhD, Svetlana Čirković, PhD, and Danijela Petković, PhD, to whom I wish to extend my warmest thanks. Some of the photographs are the courtesy of Prof. Andrey Moroz, PhD, whom I would also like to thank.

3 The God Worshipper movement (whose official name was the Christian Folk Community), a voluntary association of the Serbian Orthodox Church believers, was formally established in 1921 in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, that is, in the Kingdom of Yugoslavia.

sacredness and miracles. Namely, the movement initially propagated its teachings predominantly through folk preachers and brochures, and later on, with the development of the movement publishing activity also via books, and, in particular, in the newspapers, which, among other things, unfailingly featured contemporary miracle narratives as well. Moreover, the movement members attached great importance to mysticism, and the interpreting of dreams, visions, and omens was quite common at their mutual gatherings (Radić, Djurić Milovanović 2017: 143). It is significant to mention that one of the prominent members of the movement, Dionisije Milivojević, considered precisely the mass unearthing of churches and establishing cult places in southeastern Serbia after the wars of 1876–1878 to have marked the beginnings of the God Worshipper movement development. Finally, the first little log cabin church in Djunis was erected in 1934 with the blessing of the then-Bishop of Žiča, Nikolaj Velimirović, who had been designated the spiritual leader since 1921 by Patriarch Dimitrije.

The building of a great temple commenced in 1977 and was finished in 2001. The old log cabin church was torn down in 1997; a new temple of solid material was erected in the same place, and consecrated in 1998 (Stevanović 2020: 37–78). Alongside the two churches, the cult complex also includes a spring of holy water (which is believed to be medicinal) and a holy stone (to which

It sprang into being in reaction to the decline in the interest in religion, communism spreading, strengthening of the Catholic Church influence, and the increase of interest in theosophy and spiritism among the intellectuals (Subotić 1996: 13). Even though the question of the direct influences and sources of the movement has not been clarified in the scholarship to this day, scholars have agreed upon the fact that it emerged spontaneously, but that it should be regarded in the context of the existence of various sects in the Austro-Hungarian Empire, in the Karlovac metropolis territory in the late 19th century (Radić, Djurić Milovanović 2017: 138), and that it spread to the south and southeast of Serbia at the end of the century (Vojinović 1991: 229). At first it was popular primarily among the residents of rural areas, later on some intellectuals joined the movement, but it remains primarily the movement of peasants and middle-class members from urban areas in Serbia, Bosnia, and to a certain extent in parts of Northern Macedonia. The God Worshipper movement was not entirely monolithic, in particular in the early stages of its existence, and the greater interest of the official Church and its attitude of general approval (although the attitude of Church representatives was actually ambivalent and it remained the same for as long as the movement existed) have contributed to its stronger cohesion. Since 1919 Serbian Orthodox Church started actively involving its representatives in the overseeing and partial channeling of the God Worshipper movement activities, and since 1926 regular annual gatherings have been organized in various monasteries in Serbia and Bosnia.

The movement members fostered absolute loyalty to Orthodox Christianity, went to church regularly, followed the rules of fasting rigidly, advocated abstinence from any vice (alcohol, smoking, some even avoided meat consumption). More often than not they organized meetings in private houses or reading rooms, and the gatherings included the Bible reading and interpreting (the New Testament in particular), joint prayers, singing spiritual songs (the so-called God Worshipper prayer songs).

The movement was in crisis in the early 1930s, during the Second World War its activity was banned, and it was partially re-established in the 1950s and 1960s, although at this stage the activities took place in smaller groups, mostly in secret (for more information about the God Worshipper movement, see Vojinović 1991; Subotić 1996; Radić, Djurić Milovanović 2017).

two beliefs are connected: that the Virgin Mary had stood upon it and that it grows all the time).

The process of narrative sacralization of this cult place is related to the narratives about miraculous healings, the belief that the blessed Virgin Mary appears in the sky on the holiday the church is dedicated to, and, finally, to the narrative about its founding. The stories about healings in the monastery in Djunis can be heard all over Serbia today (during the field research a few dozens of such examples were written down), and what has contributed to their spreading in the last few years is the virtual-space-oriented lifestyle (testimonies in the forms of memorates or fabulates can be found on various internet forums, social media, and, more often than not, in the comments related to this monastery).

The monastery is visited by believers on a daily basis, and on the day dedicated to the Intercession of the Blessed Virgin Mary (October 1 / October 14) tens of thousands of people arrive there not only from every corner of Serbia, but also from the neighboring countries (the Republic of Srpska, Bulgaria, the Republic of Northern Macedonia, Romania, etc.), more often than not as part of tours organized by religious tourism agencies⁴. The reasons for going on the pilgrimage are various: from a hope of healing (physical and/or spiritual), to the pilgrimage as a form of expressing religious (and national) sentiments and fulfilling individual religious needs, to tourist curiosity (see Radosavljević-Čiparizović 2012: 60–65, 2013: 206–276). All the people present spend a night in the churchyard awaiting the Blessed Virgin Mary, whose face, according to the belief, appears above the monastery at midnight. Ritual practices on this day include a vigil, an Akathist hymn reading by the spring at midnight, the anointing of the sick (by ointment), kissing the holy stone, and the morning liturgy happening at the place believed to be the very spot where the Blessed Virgin Mary appeared to the girl Milojka.

On this occasion, research attention will focus on detailed discussion of the narrative about the founding of the monastery, which is an important part of the belief complex related to this cult place. According to the belief narrative, the church was founded in the late 19th century by Milojka Jocić, a then-thirteen-year-old girl from Djunis, after a vision in which the Blessed Virgin Mary appeared to her. The circumstances of the church founding and Milojka's life have been described in the most comprehensive way in the booklet *Čudesna povest o pronalasku svetog mesta crkve Pokrova presvete Bogorodice* (A miraculous tale about the discovery of the holy place for the church of the Intercession of the Blessed Virgin Mary; Jocić 2018)⁵, which can be bought in the monastery shop.

The booklet represents a printed version of the manuscript which was written in 1938 based on the testimony of the son of Milojka's mother's second husband, Dragutin Jocić, who took care of the church upon Milojka's death. In

4 For more information about the development of religious tourism in Serbia in the context of retraditionalization and desecularization, see (Anđelković 2019: 424–427); the author also provides an overview of the relevant literature about this problem.

5 The booklet was first printed in 1938.



Fig. 1. The believers kiss and leave gifts next to the icon in which the scene of Milojka's encounter with the Virgin Mary is depicted; October 1/October 14, 2023 (the day dedicated to the Intercession of the Blessed Virgin Mary). Photo: S. Djordjević Belić

the compositional sense, the narration is chronologically organized: 1) the vision of the Virgin Mary (Milojka, a thirteen-year-old girl, digs in the vineyard with her sister and neighbor; on her sister's request, she goes to fetch some water; by the spring, the Virgin Mary appears as a lady in a golden robe; the Virgin Mary takes the pitcher, throws it, and the pitcher falls down but does not break; at the thus marked place Milojka should found a church in which many will heal, as the Virgin Mary states; the Virgin Mary foresees a great storm and gives Milojka advice how to save herself; the storm is described in almost apocalyptic images, and the girls are miraculously saved hidden in a cabin, praying); 2) the confirmation of the sanctity of the place by the miracles of healing; 3) the founding of a little church; 4) punishment and curses which befall those who stand up against the church worshipping.

The booklet also contains drawings showing Milojka's encounter with the Virgin Mary, and the same motifs are depicted on one of the church walls, as well as in the icon (see Fig. 1).

Shaped as a combination of medieval literature and folklore motifs, the writing has a pronounced didactic layer; therefore, the narratives about the punishment of non-believers end with a moral that testifies to the oral transmission of the belief narrative:

This unkempt and dilapidated house [...] is a nice memorial to the force and wisdom of God our Lord, and by existing in such a shape, it reminds the older to talk to their young ones about the unconditional punishment of God over the ones who willingly devote themselves to defy the sanctity, God's force and wisdom, as well as the commands which He gives to the believing people through the ones He elects to redeem their earthly lives by their good deeds and prayers as well as by repentance for their sins (Jocić 2018: 22).

The similarity to oral culture goes beyond the level of introducing local belief narratives to the level of “the rhetoric of truth” (Oring 2008). Namely, all the narratives about the miracles are given as memorates or pseudo-fabulates, specifying the names of the actors and witnesses⁶. At the same time, Milojka Jocić's sacralized biography is also shaped through the *Tale*. Except for the contact with the otherworldly (after the first vision Milojka is said to remain in constant communication with the Virgin Mary), the girl is described as modest and God-fearing. The prison scene (where Milojka is taken by the order of the local church authorities) reminds one of the scenes from martyries – biographies of the early Christian saint martyrs:

Milojka was not scared by this [prison; added by S. D. B.] punishment, she stepped boldly before them [the chief of police and the police officers] and said: “Hear me out, mister captain, I am not afraid of your prison. I will endure in prison and I will come again to this place to pray to God and the blessed Virgin Mary, but I am afraid of your suffering, of these servants of God who have defiled this sacred place and ruined its foundation instead of protecting it. Yet, people will restore the church again and you shall find no peace, no shelter either on this earth or in heaven. Sinners, oh you sinners, oh you great sinners, what you have

6 It is interesting to mention that those people really existed. Namely, in the *Tale* published within the monograph about the Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary, the author, Zoran Stevanović (2020), gives precise data about the actors based on the insight into various archival sources for every mentioned name in the commentary section. An additional curious detail can be seen in the fact that this researcher drew attention to certain inconsistencies, that is – transformations of the factography, which definitely stem from the initial oral transmission of the narrative, and to a certain extent pinpoint the minimal approach to folklore topoi (for example, it is stated that Milojka died after three years of marriage, and she was actually married for a longer time; she had the first vision of the Virgin Mary at the age of fifteen, while in the *Tale*, and all the subsequent oral and media interpretations, she is said to have been a thirteen-year-old girl).

done! I hear the voice from heavens about your suffering and I already see that suffering. I can see your repentance, but it will come too late” (Jocić 2018: 19).

Other unusual abilities are also ascribed to her, e.g., her holiness is recognized by animals:

Prior to her experience and encounter with the blessed Virgin Mary, Milojka was very timid, any noise would startle her, but after her first encounter with the blessed Virgin Mary, she became very much free, so not even a beast would ever attack her and all the beings feared her. No dog would bark at her, and if she outstretched her arm, forest birds would come to it without fear (Jocić 2018: 25).

Nevertheless, Milojka's life ends tragically. Given the fact that the blessed Virgin Mary has ordered her to change her earthly garment for black clothes and devote her life only to faith after the foundation of the church, Milojka refuses to get married, but her father and stepmother marry her against her will⁷. The breaking of the prohibition results in her death occurring quite shortly after that, when Milojka is twenty-five.

In oral interpretations, in which the narrators quite often refer to the said booklet as the information source, the content is reduced and it boils down to the motif of Milojka's vision, uncongeniality and persecution, and the sin-punishment complex. The ideational coloring of interpretations depends on narrators' intentions: the story about Milojka may be presented both as part of the local/regional culture and oral tradition and as a narrative with the more pronounced didactic point. A more emphasized didactic and religious tone is present in the narratives shaped in the discourse fitting in the religious tourism framework, bordering on propaganda, while the representation of the story about Milojka Jocić and the Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary in Djunis in the media space sometimes has a sensationalist overtone too, e.g. “A mysterious story under the veil of secrecy! The blessed Virgin Mary appeared to Milojka and gave her the following Vow: She did not fulfill one of the given promises” (Informer 2023).

A literary interpretation has undoubtedly contributed to the popularization of the narrative about Milojka from Djunis – the motifs of Milojka's life, especially the miraculous appearance of the Virgin Mary and the events related to the church founding, are the skeleton of the novel *Voda iz kamena* (Water

7 Wearing black clothes (sometimes with the sign of a cross) was the marking of a great number of the God Worshipper movement members, and some propagated celibacy too (Radić, Djurić Milovanović 2017: 143). The practice of wearing black clothes among the people particularly dedicated to church (mostly among women) can be seen even today, and it was reinstated in the 1990s in the return to tradition and faith discourse contexts.

from the stone) by the popular Serbian writer Ljiljana Habjanović Djurović⁸, published in 2009 (with a number of subsequent editions to this day). Genre hybridity, the introduction of motifs belonging to medieval literature and oral tradition are among the characteristics singled out as important for the novels belonging to the authoress's so-called "spiritual cycle" are all also typical of the novel *Water from the stone* (Bojanić Ćirković 2019: 20–33). In the book, Milojka's character is described from the perspectives of different narrators. Predominantly depicted as meek and artless, with the introduction of the folkloric motif of "a persecuted girl" (the stepmother–stepdaughter relation), Milojka finds a motherly figure in the Virgin Mary, becoming, at the same time, the proponent of her voice. The motifs the authoress takes from the *Miraculous Tale* can be interpreted in multiple symbolical keys, as proposed by Mirjana Bojanić Ćirković (2019: 62–80) e.g., the vineyard as a biblical symbol, the thirst as the yearning for love and true faith, the storm as the spiritual impurity symbol.

The TV show concerning the aforementioned novel aired in 2010⁹. A large number of frames were shot at the Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary itself, and Ljiljana Habjanović Djurović presented the belief narrative about Milojka Jocić and the founding of the monastery. She also spoke about her motivation for writing the novel, highlighting a divine inspiration of sorts, and mentioned that the first stage of working on it was marked by a miraculous omen:

All the books that I write, I write relying on the grace of the Virgin Mary and Saint Petka, so I found the courage and knowledge for writing this book, and all the books from my spiritual cycle for that matter, in my faith in the grace of the blessed Virgin Mary and Saint Petka. [...] I came to Djunis, prayed on the stone, and asked for the blessed Virgin Mary to send me a sign through someone else. It was a working day, there were no visitors. When I climbed the stairs by that Milutin's well, there was a woman standing there, she introduced herself as a doctor from Kruševac. She said that she was a reader of mine and that she thought that it had been about time I had written a novel about what had happened in Djunis. I understood that simply as yet another sign of the grace of the blessed Virgin Mary, because it is known from the testimonies of holy fathers that the messages we should receive often come through other people (Globos Aleksandrija 2020).

8 The general public and literary criticism attitude towards this authoress's opus is very much ambivalent, and it ranges from affirmative to highly disputing (with respect to its esthetic value). Ljiljana Habjanović Djurović is the winner of a number of literary awards, but she has also earned the Serbian Orthodox Church accolades.

9 The TV show was a co-production of Aleksandrija film, NTV production, and the production house YUBICA. The video is available on YouTube (Globos Aleksandrija 2020).

The TV show ends with the testimonies of the miraculous healings based on the letters the authoress received upon the publishing of her novel:

One testimony is from a police inspector, who is actually a bachelor of laws. He wrote to me that he was born because of the water from Djunis. Namely, his mother buried a child and that affected her so terribly, that great pain, that she was bedbound and one night she dreamt that she should wash her face and drink the water from the monastery in Djunis. She had never heard of the monastery in Djunis before that, but in her dream, she saw how that place looked. Since she could not get up from bed, she asked her father, and he came and brought to her some water from Djunis, she washed her face with that water, and just as it was said in the dream, after a year she bore a son, that police inspector of ours. When she went to Djunis with her child and came to this holy place, she recognized the scenery from her dream (Globos Aleksandrija 2020).

In the context of examining the narrative about Milojka Jocić, it is interesting to mention a song about her. The performance was recorded in the TV show about the monastery in Djunis as a part of the *Ethnological recordings* cycle produced by the scientific and educational program of the Radio and Television of Serbia in 2002 (the data or the recollections of the songs thematizing Milojka's seeing the Virgin Mary directly have not been collected during the fieldwork research) (RTS Obrazovno-naučni program 2020):

Kad Milojka dođe na potok vođu da zahvati,
Na kamenu sedi Presveta Boga mati. 2x

„Oj, Milojke, ti poslušaj, mene,
Na ovome mestu biće iscelenje! 2x

Na ovome mestu nek se crkva gradi,
A sad idi, dete, vinograd, pa radi. 1x

Oj, Milojke, narodu govori,
Nek se ovde narod danju i noću moli. 2x

Oj, Milojke, ti poslušaj mene,
Na ovome mestu nek se čita sveto Jevanđelje. 1x

Oj, Milojke, moje dete milo,
Ti poslušaj mene, 1x
Na ovome mestu biće iscelenje!” 1x

When Milojka came to the brook to get some water,
The blessed Virgin Mary was sitting on the stone.

“Oh, Milojka, you listen to me,
Healing shall happen here.

At this place a church should be built,
And now go, my child, work in the vineyard.

Oh, Milojka, tell the people,
May they pray here day and night.

Oh, Milojka, you listen to me,
May the Holy Gospel be read here.

Oh, Milojka, my dear child,
You listen to me,
Healing shall happen here!”

The song is performed by a group: a woman (an evidently elderly woman at the time of the video making) leads, another one joins her in a clear voice, while the others present mimic the performance rather than give vocal contributions. However, even such participation is a significant indicator of their knowing the song, that is – its functioning in oral culture (despite its probable authorial origin). Stylistically speaking, the performance is close to the traditional way of narrative text performance – the signing is unison, the melodies are simple, of small ambitus, musical expressivity is rather minimalized. The sound is used to highlight the semantic layer of the lyrics, so, for example, the agogic marking of whole sentences is emphasized by vibratos at the ends of phrases. What is atypical of tradition are the frequent departures from the metric model – the basic measures of the dodecasyllabic verse (6 + 6), that is, a line of elementary, two-part measures (which are formed in singing as $4/8 + 2/4 + 4/8 + 2/4$). It may be the result of excitement and nervousness due to television recording and/or the circumstances in which the performer may be remembering the lines, i.e., improvising the textual component¹⁰. Having in mind the described melopoetic characteristics, as well as the performance context, the said example could be brought into connection with the tradition of the God Worshipper prayer songs, which is not in collision even with the strong influence of the local musical idiom in the performance¹¹.

10 Given the fact that ethnomusicological analysis falls beyond the competence domain of the author of this paper, the analyses provided are the result of the expertise of Jelena Jovanović, PhD, and Danka Lajić Mihajlović, PhD, for which the author of this contribution would like to thank them most cordially.

11 Singing such songs was one of the important elements of the God Worshipper movement member gatherings. Beside spreading spiritual messages and morals (but also the movement ideas), joint performance was also an important folklorization form. Namely, the authors of the songs' lyrics were, beside Bishop Nikolaj Velimirović, numerous anonymous individuals too. Musically speaking, the songs had relatively simple melodies, both composed and folkloric, as well as taken from foreign traditions. The same lyrics could be performed to various melodies and vice versa – the same melodies could be applied



Fig. 2. A monk is putting up a billboard with the news about the discovery of Milojka's grave. Still from the video *Priča o Milojkinom grobu* (RTV Kruševac 2019)



Fig. 3. An icon of the Blessed Milojka of Djunis; the work of the hieromonk Stefan Djordjević

An important sound element of the “festive sacral scenery” (which is particularly related to the evening time when the believers start gathering in the churchyard) is the playing of the (more or less popular) spiritual songs from loudspeakers (which some of the present people sing along to) in the contemporary celebration of the holiday dedicated to the Intercession of the Blessed Virgin Mary in Djunis. Some of these songs stem directly from the legacy of the God Worshipper movement.

What gained special media attention a few years ago was the news about the discovery of Milojka Jocić’s grave, and the grave itself gained the status of a secondary cult place. It is also becoming a pilgrimage site, where miraculous healings are also supposed to happen¹².

An initiative for Milojka’s canonization was started a few years ago, with the participation of the aforementioned authoress, and some of the members of the Serbian Orthodox Church also participated; one of them was the hieromonk Stefan Djordjević of Saint Petka’s Monastery from Stubal by Kraljevo, who painted a representation of Milojka in the icon (see Fig. 3). In support of this initiative, the movie entitled *Milojka from Djunis* was filmed; it ends with the following message: “Today, a hundred and twenty years after her death, people ask it of the Church to declare Milojka a new people’s saint of Serbia” (Milojka 2022).

The Orthodox Church of the Holy Trinity in the Village of Ribare.

The Founding Narrative and Dragana Marković’s Folkloric Biography

In the part to follow, research attention will be aimed at the narratives about the Orthodox Church of the Holy Trinity in the village of Ribare (which is located about 20 kilometers away from the monastery in Djunis), which was

to various lyrics. The fact that the melodies were primarily in major scale made it possible to introduce backup singers, which brought God Worshipper prayer songs in performance closer to folkloric singing *na bas* (“to bass vocal accompaniment”). As Dragan Ašković concludes, it is the combination of folkloric and church music traditions (Ašković 2010: 138, 268; cf. also Ašković 2017), and a similar combination of motifs – folkloric and religious ones, and the oscillations between authorial and folkloric expression, that characterizes also the lyrics which the author of this contribution has had an insight into.

The revitalization of God Worshipper prayer songs is related to the socioeconomic and political changes taking place in the 1990s in Serbia. Although God Worshipper prayer songs (which are being created even today) have not gained the official status in the Divine Office (and they are also spoken of as paraliturgical too, Ašković 2010: 76–88), Gordana Blagojević’s research showcases their prominent popularity among the believers, and that they have also partially acquired the liturgical character (they are sang after the liturgy in some temples). Beside its closeness to folklore tradition, the aforementioned author explains the popularity of God Worshipper prayer songs also by the fact that they are in Serbian (Serbian Orthodox Church still predominantly uses Church Slavonic). Nevertheless, the opinions of the church clergy and the scholars researching church music regarding God Worshipper prayer songs and their place in church practice are still divided (Blagojević 2020: 356–358).

12 A number of TV programs have been aired about the discovery and arranging of Milojka’s grave on local TV stations (e.g. RTV Kruševac 2019), and the news appeared on numerous Web portals.



Fig. 4. The Church of the Holy Trinity in Ribare, February 2019; courtesy of Andrey Moroz



Fig. 5. Contributions (coins and fruit) at the well of medicinal water by the Church of the Holy Trinity in Ribare, February 2019; courtesy of Andrey Moroz

founded in 1936. The cult space, beside the church, comprises of a *zapis* (“a holy tree”) and a spring (whose water is believed to cure eye diseases) (see Fig. 4 and 5). The founding of the church is related to a woman from the village, Dragana Marković (born in the early 20th century, died in the 1970s). Marković is also connected to other spaces which are considered sacral in this village (the space in the hamlet of Saraj in which there is a spring of medicinal water¹³, the space surrounding the Church of Saint Petka in the hamlet of Vitača¹⁴, and the space in which the most recent cult place has been established – the cross of the blessed Virgin Mary).

The mosaic of Dragana Marković’s folkloric biography came to be revealed through the conversations about the cult places in Ribare. It goes without saying that it is a biography reduced to the elements regarded as relevant by the local community, and the narrations are grouped in particular around the following motifs: an order/vow received in a dream (to find and unearth a cross/church), a pronounced spiritual need to fulfill the command, suffering due to the lack of understanding of the family (and, partially, of the wider local community), fulfillment of the order and the connection between that woman and the cult place, symbolically maintained until her death.

The narrations about the content of the dream itself are usually quite reduced (in some interpretations, they even boil down to the information about the acquired knowledge or a vow), but more developed narratives have been documented as well. In one of them, the saint who appeared is not precisely identified: the possibility remains that it was the Blessed Virgin Mary, but Saint Petka would also fit the description:

A woman dreamt it, a woman from my neighborhood. She dreamt, a woman came to her in a dream in a black scarf, I don’t know what she was like. It may have been the Blessed Virgin Mary, who it was, and she came to her in a dream to come here and found a church. [...] She had to, she said: “I had to come and found that because every night that woman came to me: ‘You should go to that place and dig there, to unearth the church! You should go and dig’” [Ribare MG SDJ 2019; female interlocutor born in 1947]¹⁵.

She was something like that, maybe she dreamt something, I don’t know, she foresaw something and [...] and that forced her, maybe they dug

13 According to the belief narrative of the family on whose property this spring is located, a cross has also been found there, and it is believed that the Church of Saint George burnt down by the Turks stood at that place.

14 The church was built in 1996 (upon the discovery of the spring in 1994) on the property of a family according to the advice and instructions of a woman who is the local authority in the folk religion sphere.

15 The signature of the recording from the Digital Archive of the Serbian Studies Department of the Philosophy Faculty in Niš is given in square brackets, alongside the information about the sex and the age of the interlocutors. The transcripts have been made by the author of this text.

something there. A church cannot be founded until someone has dug up a censer or something. A cross should be there [Ribare SS DPN 2019; male interlocutor born in 1964].

Dragana was initially prevented from the fulfillment of the order by her husband, and the motif can be interpreted in two ways: the husband's concern for the family as an obstacle (with the emphasis on the fact that the person having the dream visions a married woman who has children) or the husband's ideological orientation (his inclination towards communism). However, both motifs can be interpreted through the lens of a conflict between the sacral and profane biography layers. Highlighting the fact that the person concerned is a family woman may be a hampering factor implies that the founding of a cult place entails a certain kind of devotedness, which, on the symbolic level, can be compared to a certain extent to the concept of *zavenčavanje* ("marrying oneself to something") in the practices related to gaining the ability to use secret magic knowledge. A similar concept operates, as it is well known, in the official religion domain practices as well (becoming ordained, for example). A number of narratives are concentrated around the motif of the punishment for "the persecutor of the holy" from the husband to those who do not recognize the "holiness" or turn a deaf ear to the warnings. Through that lens, on the one hand, the image of Dragana Marković is shaped, as a woman of godly behavior and deeds, one who warns of wrongdoing and taboo breaking, while, on the other hand, a number of local belief narratives about the punishment of individuals and family curses are developed.

Well, yes, there is a church there, a cross. And she dreamt about it, and she went to dig it up at night. Her husband caught her, and he beat her, and beat her, and beat her, and beat her, he beat her black and blue. He did not let her. And she dreamt that the blessed Virgin Mary would make him suffer a stroke. And she sure did that. She said it like that, I don't know. And their child lost eyesight, heaven forbid. "Until you build a church, you shall not lift your head up" [...] [Ribare BG SDJ 2019; female interlocutor born in 1940].

And then that woman who found the church, up there a man was building a house [...]. He was building, the builders were working on his house. And she passed by and she told him... It was a holiday, they were building the house and mixing, earlier they used to mix concrete manually, not with that, but manually, with their hands, with shovels they mixed the concrete. And she said: "Hello there, she said, do you know that it is a holiday today?", she said to them. And it was a holiday, I don't know which one. "Do you know", she said, "that it's a holiday today?" They said: "Oh, what holiday", I don't know, they swore at her, "what

[is that] holiday of yours” and something like that. And then, when they finished mixing the concrete, and it stiffened, they couldn’t work more. Yes. And to the others she said even worse, he wanted to kill her later that one. He climbed on the pole to build a haystack, and it was also a holiday. And she said: “Well why”, she said, “are you stacking it today, it is a holiday today, people should not”, she said, “work in the field!” He swore at her, she went away. The moment she left, she said, he fell off the haystack, barely survived... Because she was a saint that woman, that’s what they called her, a saint, everyone... [Ribare MG SDJ 2019; female interlocutor born in 1947].

A woman from the Ribare region used to come there, a Dragana Marković, she is from this area, who found many churches, and she asked, the father of this, the father of this woman, M., to build the church of Saint George in Saraj. However, M. used to beat that woman, what do I know, he mistreated her, chased her, and he never let her do anything. After some time, that is, after forty days, his two grandsons died, both of them. She had told him that something would happen: “In your family if you don’t allow for it to be made. You can beat me to your heart’s content and do to me whatever you want, but there was a church there, I know it for certain”. And he didn’t allow it. Some time later, two of his grandsons died, both, in very short time. I even have the data about that, officially when they, when each one of them died. I found it all in the registries, I used to work as a legal advisor, there was a local municipality office, and in that office, I had access to a lot of documentation, so I wrote it all down in detail. And I wrote down many stories listening to what they were saying, the testimonies of various people, and to her died... Later on, she [the aforementioned man’s daughter-in-law], after a few years, she got two daughters, and male children... She [Dragana] said: “You shall have no more male children, you should know that, because you have done so and so” [Ribare ZM BS 2019; male interlocutor born in 1955].

A grandfather worked around that hot spring. And Dragana is said to have come to dig there. And he threw stones at her, you know, to chase her away. And she went away. Not much later, I don’t know if his son died or was killed, I have no idea. [...] But anyway, they connect it in a certain way with the way he treated that Dragana. She was a small grandma, you know, she wore a scarf and that, just like some, how should I put it, member of the clergy. That was the impression one had looking at her. I was scared of her in a way, you know. I mean, God have mercy on my soul, but I had that kind of feeling, a strange feeling... [Ribare BS 2019; male interlocutor born in 1948].

Dragana's devotion to the church which she founded and connection to this cult place is particularly emphasized in the narrations of some interlocutors.

She would take hemp... [...]. And here, here she would sit on this stone here, on the corner... [...]. She would spin it at night, sing, sing and wake up God. And she would spin, she could see in the dark to spin. And she would shout out to my husband: "God may help you", maybe she called him son, what she called him. He said: "May God help you". I have been to my house now over there, at church, and I decided to sit down and spin a bit. It didn't happen a long time ago, maybe thirty, forty years ago. [Ribare BG SDJ 2019; female interlocutor born in 1940].

Although it is undoubtedly a real situation, this image evokes the semantic field related to spindle and spinning in traditional culture (which has a profound connection with the otherworldly), as well as meaning components related to the stone (cosmic center symbolics).

The forming of Dragana Marković's folkloric biography is accompanied by a high level of ideological unanimity of various community members' voices, whereby the development of the acquired narratives is conditioned not only by belonging to a certain generation (more developed narrations have been provided by the older interlocutors, especially the ones who live in the part of the village which is close to the church of the Holy Trinity), but also by an individual relation to tradition and religion. Indeed, the details about the founding of the church and the life of Dragana Marković are familiar to the individuals and the families who were engaged in the restoration of the church, which will be commented upon in the text to follow.

However, the narratives which somewhat challenge the verity of some segments of Dragana Marković's activity have also been written down. Thus, according to one of the interlocutors, Dragana took an already unearthed cross from elsewhere in the village and brought it herself to the very place which had supposedly appeared to her as sacred in the dream in order to prove the verity of her own visions and save herself from persecution:

And that she took away [a cross found on the other side of the village], I was told that by V. a few years ago, Ž. said that, the deceased, this one here. That Dragana took that cross, because they chased her, these, she went after those churches, maybe something urged her to do that, I don't know... They chased her, yelled at her, swore at her, did a lot of things. And, and she brought that cross and threw it into the thorns down there where the Holy Trinity is. [...] And she went to the municipality building, in Ribare there was a municipality building, you know... And, and she said to the mayor, she said to him: "I have foreseen that there is a cross there". And she went and pretended to have found the cross in the thorns. That is what V. told me, now, whether that is the truth or a lie, I don't know.

She threw it into the thorns [researcher]?

She threw it into the thorns to, to prove [her vision] [Ribare MF DPN 2019; female interlocutor born in 1940].

Narratives about the Restoration of the Church of the Holy Trinity:

Developing the Polemics

The beginning of the restoration of the Church of the Holy Trinity dates to the 1990s. The local church board was the first one to get engaged with this work, but the initiative was later taken over by a family from the village who, with the help and support of their neighbors and friends, finished the restoration in 2004, when the restored church was also consecrated.

A complex polemic polylogue concerning the restoration of the church has formed in the local community, grouped around the merits and motivation for the engagement in this job, and related, in particular, to the woman with the local authority role in the domain of folk religion today and who took part in this process. In that sense, the motivation for the restoration of the cult place is interpreted variously: from believing in the “authentic” divine inspiration, to disputing, to seeing this form of engagement as an attempt at redeeming immoral behavior. The “authenticity” of motivation is confirmed by personal narratives formed through the traditional constellation of motifs related to commanding dreams and visions, including additional details which are, in the mythological modelling key, interpreted as signs – messages of the other-worldly (a falling of a stone is interpreted as an omen):

The Trinity I also dreamt, that I was mending it [the church], Saint Ilias, at the same time, er, he appeared. And then I am, I said, how should I do that, I am a woman, I am weak. How should I restore the Trinity alone? *That you saw in the dream [researcher]?*

In the dream. And now, I went to the Trinity, both I and my sister. I sat down by that man, where he was selling candles, he was sitting, and I sat down next to him. I was hit by a stone on my back! My nephew came along, there was a hole in, in the church. He fell down! He tripped and into the hole, he fell. “Look”, I said, “Mirko, this Trinity is warning us against something”... [an intricate narrative about the restoration of the church ensues, ending with a new dream narrative, this time with a somewhat more detailed description of the vision]. And later, I dreamt. I went to sleep, and I dreamt that the Trinity lay down by me, they came close to me. The same as it is depicted in the icon, I dreamt them that way. They lay down by me, grateful, they came to thank me... [Ribare J SC 2018; female interlocutor born in 1947].

Speaking about her own and her husband’s engagement in the restoration, another female interlocutor insisted especially on the devotedness of the whole family to religion, contacts which they maintain with various clergymen and

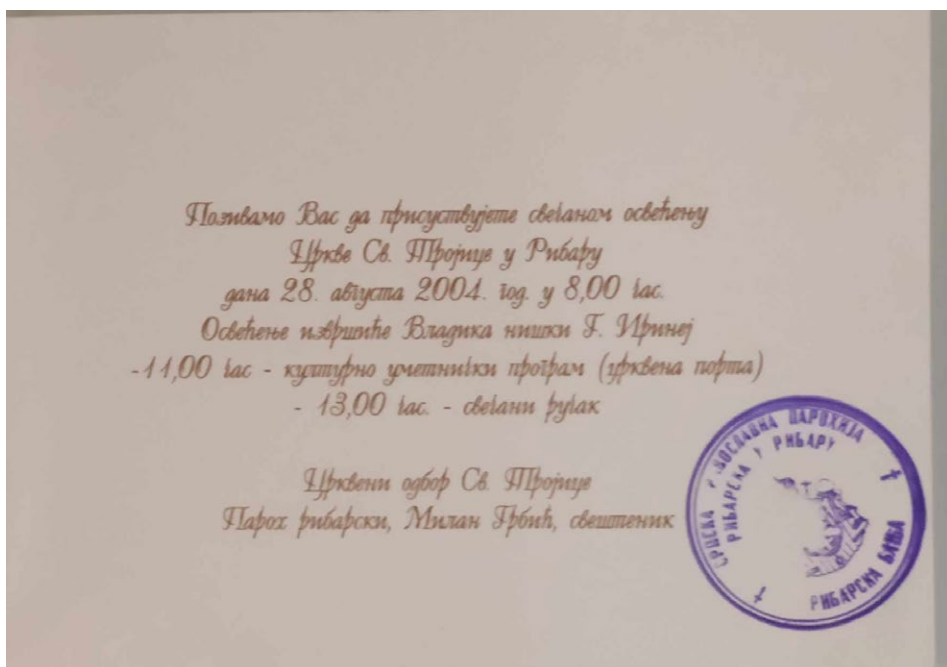


Fig. 6. An invitation to the consecration of the restored Church of the Holy Trinity with the stamp of the local church parish. Source: author's archive

the like. Even though her dreams were not related directly to the building of the church, she emphasized the contact with the otherworldly through the stories about her visions (e.g., the birth of a long-expected child was announced to her by the Blessed Virgin Mary in a vision).

A great number of inhabitants participated in the ritual actions around the church (processions)¹⁶, which were re-established in the 1990s, in the period following the restoration of the church; however, by the present day, these have become reduced to the participation of the families living close by. Some of the inhabitants connect this decline in interest with the overly emphasized engagement of the family that restored the church (which is interpreted as the “privatization” of sacral space, in accordance with which the motivation for such an engagement is under suspicion):

And they that... That church is privatized now.

In what sense privatized [researcher]?

In the sense that they are acting now as if it were theirs.

But they restored it [researcher]?

They did. They think that is going to help... And it is known what they have done. That he, to put it that way, appropriated other people's money and a lot of things... Not to talk too much... It is well known... [Ribare SM SDJ 2023; male interlocutor born in 1966].

Actions related to founding and restoring cult places in this area are usually done according to the advice given by a woman who has also has role of the local authority role – she confirms the sacrality of certain space via her ability to communicate with the otherworldly. According to the interpretations of some interlocutors, she gained this ability after her experience of clinical death (“She can see, she can sense that. She just leaned against the tree like this with her hand and said: ‘This is Blessed Virgin Mary’. She doesn't like to speak about that, she just senses it, I guess, what do I know...” [Ribare JS SDJ 2023]). On the other hand, there also exist voices that dispute her practice, with the emphasis on the aspects of the secular layer of her biography which are seen as compromising (proclivity to alcohol consumption, overemphasized sexuality, money as the motivation for her actions). Those are also the mechanisms of shaping the ambivalent otherness, which is, precisely because of the connection with the otherworldly, perceived as dangerous and threatening.

16 Ritual actions include walking around the church in a procession, at the head of which there are men carrying a cross and standards (earlier, the procession used to cover a larger territory around the village), carving a little cross on a *zapis* (“a holy tree”) or pouring wine over it, decorating the *zapis* or the church, consecrating and breaking of ritual bread and ritual feast prepared by the *kolačar* (the host of the feast, who is elected annually for the year to come by the means of handing over a part of the ritual bread); food contributions are brought by the majority of participants.

The Mechanisms of Biography Sacralization and Collective Memory

Founding or restoring cult places is a part of mechanisms of space sacralization as a permanent process which constitutes, confirms, and revitalizes tradition segments and community identity, as well as participates in the constitution of the idea of space as one of the elements of the world image functioning in a particular collective (Adaev 2013: 300). If ritual actions are seen as a manner in which a community consecrates a certain space, then narrative manifestations of the experiences related to cult places are an important factor in the establishment of the mental image of a given sacral space, whereby, among other things, its functionality is legitimized by highlighting the connection with the metaphysical, and by a permanent confirmation of that relation in the narratives about visions and dreams, fruitfulness of healing practices and the like. In that sense, Vihra Baeva regards local cults as a dynamic system that includes: a patron saint (or another sacred entity which is the object of devotion), a sacred site, sacred time (feast), religious images, relics, specific rituals, and religious narratives (Baeva 2013b, 2013c: 90; cf. Panchenko 1998: 70–179). As a form of oral history, narratives about founding cult places represent narrative space in which the preserved memories are part of the history of a community.

When united, ritual and narrative practices make it possible for the community to perceive a given material object as sacral, constituting significant symbolic resources (Panchenko 2012: 43), and the biographies of the individuals related to the founding and restoration incorporate the symbolic potential. As it has been shown, the processes whereby such biographies become sacralized are conditioned by various factors: from the time distance from the narrated events and actors, to the role and intertwining of oral, unofficial, and institutionalized narratives.

Examining the factors which influence the shaping of the idea of a given place's sacredness, James Preston introduces the concept of "spiritual magnetism", which he uses to mark the power of a shrine to attract the devoted ones. Factors which have an impact on the power of "spiritual magnetism", as the author stipulates, are healings, prophecies, and foreseeing, sacral topography, as well as the accessibility of the place (Preston 1992: 33). Revising Preston's observations, Ian Reader (2014) pinpoints the importance of the role of various interest groups in the "production" of meaning and formation of the idea of the sacral – from local official and church representatives, to marketing activities. The narrative about the founding of the monastery in Djunis stemmed from the local oral tradition which, undoubtedly, had its central motifs already formed in its repository and perpetuated them frequently. Due to the complex intertwining of the narrations created by the actors from various spheres (the local, and then broader oral tradition, the activity of the God Worshipper movement members in the spreading of the idea of sacrality and miraculous healing power of this holy place (via oral and written channels), written tradition developed under the auspices of the church (booklets, leaflets and the like), including the media and popular culture mechanisms in the last few

decades), the weaving of the motifs about the Monastery of the Intercession of the Blessed Virgin Mary in Djunis, as well as the sacralized biography of Milojka Jocić have acquired the status of a great narrative. Having in mind its consistency, ideological coherence, widespread acceptance and influence, but also the directing that comes from the authority, this narrative is close to the domain of what Jan Assmann defines as “cultural memory”, in which reality is transformed into stable images and symbols, and whose role is founding (Assmann 2005: 61–65). The folkloric biography of the founder of the Church of the Holy Trinity in Ribare, Dragana Marković, gravitates towards the same model; however, as it has been shown, it also reflects the “cracks” in the voices disrupting the ideological unanimity to a certain extent, and thus, in the case of this narrative, one could speak of the process of unfinished sacralization. Such features are conditioned by the lack of the necessary time distance; moreover, the functioning of the narrative is limited to the oral culture of a smaller collective within a local community and, having in mind the relatively small number of the members of this memory community, it is up for deliberation whether this narrative will continue to live and be transmitted. Finally, the narrations formed around the actors who participated in the restoration of the Church of the Holy Trinity create a complex polemical polylogue, typical of the communicational memory contents (Assmann 2005: 59–61) reflecting the imbalance and tension between sacralization tendencies (which, in some cases, are initiated by the actors themselves, as they provide narrations about their own experiences of the contact with the otherworldly) and the secularized elements of individual biographies in the interpretation of their contemporaries.

REFERENCES

- Adaev, V. (2013). Sakralizacija prostranstva kak tekushhij process v kul'ture juganskih hantov-pereselencev. *Vestnik NGU. Ser. Istorija, filologija*, 12(7), 296–301.
- Assmann, J. (2005). *Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama* (transl. V. Preljević). Vrijeme.
- Ašković, D. (2010). *Paraliturgijske pesme kod Srba* [PhD thesis]. Akademija umjetnosti, Banja Luka.
- Ašković, D. (2017). The Prayer Chanting of the God Worshipper Movement. In R. Radić, A. Djurić Milovanović (eds.), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (pp. 191–212). Palgrave Macmillan.
- Baeva, V. (2013a). *Raskazi za chudesa. Lokalna tradicija i lichen opit*. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Baeva, V. (2013b). The Local Cult as a System of Interrelated Elements: On the Example of the Osogovo Monastery. *Ethnologist*, 15, 70–80.
- Baeva, V. (2013c). A Local Cult, a Universal Symbol: The Golden Apple in Gorni Voden, Southern Bulgaria. *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture*, 2, 89–104.
- Blagojević, G. (2020). Folk art in contemporary worship context: the role of God Worshipers prayer songs with the Serbs today. In K. Managadze (ed.), *Folk and Church Music Issues* (pp. 352–360). The Batumi Art State Teaching University Publishing House.
- Bojanić Ćirković, M. (2019). *Ljiljana pred licem Majke božje. Lik Bogorodice u delu Ljiljane Habjanović Durović*. Globosino.

- Globos Aleksandrija (2020, October 14). *Voda iz kamena (2010) emisija* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=agmoilFoT5c>
- Gura, A. V. (2012). Snovidenie. In N. I. Tolstoy (ed.), *Slavjanske drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'* (t. 5, pp. 90–91). Mezhdunarodnye otnoshenija.
- Dorđević, T. (1934). *Naš narodni život* 10. Geca Kon.
- Djordjević Belić, S. (2018). Priče o snovima i sakralna topografija Timoka. In V. Pitulić, B. Suvajdžić, B. Zlatković, D. Ristić (eds.), *Savremena srpska folkloristika V. Folklorno nasleđe Srba sa Kosova i Metohije u slovenskom kontekstu* (pp. 251–282). Udruženje folklorista Srbije, Bogoslovija „Svetog Kirila i Metodija“, Matica srpska.
- Informer (2023, July 7). *Misteriozna priča pod velom tajne! Milojki se ukazala Bogorodica i dala joj Zavet: Ona nije ispunila jedno obećanje* [video]. Informer. Nezavisne dnevne novine. <https://informer.rs/tv/live-tv/809457/misteriozna-prica-pod-velom-tajne-milojki-se-ukazala-bogorodica-i-dala-joj-zavet-ona-nije-ispunila-jedno-obecanje-video>
- Jocić, D. (2018). *Čudesna povest*. Manastir Pokrova Presvete Bogorodice.
- Kanitz, F. (1985). *Srbija: Zemlja i stanovništvo: Od rimskog doba do kraja XIX veka* (transl. G. Ernjaković). Srpska književna zadruga.
- Kostić, S. (1998). Narodna znanja i verovanja u Knjaževačkom kraju. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 62, 121–151.
- Krstić, D. (2006). *Kulna mesta srednjeg Timoka* [MA thesis]. University of Belgrade.
- Lotman, Y. M. (2000). *Semiosfera. Kul'tura i vzryv. Vnutri mysljashtih mirov. Stat'i issledovanija. Zametki*. Iskusstvo.
- Mageo, J. (2021). Defining New Directions in the Anthropology of Dreaming. In J. Mageo, R. E. Sheriff (eds.), *New Directions in the Anthropology of Dreaming* (pp. 3–22). Routledge.
- Miličević, M. Đ. (1876). *Kneževina Srbija*. Državna štamparija.
- Miličević, M. Đ. (1984). *Život Srba seljaka*. Prosveta.
- Milojka (2022, July 28). *MILOJKA IZ DJUNISA – Dokumentarni film* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GKmwOLtYT-M>
- Pócs, É. (2019). Dream Healing: The Nocturnal World of Healing and Bewitchment. In É. Pócs (ed.), *The Magical and Sacred Medical World* (pp. 343–376). Cambridge Scholars Publishing.
- Oring, E. (2008). Legendry and the Rhetoric of Truth. *Journal of American Folklore*, 121(480), 127–166.
- Pantelić, N. (1974). Etnološka građa iz Budžaka. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 37, 179–228.
- Panchenko, A. A. (1998). *Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavija. Derevenskie svjatyni Severo-Zapada Rossii*. Aletejja.
- Panchenko, A. A. (2002). Son i snovidenie v tradicionnyh religioznyh praktikah. In O. B. Hristoforova (ed.), *Sny i videnija v narodnoj kul'ture. Mifologičeskij, religiozno-mističeskij i kul'turno-psihologičeskij aspekty* (pp. 9–25). Moskva.
- Panchenko, A. A. (2012). How to make a shrine with your own hands: Local holy places and vernacular religion in Russia. In M. Bowman, Ü. Valk (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief* (pp. 42–62). Routledge.
- Preston, J. (1992). Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage* (pp. 211–231). Greenwood Press.
- Rabinovich, E. (2013). *Sny probuzhdjonnyh: son i snovidenija v kul'ture, religii, politike Tibeta*. Gumanitarnyj universitet.
- Radić, R., Djurić Milovanović, A. (2017). The God Worshipper Movement in Serbian Society in the Twentieth Century: Emergence, Development, and Structures. In R. Radić, A. Djurić Milovanović (eds.), *Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe* (pp. 137–172). Palgrave Macmillan Cham.
- Radisavljević-Čiparizović, D. (2012). Religioznost hodočasnika u Srbiji: Studija slučaja tri svetilišta. *Filozofija i društvo*, 23(1), 53–68.

- Radisavljević-Čiparizović, D. (2013). *Religija i hodočasnički turizam: studija tri svetišta u Srbiji (Kalemegdanska Sv.Petka, Bogorodica Đuniska i Majka Božja Tekijska)* [PhD thesis]. University of Belgrade.
- Radulović, L. (2010). Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji. *Antropologija*, 10(3), 39–48.
- Reader, I. (2014). *Pilgrimage in the Marketplace*. Routledge.
- RTS Obrazovno-naučni program (2020, October 6). *Etnološki zapisi – Sveta noć u crkvi kod Djunisa* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SjWoyPO9X6A>
- RTV Kruševac (2019, October 13). *Priča o Milojkinom grobu* [video]. RTV Kruševac. <https://www.rtk.rs/106720/prica-o-milojkinom-grobu/>
- Safronov, Y. V. (2016). *Snovideniya v tradicionnoj kulture*. Labirint.
- Stanojević, M. (1913). Zaglavak. *Srpski etnografski zbornik 20. Naselja i poreklo stanovništva*, 9, 5–184.
- Stanojević, M. (1931). Iz narodnog života na Timoku. In M. Stanojević, *Zbornik priloga za poznavanje Timočke krajine* (t. 3, pp. 106–114). Štamparija „Jovanović”.
- Stevanović, Z. (2020). *Manastir Pokrova Presvete Bogorodice u Markovini kod Đunisa*. Biblioteka „Vuk Karadžić”.
- Subotić, D. (1996). *Episkop Nikolaj i pravoslavni bogomoljački pokret: Pravoslavna narodna hrišćanska zajednica u Kraljevini Jugoslaviji 1920–1941*. Nova Iskra.
- Tedlock, B. (1992). Dreaming and Dream Research. In B. Tedlock (ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations* (pp. 1–30). School for Advanced Research Press.
- Tolstoy, N. I. (2003). Narodnye tolkovaniya snov i ih mifologicheskaya osnova. In N. I. Tolstoy, *Ocherki slavyanskogo jazychestva* (pp. 303–310). Izdatel'stvo „Indrik”.
- Trunov, D. G., Vodenikova, M. A. (2012). Predstavleniya o snovideniyah: Osnovnye modeli. *Vestnik Permskogo universiteta*, 1(9), 59–69.
- Vojinović, H. (1991). *Tihi glas*. Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve.

Mariya Slavcheva

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum,
Bulgarian Academy of Sciences

maria.r.slavcheva@gmail.com

ORCID: 0009-0005-7999-2827

Sensory Experience and Religious Perception: Accounts of Faith in Visually Impaired People*

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.003 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: This paper examines the relationship between blindness and belief in divine intervention among visually impaired individuals. Drawing on mythological, folkloric, and biblical contexts, it explores how sensory experiences, apart from sight, influence their faith narratives. Through social anthropological methods and extensive fieldwork, the study addresses key questions about the spontaneous emergence of religious themes, the transformation of these beliefs in the works of blind authors, and their role in coping with daily challenges. The analysis highlights how sensory experiences enhance faith and shape self-perception, motivating the visually impaired in their everyday lives.

KEYWORDS: Blindness, Divine Intervention, Sensory Experiences, Faith Narratives, Coping Mechanisms

*Seeing Is Not Believing but Believing Is Seeing***

Introduction

The narrative of belief in God and its association with blindness have deep cultural roots that can be traced in mythological and folkloric notions, biblical parables, literary works, and ordinary conversations without necessarily being

* The research and the writing of the article were supported by the National Program of the Ministry of Education “Young Scientists and Postdoctoral Researchers 2”, approved by RMS 206/07.04.2022. The project is carried out in the Section “Anthropology of Verbal Traditions” at IEFSEM-BAS with a scientific consultant Assoc. Prof. Dr. Nikolay Vukov.

** A play on words, paraphrasing John 20:29, where Jesus says, “Thomas, you believed because you saw me; blessed are those who have not seen and have believed”.

tied to religion. Given the particular life situation, the themes of God and belief in divine interventions (usually miracles) have an enduring presence in the testimonies and narratives of persons with visual impairments. They represent a kind of appeal to a higher power to provide an answer as to why the blindness occurred, to provide help with everyday difficulties, to give something in return for the sight that was taken away, etc. Notwithstanding the differences between individual testimonies, several specific points can be noted in the narratives that the blind create about their relationship with God. First, they are the result of the accumulated mythological, folkloric, and biblical contexts discussing the relationship of blindness to God and the possible way out of the situation of not seeing. Secondly, the narrative of divine intervention generally emerges spontaneously, even when the conversation is not religiously oriented, and is associated with the occurrence of some personal miracle.

There is a clear relationship between the cases listed. The accumulated mythological, folkloric, and biblical contexts underlie the visually impaired person's belief that they have the opportunity to sense divine intervention in their life situation, and this helps to understand the spontaneous emergence of the theme of God and his presence. In contrast to the casual emergence of faith narratives in everyday conversations with visually impaired persons, there is also a contextualized notion of God in the work of blind authors that is the result of both accumulated contexts and personal miracles that have happened to the author. The narratives listed above, related to religious perception, have an important function among visually impaired people – they are highly motivating for coping with everyday difficulties and inspiring the telling and strengthening of faith. In addition to this, narratives about God and His role in a situation of blindness contain many examples of the need to accumulate various types of sensory experiences through which the belief in divine intervention is strengthened.

The research presented here focuses on the ways in which sensory experience (concerning other senses besides sight) influences the relationship between the blind and God and how this is reflected in their faith narratives. Highlighting some examples of the accumulation of cultural context as related to the notions of blindness and divine intervention, as well as spontaneously occurring and well-considered narratives about God, the paper emphasizes the functions of these narratives for the blind community and their overcoming of everyday problems. Drawing on the methods of social anthropology and years of fieldwork among people who have lost their sight, the text seeks to answer the following research questions: when and how do blind people talk about their religious notions related to divine intervention? In what ways are conceptions of God transformed in the work of blind authors? What is the function of narratives about God, and what role does the accumulation of various types of sensory experience play in increasing belief in God?

Based on the field material gathered and analysed in relation to this theme¹, in this paper, I will examine, in turn, some of the cultural accumulations of context related to the relationship between blindness and divine intervention, and then provide examples of spontaneously occurring narratives of faith in conversations with the blind, with recurring motifs involving the perception of a miracle or the expectation of one, as well as show the meaningful religious perceptions in the work of a blind author. An integral part of the analysis of all the examples will be the highlighting of sensory experience, since for people with visual impairments it plays a specific role in the cognition and perception of the world, and this leads necessarily to the highlighting of this experience in religious perceptions. In the analysis of the various examples, my attention will be directed towards tracing whether there is a tension between the invisibility of God and the sense of His presence in the lives of people with visual impairments, and to what extent this gives rise to the need to talk about faith as a means of motivation for coping with everyday difficulties. The proposed analysis aims to show that not only is the theme of God present in the faith narratives of people with visual impairments, but that it also shapes and forms their self-perception. Not being able to see divine interventions activates the other senses and engages them so that the blind persons accumulate sensory experience, and become registrars of what is happening around them, refracting their specific life situation through perceptions of divine intervention and presence in the person's world.

Blindness and Divine Appearances (Cultural Contexts)

The condition of blindness transcends ordinary human experience, and it might be possible to draw an analogy with Mircea Eliade's ideas about the images and symbols that represent reality. Woven into narratives, symbols are more significant than historical events. The motif of blindness recurs in various religious texts, and this underlines its symbolic significance. According to Eliade: "When a myth is told, it is as if in some way that sacred time during which the events mentioned in the narrative took place were reactivated" (Eliade 1998: 53). On the basis of these reflections, the author draws several other conclusions, such as, for example, the desire of traditional society to separate mythological time from secular time or the constant actualization of the events narrated in myths. The tales of blind prophets, which we find in various mythologies and later in religious texts, are part of these narratives that destroy secular time and affirm the relationship between ordinary people and the gods. Moreover, such communication between the sacred and the profane is accomplished through signs and symbols, and to reinforce the feeling that a certain action is being performed, it is indispensable for the deity to be invisible. In this respect, only divine manifestations are clearly visible and recognizable to the common people.

¹ Field material collected between 2014 and 2024 served as the basis for writing this article. The selected materials were gathered during my training as a guide for visually impaired persons, conducted at the National Center for Rehabilitation of the Blind – Plovdiv in 2019, as well as during my postdoctoral research, conducted during December 2022–2024.

Culturally, getting closer to the sacred and the secret has its consequences in the human world. According to Eliade, when the profane is imbued with the sacred, there is divine intervention (Eliade 1994). Such is the case of healing² the sick. In both biblical stories discussed later in the text, healing takes place in full view of all and through a strong faith in God. The connection between blindness and faith is very strongly felt in these narratives. Lack of sight is both a physical infirmity and a spiritual lack – they are reflected in the Bible in this way. Certainly, physical blindness can be healed with a very strong faith or by resorting to one of the sacraments of the Orthodox religion – *eleosanctification*. Spiritual blindness, by contrast, is one that believers must guard against and pray earnestly that it will not befall them. In the performance of this sacrament, reserved for very sick people, there participate seven priests, and the sick person is anointed with an elixir. It is explicitly stressed that healing depends on the strength of one's faith. The presence of a visible (physical) aspect in the performance of the ritual is precisely the point at which the profane and the sacred meet, and so divine intervention can be accounted for.

According to the biblical concept, the so-called revelation (epiphany) "involves something hidden being revealed so that its essence can be seen and known" (Bibleyski rechnik 1994: 384). Vihra Baeva describes miracle in narratives as "entering of the sacred into the human world" (Baeva 2013: 32). Within this article, I will try to position the narratives of divine intervention, personal miracles and the expectation of these made by visually impaired persons among the narratives of healing according to the classification proposed by Baeva (2005, 2013). It is also appropriate to introduce the term of action-miracle, which Albena Georgieva considers to be a basic element in etiological legends as "a link between the two components of the was-became opposition" (Georgieva 1990: 58). In the narratives of people who lost their sight later in life, the tension happens between what was and what can be observed. On the one side there is placed life with sight and on the other – life without it. Conversely, one can also juxtapose a life without the strong presence of God and one in which the blind isolate themselves and, rather, seek answers for their condition. The occurrence or expectation of a miracle in the lives of visually handicapped people is associated in two different ways with the perception of divine intervention. On the one hand, there is the expectation for a miracle to happen and for blindness to "go away" from the blind person's life; on the other hand, the actual registering of a miracle occurs through the accumulation of sensory experience, and both experiences lead to a strengthening of faith. Narratives of divine intervention by visually handicapped persons can be taken as accounts of miracles, but with some qualifications. As Baeva reflects in her research, stories of miracles have com-

2 Bulgarian folklore abounds with tales and legends of living water, healing *ayazmas* and healing eye waterr (see Arnaudov 1971, 1972; Georgiev 1989; Mankova 1989; Georgieva I. 1993; Neikova 2002).

mon motifs – such motifs can also be observed in the narratives of visually impaired people, however, given that these are elements of accumulated ideas and images resulting from religious and/or folkloric accumulations. A second caveat I would like to point out is that the narrative related to the occurrence or expectation of a miracle can also be found in an already revised and meaningful text with a visually impaired author, and in this sense, such a narrative would stand on the borderline between narratives and literary elaborations of the theme of miracles. In either case, narratives of this type are imbued with a deep faith in God and His power. Personal stories in which God is invoked are associated with moments of crisis and significant changes in people's lives, and are often interpreted by the means of an idea of protection and communication between people and deities (Hunter 2012). Such narratives have a specific role in the lives of people with visual impairments – they motivate many of their decisions on a day-to-day level, and this brings with it a further accumulation of sensory experience. Moreover, the personal stories in which God appears and helps a person provide one with comfort and peace. In the case of persons with visual impairments, this is of utmost importance for learning useful skills to cope with the difficulties that the situation of being blind presents them with. Many of my respondents claimed that their faith in God was strengthened when they had mastered and completed specific tasks in their daily lives (e.g., navigated urban space without difficulty). During the leadership training I participated in, very special attention was paid to the motivation of the visually impaired – one of the keys to this is the belief that everything will be okay and they will cope with and get out of the situation they are in. This is also the recommendation of professionals who develop plans to integrate the blind into society, such as the recommendations for motivation that Arsova gives in her textbook on orientation and mobility (Arsova 2008).

In this case, the inability to see (in a physiological and metaphorical sense) is a condition that can be a key moment in experiencing and narrating divine revelation. There is a tension here that arises from the idea that everything that can be seen can be explained. This cultural model has a strong presence in Western culture, in which seeing is the sense that is elevated to a pedestal, and it is only the possibility of seeing that provides one with the ability to understand something in its totality (Ffytche et al. 1998; Goodale 2004; Heath 2016).

I would like to add another dimension to this understanding-centered model: the linguistic perspective. Across languages, there is a clear connection between blindness, understanding, and the concept of divine intervention. For instance, in English, the expression “I see” is commonly used to mean “I understand”. The same applies in French with “Je vois”, which also means “I understand”. In Bulgarian, phrases like “I see what this is about” or “I have a view on the matter” carry a similar connotation. These linguistic examples highlight how vision, as a metaphor for understanding, is deeply embedded in language and reinforces people's cognitive grasp of a subject.

This connection between sight and knowledge also has important religious, mythological, and folkloric implications. The inability to gain knowledge through vision offers at least two interpretive paths. First, there is a reliance on the enhancement of other senses, such as smell. For example, a religious service might evoke specific sensory experiences – like the scent of wax, flowers, herbs, or dampness – that can become significant for individuals who lack sight³. On the other hand, we should not overlook the fact that most manifestations of divine power remain equally (in)visible to the majority of believers. In this sense, God must be invisible in order to be truly felt and for His presence to be recognized (Nightingale 2016). It is important to clarify that the ability to see does not always equate with the ability to perceive or understand something. “Seeing”, in this context, is a skill that can be learned through techniques that allow an individual to cognitively process and recognize different situations, people, and objects, leading to informed decisions. Only in this cognitive framework can we equate seeing with understanding, where seeing becomes a potent metaphor for knowledge and human insight. A Dutch proverb says “The blindest is the one who does not want to see”, underscoring the metaphorical link between sight and knowledge. A Danish proverb offers a different perspective: “The sky is not less blue because the blind cannot see it”. This reflects the dominant worldview of those who can see, where the reality of the sky’s blueness exists independently of whether it is seen or not. This highlights the idea that while some things may be invisible to the sightless, other things remain invisible to both the sighted and the blind alike. This distinction touches on the social and cultural interpretations of perception versus the actual physical realities at play⁴.

Sensibility, meant as the way people experience their sensorial surroundings, is a part of the culture of individuals; the sense of God’s presence and His intervention in the lives of people with visual impairments is specifically conditioned by different social and cultural norms. The faith narrative has a specific place in this group, because in the case of sightless persons, their sense of the world is based on residual senses, and this gives rise to the tensions I have already mentioned. The inability to see God is valid for both the sighted and the blind, but the sense of His presence is built on a different sensory experience. Perhaps this is also why so much cultural context is built up linking blindness and divine intervention, propagating the notion that the lack of sight “unlocks” another relationship with God, bestowing the ability to see beyond.

3 For more information, see Cadbury 1928: 237–256; Green 2015: 146–157.

4 “The physical universe does not contain colors, sounds, or smells; it contains frequencies, amplitudes, and certain types of molecules. Perceptual systems decode physical energies and build representations that reflect reality. So, colors and sounds are not inherent features of the physical world; they are mental properties that exist as a result of us experiencing certain forms of energy. A tree falling in the forest makes no sound if no one is there to hear it. It makes a pressure wave travelling at 700 miles per hour; sounds are made in the brain of an observer” (Dietrich 2007).

Physical blindness can be perceived in two opposite ways. On the one hand, it can be viewed as a punishment for one's accumulated sins. On the other hand, it can be read as a sign of divine favor. An example of this dual conception can be taken from Greek mythology and the accounts of the life of Tiresias, one of the great seers. There is no single account of how Tiresias lost his sight: according to some, it was when he saw the goddess Athena bathing. She punished him by blinding him, but then gave him prophetic powers. According to other versions, Hera herself blinded Tiresias after he revealed the secrets of the feminine essence. According to both versions, however, oracular abilities have come to replace the denied ability to see. Another very important connection can be glimpsed here – the deities are not only invisible, but they must also remain unseen, for punishment follows if this is violated.

In religious terms, too, there can be found examples of the connection between blindness and divine interventions. Here I will give just two examples from the Bible in which the intervention of God brings about healing of blindness. These examples are appropriate for illustrating the desire for deliverance from the condition of blindness, but not only insofar as they are themselves motivators for coping with everyday difficulties. In the parable of the healing of Bartholomew, as related by Mark (Mark 10, 46–52)⁵, two very clear messages are contained. First, blindness can be healed when God intervenes. Secondly, only faith in the Lord can save all who suffer. These two messages are at the heart of the motivation for strong faith among the visually impaired. The other parable tells of the healing of a man born blind who also believed in the power of God, which helped him to see. In the parable of the man born blind, there is also a tension between seeing and understanding the presence of God. In the way it is presented in the ninth chapter of John's Gospel⁶, it is not the physical ability to see that is important in understanding the divine, but the belief that it exists. Again, this is where the idea of metaphorical and physical blindness comes in.

Knowledge of the sacraments and the divine world requires specific perceptions beyond what is understood as normal. For the situation of not seeing, where people compensate for their lack of sight with their other senses, for example, movement in space is based on faith in newly acquired skills (Arsova 2008). In his book *Myth and Reality*, Mircea Eliade (2001) says that understand-

5 "Then they come to Jericho. And as Jesus was going out of Jericho with his disciples and a multitude of people, Bartimaeus the son of Timaeus, who was blind, was sitting in the road begging. And when he heard that it was Jesus of Nazareth, he cried out, saying, Son of David, Jesus, have mercy on me. Many rebuked him, that he would hold his peace: but he cried the more, Son of David, have mercy on me. Jesus stood still and commanded that he should be called. And they called the blind man, and said unto him, take courage, arise, he cried unto thee. He threw off his upper garment, arose, and came to Jesus. And answering him, Jesus said to him, what do you want me to do for you? And the blind man said unto him, I will see, Master. Jesus said unto him, go thy way: thy faith hath saved thee. And immediately he saw and followed Jesus on the way" (Mark 10, 46–52).

6 See the Gospel of John chapter 9.

ing religious symbols and myths leads to the awareness of deeper realities that are necessarily invisible to humans. In this regard, God must be invisible to believers, but His intervention in people's lives can be seen. And herein arises the tension between the sighted and the sightless in their religious perceptions. The sense of God's presence usually excludes sight and relies on other sensory perceptions. The different degree to which the sighted and the blind use their senses gives rise to the specific way of perceiving God, and this, in turn, leads to the desire to narrate this life experience.

In a Quest for God

In the present case study, conversations about God and his intervention in people's lives emerged spontaneously without the need to engage in a strictly religious dialogue with respondents. The first example that will add a touch to the understanding of the spontaneous emergence of the topic of God and belief in Him is from a free conversation held at the National Centre for Rehabilitation of the Blind – Plovdiv. Respondent 1 had lost his sight a few months before our meeting and was placed in the center to learn basic skills to cope with new challenges in his life⁷. Among the basic courses there was one in reading Braille. The respondent was looking forward to learning this skill, rather than learning how to walk with a white cane or how to cook his meals; it was extremely important for him to get in touch with books and start reading again. I had a very long conversation with him, during which we inevitably came to the subject of God and His manifestations:

Respondent1: I don't know why this [going blind – M. S.] happened to me... Now the most important thing for me is to learn to use Braille and start reading again. Do you think I can read the Bible in Braille?

M. S.: Yes, it's in Braille for sure! Why do you want to start there? Isn't it a very big and difficult read?

Respondent 1: I don't know, maybe, I'll find an answer or start believing more... (sigh).

M. S.: Are you a believer?

Respondent 1: I'm not sure, but I'll probably have to believe in something since I haven't seen anything so far in life...

M. S.: In what sense have you not seen?

Respondent 1: I haven't seen miracles happen, but they might happen now right?

M. S.: Probably if you believe strongly and learn to move on your own, cook, do your own laundry and read!

Respondent 1: There, that would be a miracle, to read the Bible in Braille!

M. S.: I wish it for you sincerely! (Terrain Diary, 2019, NCRB-Plovdiv; transl. M. S.).

7 Respondent 1 is a man about 75 years old (as of 2019) who has an academic career.

The conversation reflects the intimate moment of deep spiritual reflection and the first steps in the search for faith. Losing his sight meant that Respondent 1 was unable to read and use literature as a means of finding answers, not only in the spiritual sphere, but also in academic terms. For him, reading was the way to access God's word, and using Braille would make this possible. In the theological literature (Gregory 1987; Hunter 2012; Clements 2015), being in a difficult situation causes people to move through and accept a deeper spiritual understanding of what is happening. This quest is consistent with biblical narratives in which blindness often leads to a deeper understanding or encounter with the divine. It is in this difficult situation that the hope for a miracle emerges, as well as the belief that the presence and intervention of God is possible. Respondent 1's statement "I have not seen miracles happen, but they might happen now" reflects a strong desire to believe in the presence of divine power. Furthermore, the expectation of miracles occurring indicates a transition in moral terms from the material and visible to the spiritual and intangible. The stronger the faith, the stronger the sense of God's presence. This passage reflects the Christian idea that true faith does not require physical evidence of God's presence, but, rather, an inner conviction. The loss of sight puts the respondent in a situation where he must rely on his other senses and accumulate sensory experiences such as reading Braille. In this way, he will be able to reach the texts of the Bible more easily. In this case, faith and sensory experience are related and mutually condition each other. On the one hand, there is the need for sensory skills with which to reach the sacred texts.

On the other hand, the very belief in divine intervention reinforces the desire to accumulate sensory experience. It is important for the respondent to learn to read, he believes that by this act he will get closer to the Bible, and this will help him to rediscover faith, and it will give him the courage to tackle the other difficult parts of learning that lie ahead. It was very important for me as an active participant in this conversation not to interrupt the participant's desire for a relationship with God, but also to restate the more significant things for this moment from my point of view – learning to walk, to take care of himself. What happened is an example of the particular perception of the situation from a sensory point of view. On the one hand, since Respondent 1 has fallen into a situation of not seeing, he must cope with new challenges, and finding his way to reading (which is so familiar to him) is a kind of compensatory mechanism. For him, learning Braille is a complex task that is underpinned by a desire to find a strong faith in God. And in this sense, the connection to the divine takes on the function of a strong motivation for acquiring new sensory skills. On the other hand, when observing this process, I assess the situation based on what I see – a cultural pattern that has been ingrained in me. Relying on my senses, I assume that the challenges he will face in managing his daily tasks are numerous and difficult to overcome. In this context, I acknowledge the respondent's desire to learn Braille and access the Bible, but I also emphasize that there are more immediate priorities. The difference in

our sensory experiences heightens the tension between seeing and not seeing, creating gaps in our communication.

Finding Your Way to God

Another example of the spontaneous narrative of faith and God comes from my conversation with Respondent 2. Unlike the previous interviewee, Respondent 2 is younger and has been blind for many years. The interview conditions were similar, but there was a significant difference between the respondents in terms of both their age and experience with vision impairment. Respondent 2 lost his sight at an early age and has long since learned how to handle daily tasks. He was attending a vocational massage course at a center, which would provide him with a trade. Living in a small village where everyone knew him, his favorite pastime was experimenting with computers and adapting old radio stations to listen to conversations between international truck drivers. Over time, he had connected with these individuals, and, as he put it, this allowed him to “travel all over the world”. Our discussion about God happened by chance.

Respondent 2: I ride an old bicycle.

M. S.: But how do you ride it when you can't see? Don't you bump into things on the road?

Respondent 2: No, I know the way, I always drive on the shady part of the street, under some trees there. However, one day someone had stopped his car there and I bumped into it.

M. S.: And what happened? Did you hit yourself?

Respondent 2: No, but how much I cursed at him... And when he came out of the house and when I asked him why he had stopped there, didn't he know that I was passing by there?

M. S.: Well, the guy wanted to park in the shade... however, he didn't know that that's when you'd set off on your bike!

Respondent 2: He already knows! Do you want me to tell you how I started riding...

M. S.: Yes, of course,

Respondent 2: One day I remembered the old bike I used to ride, and it was like God told me to go and find it and ride it.

M. S.: How come?

Respondent 2: Yeah, I felt like I wasn't alone and that nothing bad was going to happen to me [pause, thoughtful].

M. S.: And then what happened?

Respondent 2: I found the bike, pinched the white cane on the rack, tripped two, three times on the pedals, but found the door and got out and swung... I told you already, it was like God was leading me. Nothing bad happened (Terrain Diary, 2019, NCRB-Plovdiv; transl. M. S.).

Cycling and traveling (driving) initially seem completely out of reach for a blind person. In the quoted account, however, the impossibility of visiting different countries can be overcome through speech (the respondent listens to conversations on a radio station). Elements of strong faith and the narration of a personal miracle are evident in the narrative. However, it requires a greater set of sensory skills to be able to cycle. The village in which the described situation takes place provides multiple physical and social barriers to overcome. Respondent 2 must use his memory of the place (from when he saw it), his sense of distance, and his sense of going from sun to shade, to recognize the soundscape around him. All of the sensory skills listed and the ability to ride a bicycle (a skill acquired before the respondent became visually impaired) are prerequisites for the respondent to act on the question. In this particular situation, the effort to find his bicycle and start riding it has been supported by a strong belief in divine intervention. The ability to ride on a familiar road, the confidence that nothing bad will happen to the respondent is narrated with elements of the miraculous. Thus, the epiphany consists in the notion that God told him to go and find his bicycle, and then in the sense of being led by God as he rode. In this case, a blind man riding a bicycle can also be seen as an expression of symbolic trust in a higher power that remains unseen, but that guides one and gives one confidence in the good outcome of things.

The Miracle and Its Expectation

The last example of the spontaneous occurrence of the theme of faith in God also took place in the Center for Rehabilitation of the Blind – Plovdiv. The interview involved a lady of about 60 years of age, with whom we talked about the difficulties of the rehabilitation process and the need for support in the family. The main topic of the conversation was accessibility in urban spaces, but the topic of God and miracles spontaneously came up.

M. S.: Tell me how you started going out again. Were there difficulties that you encountered along the way, was the city an accessible place for you?

Respondent 3: It was very hard for me to believe what was happening! I had stayed in my chair at home for hours asking myself why me? I didn't have an answer... My relatives would make me go out and walk around. I understood I had to in order to stay out, but I had no desire to go out since I couldn't see anything... I don't know if the city was accessible, I didn't want to set foot in it!

M. S.: I understand! What made you go out?

Respondent 3: It had been many months when I first felt the urge to go out. I remember that I had started to get used to the idea that everything would be all right, but I would have to wait a bit. So I asked my son to take me out for a walk. It was beautiful, I remember how it felt

like God sent us wind and then rain. I could feel the breeze in my face, and then I felt like I could feel every little drop that fell on me. It was very magical to me!

M. S.: Did that spark your desire to go out and want to learn to get around on your own?

Respondent 3: I remember that in the months that followed I wanted to go out often to look for these little signs that God sends us and eventually it was a miracle to me that I went out and wanted to be out again.

M. S.: How far did you get with learning the white cane techniques?

Respondent 3: I don't want to learn them. I've made a deal with God that if I keep finding [His help and presence] everywhere, He will help me, guide me, and why not start seeing again. I believe this miracle is possible! (Terrain Diary, 2019, NCRB-Plovdiv; transl. M. S.)

Learning the techniques of using a white cane is fundamental to leading an independent and fulfilling life for blind individuals. Mastering orientation and mobility skills provides a sense of freedom and independence, yet many visually impaired people lose motivation either before or during their training. The belief in a higher power guiding them along this path is a recurring theme in these spontaneous narratives. The hope that a miracle will occur and restore their sight is often central to the idea that the stronger the belief in God, the greater the possibility of healing. The conversation quoted earlier aligns with miracle narratives in two ways: on the one hand, Respondent 3 recognized the miracle in her changed attitude and behavior toward the world. On the other hand, there is still an expectation of a future miracle-healing. A key characteristic of these spontaneous accounts of divine presence and miraculous intervention in the lives of the blind is that they differ from traditional religious miracle stories that include physical healing. In the cases described, there is a heightened belief in divine intervention, even when no actual miracle has taken place.

The conversations highlight the connection between divine intervention and blindness, underscoring the role of sensory experience in deepening one's faith in God. For individuals with visual impairments, the presence of a higher power is perceived through other senses, reinforcing their spiritual belief. This narrative aligns with a broader cultural and religious framework wherein blindness is often linked to spiritual insight and divine interaction. The personal accounts of miracles add depth to our understanding of how people experience faith, illustrating a relationship with the invisible God that surpasses the boundaries of physical sight.

Meaningful Narratives about Faith and God

Spontaneous conversations about faith and God's presence often arise in the lives of visually impaired individuals. However, when it comes to the work of blind authors, such reflections are more deliberate and thoughtful. Blind writ-

ers in Bulgaria, including those featured in personal poetry collections, short stories, novels, and the monthly publication of the Union of the Blind, entitled “Zari” (Dawn)⁸, explore their relationship with God in a more intentional manner. In this article, I focus on the works of Romyana Kamenska-Donkova, a well-known author within the blind community who has a strong connection to religion. Kamenska-Donkova’s writing frequently highlights the relationship between blindness and divine intervention, with faith and divine assistance playing central roles in her narratives. Born on May 25, 1963, in the town of Bankya near Sofia, Kamenska-Donkova was blind from birth. Writing became a source of salvation for her, and she developed an early passion for it. After completing her education at the Louis Braille Special School for Visually Impaired Students, she went on to study Bulgarian Philology at Sofia University. She later worked as a Braille keyboardist, editor, and proofreader at the Braille Printing House of the Union of the Blind. Kamenska-Donkova has published extensively, contributing to literary clubs, newspapers, and magazines such as “Zari”, “Puls”, “Chitalishte”, “Woman Today”, and “Plamak”. Her poetry has been awarded in various competitions, and a documentary film has been made about her life and work. Her first poetry collection, *Heavenly Bread*, was published in 1996, followed by her autobiographical book *Daddy’s Princess* in 2009. In the preface to her poetry collection *Heavenly Bread* (1996), Romyana Kamenska-Donkova reflects on her journey to faith, stating:

For a long time, I lived, caught up in the cares of the day, and didn’t feel the time passing. My husband and I painfully wondered if there wasn’t something to fill the emptiness of our hearts. Then we found the Bible. We listened to it on tape. After years of [it] being banned from our phonograph library, they had agreed to record it. We read it without prejudice, accepting it as an expression of our Creator’s will for us. We understood that the lonely emptiness from which we suffer so much is not the natural state of man. [...] We chose our Savior Jesus Christ as our friend and guide in life. The threatening emptiness is gone because God has left room in our hearts for Himself that we try so hard to fill with something else. I hadn’t written in a long time. When I believed, I wanted to share my happiness and fullness with others. I wrote many things in a short time, and I am giving them to you because now I have something very important to say – God loves you and asks you to accept His will in your life (Kamenska-Donkova 1996: 1; transl. M. S.).

The author shares a personal journey of faith and the discovery of God in everyday life. The quest for understanding her blindness is a central theme not only in Romyana Kamenska-Donkova’s work but also in the experiences of many others. In her case, the inability to see is framed as part of God’s will

8 Such authors are Trayan Tamen, Romyana Kamenska-Donkova, Spas Karamfezov and many others.

and solution, providing her with alternatives to navigate her challenges, such as reading the Bible and gaining insight into its meanings. This illustrates the profound interconnection between faith and the unseen divine presence.

Kamenska-Donkova's narrative highlights a unique sensory experience – listening to the Bible on tape. The absence of visual elements, such as the texture, thickness, and color of the pages, as well as the smell of the ink and the weight of the book, does not detract from her understanding of the content. Instead, it enhances her focus and engagement. In this context, her sense of God's power and faith transcends traditional sensory perceptions, transforming into a creative expression. Moreover, her journey of faith parallels those narratives found in accounts of fortune-tellers and prophets, who, despite their blindness, are believed to possess the gift of seeing beyond physical reality.

Rumiana Kamenska-Donkova's collection of poems is filled with examples of the search for and finding of God, as well as numerous allegories with biblical texts. I will give examples with two of her poems. The first is the poem *Do not stop*:

Don't stop anywhere on your way,
when the Lord your God leads you.
He chooses the best for you,
accept the wise lesson.

In thy quiet days forget Him not,
Drink from the fountain of wisdom,
let not slumber lay thee flat
In the soft carpet of sloth.

If any man shall say unto thee,
another time God hath prepared for us.
Into the sacred word thou dost plunge,
Listen only to His voice.

If you fall in the bloody battle
Thy brother, in thy weakness, tempted,
Thou shalt give him thy hand, support him,
But not fall into seduction with him.

Do not let fear overtake you,
when hard times come.
God says,
I am at your right hand.

I will be with you in deserts and fires,
I will save thee from the elements,
through the troubles on eagles' wings
With honour and glory will I carry thee.

Leave not care or boredom.
To make jealousy for God.
Thy rest is not here,
It waits for thee there in eternity

Никъде по пътя си не спирай,
щом те води Господ, твоят Бог.
Най-доброто Той за теб избира,
приеми премъдрия урок.

В дни спокойни ти не Го забравяй,
пий от извора на мъдростта,
да не те положи дрямка равна
в мекия килим на леността.

Ако някой каже ти: – Върни се,
друг път Бог приготвил е за нас.
В словото свещено ти вгълби се,
слушай само Неговия глас.

Ако падне в кървавата битка
брат ти, в слабостта си изкушен,
ти ръка подай му, подкрепи го,
но не падай с него съблазнен.

Не допускай страх да те обхване,
като дойдат трудни времена.
Казва Бог: – Каквото и да стане,
Аз съм ти от дясната страна.

С теб ще съм в пустини и огньове,
от стихии ще те спася,
през бедите на крила орлови
с чест и слава ще те пренеса.

Не оставяй грижи или скука
да приспят за Бога ревността.
Твоята почивка не е тука,
тя те чака там, във вечността.

(Kamenska-Donkova 1996; transl. M. S.)

The quoted poem is rich with biblical references from both the Old and the New Testament. A central theme in the work of blind authors is the quest for trust in God's power, along with a sense of His presence and guidance. Lacking visual imagery due to their sensory deprivation, these authors rely on metaphors and expressions that resonate emotionally and spiritually. This stylistic choice has a profound impact, conveying the essence of what the author perceives as the power of true faith.

Rumyana Kamenska-Donkova emphasizes her connection with God through several biblical allusions. Notably, the poem's title echoes its opening line: "Do not stop anywhere on your way when the Lord your God leads you". This exhortation is reminiscent of Proverbs 3:5–6, which advises: "Trust in the Lord with all your heart, and lean not on your own understanding; in all your ways obey him, and he will make your paths straight". Other lines address the challenges of blindness, conveying reassurance: "He chooses what is best for you; accept the wise lesson"⁹, and "Do not let fear overtake you when hard times come. God says, 'Whatever happens, I am at your right hand'"¹⁰.

Rich in biblical allusions, Rumiana Kamenska-Donkova's poem serves as a profound reflection on faith and the divine presence in the lives of individuals facing challenges. By drawing on biblical texts, the author transcends her personal experiences, addressing universal themes related to the relationship with God. The biblical references in the poem create a framework for understanding the connection between the divine and human experience, particularly through the perspective of those with sensory impairments. The teachings from Proverbs, John, and Isaiah resonate throughout the poem, reinforcing the concepts of trust in divine wisdom and the enduring presence of God.

The second poem also seeks answers to questions about the presence of God in the life of the blind, as well as answers about the condition of blindness. The poem is titled *A Christian's Dream*.

I had a dream. A lifetime passed
Like a film strip in front of me.
Along the sea stormy walk
Jesus and I walked on a summer day.

On the sand were the footprints
Of our footsteps and I understood
How steadfastly my Redeemer
Walked beside me every day and hour.

Next to my footsteps were His.
But how so? Puzzled, I paused,
I turned in alarm and fear –
I saw lonely footprints in the sand.

Сънувах сън. Премина цял животът
като на лента филмова пред мен.
Покрай морето бурно на разходка
Исус и аз вървахме в летен ден.

По пясъка оставаха следите
от стъпките ни и разбирах аз,
как неотклонно моят изкупител
до мен вървял е всеки ден и час.

До стъпките ми Неговите бяха.
Но как така? Озадачен се спрях,
обърнах се с тревога и уплаха –
следи самотни в пясъка съзрях.

9 Jeremiah 29:11: "For I know the plans I have for you", declares the Lord, "plans to benefit you and not to harm you, plans to give you hope and a future".

10 Isaiah 41:10: "Therefore do not fear, for I am with you; do not be dismayed, for I am your God. I will strengthen you and help you; I will uphold you with My righteous right hand".

I recalled. Those were terrible days
Of hopelessness, pain and struggle.
To the Lord the voiceless prayers
Were barely sent.

“Saviour”, I cried in a voice of resignation,
“Thou art so good, but why I know not
In my hardest days Thou hast forsaken me,
In my most fiery hour to be alone”.

“Friend, do not look so despondently
The lonely footprints on the sand.
When there is no strength left in thee
I carried thee through fire and waters”.

(Kamenska-Donkova 1996; transl. M. S.)

Припомних си. То бяха дни ужасни
на безнадеждност, болка и борба.
Към Господа молитвите безгласни
душата ми отправяше едва.

– Спасителю, – изрекох с глас сподавен –
ти толкоз благ си, но защо не знам
в най-трудните ми дни си ме оставил,
в най-огнения час да бъда сам.

– Приятелю, не гледай тъй унило
по пясъка самотните следи.
Когато в тебе не остана сила
Аз носех те през огън и води.

Similar to the spontaneous narratives of God’s presence discussed earlier, Rumyana Kamenska’s poem depicts the concept of God as a constant companion throughout life. The act of walking together symbolizes divine guidance and support, embodying the active presence of God in the believer’s journey. As the speaker grapples with the reasons for their blindness, feelings of loneliness and abandonment emerge, echoing the sentiment of Psalm 22:1. This quest for divine intervention reveals a profound theological message about the nature of God’s love and care. The assurance, “I have brought you through fire and waters”, resonates with biblical passages, such as Isaiah 43:2, which promise God’s support during times of trial and tribulation. The metaphor of being carried “through fire and waters” highlights God’s protective and nurturing qualities, emphasizing His role as a savior who intervenes in the believers’ lives during their darkest hours. The poem concludes with a personal revelation from the author, where the lonely footprints symbolize moments when Jesus carried the individual. Rather than viewing blindness as a form of punishment or abandonment, it transforms into an experience of God’s presence, aligning with the broader Christian narrative of spiritual growth through adversity.

Conclusion

The relationship between faith, sensory experience, and the invisibility of God is intricate and multifaceted. The analysis of the examples presented reveals that gaining concrete sensory experiences is crucial for visually impaired individuals to perceive God’s presence. These faith narratives emerge from a rich tapestry of cultural contexts, including mythological, folkloric, and biblical influences. In their daily lives, visually impaired individuals often discuss divine intervention spontaneously, even outside explicitly religious conversations. Blind writers articulate their relationship with God, constructing narratives based on the sensory experiences accumulated since their blindness.

This article concludes that the tension between God’s invisibility and religious perception is navigated through the activation of the other senses. Narratives of faith and miraculous interventions play a vital role in the blind com-

munity, serving as motivational tools to confront the challenges of blindness. Therefore, prioritizing the sensory experiences of people with visual impairments in exploring their religious perceptions can facilitate a more systematic understanding of their faith narratives.

REFERENCES

- Arnaudov, M. (1971). *Studii varhu balgarskite obredi i legendi* (vol. 1). Izdatelstvo na BAN.
- Arnaudov, M. (1972). *Studii varhu balgarskite obredi i legendi* (vol. 2). Izdatelstvo na BAN.
- Arsova, M. T. (2008). *Orientirane i mobilnost*. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”.
- Baeva, V. (2005). Chudesa – razkazi – harizma. In Svet. Petkova, N. Rashkova, M. Tsaneva, Y. Holevich (eds.), *Problemi na balgarskia folklor* (vol. 10: *Folklor – identichnost – savremennost*, pp. 135–139). Izdatelstvo na BAN.
- Baeva, V. (2013). *Razkazi za chudesa. Lokalna traditsia i lichen opit*. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Bibleyski rechnik* (1994). Nov chovek.
- Cadbury, H. J. (1928). The odor of the spirit at Pentecost. *Journal of Biblical Literature*, 47(3-4), 237–256. <https://doi.org/10.2307/3259582>
- Clements, A. (2015). Divine scents and presence. In M. Bradley (ed.), *Smell and the ancient senses* (pp. 46–59). Routledge.
- Dietrich, A. (2007). *Introduction to consciousness: Neuroscientific, cognitive science, and philosophy*. Palgrave MacMillan.
- Eliade, M. (1994). *Mitat za vechnoto zavrashchane* (transl. L. Denkova). Izdatelstvo „Hristo Botev”.
- Eliade, M. (1998). *Obrazi i simvoli* (transl. L. Tsaneva). Prozorets.
- Eliade, M. (2001). *Mit i realnost* (transl. G. Valchinova). Lik.
- Ffytche, D. H., Howard, R. J., Brammer, M. J., Woodruff, A. D. P., Williams, S. (1998). The anatomy of conscious vision: An FMRI study of visual hallucinations. *Nature Neuroscience*, 1(8), 738–742. <https://doi.org/10.1038/3738>
- Ganeva-Raycheva, V., Bokova, I. (1997). Avtobiografichniyat razkaz v slovo i vizia. *Balgarski folklor*, 23(5-6), 28–47.
- Georgiev, M. (1989). Balgarskite narodni predstavi za bolestta. In *Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura* (vol. 1, pp. 97–121). Izdatelstvo na BAN.
- Georgieva, A. (1990). *Etiologichnite legendi v balgarskia folklor*. Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”.
- Georgieva, A. (1997). Avtobiografichniyat razkaz kato konstruirane na lichno minalo. *Balgarski folklor*, 23(5-6), 48–58.
- Georgieva, I. (1993). *Balgarska narodna mitologia*. Izdatelstvo „Nauka i izkustvo”.
- Goodale, M. A. (2004). Perceiving the world and grasping it: Dissociations between conscious and unconscious visual processing. In M. S. Gazzaniga (ed.), *The cognitive neurosciences III* (pp. 1159–1172). MIT.
- Green, D. A. (2015). Fragrance in the rabbinic world. In M. Bradley (ed.), *Smell and the ancient senses* (pp. 146–157). Routledge.
- Gregory, R. L. (1987). Blindness, recovery from. In R. L. Gregory (ed.), *The Oxford companion to the mind* (pp. 94–96). Oxford University Press.
- Heath, J. (2016). Sight and Christianity: Early Christian attitudes to seeing. In M. Squire (ed.), *Sight and the ancient senses* (pp. 220–236). Routledge.
- Hunter, J. (2012). *Why people believe in spirits, gods and magic*. F&W Media.

Kamenska-Donkova, R. (1996). *Nebesen hliab*. Nov zhivot.

Mankova, Y. (1989). Obrednata upotreba na vodata u balgarite (opit za funkcionalna harakteristika). In *Etnografski problemi na narodnata dukhovna kultura* (vol. 1, pp. 151–194). Izdatelstvo na BAN.

Neikova, R. (2002). Ayazmi i poveriya. *Balgarski folklor*, 28(2), 66–73.

Nightingale, A. (2016). Sight and the philosophy of vision in Classical Greece. In M. Squire (ed.), *Sight and the ancient senses* (pp. 54–67). Routledge.

Joanna Książek

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

jksiazek@umk.pl

ORCID: 0000 0002 3535 0997

Pies świętego. Zwierzęca postać w tekstowych i wizualnych narracjach o św. Rochu

The Dog of a Saint: The Animal Figure in Textual and Visual Narratives of Saint Roch

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.004 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The animal figure of the dog at Saint Roch's side has been reflected in iconography, legend, and prayer. Depending on the type of narrative, the dog appears as the saint's identifying attribute, an instrument in God's hands, a symbol of rejection and downfall, or an embodiment of loyalty and mercy. It also contributes to the construction of Saint Roch's "animal" patronage. The cultural texts cited in the article reflect the tension between the Church doctrine – subordinated to a theo- and anthropocentric perspective – and its social adaptation in images and narratives, where the dog acquires personality and spirituality. Despite – and, at the same time, due to – civilizational, cultural, and ideological changes that restore animals' inherent subjectivity, the dog remains present in contemporary prayer and religious rituals, having carved out its place among other animals, once far more significant to human life, such as livestock.

KEYWORDS: dog, Saint Roch, cult of saints

*Qui aime saint Roch, aime son chien**

Posługująca się specyficznymi mechanizmami kognitywnymi i komunikacyjnymi wizja świata i człowieka, scharakteryzowana i określana przez XX-wiecznych etnologów jako ludowa bądź typu ludowego (por. np. Tomicka, Tomicki: 1975; Stomma: 2002), oddziaływała na formę i treści religijności chrześcijańskiej ustanowionej w pewnym momencie jako norma kulturowa na obszarze Polski. Obydwa elementy dopełniały się wzajemnie, tworząc swoistą, czasami pełną napięć dynamikę. Za jeden z charakterystycznych przejawów tej koegzystencji uznaje się kult świętych. Żadna inna dziedzina wierzeń religijnych „nie wtargnęła tak do głębi w wyobrażeniach najszerzych mas, nie stała się tak istotnie ludową [...]” – pisze o kulcie świętych Władysław Baranowski (1969: 84). Kanoniczna i oficjalna wersja kultu spotyka się tu z warstwą mitów, legend, tradycyjnych wzorów myślenia i praktyk kulturowych, tworząc przez wieki trudny do odseparowania konglomerat charakterystyczny dla kultury religijnej w Polsce. Tradycyjna, ludowa wizja świata, przypisując w pewnych okolicznościach magiczną moc i sprawczość niektórym zwierzętom, poddana prawom wzajemności, sensualizmu, mechanizmom sakralizacji, kontrastuje zarówno z zasadami tzw. oświeceniowej racjonalności pozbawiającej zwierzęta magicznych właściwości, jak i z dogmatami religii katolickiej bezwarunkowo podporządkowującej je człowiekowi i zezwalającej na odgrywanie przez nie jedynie ściśle określonych ról. Problematyczność w konfrontacji obydwu sfer potwierdza szereg dokumentów pisanych przez instancje lub osoby duchowne, jak np. Dyrektorium ds. pobożności ludowej regulujące aspekt liturgicznych i pozaliturgicznych form kultu religijnego (Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 2013) czy komentarz duszpasterza służb weterynaryjnych na temat błogosławieństwa zwierząt, który zaleca duchownym, by w przedstawieniu osoby świętego nie „przeakcentować wydarzeń legendarnych”, lecz ukazywać m.in. głębię jego świętości i skuteczności ewangelicznego świadectwa (Brusiło 2020: 128). Ponieważ zdarzają się modlitwy nieteologiczne, niepoprawne, wplatające do modlitwy wątki „zabobonne”, na straży „dobrej relacji modlitwy do wiary” stoją instytucje liturgiczne na czele z Komisją ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, która *nota bene* zaaprobowwała w 1998 r. główne teksty na wspomnienie św. Rocha (Mateja 2021: 51).

Charakterystyczne dla dzisiejszych *animal studies* skupienie uwagi na nie-ludzkich bohaterach treści, obrazów i narracji pozwala spojrzeć na proces tworzenia kultury (w tym religijnej) z innej perspektywy. Analiza uwzględniająca zetknięcie mechanizmów i elementów wspomnianej wizji z oficjalnymi naukami Kościoła, skoncentrowana jednak nie na osobie świętego, lecz towarzyszącej mu istocie zwierzęcej w postaci psa, w specyficzny sposób odsłania fragmenty kulturowego procesu konstruowania wokół świętego patrona sensów i praktyk, których elementy przystosowane do współczesnych warunków funkcjonują

* „Kto kocha świętego Rocha, kocha też jego psa” – powiedzenie francuskie.

także dziś. Niniejszy artykuł jest zapisem poszukiwań, refleksji i wskazaniem pewnych tropów służących próbie odpowiedzi na pytania, które zrodziły się w Mikstacie w sierpniu 2022 r., podczas obserwacji zwyczaju błogosławieństwa zwierząt w trakcie uroczystości odpustowych ku czci św. Rocha¹.

Pies w hagiografii i obrazie

Figura św. Rocha wpisuje się w hagiograficzny typ tzw. świętych wyznawców. W chrześcijańskiej mitologii jest on pielgrzymem, który podczas wędrówki po późnośredniowiecznej Europie² opiekuje się ofiarami dzumy i uzdrawia je w cudowny sposób. Gdy sam popada w chorobę, udaje się do leśnej pustelni, gdzie wskutek boskiej interwencji doznaje cudownego uzdrowienia, kontynuuje więc swoją misję nawet wobec osób, które odmówiły mu pomocy. Wróciwszy w rodzinne strony, umiera osadzony w więzieniu jako szpieg, a napis odnaleziony w celi po jego śmierci nie pozostawia wątpliwości co do jego przyszłego patronatu – ochrony przed skutkami zarazy i innymi chorobami. To najbardziej skrócona wersja opisu, który w szerszej postaci obfituje w szereg elementów mniej lub bardziej typowych dla schematów hagiograficznych. Kult św. Rocha jako skutecznego pomocnika w nękanej epidemiami Europie, na czele z Włochami (Rzym był celem jego pielgrzymki, leczył w wielu włoskich miastach) i Francją (tam się urodził), rozprzestrzenił się bardzo szybko także w Polsce³.

Najstarsze odnalezione teksty o życiu świętego⁴, określane jako hagiografie⁵, stanowią bazę informacji i podstawę narracji o Rochu – zarówno tych oficjalnych, opatrzonych sygnaturą *nihil obstat*, jak i „samorodnych” wersji legendo-

- 1 W wyniku tych badań powstała również praca na temat fenomenu długiego trwania tego zwyczaju (Książek 2024).
- 2 Najczęściej podaje się, że żył w latach 1295–1327, lecz daty urodzin i śmierci nie są definitywnie ustalone (por. Ossowski 2020: 166), np. Fernando Lanzi podaje lata ok. 1350–ok. 1379 (Lanzi 2004: 169).
- 3 Za istotny czynnik wspomagający rozprzestrzenianie się kultu oraz domniemaną kanonizację Rocha uznaje się rozgłos, jaki zyskał on dzięki uczestnikom soboru w Konstancji, podczas którego miał skutecznie oddalić zagrożenie związane z zarazą, aczkolwiek wątek ten jest historycznie kwestionowany, a sama bulla kanonizacyjna nigdy nie została odnaleziona (por. Ossowski 2020). Kanonizację św. Rocha za legendę jedynie uznają Henryk Fros i Franciszek Sowa, twierdząc, że do upowszechnienia kultu przyczynili się kupcy weneccy po tym, jak w Wenecji ulokowano „rzekome” relikwie św. Rocha, oraz franciszkanie, którzy uznali go za jednego ze swoich tercjarzy (Fros, Sowa 1982: 467; por. Schaubert, Schindler 2002: 629). Rozwój kultu znacznie przyspieszyła znaczna liczba bractw jego imienia (m.in. Ossowski 2021: 226).
- 4 Są to: Domenico da Vicenza, *Istoria di San Rocho* (wł.), 1478/1480; Francesco Diedo, *Vita Sancti Rochi* (łac.), 1479; Francesco Diedo, *La vita de Sancto Rocco* (wł.), 1479; Paolo Fiorentino, *Vita del glorioso confessore San Rocho* (wł.), 1481–1482; *Das Leben des Heiligen Saint Rochus* (niem.), 1482–1484; *Acta Breviora* 1483; Bartolomeo dal Bovo, *Vita sancti rochi confessoris* (łac.), 1487; Jehan Phelipot, *La vie et légende de monseigneur saint Roch* (fr.), 1494. Wymienione hagiografie w transkrypcji Pierre’a Bolle’a, umieszczone są na stronie Włoskiego Stowarzyszenia św. Rocha z Montpellier Międzynarodowego Centrum Studiów nad św. Rochem: <https://www.sanrocodimontpellier.it/2024/08/17/agiografie/>.
- 5 Zgodnie z klasyfikacją Frosa należałoby je zaliczyć do tzw. legend hagiograficznych, w odróżnieniu od bardziej wiarygodnych i popartych faktami historycznymi żywotów (Fros, Sowa 1982: 28–31).

wych, a także modlitw i pieśni religijnych. Każda z hagiografii odnosi się do epizodu, w którym na jednym z etapów ziemskiej wędrówki Rocha pojawia się pies. To moment, w którym opiekun zadżumionych, zarażony, choruje odosobniony w leśnej pustelni. Znajduje go wówczas ogar bogatego szlachcica Gotharda⁶ i zaopatruje w chleb skradziony ze stołu swego pana.

Motyw ten został utrwalony w wizerunkach św. Rocha: zaopatrzony w strój, kapelusz i kij pielgrzymi, odsłania on nogę z raną (guzem dymienicznym charakterystycznym dla jednego z typów dżumy), a obok niego stoi pies. W artystycznych wizjach stanowiących potencjalne wzory do naśladowania, Roch występuje także w innych odsłonach i kombinacjach: z opatrującym jego ranę aniołem lub z psem i aniołem jednocześnie, jako rozdający swój majątek pielgrzym, jako posługujący w szpitalu, przebywający w więzieniu, umierający itp. (por. np. Réau 1955: 1160–1161; Welker 1976: 277; Jagła 2012). Jednak to wizerunek z psem stał się ulubionym i najczęściej powielanym przez twórców, w szczególności w sztuce ludowej.

Nie jest jasne, jakie elementy zawierał pierwszy wizerunek św. Rocha. Istnieje pogląd, że jako pierwszy miał sportretować Rocha sam Gothard, zeznający jako świadek podczas procesu kanonizacyjnego (Ossowski 2020: 176). Przedstawić miał przyjaciela „w najważniejszym momencie swojego życia: z udem zaatakowanym dżumą i psem przynoszącym mu chleb” (Ossowski 2020: 176). Ponieważ portret *ad vivum* zniknął, za najstarszy wizerunek świętego uważa się drewnianą statuetkę z końca XIV w. przechowywaną w muzeum w Grenoble (Réau 1955: 1159). Rzeźba przedstawia „długowłosą, brodatą postać w pielgrzymim płaszczu, z charakterystycznym gestem uniesienia tuniki ukazującym dżumowego guza” (Jagła 2004: 17, 2005: 287). Owa rzeźba *saute* byłaby potwierdzeniem prawidłowości, że anioł i pies pojawiają się w ikonografii dopiero od XVI w. (Réau 1955: 1158). Jak pisze Jowita Jagła, w XV i XVI w. dominowały przedstawienia samego Rocha lub z aniołem (rzadziej z aniołem i psem), podczas gdy w XVII i XVIII stuleciu głównym towarzyszem świętego staje się pies, przedstawiany – co podkreśla autorka – coraz czulej (Jagła 2004: 17). Mamy więc do czynienia ze stopniowym wzrostem popularności motywu i tym samym utrwalaniem w powszechnej świadomości ikonograficznej matrycy św. Rocha z psem.

Pies towarzyszący św. Rochowi na obrazach i rzeźbach stoi lub siedzi i najczęściej trzyma w pysku chleb, lecz bywa też przedstawiany jako liżący rany mężczyzny (por. Jagła 2012: 150). Występowanie tego ostatniego motywu w ikonografii bywa uzasadniane jego obecnością w opowieściach o świętym (zob. Marecki, Rotter 2009: 526), choć we wspomnianych źródłowych hagiografiach temat ten nie występuje. Prawdopodobny jest także kierunek odwrotny, mianowicie, że wątek ten przeniknął do narracji tekstowych z ikonografii właśnie. Louis Réau dostrzega tu efekt „zanieczyszczenia” (fr. *contamination*) przez

6 Imię to występuje w wielu wersjach; dla celów niniejszej pracy stosować będę wersję Gothard, chyba że w cytatach napisano inaczej.

ikonografię św. Łazarza – patrona trędowatych (Réau 1955: 1158–1159), którego wrzody liżą psy, gdy leży u bram domu bogacza (Łk 16, 19–21). Bez względu na to, czy motyw zainicjowano za pośrednictwem obrazu, czy tekstu, obie sfery przez wieki podlegały wzajemnej inspiracji.

Pies był z pewnością wdzięcznym i nietrudnym do odwzorowania obiektem dla artystów, niemniej o jego popularności zadecydowała zapewne rola oryginalnego atrybutu, zapewniającego świętemu doskonałą rozpoznawalność. Wszak przedmioty takie jak laska pielgrzyma oraz muszle (pierwotnie przypisane św. Jakubowi oraz pątnikom udającym się do jego grobu, z czasem zostały wyróżnikiem świętych pątników w ogóle), stanowią znaki rozpoznawcze także innych świętych eremitów, niewielu jest natomiast świętych z psami u boku. Atrybuty odpowiadają nie tylko za rozpoznawalność, ale też akcentują momenty przełomowe w życiu i wskazują punkty świadczące o świętości danej osoby. Wydaje się, że występujące w ich roli istoty żywe, zwłaszcza bliskie człowiekowi na co dzień, w sposób szczególny uruchamiają wyobraźnię.

Niektóre interpretacje wizerunków świętych w towarzystwie zwierząt upatrują w nich symbiozy między człowiekiem a zwierzęciem – znak powrotu do rajskiej harmonii utraconej po wygnaniu z raju (por. Jagła 2004: 17). Według Jagli średniowieczne hagiografie przypisywać miały świętym eremitom szczególną potrzebę uczuciowych związków ze zwierzętami, ponieważ samotność i wyciszenie tych ludzi czyniło ich życie bliższe naturze i zwierzętom. Na tej samej zasadzie przebywający w europejskiej pustelni – czyli w lesie – św. Roch także miał doświadczyć miłości do zwierząt (Jagła 2024: 160). Znamienne jest jednakowoż, że tak w przekazie biblijnym, jak i w hagiografiach świętych zwierzęta, zwłaszcza dzikie, zazwyczaj w cudowny sposób podporządkowują się woli bohaterów, potwierdzając tym samym ich nadprzyrodzone własności i niezwykłość sytuacji. Akt taki – jak poucza Fernando Lanzi – miał symbolizować poskromienie natury, którą uosabiała zwierzęcość: „Łagodność dzikich zwierząt, które poddają się świętym, jest wymownym symbolem panowania nad instynktem i okiełznania sił natury, a więc działania Chrystusa” (Lanzi 2004: 22). Motyw przynoszenia chleba Rochowi zapewne został zaczerpnięty ze starszych wzorów hagiograficznych, w których kierowane ręką boską zwierzęta występowały w roli dostarczycieli pożywienia (zob. Lanzi 2004; Szczepanowicz 2007). Louis Réau stwierdza jednoznacznie, że pies pełni wobec Rocha taką samą funkcję jak kruk, który karmi proroka Eliasza i pustelnika Pawła (Réau 1955: 1156).

Specyficzną formę przejściową pomiędzy oboma typami zwierząt i ich ról zawiera wyjątkowa pod tym względem hagiografia Paola Fiorentina (1481), w której z początku dziki i agresywny pies (*feroce ed aggressivo mastino*) cudownie łagodnieje i podaje Rochowi chleb. Jednak w pewnej perspektywie pozostałe hagiografie (choć nie akcentują dzikości i agresji psa) również zachowują sens poskramiania natury, ponieważ już sam akt wręczania pieczywa jest swoistym zaprzeczeniem psich instynktów, zgodnie z którymi w powszechnym mniemaniu zwierzę powinno pożreć chleb.

Pies w oficjalnych modlitwach i pieśniach

Rozpatrywany tu motyw znalazł odzwierciedlenie w niektórych tekstach o charakterze modlitewnym, zwłaszcza tych narracyjnych – relatywnie rozbudowanych, zawierających opisy poszczególnych etapów życia świętego. Należą do nich modlitwy, pieśni, nowenny, godzinki i hymny religijne.

Jedną z najbardziej popularnych pieśni, śpiewanych podczas uroczystości odpustowych w dniu św. Rocha w Mikstacie, jest pieśń „Wielce kochany [...w Bogu Rochu święty]”, której zwrotka brzmi:

Tak cię Bóg swoją łaską opatrywał
Że nawet sam pies tobie usługiwał,
Gdy chleb przynosił posiłkowi twemu
Tobie samemu⁷.

Z kolei w pieśń o incipicie „Zawitaj Rochu” zawiera następującą strofę:

Nikt o to nie dba, gdzie pielgrzym choruje
Ale Bóg, co się każdym opiekuje
Psu każe o chleb Pana swego prosić
Choremu nosić.

W *II Nowennie za przyczyną św. Rocha* czytamy: „Chwalebny Święty Rochu, ty, służąc chorym w czasie zarazy, sam także zostałeś zakażony; [...] schroniłeś się w ubogim domku, gdzie doznałeś cudownej opieki: twoje rany opatrywał anioł, a siły krzepił chleb przynoszony przez dobrego psa [...]” (*Sadykierska litania* b.d.).

W *Godzinkach o świętym Rochu Wyznawcy*, odmawianych podczas wspomnianych uroczystości w Mikstacie, w pierwszej zwrotce hymnu umieszczonego we fragmencie „Na nonę” czytamy:

Doświadcza sługi wiernego
Pan powietrzem dotchnionego
Pieska jednego posługą
Chorobę posila długą⁸.

W *Modlitewniku czcicieli św. Rocha, patrona w dobie pandemii* znajduje się *Różaniec ze świętym Rochem*. Jedna z tajemnic bolesnych, *Dźwiganie krzyża*, nawiązuje do cierpienia Rocha podczas jego choroby, kiedy to „Bóg ujął się za nim i zesłał mu pomoc. Pies go karmił, a jego miłosierny właściciel udzielił mu schronienia” (Sobolewski 2020: 45). W tym samym zbiorze, w poszerzonej wersji *Nowenny do św. Rocha*, w której każdy z dziewięciu dni odnosi się

7 Jeżeli nie oznaczono inaczej, cytaty pochodzą z nagrań autorki wykonanych podczas badań terenowych.

8 Druk ulotny w archiwum autorki.

do jednego z etapów w życiu świętego, w dniu ósmym, opatrzonym tytułem *Cudowna pomoc z nieba*, czytamy, że Roch „znalazł opiekuna w Bogu, pies [...] przynosił mu przez kilka dni pokarm” (Sobolewski 2020: 89).

We wszystkich przytoczonych fragmentach pies występuje w roli specyficznego mediatora, za sprawą którego dokonuje się wola boska, jest wręcz narzędziem w rękach Boga – jego działanie nie jest autonomiczne i intencjonalne, lecz jest efektem boskiego zamysłu, łaski Boga, którą obdarza On Rocha, dzięki czemu święty doznaje cudownej pomocy z nieba, cudownej opieki – wszak to Bóg każe psu nosić chleb. Interpretacja taka stanowi kanoniczną, zgodną z nauką Kościoła wersję opowieści. W tym ujęciu pies jest instrumentem opatrności bożej, na co bezpośrednio wskazuje Antoni Ćwikliński w napisanym przez siebie żywocie św. Rocha: „Najmożniejszy ten Dobrodziej, co przez kruka żywił proroka, posłał do niego psa, który rany jego lizał i znosił mu okruszyny ze stołu pana swego na pożywienie” (Ćwikliński 1902: 139). Natomiast Władysław Karpiński, komentując fragment opowieści o przyniesieniu przez psa „kęsa chleba”, pyta: „Kto tu nie poznaje tej samej ręki Bożej, która ongiś posyłała strawę prorokom swoim na puszcze i do lwiej jamy?” (Karpiński 1927: 17–18).

Przyporządkowanie psu roli instrumentu w rękach Boga nie wyklucza całkowicie przyznawania mu gdzieś tam pozytywnych cech antropomorficznych powiązanych z aktem dostarczania pożywienia – w cytowanej *II Nowennie chleb przynosił dobry pies*. W dniu siódmym starej, włoskiej „Nowenny ku czci świętego Rocha”, czytamy, że głód Rocha „został nasycony przez litościwego psa, który codziennie przynosił chleb zabrany ze stołu swego pana Gotharda [...]” (Sobolewski 2020: 113). Określenia psa, takie jak „dobry” czy „litościwy”, wskazują wprawdzie na jego intencjonalne działanie, ujęcie to nie wyklucza jednak, że zostało ono zainicjowane z woli boskiej. Pozostawiając na boku nasuwające się tu filozoficzne pytanie o współistnienie planu boskiego oraz wolnej woli – możliwej w odniesieniu do zwierzęcia dzięki zastosowanej antropomorfizacji – dodać można, że umocnienia owego kanonicznego odczytania dostarcza zestawienie psa z aniołem, który jest wysłannikiem boskim *par excellence*, przez co podobna rola psa jest tu domniemana. Paradoksalnie wskazaną tu rolę psa potwierdza fakt, iż w większości modlitw, które odwołują się do „leśnego” etapu w życiu Rocha – podobnie jak w wielu wydaniach tzw. żywotów przeznaczonych dla szerokiego odbiorcy (np. *Żywoty* 1842: 347; Niewęglowski 1998: 133; Cammillieri 2001: 22) – wzmianka o psie w ogóle nie występuje, a w wielu z nich wspomniany epizod zostaje zredukowany do ogólnego sformułowania o cudzie uzdrowienia i opatrności boskiej. Tak np. w *Nowennie za chorych* cała historia opisana jest słowami: „jego modlitwa za siebie i innych została wysłuchana. Znaleźli się ci, którzy okazali mu bezinteresowną pomoc. Bóg przywrócił go do zdrowia” (Sobolewski 2020: 202). Także w *Modlitwie do Świętego Rocha Wyznawcy na tle jego życia*, pochodzącej z modlitewnika z 1902 r., nie znajdziemy żadnej informacji o psie; tu kluczowy fragment brzmi: „a będąc wyrzuconym poza miasto, doznałeś szczególnej opieki Bożej i cudownie zostałeś uzdrowionym [...]” (Sobolewski 2020: 102).

Nieco odmiennie na tle przywołanych modlitw, będących w użyciu do dziś bądź jeszcze do niedawna, prezentuje się XVI-wieczny hymn saficki o św. Rochu autorstwa Wawrzyńca Korwina ze Śląska. W tej poetyckiej inwokacji do świętego nie akcentuje się działania psa z nakazu boskiego, a strofa dotycząca interesującego nas epizodu w tłumaczeniu z łaciny brzmi niezwykle czule:

Słodki tu potok z tej pieczary skały
Tryska dla ciebie jak napoju łyk żywy,
A wycieńczonemu wierny piesek służy
Roztropnym pyszczkiem (Budzyński 2003: 234).

Podsumowując, można stwierdzić, że m.in. dzięki przywołaniu i wplataniu epizodu z psem w różne formy modlitw i pieśni, motyw ten utrwalił się w oficjalnej formie obrzędowości religijnej.

Legendy lokalne – pies w roli atrybutu

„Gdyby zapytać ludu naszego, czy święty Roch żył w Polsce, z pewnością otrzymalibyśmy odpowiedź, że tak” – zapewnia Wanda Brzeska (1936: 3). Byłby to typowy w kulcie świętych przykład asymilacji i „uswojszczenia” czcigodnego patrona poprzez narracyjne osadzanie go w stosunkowo bliskiej przestrzeni i czasie (por. Stomma 2002: 259–262). Oswojenie w większej skali, w wymiarze narodowym, może, lecz nie musi być wynikiem oddziaływania tego zjawiska w skali lokalnej, jak to się dzieje w legendzie z okolic Rzeszowa, według której św. Roch przybył do Polski z Francji na wieść o tutejszej zarazie, a okoliczne kapliczki mają znaczyć ślady jego drogi (Brzeska 1936: 3).

Tam, gdzie św. Roch ma szczególne znaczenie dla lokalnej społeczności, funkcjonują poświęcone mu opowieści, z których część przybiera formę mitów fundacyjnych, uzasadniających i wyjaśniających powstanie kościołów pod jego patronatem. Także wśród takich legend pojawia się pies. I tak, w jednej z dwóch opowieści tego typu najczęściej krążących w miasteczku Mikstat, czyli miejscu szczególnego kultu św. Rocha, postać w kapeluszu, z kijem i psem ukazała się dwóm nocnym stróżom na wzgórzu, na którym dziś stoi kościółek. Gdy zaczęto modlić się do św. Rocha, zaraza ustała (Januszkiewicz 1971: 176). Podobna legenda o lokacji kościoła funkcjonuje w Dobrzeniu Wielkim. Święty Roch jako chłopczyk z psem ukazał się na leśnym wzgórzu dzieciom zbierającym jagody, a następnie objawił się we śnie pewnej kobiecie, żądając postawienia w tym miejscu poświęconej mu kapliczki (Malcharczyk 2023; por. Polok 2008: 13). W innej dobrzeńskiej legendzie mowa jest o dziewczynce, która zagubiła się w lesie i którą zaopiekował się „staruszek białobrody o pięknych i miłych oczach”, a obok niego „kręcił się wielki pies” (Polok 2008: 18).

Pies w tych legendach pełni funkcję atrybutu, który pozwala zidentyfikować postać na wzgórzu, chłopca czy staruszka jako św. Rocha właśnie.

Pies jako symbol marności i upadku

Kulturowa symbolika psa wskazuje na znaczną ambiwalencję, z dużą tendencją do wartościowania negatywnego. W mitologiach indoeuropejskich pies był zwierzęciem o naturze chthonicznej, łączonej ze śmiercią (Kempiński 1993: 339). Według wierzeń ludowych pies był zwierzęciem nieczystym, bo lubił wcielać się w niego diabły (por. Udziela 1900). „Nie ma bodaj zwierzęcia, z którym by się tradycja ludowa obeszła tak niesprawiedliwie jak z psem” – pisał Iwan Franko (1895: 115). W bajce ludowej jednak pies bywa uosobieniem wierności i szczerości, a osoby źle go traktujące zostają przykładnie ukarane (Wójcicka b.d.). Raczej jednoznaczną pozycję ma pies w przekazie biblijnym – funkcjonować tam może w kategorii wyzwiska, obrazu osób bezbożnych, postępujących niemoralnie, żądnych krwi, miłujących kłamstwo, lub jako symbol głupoty i pogardy (Filipek 2021: 452).

Dla części społeczeństwa zorientowanej na uprawę roli i podporządkowanej zasadzie utylitaryzmu pies jako taki zajmował poślednie, jeśli nie zgoła ostatnie miejsce w hierarchii zwierząt domowych. Nie pracował jak inne zwierzęta i nie stanowił źródła potencjalnego pożywienia; jego rola ograniczała się do stróżowania. Wymownym odbiciem negatywnego wartościowania psa jest duża liczba zachowanych w języku polskim metaforycznych sformułowań odzwierciedlających jego niską pozycję i marny los, wobec których powiedzenie „wierny jak pies” stanowi jednostkową przeciwwagę potwierdzającą regułę. Rocha znaleźć miał jednak nie zwykły „burek”, a pies myśliwski – cenny, użyteczny, należący do sfery bogatego szlachcica, co zmienia nieco jego postrzeganie. Nie wydaje się jednak, żeby ten szczegół odegrał znaczącą rolę w tradycyjnej percepcji, zgodnie z którą pies zawsze jednak psem pozostawał.

Dominująca symbolika i niski status zwierzęcia z jednej strony każą zastanawiać się, w jaki sposób tak pogardzana istota dostąpiła godności towarzyszenia świętemu i odegrania roli jego wybawcy, z drugiej natomiast wskazuje na jeden ze sposobów odczytania tej historii. Pies w tym ujęciu jest częścią scenografii składającej się na mizериę miejsca i warunków, w jakich przyszło żyć Rochowi, oraz jego osamotnienie i cierpienie. W historii świętego są to użyteczne i znaczące hagiograficznie elementy podkreślające ubóstwo i pokorę, stojące modelowo w sprzeczności ze znamienitym rodem i pierwotnie wysoką pozycją majątkową oraz społeczną wielu świętych, do których Roch się zalicza. Podobnie jak w biblijnej opowieści o Łazarzu, który leży pod domem bogacza, bezpańskie psy liżą jego wrzody na znak degradacji społecznej i ludzkiej, tak w historii Rocha pies swą symboliką dopełnia sytuację upadku, izolacji i odrzucenia przez ludzi. Takie znaczenie ma też wyrzucenie chorego Rocha ze szpitala czy odprowadzanie z niczym Gotharda, zamożnego szlachcica zebrzącego o chleb dla przyjaciela. Wiadomo, że ubóstwo i cierpienie zbliżały świętych do zwykłych ludzi, ponieważ poprzez analogię do ich losu i statusu. Jak komentuje Zdzisław Ossowski, swą szczególną popularność wśród ludu Roch miał zawdzięczać temu, że znosił codzienną udrękę, którą charakteryzują następujące słowa: „podróżnik,

biedny, głodny, którego nie opuszcza tylko pies” (Ossowski 2021: 227). Udzielenie pomocy Rochowi przez psa i przedstawienie zwierzęcia jako element obrazu mizarii nie wykluczają, lecz dopełniają się wzajemnie, ponieważ Rochowi w krytycznym momencie pomagają nie ludzie, a „tylko” pies. Przy czym owo „tylko” wskazuje z jednej strony na przypisywane zwierzęciu wyjątkowe cechy, jak ślepe posłuszeństwo, przywiązanie i wierność człowiekowi w każdej sytuacji, z drugiej zaś na fakt, że nie opuściła go jedynie tak marna istota.

Dostarczanie posiłku przez psa także można postrzegać jako jedno z doznanych upokorzeń. W tekście niemieckiej hagiografii Gothard wątpi w świętość Rocha, jako człowieka wiodącego tak nędzne życie, że zmuszony jest żywić się jedzeniem dostarczonym przez psa, pozostając w zaniedbaniu, porzucony przez swoje sługi (*Das Leben* 1482: 9).

W jednym ze zbiorów żywotów czytamy, że pies „składał u nóg jego bochenek, za co go Święty błogosławił. Pan ten [Gothard – J. K.] widokiem takim poruszony do litości zamieszkał w chatce obok Rocha i dozierał go jak najtroskliwiej” (Leszczyński 1890: 688; por. Ap. C. 1880: 353). Owo „poruszenie do litości” zrozumieć można na dwa sposoby – w pierwszym pies dający przykład dobrego postępowania wzrusza człowieka, motywując go do udzielenia pomocy potrzebującemu, w drugim – dostarczanie posiłku przez psa byłoby obrazem nędzy, jaka dotknęła człowieka i która wzbudza w bliźnim odruch litości.

W kierunku podmiotowości – pies idzie do raj

Istnieją teksty, które zdecydowanie przekraczają wyznaczone w powyższych ujęciach ramy figury psa i dążą do przyznania zwierzęciu pewnej niezależności. Jednym z nich jest swobodna – szczególnie pod względem interpretowania intencji i emocji – przedwojenna adaptacja żywotu św. Rocha dokonana przez Wandę Brzeską (1936). Autorka, pozostając wciąż w schemacie hagiografii i jednocześnie posługując się twórczą wyobraźnią, wnika w ludzką psychikę, by stworzyć obraz przesycony wrażliwością wobec człowieka i natury. Ukazuje ona Rocha, który bardziej niż z ludźmi lubi przebywać w otoczeniu natury i zwierząt; bliższe niż zajęcia żołnierskie, studia prawnicze, życie zakonne czy handel są mu „drzewo szumiące w puszczy, zwierz leśny i ptak wiszący beztrosko w błękicie” (Brzeska 1936: 12). Co więcej, okazuje się, że dla swojej życiowej misji Roch musiał „przesilić w psychice własnej [...] niechęć do ludzi” i „znaleźć współczujące miłosierdzie” (Brzeska 1936: 12–13). Tak więc Roch woli naturę, co – podobnie jak u św. Franciszka – predestynuje go niejako do lepszego, szczególnego porozumienia z jej przedstawicielami. Niemniej zobowiązany swym przeznaczeniem do świętości, musi podporządkować się swojej powinności wobec ludzi i Boga. Epizod, gdy chory Roch wycofał się do lasu, Brzeska nazywa „najbardziej wzruszającą legendą”. Ponieważ „serce ludzkie jest twarde i nieczułe”, do chorego Rocha przybiega pies, który „ulitował się doli cierpiącego” i nie tylko przynosi mu jedzenie, ale liże jego „gorączką spalone usta i ręce” (Brzeska 1936: 23). Zwierzę to-

warzyszące św. Rochowi na obrazach i w rzeźbie ma być więc symbolem miłosierdzia (Brzeska 1936: 24). Opis ten pozbawiony jest bezpośrednich odwołań do boskiej opatrności dominujących – jak pamiętamy – w opisach modlitewnych, a zachowanie i postać psa obudowane są szeregiem kontekstów i cech sugerujących, że działa on z własnej intencji, samodzielnie. Jego dobroć zostaje przeciwstawiona nieczułości ludzkiej, tak więc na podobieństwo ludowych bajek staje się on wzorem działania, podczas gdy antywzór stanowią niewdzięczni ludzie. Podobny motyw spotykamy w jednym z żywotów św. Rocha, gdzie Gothard, „wzruszony i zawstydzony miłosierdziem psa, ulitował się nad opuszczonym nędzarzem, wziął go do siebie” (Skarga, Leszczyński, Bitschnau 1910: 152). Widać dość wyraźnie, że o ile litość wzbudzoną za sprawą psa w modlitwach można odczytać dwuznacznie, o tyle powyższe opisy tej dwuznaczności są pozbawione.

Kolejny tekst, w zupełnie inny sposób przekraczający teologiczne normy kanoniczne, to rozbudowana legenda o raju zwierząt spisana przez włoskiego autora Jeana Quercy’ego (Santucci, Klimaszewski 1988). Znalazła ona trwałe miejsce w przekazach kultury masowej oraz publikacjach okołoreligijnych i folklorze. Roch występuje w niej jako wielki święty zawsze widywany z psem, o imieniu Roszek, którego „kochał bardzo, gdyż pies uratował mu raz życie”, ponadto „lizał rany, które pielęgnował jego pan, i zamykały się one raz na zawsze”. Dlatego też pies ten określony jest w legendzie jako „święty, na swój sposób” (Santucci, Klimaszewski 1988: 168). Przyjaciele nigdy się nie rozstawali i nie do pojęcia był jeden bez drugiego. Po śmierci Rocha umiera także pies i obaj stawiają się u bram nieba. I tu rozpoczyna się długa batalia o wejście Roszka do raju. Roch rezygnuje z raju, skoro nie wolno mu wejść z psem. Gdy jednak papież go kanonizuje, a „w gruncie rzeczy kanonizował w ten sposób także Roszka, choć nie padło na ten temat ani słowo” (Santucci, Klimaszewski 1988: 169), w niebie rozpoczyna się spór. Angażują się w niego wszyscy święci, którym pomagały zwierzęta. Kończy go Ojciec Wiekuisty poruszony dobrocią psa, który przywarł do jego stóp, i uznaje, że „zwierzęta kochane przez świętych mają w sobie coś więcej niżli inne, mają jakby duszę” (Santucci, Klimaszewski 1988: 171), po czym zezwala, by weszły do raju.

Na pierwszy plan w tej historii wysuwa się szczególna relacja i więź między Rochem a psem. Odnaleźć w niej można osobisty stosunek do zwierzęcia, które także zyskuje rodzaj osobowości. Aktem zwieńczającym jego indywidualizm jest nadanie mu imienia. Przyznanie jednostkowego statusu psu to odpowiedź na jego zasługi, ponieważ w miejsce woli boskiej, której miał być posłuszny, pojawia się intencjonalność i sprawczość zwierzęcia.

W omawianym procesie dostrzec można także oddziaływanie zjawiska sakralizacji przez styczność z *sacrum*. W świetle jej zasad pies zyskuje status świętości „na swój sposób”, nie tylko z powodu tego, co robi dla Rocha, ale także dlatego, że udziela mu się ona w wyniku samej styczności ze świętym, a mowa tu przecież o bardzo bliskiej więzi. Znamienny jest tu fakt, że imię

psa jest pochodną imienia samego świętego⁹, a regułę sakralizacji potwierdza końcowe nadanie odrębnego – wyższego statusu i otwarcie bram raju zwierzętom, które były „kochane przez świętych” (Santucci, Klimaszewski 1988: 171). Powołując się na typową dla religijności ludowej zasadę myślenia magicznego, można domniemywać, że dzięki styczności z Rochem Roszek przejmuje jego moc i cudownie leczy rany, liżąc je.

Przywołana tu wizja stoi – przynajmniej częściowo – w sprzeczności z aksjomatami chrześcijańskiego uniwersum, w którym w odróżnieniu od porządku mitycznego przyroda i zwierzęta uległy desakralizacji (por. Rosiński 2007: 51). Omawiana legenda jest swoistą polemiką z antropocentrycznym dogmatem Kościoła co do zasady odmawiającym duchowości i rozumności zwierzętom, nieuwzględniającym *de facto* ich uczestnictwa w zbawieniu i wieczności¹⁰. Kwestia duchowości i eschatologii zwierząt, wyrażająca się w pytaniu „co dalej?”, to palący problem zwłaszcza w obliczu swojego awansu tychże w życiu społecznym ludzi (por. Giglok 2014: 173–174). Powoduje to także napięcie między naukami Kościoła katolickiego a sferą emocjonalnych, psychicznych i duchowych potrzeb wielu katolików. Podczas gdy współcześnie formą obejścia tego problemu jest rodzaj wiary w miejsce, gdzie po śmierci trafiają zwierzęta, zobrazowanej przez dość powszechnie używany zwrot, iż udają się one „za tęczowy most”, w przywołanym na wstępie komentarzu duszpasterza służb weterynaryjnych nt. błogosławieństwa zwierząt propaguje się „właściwy” stosunek do zwierząt jako taki, który m.in. nie prowadzi do „wyniesienia praw i potrzeb zwierząt na równi z człowiekiem”, a rozważania wiernych na temat posiadania duszy, życia po śmierci i zbawienia zwierząt określone są jako efekt „wzrostu zainteresowania zwierzętami i nadawania im przesadzonego znaczenia” (Brusiło 2020: 130–131).

Swoiste *exemplum* wspomnianej polemiki stanowi wiersz księdza i poety, Jana Twardowskiego, pt. *Sen*:

Śniło mi się niebo
Dla psa wiernego po śmierci
Dla koguta co nie za pieniądze budzi
Dla świnki co na święcone swą szynkę oddała
Dla owcy co przed śmiercią płakała
Niech święty Roch pomarudzi
Że do nieba biorą tylko ludzi (Twardowski 2004: 1017).

9 Imię Roszek jest efektem tłumaczenia włoskiego słowa *Roquet*, potraktowanego jako zdrobnienie (wersja włoskiego *Rochetto*; w wersji francuskiej pochodzi od kombinacji „Roch” + „et”, co daje „mały Roch”, natomiast autor *Iconographie de l'art chrétien* podaje, że imię to (pisane przez niego z małej litery: „le chien se saint Roch, sous le nom du roquet” (Réau 1955: 1158)) nie ma związku etymologicznego z imieniem świętego. *Roquet* w języku francuskim oznaczać może mopsa, małego zjadliwego psa albo kundla.

10 Polemika ta ma także swoją reprezentację w tekstach teologicznych, rozważaniach i interpretacjach Pisma Świętego, czego szczególnym przykładem są nurty franciszkańskie (zob. np. Linzey 2010; Giglok 2014).

„Zwierzęcy” patronat

Patronat św. Rocha w Europie i na świecie obejmuje wiele sfer – jest on opiekunem nie tylko pielgrzymów, ale także przedstawicieli rozmaitych rzemiosł, chroni zarówno od różnorodnych chorób, jak i od klęsk żywiołowych.

Jak stwierdza Fernando Lanzi (2004: 17), „[w] rzeczywistości nie istnieje repertorium wszystkich patronatów, jednak można spróbować wyłowić je z tradycji, a dla niektórych możliwe stało się ustalenie również momentu ich oficjalnej proklamacji”. Proklamowanie patronatu św. Rocha jako chroniącego od zarazy sytuuje się zazwyczaj na czas soboru w Konstancji (1414–1418), kiedy Roch, proszony o wstawiennictwo podczas epidemii, miał dowieść swojej skuteczności. Usankcjonowana w ten sposób w kulcie oficjalnym ochrona od zarazy i innych chorób zakaźnych odnosi się do ludzi. Priorytet ten znajduje swoje odzwierciedlenie w większości modlitw i pieśni: „Święty Rochu, lekarzu chorób ludzkich najsukcieńszyszy” – brzmi inwokacja w jednej z modlitw (Sobolewski 2020: 56); „Bądź nam patronem od moru każdego, ludziom zgubnego” słyszymy w pieśni *Zawitaj, Rochu* (Sobolewski 2020: 50). W modlitwie wspólnej mikstackiej nowenny odmawianej na cmentarnym wzgórzu Roch wciąż figuruje jako ten, który „otrzymał dar uzdrawiania ludzi” (Ordziniak 2010: 37; Sobolewski 2020: 94.), a prośba skierowana do świętego w XIX-wiecznej pieśni *O św. obrońcach w czasie powietrza* brzmi:

Rochu święty chorych ludzi
osobliwy patronie,
racz mieć życie wszystkich ludzi
w Twojej dzielnej obronie (Mioduszeński 1838: 1012).

W publikacjach religijnych wzmianki o zwierzęcym patronacie, a tym bardziej modlitwy uwzględniające wstawiennictwo św. Rocha w przypadku chorób zwierząt są dość rzadkie. Spotkać je można m.in. w nowszych książeczkach-modlitewnikach rozprowadzanych lokalnie, jak np. w *Mikstacie* – miejscu praktykowania tradycji błogosławieństwa zwierząt, a więc niejako predestynowanym i uzasadniającym odniesienia zwierzęce. Znaleźć tam można zarówno informację, że św. Roch jest opiekunem zwierząt domowych (Strzelec, Ordziniak 2017: 19), jak i przeznaczoną „do prywatnego odmawiania” *Litanie do św. Rocha* z prośbą: „Abyś ty, wszechmogący Panie, przez orędownictwo Świętego Rocha plagę zarazy, zaraźliwych chorób ludzi i zwierząt od nas łaskawie oddalić raczył” (Ordziniak 2010: 33).

Jakkolwiek ubogo reprezentowane w oficjalnym kulcie, dość powszechne jest kojarzenie Rocha ze zwierzętami i opieką nad nimi w domenie kultury ludowej, oddolnej, nieusankcjonowanej oficjalnie. Przykłady związanych z tym praktyk w wielu regionach Polski (takich jak okadzanie, kropienie wodą, święcenie czy lepienie wotywnych figurek woskowych) odnajdziemy w klasycznych tekstach etnografii i nie tylko¹¹.

11 Zob. np. dla Polski: Bystroń 1933: 60; dla Podlasia: Gawęł 2013: 250; dla Kurpiów: Chętnik 1934: 22; Olędzki 1962; Ogrodowska 2000: 276–277, dla ziemi dobrzyńskiej: Karwicka 1979; dla regionów wieluńskiego, opoczyńskiego i mazowieckiego: Karpiński 1927: 55, 66, 68, 69.

Tradycyjnie po zwierzęcy patronat św. Rocha sięga się w kultach lokalnych, jest on domeną konkretnych grup zawodowych i może dotyczyć poszczególnych gatunków zwierząt. W dawnej Europie tego świętego wzywali rolnicy, aby strzegł bydła od chorób zaraźliwych (Karpiński 1927: 27). W wielu krajach był opiekunem chroniącym od wścieklizny, w większości państw europejskich powierzano mu ochronę bydła przed pomorem (epizotią), w Akwizgranie czczono go jako patrona od chorób końskich, a w Dolnej Nadrenii od zarazy miał chronić świny (Schmitz-Eichhoff 1977: 60–76, za: Jagła 2024: 158). Obecnie we Francji patronuje przewodnikom psów w służbie profesjonalnej (wojsko, policja, służby ratownicze); tam funkcjonuje powiedzenie zawarte w cytacie otwierającym tekst, odwołujące się do nierozłączności św. Rocha i jego psa. W Polsce także „gdzieniegdzie [...] uchodzi za opiekuna zwierząt domowych” (Fros, Sowa 1982: 467). Patronat św. Rocha wobec zwierząt należy zatem do tych, które – przypominając słowa Lanziego – należy wyłować z tradycji, istotne jest zatem pytanie o genezę i czynniki sprzyjające utrwaleniu się tej opieki.

Pytając o jego źródła, trzeba na pierwszym miejscu wymienić hagiografię – wszystkie z wyjątkiem jednej, w dodatku bardzo krótkiej (Fiorentino 1481–1482), zawierają fragment o leczeniu zwierząt przez Rocha podczas jego pobytu w leśnej pustelni. Motyw ten powielają niektóre adaptacje tekstów hagiograficznych, a informację, że Roch pomagał także zwierzętom, znaleźć można w drobnych publikacjach o zasięgu ogólnopolskim bądź rozprowadzanych w miejscach jego szczególnego kultu, np. w Mikstacie (Ordziniak 2010: 17).

Badaczka folkloru Mary Leach akt leczenia zwierząt przez Rocha przedstawia jako formę odwzajemnienia się za karmienie i uratowanie mu w ten sposób życia: „Pies przychodził każdego dnia ze świeżym bochenkiem i życie Rocha zostało uratowane, od tego dnia [Roch] poświęcił się opiece nad ludźmi i zwierzętami dotkniętymi zarazą [...]” (Leach 1961: 259). Wspomniany motyw lizania ran Rocha przez psa, jako zaczerpnięty z biblijnej przypowieści o Łazarzu (por. Leach 1961: 256), został powiązany z leczeniem dzięki papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu, który wykorzystał go jako metaforę uzdrawiania duszy ludzkiej przez kaznodziejów: „Język bowiem psów uzdrawia rany, gdy je liżą” (Filipek 2021: 453).

Wątki leczenia i uzdrawiania zarówno przez Rocha, jak i przez psa, bezpośrednio ujęte w legendzie o raju zwierząt, w której Roch „leczył ludzi oraz bydła z wścieklizny”, a pies „lizął rany, które pielęgnował jego pan”¹², wskazują na oddziaływanie klasycznego w myśleniu ludowym schematu wzajemności. W jego ramach nie jest aż tak istotny kierunek wyświadczonej „przysługi”, czyli to, kto kogo leczył – pies Rocha lub ludzi (liząc jego/ich rany), czy też Roch zwierzęta, w kontekście powstawania zwierzęcego patronatu istotna jest sama ta relacja.

„Ażeby ustalony został jakiś patronat, konieczny jest, biorąc pod uwagę ogromną konkretność chrześcijaństwa, jakiś punkt zaczepienia, uwidoczniiony później w sposób wyraźny w ikonografii” (Lanzi 2004: 14). Nie ulega wątpli-

12 Fragment ten można odebrać na dwa sposoby – jako rany osób leczonych przez Rocha lub jego własne rany, które święty pielęgnował.

wości, że do powstania i utrwalenia się patronatu zwierzęcego św. Rocha przyczynił się ikonograficzny motyw mężczyzny, któremu towarzyszył pies. W myśl zasady *pars pro toto* pies byłby wówczas reprezentantem wszystkich objętych jego opieką zwierząt. Ów wymóg konkretności odpowiada jednej z naczelných cech religijności ludowej – określonej mianem sensualizmu, rozumianego jako potrzeba posiadania rzeczowej, realnie istniejącej, odbieranej za pomocą zmysłów egzemplifikacji *sacrum*. W ujęciu Magdaleny Zowczak sensualizm to również „jednoczesność podwójnego odniesienia do konkretnej, najbliższej rzeczywistości i tego, co nadnaturalne” (Zowczak 2013: 503). W ikonografii świętego odsłonięty guz dymieniczny jest konkretnym odniesieniem do nadnaturalnej, boskiej ochrony przed zarazą, być może zatem postać psa – widzialna, więc realna – także wymaga przyporządkowania jej nadnaturalnego, duchowego sensu.

Wielce prawdopodobne jest, że proces przydzielania Rochowi funkcji opiekuna zwierząt gospodarskich nastąpił za pośrednictwem nie tyle psa, ile ludzi. W czasach, kiedy Europę nawiedzały kolejne epidemie dżumy, aby chronić człowieka przed zarazą, trzeba było także ochronić jego bydło. Po pierwsze, ze względu na rolę, jaką odgrywało ono w gospodarce człowieka – jako cenny dóbytek, nieocenione źródło siły roboczej oraz pożywienia, po drugie, ze względu na możliwość roznoszenia przez nie zarazy. Jak sądzono, gwałtowny pomór bydła zwiastował epidemię wśród ludzi, wierzono także, że choroba chętnie „gromadzi się” w zwierzęcym futrze, które stanowi dla niej swoistą formę przetrwalnikową. Z tego powodu skóry zwierzęce, będące często obiektem handlu, miały przyczyniać się do rozprzestrzeniania się zarazy¹³. Rozpowszechnionemu niegdyś w Polsce i Europie przedchrześcijańskiemu zwyczajowi zabezpieczenia bydła poprzez przepędzanie go przez dym z ogniska wskutek chrześcijańskiej resemantyzacji zaczął patronować św. Roch jako chroniący od zarazy.

Warto nadmienić, że niemal równie popularni święci „od zarazy” – św. Rozalia i św. Sebastian (z którym – *nota bene* – św. Roch często współwystępuje w ikonografii) – nie roztaczają swego patronatu na zwierzęta. I tu wypada wrócić do hagiografii – w ich historiach bowiem wątki pomagania chorym zwierzętom nie występują. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt związany ze zwierzętami. Otóż w niektórych wersjach opowieści o Rochu mężczyzna, przebywając w swej pustelni, poza zwierzętami leśnymi leczy także trzodę, a w niektórych podaniach tylko tę ostatnią grupę: „Za śladem psa zaczęły zbliżać się do pustelni inne zwierzęta leśne i bydło z okolicznych wsi dotknięte pomorem”. Zwierzęta te „pielęgnowane i przeżegnane krzyżem świętym powracały zdrowe i radosne do swoich leży” (Brzeska 1936: 26); „[p]o zaściu słońca, gdy [św. Roch] do chatki swojej wracał, chorowite bydło z folwarków wypadało i drogę mu zachodziło, a rycząc i głowy nachylając i na kolana upadając, o zdrowie go jakoby prosiło, dał i onym zdrowie czerstwe

13 Na funkcję futra jako wylapywacza zarazy z powierza wskazuje m.in. średniowieczny niemiecki zwyczaj stosowany jako środek zapobiegawczy podczas zarazy, kiedy zwierzęta prowadzono wokół domu oraz miasta czy pól, aby „zebrały” szkodliwe substancje (Bächtold-Stäubli 1931: 808).

i mocne do obór się wróciło” (Ordziniak 2010: 17). Tymczasem niemal we wszystkich najstarszych hagiografiach mowa o „zwierzętach dzikich” (adekwatnie zresztą do otoczenia leśnego, w którym przebywał Roch), wobec których stosowane są określenia *bruta* (Diedo 1479a: 21), *feree silvarum* (Bovo 1487: 8), *bestie salvaze* (Vicenza 1478: 14) i *animali feroci* (Diedo 1479b: 10). Można więc zapytać, skąd wzięło się tam bydło z folwarków. Tego rodzaju „wzbogacenia” przekazywanych pierwotnie z ust do ust opowieści mogą być wynikiem określonych potrzeb i wyobraźni społeczności rolniczych, jednak dokładne przyjrzenie się treści hagiografii autorstwa niemieckiego anonima wskazuje na szczegół, który do takiej adaptacji mógł się przyczynić. Zgodnie z tekstem hagiografii Roch uzdrawiał nie tylko ludzi, ale także *vich im holcz*. Staroniemieckie *vich*, współcześnie *das Viech*, oznacza potocznie zwierzę, jest też gwarową formą rzeczownika *das Vieh*, które wskazywać mogło na kilka kategorii zwierząt: ogół zwierząt hodowanych w gospodarstwie; potocznie zwierzęta/stworzenia w ogóle (podobnie zresztą jak w jęz. staropolskim ogólna kategoria „bydłęta”), jak również bydło (Drosdowski 1997: 970; Scholze-Stubenrecht, Pescheck 2015: 1935–1936). O tym, że chodziło jednak o zwierzęta leśne, a więc dzikie, świadczy określenie *im holcz* („w lesie”). Kontekst wskazuje także, że chodziło o zwierzęta mieszkające w lesie, a nie przychodzące do lasu z okolicznych wiosek. Tak więc wybór w interpretacji i tłumaczeniach tekstu z języka niemieckiego wariantu oznaczającego po prostu bydło wyjaśniałby obecność zwierząt hodowlanych w niektórych wersjach historii, choć aby uzasadnić wartość tych przypuszczeń, należałoby ustalić, czy i w jakim stopniu niemiecki tekst stanowił bazę opracowań i opowieści, które dotarły do mieszkańców Polski, być może za sprawą wielu niemieckich osadników.

Trzeba też wspomnieć, że w hagiografii spisanej przez francuskiego mnicha Roch leczył nie tylko istoty myślące (*créatures raisonnable*), ale także pojemną kategorię „istot nierozumnych i innych dzikich zwierząt” (*créatures inraisonnables et autres bestes sauvaiges*) (Phelipot 1494: 8), co także zostawia pewne pole do interpretacji.

W naukach Kościoła te same dogmaty, które nie pozwalają zwierzętom wchodzić do nieba po śmierci, uniemożliwiają usankcjonowanie oficjalnego patronatu świętego nad istotami nie-ludzkimi. Oficjalne gesty, których beneficjentami są lub mają być zwierzęta, nie mogą przekraczać ustalonych w religijnym kanonie granic, dlatego kreowane są zawsze niejako *per hominem*. Współczesnym zabiegiem tego typu byłoby np. oficjalne ustanowienie w 2001 r. Rocha patronem polskich weterynarzy. Stanowi to ważny element uroczystości odpustowych wraz z błogosławieństwem zwierząt w Mikstacie. Warto także nadmienić, że rytuał opatrzonej jest komentarzem duszpasterza służb weterynaryjnych, w którym określa on jednoznacznie, że zwierzę może być jedynie przedmiotem, nie podmiotem błogosławieństwa, nie jest ono także jego celem, tym jest bowiem pomoc człowiekowi w zbawieniu (Brusiło 2020: 122, 125). Osobliwym przykładem świadczącym o potocznym kojarzeniu tego patronatu z leczeniem zwierząt przez św. Rocha jest stwierdzenie jednego z uczestników

uroczystości, obserwowanej przeze mnie w trakcie badań, że „święty Roch był pierwszym weterynarzem”. Dynamikę rozwoju kultu Rocha we wspomnianym kierunku odzwierciedlają nowo powstałe modlitwy: *Modlitwa lekarza i pracownika weterynarii przez ustawienictwo św. Rocha z Montpellier, w której prosi się o ochronę powierzonych opiece weterynarza ludzi i zwierząt* (Ordziniak 2010: 30) oraz odmawiana w Mikstacie *Modlitwa wspólna w ramach Nowenny do św. Rocha*, w której pojawiają się prośby o „opiekę nad polskimi lekarzami weterynarii, błogosławieństwo w hodowli zwierząt oraz właściwe traktowanie zwierząt” (Ordziniak 2010: 39). Innym przykładem kombinacji uwzględniającej zwierzęta jako beneficjentów boskiej opieki, przy jednoczesnym zachowaniu ludzkiego podmiotu odniesienia, jest jedna z nowszych – jak sądzę – litanii do św. Rocha zamieszczona na stronie internetowej parafii w Cieksynie: „św. Rochu, patronie szanujących zwierzęta – módl się za nami” (*Sadykierska litania* b.d.).

Niewątpliwie wykształcenie się i pozytywna recepcja patronatu „zwierzęcego” przyczyniły się do rozwoju kultu św. Rocha. Réau uważa nawet, że „[l]udowy kult świętego był zagrożony wymarciem wraz z wymieraniem zarazy i cholery, przed którymi miał chronić. Jeśli przetrwał na wsi, to dlatego, że przeszedł stopniowo od ochrony ludzi do ochrony zwierząt [...]” (Réau 1955: 1158). Ze względu na sukcesywne poszerzanie patronatu św. Rocha na choroby w ogóle, współczesne zjawisko odnawiania się światowych pandemii, a także proces uniwersalizacji patronatu w kierunku „wszelkich spraw trudnych” z tezą tą należałoby polemizować.

Patronat św. Rocha w praktykach lokalnych i cyfrowych

Jacek Olędzki, badając starą tradycję składania symbolicznej ofiary prośbalnej o „darzenie się w hodowli żywego inwentarza” w postaci woskowych wotów zwierzęcych we wsiach Brodowe Łąki i Krzynowłoga Wielka, zastanawia się nad niewłączeniem w krąg zwierząt chronionych psa, mimo że dzięki swoim zaletom (groźnego stróża) bywa on traktowany na równi z niektórymi zwierzętami dostarczającymi pożywienie. Wyjaśnieniem tego ma być tkwiące „głębiej w świadomości środowiska” przekonanie, że pies jest zwierzęciem nieczystym i niegodnym boskiej opieki (Olędzki 1960: 14). Tymczasem w pobliskim Kadzidle, gdzie od 1957 r. dawnemu obrzędowi okadzania i święcenia zwierząt gospodarskich zaczął towarzyszyć „zapożyczony” z sąsiedztwa zwyczaj składania zwierzęcych wotów, pies występuje sporadycznie (Olędzki 1962: 95). W mikstackim zwyczaju święcenia zwierząt początkowo brały udział wyłącznie zwierzęta gospodarskie, na czele z bydłem i końmi, z biegiem czasu krąg gatunków poszerzał się, a obecnie psy i koty stanowią najliczniejszą grupę zwierząt przeprowadzanych na uroczystość. Na podstawie tych trzech przykładów można odnotować coraz silniej zaznaczającą się obecność psa w tradycyjnych obrzędach z udziałem zwierząt. Obecnie w Mikstacie pies (pospołu z kotem i całą rzeszą innych małych zwierząt) zastępuje tak cenne niegdyś z punktu widzenia rolniczej egzystencji, otaczane niekiedy względami i uznawane za godne poświęcenia bydło oraz inne zwierzęta gospodarskie. Jako jedno z najważniejszych dla

człowieka zwierząt, które wchodzi z nim w bezpośredni kontakt, pies – zgodnie ze współczesnymi zmianami kulturowo-społecznymi – stanowi dla niego wartość opartą nie na pracy czy pożywieniu, lecz na towarzystwie. W kontekście zmian, jakie zaszły na przestrzeni lat, oraz procesu wchodzenia psa w krąg zwierząt „godnych boskiej opieki” historia zatacza koło – dziś z obrazu św. Rocha wiszącego w mikstackim sanktuarium na zgromadzonych w kościele spogląda zwierzę najliczniej reprezentowane podczas praktykowanego tam co roku święcenia. Wskutek tej wolty można odnieść wrażenie bezpośredniego oddziaływania psiej postaci z obrazu i historii Rocha na głównych reprezentantów zwierzęcych pupili we współczesnych polskich domach, a w ślad za tym uznać ją za przyczynę obecności tak wielu psów na święceniu.

Siła wiary w patronat zwierzęcy św. Rocha wciąż znajduje odzwierciedlenie w intencjach współczesnych modlitw osobistych. Pewien wgląd w tę intymną i trudno dostępną dla badacza sferę umożliwia internet, w którym takie modlitwy są publikowane przez użytkowników. Krótka analiza próśb modlitewnych kierowanych do św. Rocha zamieszczanych na katolickim portalu Adonai.pl wykazuje, że w latach pandemicznych umieszczane tam były niemal wyłącznie modlitwy związane z koronawirusem, lecz w ostatnich dwóch latach oprócz próśb o ochronę od wszelkiego zła i niebezpieczeństw oraz w intencji zdrowia ludzi pojawiają się także takie błagania: „Święty Rochu bardzo proszę o łaskę zdrowia i opiekę dla naszego psa Timiego” (BJ, 30.06.2024); „Święty Rochu módl się, proszę, o łaskę zdrowia dla moich psów” (Patrycja, 3.03.2024); „Święty Rochu, proszę Cię o Twoje wstawiennictwo do Pana Boga, Który jest Panem nieba [i] ziemi o Łaskę uzdrowienia z nowotworu psa mojej siostry Olafa – nowofunlanda, aby jeszcze pożył, dziękuję” (Grzegorz, 17.11.2023). Jedna czwarta spośród 20 próśb umieszczonych między 22.08.2022 a 30.06.2024 r. dotyczy zwierząt – cztery psów, a jedna ogólnie „naszych” zwierząt.

* * *

Zaprezentowane w artykule różnorodne formy konstruowania, odczytywania i wykorzystywania postaci zwierzęcej umieszczonej w opowieści o świętym człowieku ukazują się jako zmienne w zależności od typu narracji, kontekstu, okresu w historii i potrzeb określonych warstw społecznych. Analiza figury psa w legendzie o świętym w sposób oczywisty uwypukla pewne rozbieżności pomiędzy podporządkowaną religijnym dogmatom wizją roli i pozycji zwierzęcia a psychicznymi i duchowymi potrzebami wiernych. Uznawanie (przynajmniej w pewnych okolicznościach) podmiotowości zwierząt oraz tendencja do włączania ich w zakres patronatu świętych jest zarazem naturalnym efektem myślenia typu ludowego i odzwierciedleniem przeobrażeń kulturowych obejmujących stosunek do (niektórych przynajmniej) zwierząt¹⁴.

14 Szerzej na temat dysonansu między religijnym paradygmatem a praktykami społecznymi w kontekście święcenia zwierząt piszę w osobnym artykule (Książek w druku).

BIBLIOGRAFIA

- Ap. C. (1880). *Żywoty świętych pańskich Starego i Nowego Testamentu z dzieła Księdza Piotra Skargi skrócone i zastosowane do użytku osób wszelkiego stanu i wieku przez Ap.C. (t. 4)*. W drukarni Emila Skińskiego.
- Baranowski, W. (1969). Z badań nad katolicyzmem ludowym okresu powłaszczeniowego („Kult świętych doktorów”). *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno-społeczne*, 1(63), 83–99.
- Bächtold-Stäubli, H. (ed.) (1931/1932). *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (vol. 4). Walter de Gruyter & Co.
- Bovo dal, B. (1487). *Vita sancti rochi confessoris*.
- Brusiło, J. OFM Conv. (2020). Duszpasterstwo wobec błogosławieństwa zwierząt. *Roczniki Teologiczne*, 67(6), 121–132. <http://dx.doi.org/10.18290/rt.20676-8>
- Brzeska, W. (1936). *Święty Roch +1327*. Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Budzyński, J. (2003). Hymn saficki o św. Rochu Wawrzyńca Korwina Ślązaka. *Collectanea Philologica*, 6, 219–236.
- Bystroń, J. S. (1933). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI–XVIII* (t. 2). Trzaska – Evert – Michalski.
- Cammillieri, R. (2001). *Wielka księga Świętych Patronów* (tłum. M. Radomska). Jedność.
- Chętnik, A. (1934). *Kalendarzyk zwyczajów dorocznych, obrzędów i niektórych wierzeń ludu kurpiowskiego*. Muzeum Kurpiowskie Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.
- Ćwikliński, A. (1902). *Kalendarz wieczysty, czyli Żywoty świętych na każdy dzień w roku z krótkim obrokiem duchownym i modlitwami wyjętymi z mszału lub Brewiarza rzymskiego* (t. 3). Straż Św. Wojciecha.
- Das Leben des Heiligen Saint Rochus* (1482/1484).
- Diedo, F. (1479a). *Vita Sancti Rochi*.
- Diedo, F. (1479b). *La vita de Sancto Rocco*.
- Drosdowski, W. (ed.) (1997). Vieh. In *Duden Ethymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (vol. 7, szp. 970). Duden Verlag.
- Filipek, S. (2021). „Canis lupus familiaris”. Symbolika psa w historii, sztuce i literaturze – zarys problematyki. *Roczniki Humanistyczne*, 69(4), 447–470. <http://doi.org/10.18290/rh21694-20>
- Fiorentino, P. (1481–1482). *Vita del glorioso confessore San Rocho*.
- Franko, I. (1895). „Psia krew i psia wiara”. *Lud*, 1(4/5), 115–119.
- Fros, H., Sowa, F. (1982). *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Gawęł, A. (2013). *Rok obrzędowy na Podlasiu*. Muzeum Podlaskie.
- Giglok, M. (2014). „Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi”. Katolicka eschatologia a świat zwierzęcy. W: M. Kotyczka (red.), *Śmierć zwierzęcia. Współczesne zootanologie* (s. 173–187). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Jagła, J. (2004). Święty Roch, pielgrzym uzdrawiający chory świat. *Spotkania z zabytkami*, (7), 16–17.
- Jagła, J. (2005). Droga nawracająca świat. Kilka słów o ikonografii świętych pielgrzymów w sztuce średniowiecznej Śląska, Pomorza i Warmii. W: J. Lubos-Kozieł (red.), *Pielgrzymowanie i sztuka. Góra świętej Anny i inne miejsca pielgrzymkowe na Śląsku* (s. 283–296). Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jagła, J. (2012). Roch, Roch z Montpellier. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka* (t. 17, szp. 149–151). Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jagła, J. (2024). Dymienica św. Rocha – symboliczna rana. W: J. Jagła (red.), *Skóra anatomiczna/skóra sakralna. Katalog wystawy* (s. 157–160). Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku.
- Januszkiewicz, B. (1971). Żywa tradycja święcenia zwierząt gospodarczych w południowej Wielkopolsce. *Lud*, 55, 173–180.

- Karpiński, W. (1927). *Żywoć świętego Rocha Wyznawcy i cześć jego, mianowicie cześć jego w Polsce*. Nakładem autora. Czcionkami Drukarni i Księgarni T. z o. por. w Pelplinie.
- Karwicka, T. (1979). *Kultura ludowa ziemi dobrzyńskiej*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kempiński, A. M. (1993). *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*. Kantor Wydawniczy SAWW.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (2013). *Dyrektorium pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (tłum. J. Sroka). Pallottinum.
- Książek, J. (2024). Cud przetrwania – etnograficzne studium tradycji święcenia zwierząt i kultu św. Rocha w Mikstacie. *Etnografia Polska*, 68(1-2), 97–116. <https://doi.org/10.23858/EP68.2024.3613>
- Książek, J. (w druku). Jak Roch „zszedł na psy” – o problemach uczestnictwa zwierząt we współczesnym praktykowaniu tradycji kulturowych. *Kultura i Społeczeństwo*.
- Lanzi, F. (2004). *Jak rozpoznać świętych i patronów w sztuce i w wyobrażeniach ludowych* (tłum. M. Dutkiewicz-Litwiniuk). Jedność.
- Leach, M. (1961). *God has a dog*. Rutgers University Press.
- Leszczynski, P. J. T. (1890). *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku z przydaniem do każdego pożytku duchownego i właściwej modlitwy tudzież na wszystkie uroczystości i święta krótkie nauki* (cz. 1). Maurycy Orgelbrand.
- Linzey, A. (2010). *Teologia zwierząt* (tłum. R. Kostrzewski). Wydawnictwo WAM.
- Malcharczyk, L. (2023, 13 sierpnia). *Legenda o powstaniu kościoła św. Rocha*. Opowiecie.info. <https://opowiecie.info/dobrzenskie-legendy-zachwycaja-mimo-uplywu/>
- Mateja, E. (2021). Kult św. Rocha w Dobrzniu Wielkim jako reakcja na epidemie XVII–XIX w. (na przykładzie Opolszczyzny). W: B. Płonka-Syroka, M. Dąsal (red.), *Ciało, choroby i praktyki lecznicze w różnych kulturach świata* (s. 43–54). Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu.
- Marecki, J., Rotter, L. (2009). *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*. Universitas.
- Mioduszeński, M. M. (1838). *Śpiewnik kościelny czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane*. Drukarnia St. Gieszkowskiego.
- Niewęglowski, W. A. (1998). *Leksykon świętych*. Rosikon Press.
- Ogrodowska, B. (2000). *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*. Alfa-Wero.
- Olędzki, J. (1960). Wota woskowe ze wsi Brodowe Łąki i Krzynowłoga Wielka. *Polska Sztuka Ludowa*, 14(1), 3–22.
- Olędzki, J. (1962). Symboliczne ofiary woskowe ze wsi Kadził. *Polska Sztuka Ludowa*, 16(2), 92–97.
- Ordziniak, K. (2010). *Święty Rochu nasz Niebieski Patronie wspieraj nas! Modlitwy i pieśni*. Parafia Rzymsko-Katolicka p.w. Św. Trójcy w Mikstacie.
- Ossowski, Z. (2020). Wokół kanonizacji świętego Rocha. *Studia Pelplińskie*, 54, 155–196. <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2020.008>
- Ossowski, Z. (2021). Epidemie, zarazy i ich patroni. Początki kultu świętego Rocha w Europie. *Studia Pelplińskie*, 55, 205–232. <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2021.012>
- Phelipot, J. (1494). *La vie et légende de monseigneur Saint Roch*.
- Polok, J. (red.) (2008). *Kościół św. Rocha w Dobrzniu Wielkim: 350 lat*. Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.
- Réau, L. (1955). *Iconographie de l'art chrétien* (t. 1: *Introduction générale*). Presses universitaires de France.
- Rosiński, F. M. (2007). Zwierzęta w ujęciu biblijnym. W: P. Kowalski, K. Leńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym* (s. 49–72). Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Sadykierska litania za przyczyną św. Rocha (b.d.). Parafia św. Rocha w Cieksynie. https://www.swrocha.pl/listitem.php?f_id=1070&f_id_cat=146
- Santucci, L., Klimaszewski, S. (red.) (1988). *Legends chrześcijańskie. Antologia*. Wydawnictwo Księży Marianów.

- Schauber, V., Schindler, H. M. (2002). *Ilustrowany leksykon świętych*. Jedność.
- Schmitz-Eichhoff, M. T. (1977). *St. Rochus. Ikonographische und medizin-historische Studien*. Kohlhauser.
- Scholze-Stubenrecht, W., Pescheck, I. (eds.) (2015). *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Dudenverlag.
- Skarga, P., Leszczyński, P., Bitschnau, O. (1910). *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dnie roku*. Karol Miarka.
- Sobolewski, Z. (2020). *Modlitewnik czcicieli św. Rocha, patrona w dobie pandemii*. Jedność.
- Stomma, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Piotr Dopierała.
- Strzelec, M., Ordziniak, K. (red.) (2017). *Święty Roch. Święty Paweł*.
- Szczepanowicz, B. (2007). *Zwierzęta i rośliny w życiu świętych oraz jako ich atrybuty*. Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Twardowski, J. (2004). *Zaufałem drodze. Wiersze zebrane 1932–2004*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tomicka, J., Tomicki, R. (1975). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Udziela, S. (1900). *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły: czart*. Druk E. Lubowskiego i S-ki.
- Vicenza da, D. (1478/80). *Istoria di San Rocho*.
- Welker, K. (1976). Rochus (Roch) von Montpellier. In W. Braunfels (ed.), *Lexikon der Christlichen Ikonographie* (vol. 8: *Ikonographie der Heiligen*, szp. 275–277). Herder.
- Wójcicka, M. (b.d.). Pies. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK. <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=138>.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Żywoty (1842). *Żywoty Świętych Pańskich, Męczenników i Ojców Kościoła ułożone podług celniejszych w tym rodzaju pisarzy* (t. 3). Nakładem i Drukiem J. Glücksberga.

Iwona Rzepnikowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

iwo@umk.pl

ORCID: 0000-0001-5709-1714

Żałoba i wdowieństwo w polskiej kulturze ludowej

Mourning and Widowhood in Polish Traditional Culture

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.005 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: This paper explores the themes of mourning and widowhood in Polish folk culture. Ethnographic sources and texts of verbal folklore are used as exemplification material. The analysis of mourning considers its duration and its correlation with the sex, age, family and social status of the deceased. It also examines mourning clothing, rules of behaviour in everyday and ritual life for the relatives of the deceased, the marking of the house of mourning, the notification of village inhabitants about the death and the vigil held at the body of the deceased. Meanwhile, the phenomenon of widowhood is considered in the context of the idea of oddity. On the one hand, this manifests itself in the negative valorisation of widowed individuals, especially as candidates for spouses, and on the other hand, in the desire and even the need to enter into another relationship. Symbolically, this can be understood as striving for parity, stability and wholeness. In practice, re-marriage had a more pragmatic dimension, dictated by purely economic considerations.

KEYWORDS: mourning, death, widowhood, colour symbolism, vigil for the deceased

Wprowadzenie

Przy imponującej wręcz literaturze przedmiotu dotyczącej szeroko rozumianej tanatologii ludowej¹ wydaje się dość zaskakujące, że należnego zainteresowania polskich badaczy folkloru nie wzbudziła dotąd problematyka żałoby i skorelowanego z nią wdowieństwa. Pierwsze z przywołanych zagadnień poruszano zwykle przy okazji omawiania obrzędu pogrzebowego, nie wyodrębniając stosow-

¹ Reprezentatywnym przykładem tego rodzaju publikacji jest seria „Problemy Współczesnej Tanatologii” wychodząca w latach 1997–2021 pod redakcją Jacka Kolbuszewskiego.

nych uwag w zwarty blok informacji. Przykładowo tak postąpili Adam Fischer (1921) i Henryk Biegeleisen (1930). Dodatkowym utrudnieniem przy rekonstrukcji zachowań żałobnych na podstawie ich opracowań jest synonimiczne traktowanie określeń „pogrzebowy” i „żałobny”. Bardziej klarowny obraz sytuacji proponują Józef Burszta (1967: 190–191) i Jan Perszon (2017: 217–225), poświęcając żałobie oddzielne paragrafy. Perszon podejmuje ponadto próbę zarysowania specyfiki tego stanu w kontekście obrzędu pogrzebowego, co pozytywnie wyróżnia jego badania nad powyższym zjawiskiem (Perszon 2017: 217–2018). Zastanawia też brak rozważań nad interesującą nas problematyką w piątym tomie *Komentarzy do Polskiego atlasu etnograficznego* (Bohdanowicz 1999a) oraz w specjalnym numerze czasopisma „Etnolingwistyka” (t. 9/10 z 1998 r.), w całości poświęconym zwyczajom, obrzędom i wierzeniom pogrzebowym.

Jeśli chodzi o drugie z zagadnień wyodrębnionych w tytule niniejszego artykułu, to w zasadzie pozostaje ono niezbadane. Doczekało się bowiem jedynie dwóch artykułów, których autorzy analizują postać wdowy na materiale pieśni ludowej (Sierociuk 2003: 170–178; Wenklar 2011: 274–279). Znacznie lepiej pod tym względem wygląda sytuacja w folklorystyce wschodniosłowiańskiej, choć i tam stopień opracowania powyższej problematyki nie wydaje się wystarczający. Dotyczy to zwłaszcza żałoby, której poświęcono jedno z haseł w słowniku *Slavyanskiye drevnosti* (Tolstaya 2009: 312–317). Natomiast jego niekwestionowaną zaletą jest uwzględnienie całej tradycji słowiańskiej. Co do badań w zakresie wdowieństwa, to szereg fundamentalnych ustaleń w tym zakresie poczyniła Yelena Berezovich, bazując na materiale pochodzącym z różnych obszarów Słowiańszczyzny (Berezovich 2011: 15–21, 2012: 277–299).

W związku z powyższym w niniejszym artykule podjęto próbę rekonstrukcji ludowych przekonań na wskazany w tytule temat, wykorzystując źródła etnograficzne i teksty folkloru słownego zanotowane w drugiej połowie XIX i na początku XX w. na terenach etnicznie polskich. Zaproponowane w nim ujęcie problematyki żałoby i wdowieństwa z całą pewnością nie wyczerpuje bogactwa zawartych w nich znaczeń, dlatego wymaga dalszych pogłębionych studiów.

Żałobę definiuje się jako zespół trwających przez określony czas osobistych i zbiorowych praktyk obrzędowych spowodowanych zgonem osoby z najbliższego otoczenia. Ich nieodłącznym elementem są symboliczne akcesoria przedmiotowe wskazujące na zaistnienie odmiennego porządku egzystencjalnego (Tolstaya 2009: 312–315). Żałoba jest uznawana za finalną część rytuału pogrzebowego (Tolstaya 2009: 312), niemniej pewne zachowania żałobne zaczynają obowiązywać już w okresie przedpochówkowym (np. odpowiednie oznaczenie domu żałoby, rezygnacja z elementów zdobiących strój kobiety, zakaz wykonywania prac domowych, zwłaszcza przygotowania pożywienia, przędzenia i mielenia) oraz w trakcie samego pogrzebu (specjalna kolorystyka odzieży uczestników ceremonii, brak nakrycia głowy u mężczyzn). Za Arnoldem van Gennepem można je określić praktykami wyłączenia osób związanych ze zmarłym z dotychczasowego porządku egzystencjalnego (van Gennep 2006: 151–152). Niektóre z wdrożonych tuż po zgonie żałobnych zaleceń kontynuowano po

pogrzebie, zwłaszcza jeśli dotyczyły krewnych zmarłego. Od tej pory zaczynał ich jednak obowiązywać znacznie szerszy system powinności, który w zamyśle miał doprowadzić do zaakceptowania nowych ról rodzinnych i społecznych, umożliwiających ponowną integrację z całą wiejską zbiorowością (Brencz 1987: 221; van Gennep 2006: 151–152). Oznacza to, że w kulturze ludowej żałobne zachowania ostatecznie miały wymiar pozytywny. Ich funkcją było przezwyciężenie kryzysu wywołanego śmiercią członka wspólnoty i umożliwienie jednostce oraz całej społeczności powrotu do normalnego trybu życia. Żałobę utożsamia się niekiedy z opłakiwaniem zmarłego. Jednak w pierwszym wypadku ból po stracie zostaje uzewnętrzniony w zachowaniach o charakterze rytualnym, podczas gdy w drugim mamy do czynienia z wewnętrznymi przeżyciami żalu i udręki (di Nola 2006: 10–13).

Wraz ze śmiercią zmieniał się nie tylko status człowieka bezpośrednio nią dotkniętego, ale i jego krewnych, a także całej wiejskiej zbiorowości. W chwili zgonu najbliżsi zmarłego nabywali właściwości osób pogrążonych w żałobie, inna była też ich pozycja społeczna: żona rozpoczynała egzystencję wdowy, mąż – wdowca, dziecko zmarłego rodzica – sieroty itd. Na pewien czas musieli zostać wyłączeni z życia rytualnego i towarzyskiego lokalnej społeczności. Do zadań wspólnotowej grupy żałobników należało otoczenie jednostki i rodziny dotkniętej stratą solidarnym współczuciem, uczestniczenie w ich żalu poprzez odpowiednie zachowania, które powinny ukoić rozpacz i pomóc ją przezwyciężyć. Podejmowane wówczas działania rytualne miały złożony charakter. Z jednej strony ich celem było uwolnienie zbiorowości od zmarłego, przy tym w sposób zapobiegający negatywnym konsekwencjom tych poczynań. Z drugiej natomiast – trzeba było podjąć działania włączające nieboszczyka do kategorii przodków. Dzięki temu zyskiwał on pozytywne funkcje opiekuna i powiernika grupy żyjących, a więc z nim nabierała charakteru pogodnego i krzepiącego dla wszystkich żywych członków wspólnoty (Brencz 1987: 219).

Oznaczanie domu żałoby i zawiadomienia o śmierci

Dom, w którym ktoś umarł, należało odpowiednio oznaczyć. Dla postronnych był to rodzaj ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem zetknięcia się z nieczystością śmierci. Najpowszechniejszym zwyczajem było umieszczenie przed chałupą żałobnej chorągwi. Dla krewnych i sąsiadów stanowiła ona sygnał do odwiedzin zmarłego, by się z nim pożegnać (Jankowska 1999: 62). Kolory chorągwi różniły się w zależności od stanu i wieku nieboszczyka. W przypadku śmierci osób pozostających w związku małżeńskim obowiązywał kolor czarny. Gdy umierał człowiek młody, który nie zdążył założyć rodziny, proporzec mógł być biały, czerwony, malinowy lub zielony (Dworakowski 1935: 149). Znany był ponadto zwyczaj wystawiania przed dom krzyża, ewentualnie zawieszania go na ścianie budynku. Tę samą funkcję mogły też pełnić święte obrazy (Jankowska 1999: 63–64). W południowo-wschodniej Polsce (Małopolska i Podkarpacie) w charakterze znaków śmierci stosowano wióry powstałe podczas wyrabiania trumny. Rozrzucano je na drodze przed domem, niekiedy przyciskano kamie-

niem i zostawiano aż same zmurszeją (Fischer 1921: 149–150; Jankowska 1999: 58–61). Jeszcze w pierwszej połowie XX w. w północno-wschodniej Polsce powszechnym zwyczajem było umieszczanie przed budynkiem mieszkalnym bądź na podwórzu gałązek świerku (Jankowska 1999: 61–62).

Żałobną powinnością wiejskiej społeczności był udział w pogrzebie. Nieobecność była dopuszczalna jedynie w szczególnie uzasadnionych przypadkach. Należało zatem niezwłocznie powiadomić wszystkich mieszkańców wsi o zgonie, a tym samym poprosić ich o uczestniczenie w pochówku. Pierwszym sygnałem zwiastującym śmierć członka gromady był rozlegający się dźwięk dzwonów kościelnych. Jeśli w pobliżu nie było świątyni, uderzano w dzwon stojący przy kapliczce. W niektórych częściach Polski (np. Kaliskie) opłacenie podzwonnego miało umożliwić duszy opuszczenie ciała zmarłego, który dopiero w tym momencie tracił świadomość tego, co się wokół niego działo (Fischer 1921: 326). Na Mazowszu Starym konieczność bicia w dzwony motywowano chęcią ułatwienia duszy znalezienia drogi do miejsca jej przeznaczenia (Biegeleisen 1930: 53–54).

Zapraszając współmieszkańców na pogrzeb, używano rekwizytów symbolicznie odwzorowujących zaistniały stan śmierci. Mógł to być długi kawałek drewna, drewniana pałka, laska o szczególnym kształcie², krzyżyk zmontowany doraźnie z dwóch patyków. Pukano nimi do drzwi kolejnych domostw lub przekazywano je sobie od chaty do chaty (tzw. kurenda; zob. Jankowska 1999: 68–70). Starano się przy tym nie wchodzić do środka, aby nie wniesić śmierci. Na takim kiju umieszczano niekiedy tabliczkę ze znakiem trupiej głowy lub kartkę z zaproszeniem na pogrzeb, nazywaną „motylem” (Fischer 1921: 151). Jak podaje Adam Fischer, na Lubelszczyźnie służył do tego specjalnie przygotowany na tę okazję drewniany krzyż, „pół łokcia długi, na czarno malowany, z Chrystusem z białego metalu wyrobionym i do krzyża przybitym” (Fischer 1921: 151). Znany był też tam zwyczaj zawiadamiania o zgonie za pomocą wici brzoźowej, splecionej na kształt obwarzanka. W Małopolsce znakiem śmierci było ziele zwane lebiódką. Zanoszono je do najbliższego domostwa, idąc „na opak od słońca”, a następnie przekazywano do kolejnych gospodarstw (Fischer 1921: 151–152). W okolicach Krosna „puszczano znamię”, czyli rozszczepioną laskę (Biegeleisen 1930: 198). W ten symboliczny sposób wskazywano na utracą jedność ludzkiej natury, będącą udziałem zmarłej właśnie osoby.

Zgodnie z ludowymi przekonaniami do współmieszkańców gospodarstwa należały zwierzęta. Toteż w obliczu śmierci któregoś z domowników je również należało powiadomić. Szczególnie dotyczyło to bydła i pszczoł, choć np. na Mazurach Pruskich powyższy zwyczaj odnosił się do całego inwentarza, drzew owocowych, a nawet zabudowań. Obowiązek przekazania tej smutnej wieści spoczywał na nowym gospodarzu, który w ten sposób zapobiegał uszczupleniu dobytku. W żałobnej komunikacji z pszczołami stosowano niekiedy czarne

2 Tego typu akcesoria nazywano *kulami*, *klukami* czy *krywulami*. Szczegółowo pisze o tym Antoni Mierzyński (1895: 361–397; zob. też Jankowska 1999: 66–70; Lehr 2000: 68–70).

gałganki, które przypinano do każdego ula („daje im się żałoby”; Biegeleisen 1930: 200). W Sieradzkim najstarszy syn nieboszczyka trzykrotnie obchodził pasiekę, stukał w ule młotkiem, a następnie uspokajał owady słowami: „Pszczoły, gospodarz wasz nie żyje, od dziś ja go będę zastępował, więc życie i nie martwicie się” (Biegeleisen 1930: 200; zob. Lehr 2000: 72).

Wierzono, że nawet zwierzęta odczuwają smutek po stracie właściciela i chcą się z nim pożegnać. Dlatego w czasie wyprowadzania trumny otwierano chlewy i obory, zatrzymywano się przed nimi chwilę, „żeby cały dobytek mógł raz ostatni widzieć umarłego” (Kielak 2019: 41). Niekiedy w imieniu zmarłego wypowiadano następujące słowa: „Wasz pan was żegna, bydełko, nie smućcie się, nie zamorzycie się, bo będzie inny” (Kielak 2019: 41). W duchu żałoby po gospodarzu interpretowano niecodzienne odgłosy wydawane wówczas przez przychówiek.

Zwyczaj czuwania przy ciele zmarłego, śpiewy żałobne i modlitwy

Jednym z elementów żałobnych zachowań rytualnych lokalnej społeczności było czwanie przy zwłokach zmarłego do momentu wyprowadzenia ich z domu. Powszechnie nazywano je pustymi nocami, ale funkcjonowały też lokalne określenia tego zwyczaju. Przykładowo na Kaszubach przyjęła się nazwa „opłakane noce” (Biegeleisen 1930: 165), a na Podlasiu „pogrzeb” (Bohdanowicz 1999b: 96). Z mniej znanych terminów warto wymienić „łubek” (Żagań), „żałobny wieczór” (Lubochnia) i „noc umrzyka” (Niebieszczany) (Bohdanowicz 1999b: 96). W niektórych regionach kraju (np. na Podlasiu) zbierano się w domu nieboszczyka, gdy tylko jego ciało zostało obmyte i przyodziane w pośmiertny strój. W innych miejscach (np. na Kaszubach i Kujawach) zwyczaj czuwania obejmował dwie noce przed pochówkiem lub tylko ostatnią dobę (Fischer 1921: 206–207). Trzymanie straży przy zmarłym pełniło kilka funkcji obrzędowych. Przede wszystkim stanowiło akt wsparcia dla najbliższych krewnych nieboszczyka, działając na nich kojąco poprzez wypełnienie pustki po odejściu członka rodziny. Ponadto zapobiegało osamotnieniu duszy, która według wierzeń pozostawała przy ciele do czasu pogrzebu. Obowiązek sprawowania pustych nocy był też podyktowany obawą, „żeby zły duch nie zaszkodził rodzinie” (Biegeleisen 1930: 165). Dla wszystkich uczestników rytualnego czuwania niezmiernie ważną kwestią było spełnienie wówczas kulturowego wymogu powstrzymania się od snu. Złamanie tego zakazu mogło skutkować przechwyceniem przez ducha zmarłego duszy śpiącego człowieka, gdyż ta, jak wierzono, opuszcza ciało podczas spoczynku (Biegeleisen 1930: 164). Bezsensowności sprzyjały modlitwy i nabożne śpiewy³, które przerywano jedynie na czas posiłku. Dla osób skłóconych ze zmarłym za życia puste noce były ostatnim momentem na pojednanie. Ich obecność przy trumnie traktowano jako znak wzajemnego przebaczenia.

3 Wiele istotnych informacji o pieśniowym repertuarze pustych nocy podaje Janina Szymańska (1997/1998: 211–252).

Kulturowe sposoby ekspresji żałoby po śmierci domownika

Żałoba to rozłożony w czasie proces, którego długość, przebieg oraz obowiązujące reguły zachowania były uzależnione od stopnia pokrewieństwa ze zmarłym osób dotkniętych stratą. Wiążące się z tym określone zalecenia odwoływały się do symboliki ciszy, ciemności i bezruchu jako metonimicznych odwzorowań śmierci.

Można mówić o dużym zróżnicowaniu regionalnym powyższego zjawiska, a nawet rozbieżnościach na tym samym obszarze geograficznym. Przykładowo w jednych miejscowościach na Lubelszczyźnie żałoba po ojcu trwała rok, po matce – rok i sześć tygodni. Nie obejmowała przy tym męża i żony (Łopaciński 1902: 362). W innych zaś pogrążeni w żałobie mężczyźni nie uczestniczyli w tańcach, a przedstawicielki płci przeciwnej mogły nosić jedynie białe korale (Skrzyńska 1890: 99). W Tomaszowskim z kolei żałoba obowiązywała wyłącznie kobiety: po matce – półtora roku, natomiast po ojcu – rok (Fischer 1921: 310). Były też takie regiony, w których nie istniały żadne obostrzenia żałobne – tak wynika z materiałów zebranych w różnych miejscach dawnej Galicji („Oznak żałobnych nie noszą”; Świętek 1893: 134), a także z relacji pochodzących z Poznańskiego: „Żałoby nie noszą; tylko się niewiasty niekiedy w białe płachty, na pogrzeb idąc, poprzykrywają, zarzucając takowe na głowę” (Kolberg 1961–2020, t. 10: 218; zob. Fischer 1921: 309).

Dość powszechnym zaleceniem było unikanie rozrywek w czasie określonym przez tradycję. W materiałach źródłowych mowa zwykle o zabawach w karczmie, rzadziej wspomina się o domostwie żałobników, w którym obowiązywała cisza, np. przez pół roku, jak w Przemyskiem. Nie słuchano wówczas muzyki, nie wykonywano też „pieśni światowych” (Fischer 1921: 310).

Najbardziej widocznym z nakazów żałobnych był kolor noszonej wówczas odzieży. Pierwotnie miała ona barwę białą⁴, która dość długo obowiązywała w wielu regionach kraju („Żałobę oznacza białe tylko ubranie lniane, swego wyrobu”; Wierzchowski 1890: 184). W południowej części Polski zwyczaj ten utrzymał się do końca XIX w., a na Kaszubach aż do II wojny światowej, po czym znakiem żałoby stał się kolor czarny (Perszon 2017: 218). Przypisane obydwu barwom właściwości symboliczne uzasadniają użycie zarówno jednej, jak i drugiej z nich w funkcji żałobnej. Biel jako kolor stanu przejścia pojawia się we wszystkich obrzędach, których istotą jest zmiana społeczno-kulturowego statusu człowieka (Libera 1987: 122). Takie właśnie zawieszenie, wyłączenie z dotychczasowego uczestnictwa w życiu lokalnej społeczności, jest udziałem rodziny borykającej się ze stratą bliskiej osoby. Natomiast czerń jako metonimia śmierci ma kojarzyć się z ciemnością nocy i mrokiem (Libera 1987: 121–122). Stanowiąc odwzorowanie sfery zaświatowej, rozpadu wszystkich form, czerń jest jednocześnie punktem wyjścia do nowej egzystencji. Powyższa idea przyświeca właśnie żałobie, która powinna prowadzić do reorganizacji i ponownego włączenia rodziny zmarłego w rytm życia wspólnoty.

4 Biel jako barwa symbolizująca żałobę była znana i stosowana na całej Słowiańszczyźnie, zanim wyparła ją czerń (Tolstaya 2009: 314).

Poza bielą i czernią w stroju żałobnym dopuszczalne były jeszcze kolory „nijkie”, czyli fioletowy, niebieski i popielaty (Łopaciński 1902: 362), a także różowy, błękitny i zielony (Kowerska 1894: 147). Natomiast należało wystrzegać się czerwonego. Wydaje się to naturalne, zważywszy na symboliczne znaczenia tej barwy. Dzięki skojarzeniom z krwią i ogniem czerwień uznawano za symbol życia, dojrzałości i płodności. Była więc wysoce niepożądana wobec konieczności rytualnego podkreślania zaistniałego stanu śmierci⁵.

Według źródeł etnograficznych zakres akceptowalnych kolorów mógł zmieniać się wraz z upływem czasu żałoby. Dotyczyło to np. noszonych na głowie chustek. Najpierw były one jedynie czarne i czarno-żółte, potem popielate, a pod koniec żałoby niebieskie. Po tym okresie można było wrócić do czerwonej barwy tych nakryć (Fischer 1921: 310).

Pośrednim świadectwem istnienia żałobnej kolorystyki są ludowe nazwy kwiatów. Dotyczy to np. driakwi ogrodowej (*Scabiosa atropurpurea*) nazywanej „wdowim kwiatkiem” ze względu na, jak podaje Kolberg, „smutne” zabarwienie płatków (Kolberg 1961–2020, t. 20: 308–309)⁶. Zazwyczaj mają one kolor ciemnopurpurowy lub fioletowy. Z kolei w Lubelskiem określenie „żałobny kwiat” odnosiło się do każdej rośliny w kolorze białym (Kowerska 1894: 147).

W czasie agonii należało bezwzględnie zachować milczenie, żeby płaczem i krzykiem nie przysporzyć konającemu cierpień i nie utrudnić mu odejścia z tego świata. Zachowania bardziej emocjonalne uznawano za stosowne, a nawet konieczne dopiero bezpośrednio po śmierci oraz w trakcie pogrzebu. Dla wschodnich i południowych regionów Polski, pozostających w zasięgu wpływów kultury prawosławnej, charakterystyczna była tradycja lamentowania, czyli rytualnego wyrażenia żalu spowodowanego śmiercią bliskiej osoby (Trojanowicz 1989: 17; Kościuk 2011: 660). Zwyczajowo większy żal okazywano po śmierci osoby młodej niż człowieka w starszym wieku, np. jednego z rodziców małoletnich dzieci. Natomiast w dalszej perspektywie unikano nadmiernego opłakiwania, ponieważ jak wierzano, utrudniało to pośmiertną egzystencję. Powyższe obostrzenia dotyczyły szczególnie matek, których łzy „ciążyły” potomstwu w zaświatach. Na tym właśnie przekonaniu bazują m.in. opowieści ajtiologiczne realizujące wątek T 4031 „Dzbanuszek łez”:

5 Czerwieni przypisywano też właściwości apotropeiczne. I do takich właśnie jej walorów odwoływali się np. stolarze wykonujący trumnę (Huculszczyzna). Po zrealizowaniu zamówienia rzemieślnicy kładli obok trumny naczynie z wodą i czerwoną chusteczkę, na wieko zaś – bochenek chleba z zapaloną świecą. Chleb i chusteczka przechodziły następnie na własność stolarzy (Fischer 1921: 198).

6 „Wdowie” nazwy odnosiły się nie tylko do świata roślin, ale swym zasięgiem obejmowały także zjawiska z najrozmaitszych sfer. Niektóre z nich mają wymiar bardziej uniwersalny (por. wdowi grosz), inne znane są jedynie na ograniczonym kulturowo obszarze. Ciekawym przykładem są kamienie szlachetne, a zwłaszcza ametyst i Aleksandryt. Drugi z wymienionych minerałów miano wdowiego kamienia (wariantywnie krwawego kamienia) zyskał w rosyjskiej ludowej gemmologii. Zgodnie z jej wykładnią wdowieństwo czeka kobietę noszącą biżuterię z Aleksandrytem lub będącą jedynie w jej posiadaniu. Podstawową przesłanką do takiej semantyzacji minerału była jego zdolność do zmiany barwy. W zależności od oświetlenia z zielonej, powszechnie kojarzonej z młodością i kwitnieniem, zmieniała się ona na czerwono-fioletową symbolizującą krew, gniew i zemstę (Berezovich, Surikova, Shterngarc 2021: 13–14, 18).

Umarła córka matce, óna jo chciała widzieć, posła w zadusny dziej w nocy do kościoła, a w te noc majo dusycki wolnoś i ido do kościoła, i ta matka posła do kościoła i uźrała, jak i córka sła do kościoła z drugićmi dusami i niesła zbanek wody, jesce do tego była umácána. Pytá się swoi córki: „Skąd ty tyle wody dźwigás?”. A óna i odpowiedziała: „Wieleście napłakali, tyle muse wody dźwigać” (Cercha 1900: 193).

Fabuły tego typu mogły pełnić funkcję kompensacyjną, a jednocześnie stanowiły przestrożę przed popadaniem w rozpacz, która zaburzała zdolność jasnego osądu sytuacji, zwłaszcza w odniesieniu do wyroków Boskich. Nigdy nie należało ich podważać, nawet jeśli z pozoru wydawały się okrutne (Sitniewska 2018: 346).

Status wdowieństwa w kulturze ludowej

Zjawisko wdowieństwa wpisuje się w szerszy kontekst dychotomicznie zorientowanego ludowego *imago mundi*. Jak wiadomo, tworzy go szereg binarnie skorelowanych kategorii zarówno wchodzących w relacje kontrastowe, jak i organizujących się w ciągi o podobnej semantyce. W świetle tych ustaleń wdowieństwo stanowi realizację idei nieparzystości i jest waloryzowane negatywnie. Wynika to z faktu, że określa stan rzeczy otwarty na zmiany, domagający się dopełnienia przez dodanie brakującej połowy, by utworzyć całość, jaką jest para. Parzyste z kolei odpowiada stabilności, kompletności i pełni, która nie wymaga już żadnego uzupełnienia (Kowalski 1998: 280–281; Stomma 2000: 111–112).

W kontekście charakterystyki wdowieństwa za pomocą pojęć o pokrewnej tematyce typu: pojedynczy, niepełny, niekompletny, niedostateczny (Berezovich 2011: 19–20), na plan pierwszy wysuwa się określenie „niepełnowartościowy”. Ma to związek z ludowym rozumieniem doli, czyli pewnego zasobu życiowej potencji otrzymanej przez człowieka w chwili narodzin. Powinna mu ona umożliwić wypełnienie wszystkich ról społeczno-kulturowych, zwłaszcza wiążących się z założeniem rodziny i wychowaniem potomstwa (Sedakova 2004: 40). Nic zatem dziwnego, że jako jednostki, które już spożytkowały część swojej doli w poprzednim związku, ani wdowiec, ani wdowa nie stanowili pożądaných kandydatów na męża/żonę, szczególnie dla panien i kawalerów. Wskazują na to zapisy etnograficzne, a także różne teksty folkloru słownego i pieśniowego (pieśni zalotne, weselne, przysłowia). W zaprezentowanym w nich swoistym rankingu kobiecej atrakcyjności wdowa zajmuje przedostatnią pozycję. W pieśniowej odmianie tej klasyfikacji przed nią plasowały się panny i mężatki, za nią zaś jedynie kobiety w wieku podeszłym (Kolberg 1961–2020, t. 26: 305). Świadectwem postrzegania wdowców jako niepełnowartościowych kandydatów na męża były ludowe prognozy oparte na kategorii niedoboru i niekompletności. Zapowiedzią poślubienia owdowiałego mężczyzny mogło być niedokładne posprzątanie izby (Wierzchowski 1890: 193) lub poczęstowanie panny niepełnym kieliszkiem wódki (Ciszewski 1887: 32). Na niekorzyść wdowca przemawiała perspektywa poślubienia kogoś, kto został dotknięty zma-

śmierci („U wdowca trupia głowa na stole leży”; Krzyżanowski 1972: 634) bądź dysponuje ograniczonym potencjałem seksualnym („U wdowca pół dupy zimnej”; Krzyżanowski 1972: 633).

Dziewczęta i mężczyźni stanu wolnego obawiali się niechęci ze strony dzieci z pierwszego związku tudzież przyszłych konsekwencji wrogich relacji. Dorosli już pasierbowie tak macochę, jak i ojczyma mogli usunąć poza nawias życia rodzinnego, nawet w dosłownym znaczeniu tego słowa.

Stado gęsi, stado owiec,
matusińku, chce mie wdowiec.
Jedna gaska, jedna owca,
matusińku, nie chce wdowca.
Da, bo ten wdowiec ma dzieci,
ino da dzieci urosną,
da to macocha wyleci (Lipiński 1884: 78).

Nie bierz też i wdowy, bo z gromadą dzieci;
jak dzieci dorosną, to ojczym wyleci (Kolberg 1961–2020, t. 25: 29).

Niechęć dziewcząt do małżeństwa z wdowcem wynikała też z obawy przed ewentualnym porównywaniem ze zmarłą małżonką i lęku, że nie sprostają wymaganiom stawianym im przez męża oraz jego dzieci:

Zielona ruta, jałowiec –
lepsy kawaler niz wdowiec.
Bo wdowiec będzie wymawiał,
lepszą ja pirwsą zonę miał.
A dzieci będą płakały,
bodaj macochy nieznały (Kolberg 1961–2020, t. 26: 124).

Powyższe lęki odzwierciedlają też polskie przysłowia: „Nie pódę za gdowca, choćbyk sto lat żyła, boby mi wycytał: pierwsza lepsza bęła”; „Wdowiec, skoro weźmie ciebie, co chwila nieboszczkę wygrzebie” (Krzyżanowski 1972: 634).

Licznych przykładów faworyzowania własnych dzieci i prześladowania przybranych dostarczają bajki magiczne (por. Krzyżanowski 1963: 152, 162–165, 167–168, 220–221; T 480A „Dwie siostry, dobra i zła”, T 510A „Kopciuszek”, T 516 „Skamieniały sługa”, T 709 „Dziewczyna w szklanej trumnie”), w których w roli okrutnego rodzica występuje macocha. Najczęściej wypęda ona pasierbicę (rzadziej pasierba) z domu bądź złym traktowaniem i skrytobójczymi planami zmusza ją do ucieczki. Nierzadko szantażuje męża, by to on odprawił dziecko z poprzedniego małżeństwa (Rzepnikowska 2005: 52–53). Utrwalony w narracjach magicznych obraz macochy jako osoby niechętnej lub nawet wrogiej wobec potomstwa męża mógł zostać wywiedziony z obserwacji wiejskich rodzin powstałych w wyniku zawarcia powtórnego małżeństwa przez jedno lub

oboje partnerów. Ponadto wpisuje się w fabularno-kompozycyjny model bajki magicznej zasadzający się na zaprezentowaniu postaw wyraźnie skonstrastowanych pod względem moralnym.

Powtórne małżeństwo wdowy i wdowca

Nowy związek był zawierany dawniej bardzo szybko, zwłaszcza przez owdowiałego mężczyznę. Mogło to być podyktowane praktyczną koniecznością pozyskania opiekunki dla potomstwa oraz dodatkowych rąk do pracy w gospodarstwie (Kolberg 1961–2020, t. 34: 220–221). Niewykluczone też, że miał na to wpływ rodzaj relacji łączących małżonków:

Więc sprawdza się tu, że małżonek miłość po stracie żony zachowuje literalnie tylko do grobowej deski. Gdy trumna znikła i grób został zasypany, oczy wdowca błędzą zaraz po obliczach obecnych dziewczek. W tydzień też po pochowaniu żony jedzie on już w rajby (oświadczyły) do nowej bogdanki, a w cztery tygodnie nową już wprowadza do swej siedziby małżonkę (Kolberg 1961–2020, t. 27: 150).

Podobne motywacje towarzyszyły wdowie. Na Mazowszu „potrzeba gospodarza”, jak też przekonanie, że „rola [...] wraz z gospodynią, by nie podupaść, ani na chwilę [...] odłogiem leżeć nie powinny”, były wystarczającymi okolicznościami do zamieszkania z wybrankiem serca pod jednym dachem zaraz po zaręczynach (Kolberg 1961–2020, t. 26: 21). W kontekście otwartości owdowiałej kobiety na nowy związek można interpretować zapis Kolberga dotyczący zachowania uczestników stypy:

Częstokroć już nazajutrz po pogrzebie sprasza wdowa nieboszczyka (zwłaszcza jeśli młoda) sąsiadów na jadło (zwane także: pogrzeb) do karczmy, gdzie też znajdzie się i skrzypek. Zdarza się nawet, że ten i ów parobek, podpiswszy sobie, poprosi po objedzie gospodynię do tańca: „No, chodźcie ino Maćkowa!” – Na które-to wezwanie, ta, niby wzdragając się, odpowiada: „Oj! dalibyście pokój, co mam-ta chodzić, dyć nieboscyk jesce nie ostyg(ł)”. – Gdy jednak parobek domaga się tego coraz natarczywiej, ulega ona wreszcie i idzie z nim w taniec, nadmieniając: „No, to chyba załobnego!” (Kolberg 1961–2020, t. 20: 133).

Najczęściej uważano, że mężczyźni mogli żenić się czterokrotnie i dopiero piąty związek był postrzegany jako grzeszny. Ten swego rodzaju przywilej wiejskich przedstawicieli płci brzydkiej zapewne wynikał z dużej umieralności kobiet przy porodzie. To by tłumaczyło, dlaczego „inni liczbę tę żon rozciągają aż do siedmiu” (Kolberg 1961–2020, t. 26: 255).

Zawarcie powtórnego związku małżeńskiego nie było już tak uroczyste jak wesele panny i kawalera. W pewien sposób starano się podkreślić odmienny charakter ceremonii. Przykładowo różgę weselną przystrajano jedynie w sy-

tuacji, gdy kawaler żenił się z wdową lub panna wychodziła za wdowca. Gdy zaś dla każdego z małżonków był to drugi ślub, w ogóle nie używano tego rekwizytu (Kolberg 1961–2020, t. 20: 138). Ponadto zmiany dotyczyły m.in. rucianego wianka, który wdowie kładziono nie na głowę, lecz na ramię (Kolberg 1961–2020, t. 34: 195). Sama uroczystość trwała jeden dzień, a jej punktem kulminacyjnym była biesiada (Kolberg 1961–2020, t. 34: 220–221). W Radomskim po zabawie w karczmie wdowiec wraz z drużbą i muzykantami udawał się najpierw do swojej siedziby „dla wystraszenia smutku po nieboszczce, rozweselenia chałupy i przygotowania jej do przyjęcia nowej gospodyni”, po czym podążał do domostwa narzeczonej (Kolberg 1961–2020, t. 20: 140).

Gdy kawaler żenił się z wdową lub panna wychodziła za wdowca, to na Kurpiach podejmowano działania, które mogą być kwalifikowane jako rytualne oszustwo. Ich celem było bowiem wprowadzenie w błąd bliżej nieokreślonych sił nadzmysłowych co do faktycznego stanu rzeczy (Tolstaya 1995: 109–110). Zalecano zatem, aby po ślubie do domu małżonka wchodzić oknem „w tej myśli, że gdy pierwszy mąż i żona umarli, a wchodzili drzwiami, najlepiej im wleźć oknem, a przez to nie umrzeć w rychłe” (Kolberg 1961–2020, t. 27: 220). Podobnie było na Podkarpaciu, z tym że kobieta poślubiająca wdowca, wchodząc przez okno, powinna być „zwrócona tyłem do izby i ku drzwiom” (Wierzchowski 1890: 193). Kiedy zaś było to kolejne małżeństwo dla wdowy, do izby przedostawała się w powyższy sposób najpierw ona, a następnie jej mąż. Starano się też przewidzieć, jak długo jedno z małżonków będzie żyć w stanie wdowieństwa. W tym celu liczono kroki zrobione w jednym bucie (Wierzchowski 1890: 193).

Z niektórych ustaleń Kolberga wynika, że mężczyzna zawierający powtórne małżeństwo był w bardziej uprzywilejowanej pozycji niż kobieta, która ponownie brała ślub. Przemawiała za tym ludowa wizja przebiegu Sądu Ostatecznego:

Na Jozafatowej dolinie każdy mąż i żona stanie w swojej parze, jako małżeństwo. Ciężki wstyd tam będzie wdowie, która za drugiego poszła chłopa, gdyż dwóch koło niej będzie stało mężów; jak niemniej i tym dwóm lub więcej kobietom, które za jednym będąc mężem, w jego się znajdują towarzystwie. Mężczyzna zaś, mąż wdowy, który się po jej śmierci ożenił z drugą, z tą tylko drugą stanie na sądzie, gdyż wdowa wrócić tam musi do pierwszego swego męża (Kolberg 1961–2020, t. 34: 156–157).

O niejednakowej waloryzacji przedstawicieli poszczególnych płci świadczą nieprzychylnie komentarze ludoznawców wobec wdów, które od razu po zaręczynach oferowały kandydatom na męża wspólne zamieszkanie (Kolberg 1961–2020, t. 26: 21).

Na marginesie warto dodać, że słowo „wdowa” nie odnosiło się tylko do kobiety, której zmarł mąż. Za każdym razem jednak miało ono piętnujący charakter. Dotyczyło to np. określeń „polna wdowa” (Pauli 1838: 89–90) lub „wdowa w chustce” (Cercha 1900: 152), którymi opatrywano pannę z dzieckiem. Nie przysługiwała jej bowiem ani fryzura, którą nosiły dziewczęta na wydaniu, ani

nakrycie głowy należne mężatkom. Wystarczył jednak sam fakt podejmowania przez pannę przygodnych kontaktów seksualnych, by stosować wobec niej deprecjonujące określenie „wdowa” (Wenklar 2011: 274). Z kolei „słomiana wdowa” to „kobieta nieżyjąca z mężem, porzucona” (Dworakowski 1935: 8)⁷.

Okres żałoby uznawano za zamknięty po upływie czasu przyjętego w danej społeczności na dopełnienie stosownych obowiązków wobec zmarłego. Jak wspomniano wyżej, na długość jego trwania miał wpływ wiek nieboszczyka, płeć, jego status rodzinny i społeczny. Symbolicznym znakiem zakończenia żałoby było odprawienie specjalnej mszy za duszę zmarłej osoby. W niektórych regionach kraju istniał zwyczaj ugaszczania żebrzących dziadów, sierot, osób kalekich nazywany Bożym obiadem. Składał się on z kilku dań podawanych na ciepło (Kolberg 1961–2020, t. 10: 218). Odtąd najbliżsi nieboszczyka mogli na nowo włączyć się w rytm życia wspólnoty, a więź ze zmarłym była podtrzymywana w trakcie wyznaczanych przez tradycję świąt zaduszných.

Przemiany zwyczajów żałobnych

Badania ostatnich lat pokazują, że pewne zwyczaje żałobne przetrwały na wsi do czasów obecnych. Najbliżsi krewni zmarłego przez rok nie uczestniczą w hucznych zabawach oraz noszą pewne oznaki żałoby, zwłaszcza ciemne ubranie. Czynią tak głównie kobiety, podczas gdy mężczyźni ograniczają się do przypięcia na rękawie bądź klapie marynarki czarnej wstążki (Kupisiński 2007: 157–159; Tymochowicz 2013: 74–78; Perszon 2017: 171–200).

Jednocześnie obserwuje się szereg przemian w tym zakresie. Dotyczy to np. czynności czuwania przy zmarłym, które bywa skracane do kilkugodzinnego wystawienia trumny z ciałem w dniu pogrzebu. Nie wykonuje się też lamentów charakterystycznych zwłaszcza dla wschodnich terenów Lubelszczyzny i Podlasia (Tymochowicz 2013: 67). Osłabia się ponadto rola krewnych i znajomych, którzy z różnych przyczyn nie mogą na co dzień wspierać osoby dotkniętej stratą w przezwyciężaniu żalu po zmarłym. Swoistym znakiem czasu stało się wirtualne przeżywanie żałoby możliwe dzięki powstaniu portali społecznościowych. Rodzina, znajomi i przyjaciele zmarłego integrują się wokół jego dotychczasowego profilu na Facebooku lub konta założonego mu tam pośmiertnie. Tworząc zamkniętą wspólnotę żałobników, mogą dzielić się swoimi wspomnieniami, refleksjami, a także informacjami na tematy bieżące. Adresatem wiedzy nierzadko jest sam zmarły, któremu zadaje się pytania i kieruje się do niego różne prośby. Praktyki upamiętniająco-żałobne obejmują też umawianie się na msze odprawiane w intencji zmarłego, wspólne odwiedzanie jego grobu (Gadowska 2018: 119–121).

Miejscom o nieco innym charakterze żałobnej ekspresji są konta w mediach społecznościowych należące do najbliższych krewnych nieżyjącego człowieka,

7 Szereg interesujących ustaleń dotyczących semantyki wyrażenia „słomiana wdowa” funkcjonującego na językowo-kulturowym obszarze Europy i Azji poczyniła Yelena Berezovich (2012: 277–299).

zwłaszcza zaś matek, które utraciły dzieci. Stanowią one emanację bólu i tęsknoty, czego pierwszym sygnałem są profilowe fotografie pociech, a także ich zdjęcia w tle. Przeżywane przez osamotnioną matkę emocje uzewnętrzniane są zazwyczaj za pośrednictwem udostępnianych przez nią na osi czasu sentencji, liryków, pamiątkowych fotografii, obrazków z wizerunkiem aniołów, niebiańskich przestrzeni i palących się zniczy (Gadowska 2018: 123).

BIBLIOGRAFIA

- Berezovich, Y. (2011). „Vdova” i „sirota” v slav’yanskikh yazykakh. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica* IV. FOLIA, 90, 15–21.
- Berezovich, Y. (2012). „Solomennaya vdova”: semantiko-motivacyonnyy i lingvogeneticheskiy aspekt. In I. Janyšková, H. Karliková (eds.), *Theory and Empiricism in Slavonic Diachronic Linguistics* (pp. 277–299). Nakladatelství Lidové Noviny.
- Berezovich, Y., Surikova, O., Shterngarc, U. (2021). Iz opyta izucheniya naivnoy gemmologii: russkiy vdoviy kamen’. *Tradicyonnaya kultura*, 22(4), 11–26.
- Biegeleisen, H. (1930). *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Dom Książki Polskiej.
- Bohdanowicz, J. (red) (1999a). *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bohdanowicz, J. (1999b). Czuwanie przy zwłokach. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5, s. 94–97). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Brencz, A. (1987). Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia. *Lud*, 71, 215–229.
- Burszta, J. (1967). Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski* (t. 3, s. 177–195). Wydawnictwo Poznańskie.
- Cercha, S. (1900). Przebieczany. Wieś w powiecie wielickim. *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, 4, 81–210.
- Ciszewski, S. (1887). Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 11, 1–129.
- Dworakowski, S. (1935). *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysokomazowieckim*. Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Fischer, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Ossolineum.
- Gadowska, A. (2018). Zmarli i Facebook. Wirtualna społeczność żaloby. *Studia Socialia Cracoviensia*, 10(2), 115–127.
- Gennep, A. van (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (tłum. B. Biały). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jankowska, B. (1999). Sposoby zawiadamiania wsi o śmierci jednego z jej mieszkańców. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5, s. 57–71). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kielak, O. (2019). Zwiastuni śmierci, żałobnicy i ostatni towarzysze podróży. Zachowania zwierząt domowych w obliczu śmierci człowieka w polszczyźnie ludowej. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 5, 35–45.
- Kolberg, O. (1961–2020). *Dzieła wszystkie* (t. 1–84). Instytut im. Oskara Kolberga, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Kościuk, A. (2011). Lamenty pogrzebowe (1781–1802). W: J. Bartmiński (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 4: *Lubelskie, cz. 2: Pieśni i obrzędy rodzinne: chrzciny, wesele, pogrzeb*, s. 660–663). Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.

- Kowalski, P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowerska, Z. (1894). Pamięć o zmarłych. *Wiśła*, 8, 147–149.
- Krzyżanowski, J. (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krzyżanowski, J. (red) (1972). *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło S. Adalberga* (t. 3). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kupisiński, Z. (2007). *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców opoczyńskiego i radomskiego*. Wydawnictwo KUL.
- Lehr, U. (2000). Zawiadomienia o śmierci. Z badań nad zwyczajami pogrzebowymi na Podhalu. *Lud*, 84, 65–83.
- Libera, Z. (1987). Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej i w innych kulturach słowiańskich. *Etnografia Polska*, 31(1), 115–138.
- Lipiński, J. (1884). Zwyczaje i pieśni ludu wielkopolskiego. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 8, 62–114.
- Lopaciński, H. (1902). Obrzędy religijne i zwyczaje przy nich zachowywane. Z materiałów, dostarczonych na Wystawę rolniczo-przemysłową w Lublinie. *Wiśła*, 16(3), 334–377.
- Mierzyński, A. (1895). „Nuncius cum baculo”. Studium archeologiczne o krywuli. Z dwiema tablicami rysunków. *Wiśła*, 9, 361–397.
- Di Nola, A. (2006). *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Universitas.
- Pauli, Ż. (1838). *Pieśni ludu polskiego w Galicji*. Nakładem Kajetana Jabłońskiego.
- Perszon, J. (2017). *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
- Rzepnikowska, I. (2005). *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*. Wydawnictwo UMK.
- Sedakova, O. (2004). *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostocnykh i yuzhnykh slavyan*. Indrik.
- Sierociuk, J. (2003). O wdowie w pieśni ludowej, czyli językowo-kulturowy kontekst małżeństwa w polszczyźnie. W: J. Gardzińska, A. Maciejewska (red.), *Znak językowy w pejzażu semiotycznym* (s. 170–178). Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Sitniewska, R. (2018). Matka. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 341–347). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Skrzyńska, K. (1890). Wieś Krynice w Tomaszowskiem. *Wiśła*, 4, 79–112.
- Stomma, L. (2000). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Instytut Wydawniczy PAX.
- Szymańska, J. (1997/1998). Pieśni pustych nocy. *Etnolingwistyka*, 9(10), 211–252.
- Tolstaya, S. (1995). Magya obmana i chuda v narodnoy kul'ture. In N. Arutiunova, N. Riabceva (eds.), *Logicheskij analiz yazyka. Istina i istinnost' v kul'ture i yazykie*. Nauka.
- Tolstaya, S. (2009). Traur. W: N. Tolstoy (red.), *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingwisticheskij slovar'* (t. 5, s. 312–317). Mezhdunarodnyye Otnosheniya.
- Trojanowicz, A. (1989). *Lamenty, rymowanki, zawołania w polskim folklorze muzycznym*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Tymochowicz, M. (2013). *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*. Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Świętek, J. (1893). *Lud nadrański. Od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*. Akademia Umiejętności.
- Wenklar, K. (2011). Językowy obraz wdowy w polskich i ukraińskich pieśniach ludowych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica*, 4, 274–279.
- Wierzchowski, Z. (1890). Materiały etnograficzne z powiatu tarnobrzeskiego i niskiego w Galicji. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 14, 145–251.

Aneliya Manova

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum,
Bulgarian Academy of Sciences

ann.manova2020@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0101-612X

Stories of Faith from the Yoga Mat: A Case Study of Women's Yoga Retreats

DOI: 10.12775/LL.1-2.2025.006 | CC BY-ND 4.0

SUMMARY: This article presents empirical material on faith storytelling in the compilation between Orthodox Christianity and New Age spirituality. These kinds of faith syntheses are endemic to modern people, emancipated from the rules and roles of traditional religious institutions, but also in constant search for new ways to connect with the divine. In full accord with contemporary spirituality, the collected narratives are intended to demonstrate the complex forms under which religious identity is constructed today. The particular case study of women's yoga getaways, often called "retreats", also provides in-depth accounts of this new form of travel that has become increasingly popular in recent decades. The methodological apparatus of the article is organized around an interpretive approach focused on the analysis of narratives collected from women participants in the retreat. Through examples from the author's fieldwork, the paper will demonstrate how the yoga mat creates a pathway to the divine and what this might look like in the context of a post-socialist, Eastern Orthodox country like Bulgaria.

KEYWORDS: contemporary religious practices, Orthodoxy, New Age, yoga retreats, autoethnography, narrative analysis, storytelling

Introduction

I have been invited to a yoga retreat for the fourth year. This time, the place is the town of Lukovit, around which there are several natural sights, and the central theme of the retreat is "Prayer". I accept without a second thought. This is among the sites I have visited and observed every year since 2021. When I started attending the yoga studio that organizes the retreats in 2017, I intended to unwind after a long day at work, but I soon discovered that the place offers so much more. With my regular visits, I witnessed long conversa-

tions between the women, sharing and exchanging experiences, interpretation of angel cards before or after a yoga class, “cocoa ceremonies”, welcoming the full moon or writing down new moon wishes, purification rituals with rice mandalas and a whole conglomeration of practices that can be described as related to New Age spirituality (see: York 1995; Hanegraaf 1996; Sutcliffe 2003; Heelas 2009; Kyurkchiev 2019; Manova 2022; Karamelska 2023). Amongst all the conversations and advice, shared stories and wishes, discussions and sometimes arguments, invariably (and to my surprise), the figure of Jesus Christ was present. In one way or another, the women who visited the studio¹ declared they were deep believers and defined themselves as Orthodox Christians. Still, they sought their union with God precisely on the yoga mat.

Research Situation and the Purpose of the Article

Within this particular group, there was a good opportunity to explore how Eastern Orthodox Christianity coexists with yoga and New Age practices, while the activists in this group maintain their self-awareness as Orthodox Christian women. The empirical material gathered from the retreat in the town of Lukovit, in turn, provided some graphic examples of how and why the rituals of Orthodox Christianity are rejected, and how in their place women are formulating their ways of experiencing their relationship with God. This “play” of rejecting and inventing new forms of connecting with the divine references contemporary trends of the simultaneous emergence and parallel operation of secularization and sacralization concerning religious experience in much of the Western world (Berger 1999; Droogers 2007). It is difficult and almost impossible today to think of any religion as a homogeneous and well-defined canonical framework. The increasing tendency towards privatization and individualization of spirituality (Casanova 1994), faith without belonging (Davie 1994), and the boom of spiritual revolutions (Heelas, Woodhead 2005) are just some of the processes that give rise to complex syncretic forms of spiritual identities. Through the present research case, I would like to outline some dynamics and tensions generated, on the one hand, by the post-1989 revival of Eastern Orthodox Christianity in Bulgaria; how it is experienced today; and, on the other hand, the forms of spirituality that people themselves produce, and that, in this case, are based on interpretations of yoga². The research problem is that, like in many post-socialist countries, the Bulgarian religious context today rests on a cultural and political substratum that has significantly influenced and

1 It is essential to emphasize that the participants are not a single group consisting of permanent members; there is no requirement for regular attendance of the yoga classes. Each woman attends whenever possible and participates in the talks or practices as much as she wishes. The company of women who travel on yoga retreats is also different in composition and varies from time to time. However, for someone to be invited to such a retreat, it is a prerequisite that they have attended classes and know the others more or less and vice versa.

2 For more insights on modern yoga practices and how they are constructed as knowledge from antiquity (see Bayer 2022).

continues to dynamize the religious field in the country. It is a matter of four decades of state socialism that invalidated the traditional Eastern Orthodoxy of the Bulgarians and imposed an atheistic worldview (Karamelska 2023: 189). After the fall of the communist regime in the country, Orthodoxy tried to regain its influence. Still, in the early 1990s, many denominations and teachings appeared on the “spiritual supermarket” to once again challenge the place of the institution of the Church. Of course, added to the trends taking hold in this country are the global processes of bringing exotic additions to particular religions and individualizing religious experiences (Clarke 2006). The trends that began then have continued in the early 21st century, when the rapid development of telecommunication technologies and the increased influence of the Internet environment have further contributed to the increased transmission of information. This also brings the hitherto isolated Eastern Bloc countries closer to discourses of holistic spirituality.

Although difficult to measure, spirituality-related changes can still be registered through many manifestations. Today, they are the subject of many debates and theoretical formulations that continuously overturn notions of the place of religiosity in the modern world. This text, while drawing on current theories and debates, does not seek to enter into them and does not set out to theorize. Instead, it draws on ethnographic work collecting and analyzing narratives where processes of secularisation and the parallel search for all sorts of ways of sacralizing life are discovered and demonstrated. Furthermore, the article aims to highlight the importance of a now popular phenomenon, such as women’s retreats. How are they experienced, what is their purpose, and are they simply a form of tourism or is there something beyond the obvious about them?

Methodology and Research Questions

This study adopts an ethnographic approach, combining years of observation among groups attending the yoga studio under discussion and, also, personal participation in four consecutive yoga retreats. This particular paper focuses on the most recent yoga retreat in the town of Lukovit from November 2023, where the oral histories presented in this paper were collected. In the exposition, where necessary, I elaborate on the methods I have used at each stage in collecting empirical material. The manner in which contemporary Bulgarians seek communion with God today will be glimpsed through the narratives and storytelling that demonstrate the personal experiences of believers, and more deeply examine values that are essential manifestations of a postmodern vision of spirituality. In addition to reporting on women’s spiritual orientations, storytelling serves in other ways. It gives space to the impulse to create a safe space of sharing in which to order and make sense of life situations, to seek understanding; to articulate values; or, through storytelling, to create a sense of communion with God. The main “stage” of these narratives is the one that has gained considerable popularity of late – women’s retreats, the importance of which the article also draws attention to.

The collected stories are presented and analyzed in two thematic parts. The rejection and emancipation from the canon are traced through two narratives which are presented and commented upon in the first part of the theoretical material under consideration, entitled "Storytelling: the Revolt against the Religious Canon". The two narratives are important as they shape the women's motivation to seek alternatives, despite their emphatic claims of belonging to Orthodoxy. These two stories also shape the central question that the article seeks to raise, which is: how are new hybrid religious identities formed that combine secular views and promote new forms of sacralization?

The next section, titled "The Yoga Mat as a Bridge to the Divine", uses a series of narratives collected after a visit to a cult site to focus on how the type of philosophy built on yoga provides a vision of communion with the divine and practical guidance on how to achieve it. This section is oriented toward processes of sacralization: how imposed narratives among women aim to "enchant" spaces and moments, creating new rituals and syncretic philosophies.

In the humanities, narrative cognition represents a key methodological tool for penetrating lifeworlds, which has the power to displace positivism, causing us to turn our gaze towards interpretation. Like many narrative researchers in the social sciences, my work draws on structuralist theories developed by Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Clifford Geertz, Paul Ricoeur, Gerard Genette, Tzvetan Todorov, and others. For this article, it is sufficient to mention that the Bulgarian research community also has significant traditions in the study of verbal studies, and the present text uses how studies devoted to folklore and narrative are conducted (Georgieva 2000); religious images and narratives of miracles (Baeva 2013); the function of narrative in constituting local religious culture (Boyadzhieva 1994; Georgieva 2012) forms and ways in which the biographical is represented (Ganeva-Raycheva 2004; Kiossev 2018; Karamelska 2023).

What Is a Retreat – How Is It Experienced, and Why Is It Needed

In recent decades, the development of women's yoga retreats has represented a significant cultural phenomenon in contemporary health and wellness culture (Lea 2008; Corvo 2010; Heintzman 2013; Smith 2013; Smith, Sziva 2017). This type of travel also reflects several sociocultural trends and needs. A retreat is an event that offers a temporary detachment from everyday life for relaxation, self-development, and spiritual enrichment. Aimed primarily at women (Woodhead 2007; Houtman, Aupers, 2008; Crowley 2011), this form of a getaway combines physical practices such as yoga, spiritual and meditative techniques, as well as personal development, providing a unique space for participants to release stress and immerse themselves in the process of self-discovery and recovery. On an individual level, it is an opportunity to realign one's inner world and deal with significant life situations (Kelly, Smith 2017). Socially, retreats can be presented as a way to build a supportive community, which is much needed in times of disconnection and alienation. The needs that provoke the

popularization of such formats can effectively be addressed in some aspects of the contemporary world related to processes of fragmentation of the individual and social life: loss of a sense of community, decline of trust in institutions, lack of a stable paradigm coming from religion; disintegration of the “grand narratives”; deepening states such as anxiety and insecurity (cf. Giddens 1991; Beck 1992; Taylor 1992; Lyotard 1997; Bauman 2000; Aupers 2012).

It is not easy to pinpoint the origins of this type of a getaway. However, some parallels with the religious traditions of solitude that exist in Christianity, Buddhism, Hinduism, etc., cannot be avoided. Today, these traditions aimed at spiritual purification are being revived and reinterpreted in a contemporary way in women’s retreats, combining the spiritual aspects of ancient practices with the modern needs of women. Despite the inevitable commercial aspect³ of these acts, retreats are seen as a spiritual experience, part of a holistic mind-body-spirit concept, making them a significant form of religious and spiritual experience.

The Research Case: Main Actors and Activities

The main “actors” in the research case under consideration, their narratives, and their actions in the creation of the field picture under consideration can be typified as follows:

First and foremost is the yoga teacher, the organizer of the retreats, and the main inspirer of the practices accompanying the yoga she teaches. Maria Angelova⁴ is 56 years old at the time of this particular yoga retreat. She is a mother of two grown children and grandmother of two recently born grandchildren. Certified in many trainings, she teaches various styles of yoga, and the original interpretations she adds to them complement the messages she tries to convey in each yoga class. Her figure is charismatic for women, and it has been suggested on more than one occasion that the high attendance at yoga classes is due to Maria’s personality and not just the women’s interest in yoga as such. The group fully acknowledges her stance as authoritative and skillfully setting the directions for participants to follow. Over the years, Maria has developed a friendship circle with the women who attend her yoga classes, inspiring her to organize joint trips with them.

The second “actor” is the group of women themselves. In this case, the group consisted of twelve participants. Their age range is between 45–60 years⁵. The professions are varied, as I have noted – there are several nursery teachers and university lecturers, a judge, a dentist, several IT specialists, a private business owner, and several participants with medical professions. Their destinies, life stories, and personal dilemmas influenced the actions and

3 Mostly, these retreats take place in short formats of 4 days (the so-called long weekends), often in expensive spa hotels. Regarding longer forms of retreats – they are not infrequently carried out as excursions to distant destinations recognized as sacred places.

4 The names of all participants have been anonymized.

5 I exclude myself from this group.

general background of the trips, but only to some extent. The pre-set themes, activities, and rituals, expressed in a program prepared in advance by the teacher, contain the background and channel the stories so that they are told in a well-orchestrated chorus. Central to this chorus is the idea of divinity, which is very important to the teacher and is emphasized during every yoga retreat. The third “actor” is the researcher, who occupies a liminal position between participation in yoga classes and retreats, their acquaintance with the group of women and the teacher, and their role as a recorder and analyst of what is happening⁶.

During these four yoga retreats I have participated in, I have noted some recurring elements in the program that can be assumed to bring transformative, energizing, and purifying effects. These elements are: a) the yoga practice itself (referring to the body); b) discussions on topics⁷ pre-set in the program (referring to the mind); c) conducting everyday rituals (referring to the spirit); d) visiting a natural or cultural site. These elements successfully fit into the mind-body-spirit concept, a dominant platform in new-age spirituality (Bowman 2001; Sutcliffe 2003; Partridge 2004).

Storytelling: The Rebellion against the Religious Canon

The starting point on which the idea of rejecting official religion is built in the article consists in two stories recorded during one of the discussions on the first day. The topic focused on spirituality and what it means to the individual participants. Among the responses to these questions, two of the women presented specific situations that reflected some of the central conflicts between the modern person and the dogmatism of the religious canon, giving rise to New Age spirituality as a response and solution to this problem.

Yoga – Sin or Enlightenment?

The first story is by Stanislava, whom I know well from retreats and the yoga studio. She is 50 years old, married with two children. Her story is the final touch of the entire answer to the question posed during a discussion by the teacher – “What is it to be spiritual?”. In this final touch, the participant presents a life situation she experienced, which she is eager to share with the group:

6 My legitimization in front of the group happened at the very first yoga retreat. At the teacher's invitation, I told the group about my PhD thesis on New Age culture in Bulgaria (Manova 2022), which I had recently defended. Thus, I formally introduced myself as a researcher and gave more information about my work. On subsequent trips, I could take notes freely and rely on my voice recorder when necessary.

7 Some of the topics in the general discussions in the different retreats are “Living in Freedom or the Power of Saying No”; “The New Wave of Spirituality”; “Sharing Circle” – setting free topics; “The Power of Prayer”; “The Power of Forgiveness”; “Genetic Code and a Mindfully Literate Mind”; “Lessons on the Path to Our Gifts”; and “A Star Journey to You” – discussion with a guest astrologer.

Stanislava: And I am just going to take a minute to share something that I'm not sure if I shared with you last year that deeply hurt me. It was before the Easter holidays when I observed a fast accordingly, and I wanted to go to communion for the first time to confess. And as in all things, maybe I didn't come across the right spiritual person (because I am sure everyone is different), but the experience was horrible for me, too. I had prepared myself, and I had read... at such a time, you know, a person, of course, he does not know me, has to guide me on what I share, what I confess, what I report as wrong and so, so and during the conversation, I don't know how we got to the point of me doing yoga. Believe me, obviously, for the father who took my confession, that was the biggest problem in my life and obviously my biggest sin. And I thought I had other ones that I had allowed over the years... but he, from that point on, only spoke on that. We even got into a slight verbal duel because I tried to explain to him that since I'm there, I am, always have been, and will continue to be an Orthodox Christian and say, even right now, I'm on a very special ritual. However, nothing was able to change his attitude towards me from that point on. Towards the end, he told me that if I wanted to do sports, I could do anything but that. And those words hurt me deeply, and I don't think I will ever do a ritual like that again. I personally feel my yoga practice has been a tremendous enlightenment in every sense, bringing me closer to my God – whoever he may be. And I didn't expect a man of God to relate that way. I wanted to share this with you.

Maria: Thank you, Stanislava, for sharing. It was very helpful!

The story begins with describing Stanislava's preparations for the Easter holidays, including fasting and confession. These practices are part of Eastern Orthodox Christianity and symbolize spiritual purification and reconnection with God. However, we understand from the narrative that for Stanislava, this is her first immersion in such rituals. This fact should not surprise us, as the participant is part of a generation that grew up in the conditions of the atheistic worldview imposed by the totalitarian regime in Bulgaria from 1944 to 1989. In contrast, the same generation of Bulgarians managed to retain at least nominally their identity as Orthodox Christians, as Stanislava herself emphasizes: "I am, have always been, and will continue to be, an Orthodox Christian". However, belonging to Orthodoxy is used only as a verbal label, given that the woman's story shows her lack of experience and knowledge regarding the canon: "I had prepared myself, I had read...". Despite this declaration, which Stanislava probably assumed would be sufficient for the meeting with the priest, she is surprised by the father's attitude (and perhaps it is here that the profound misunderstanding of her "primary" religion comes through). To minimize the damage of her disappointment with the official religious po-

sition, the woman provides herself with some disclaimers by attributing her bad experience to the particular clergyman: “maybe I didn’t come across the right clergyman (because I’m sure everyone is different)”. The essence of her negative experience is expressed in the priest’s violent reaction when sharing about the participant’s yoga classes. The woman is perplexed as to why this fact of life is generating such resistance from the priest. What follows is a path to self-empowerment and an argument for it: “And those words hurt me deeply, and I don’t think I will ever do a ritual like that again. I’ve chosen other ways to purify myself and care for myself, whatever you call it: communion or forgiveness, but I won’t do that next time”. This request is a kind of breaking away from her birth religion. Here, the excessive freedom of modern people is evident as they have a wide assortment of philosophies from which they can freely choose and shape. Without the “right” or “expected” reaction, Stanislava exercises her right to choose freely, which is more than clear: “I feel my yoga practice is a tremendous enlightenment”. From this perspective, one can see how yoga competes with the official religion and what advantages it has over it⁸. Most notably, this is evident through the word “enlightenment”, which carries religious connotations and names the act of connecting with the divine at the highest possible level. In such a context, the conflict with the priest finds its satisfactory explanations. With such a strong impact of yoga culture, Orthodox Christianity is losing yet another battle for its parishioners. This aspect of the story reveals how contemporary believers can create hybrid spiritual identities by freely choosing philosophical concepts⁹.

The last point from Stanislava’s story is: “I wanted to share this with you”. The story was told to close people as a way to heal her wounds and find support. A likely hypothesis for Stanislava’s deep frustration with the discussed situation is that she expressed a desire to participate in a Christian ritual (confession), but perhaps expected more of a therapy session format. For this woman, understanding has to occur one way or another. If there is no understanding from the church (something the institution has never promised)¹⁰, Stanislava will seek it in a space among “her own”. Moreover, the yoga group does not lack for support. What follows is a story, the telling of which is prompted

8 Theodora Karamelska’s (2022) article *Guarding the Borders: Orthodox Narratives on Yoga* is useful for understanding the clash between traditional Orthodoxy and yoga. This article deals with the opposite situation by focusing on the voices of the actors in Orthodoxy (priests, abbots, nuns, and monks) and their positions on the practice of yoga.

9 Compare with the ideas of the spiritual supermarket, patchwork religions, etc. (Hanegraaf 1996; Bowman 2001; Sutcliffe 2003; Possamai 2005; Lynch 2007).

10 The essence of a ritual does not presuppose understanding in the sense that modern person seeks to express him- or herself. Ritual presupposes that only method and repetitiveness can purify and heal. The search for understanding is a modern projection that undermines/corrodes the ritual action from within. Formulations of seeking an authentic and genuine self are part of the ethos of the modern world and are in strong opposition to the ritual act. For more on this, cf. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity* (Seligman et al. 2008).

precisely to empathize with the experience already shared. It also lays even more bare the motivations of women to take power “into their own hands”.

Why Can't I Bless My Own Water?

The second narrative is provided by Rositsa, another regular participant in the yoga classes, whom I know well. She is around the same age as Stanislava; she is divorced, has one son, and owns a business. Her account, shared immediately after Stanislava's, reflects themes of emancipation and religious freedom.

Rositsa: I can also share such a bad experience. 9 years ago, when we founded the company, we decided to bless the room, as it is done traditionally. And we invited a priest who was an acquaintance of ours, and when he passed through, he sanctified, he left the candles and the holy water where they were, and I took it (since he didn't go through some corners), and I started to sprinkle it myself. Why shouldn't I sprinkle it? After all, he had blessed it, right? And he was like: “You can't! You are not clergyman!”. And I was like: “Why can't I? You left the water, and we have to use it. Why can't I sprinkle it after you?”. And again, he said, “No, you can't!”. And then later he goes: “And these candles, you should light them in the church!”. I agreed. I take the candles, go to church, light them, and after me, the clerk immediately puts them out – they were not bought from the same church – well then, how can I follow my ritual? From that incident on, I began reading a lot – why can't I bless my own water? I started reading about the old Bulgarian traditions, too. I have read a lot of Dunov and a lot of different things, you know, from the different spiritual movements. I came to the conclusion that all of them, you know, just as Maria says, that they all lead, at least for me, to the same thing – to find God within ourselves and that if we can reach him, we can help ourselves through his power. Meaning, we don't need the priest to help us because, in most cases, he may have more sins than we do, at least at the level they are currently at in Bulgaria. We shouldn't generalize them all, but ultimately, it all comes down to finding our own thing. So I actually combine parts of everything. And I'm starting to experiment. I found out how to bless water and began doing it myself. Whenever I see some other ritual – again I experiment with it on my own and in a notebook I take notes of what I did and what worked, what's good for me. For example, how to make a wish for things – as you taught me¹¹. And I think personal experience is the most important. When we start doing it, right, and it's like such a journey where something constantly finds me, like a ritual, and I totally vibe with it. That's why I take these days here whenever I can; I want those things to find me that I can incorporate into my daily life. And personally I feel much

11 Directed at the teacher, my note.

calmer. I still have my worries and fears, right, but like somehow, I'm much more balanced.

Motivated by Stanislava's story, Rositsa provides an example from her own experience. Thus, her story becomes an example of how the social environment is used to strengthen group identity and cohesion. The structure of the second story is quite similar to the first. It begins with a conflict, the roots of which can again be traced to the participant's lack of understanding of the context of traditional religion. A probable explanation for this is the post-socialist situation already highlighted as the general background of the religious landscape in the country. Clearly, for the second participant, the starting point in her spiritual identity is also Orthodoxy, which leads to the invitation of "an acquaintance priest" to sanctify her company office (again, a ritual that is part of the Orthodox canon). The main conflict here centers around asserting the right to perform religious rituals by a designated person. The priest represents the traditional religious authority that restricts Rositsa's actions while she attempts to exercise her faith and spiritual practices in her "own" way ("Why can't I?"). This reflects the tension between institutional religion and "personal spirituality" (Heelas 2009) that characterizes contemporary religious inquiry. Rositsa describes how, after the conflict with the priest, she began reading and researching various spiritual rituals, including the "old Bulgarian traditions", the teachings of the spiritual teacher Peter Dunov, and "many different things". She highlights the importance of personal experience and experimentation in her spiritual journey. This aspect reflects the narrative structure of the "hero's journey" (Campbell 2008), where the individual goes through hardships and trials to reach new understanding and enlightenment. Rositsa also creates a hybrid form of spirituality, similar to Stanislava, asserting her personal autonomy and determined emancipation from the authority of the Church. Despite indirect claims of emancipation from authority, the sporadic insertions directed at the yoga teacher ("right, as Maria says"; "as you taught me") speak of submission to the "softer" forms of authority.

One value of the modern world is for individuals to define what they seek and desire and then plan to achieve it. There is a curious layer in the methodologies Rositsa developed for herself: "I'm experimenting on my own"; "I take notes in a notebook". By being methodical and based on personal experience expressed in observations ("what I did and what worked, what's good for me"), the modern person acquires the identity of a scholar who is always formulating a new theory of themselves (a reflection of Enlightenment rationalism). This act contributes to the further layering of identity and demonstrates its fluidity and instability. Today, individuals are preoccupied with continually improving the narrative of the self, thereby "reanimating" their fragmented identity. This task is solved through constant "work on the self" (see Woodhead 2003; Manova 2022: 71). This is an ambitious approach that encourages people to view even spirituality as a functional problem that, through hard work (dependent

only on the efforts of the individual), can be sorted out, mastered, and solved. The connection between morality and work that can be derived from another branch of Christianity, namely, Protestantism, and its ethics (after Weber), further discredits Rositsa's identity as an Orthodox Christian. Some consumerist notions can also be accounted for in Rositsa's actions: "you left the water, we have to use it". Here, the line between the sacred and the profane is finally blurred as the woman betrays her attitude to the holy water as a product for which she has paid in advance – i.e., she has a right to its possession. In other words, this instrumentalizes the experience of the sacred. The maximalism complements the same impression in the motivation for taking the consecrated water "since he didn't go through some corners". The compulsive behavior – everything is to be done "correctly" and exhaustively – hints at background anxiety that the priest's actions fail to mitigate and level out. This situation demonstrates the extent to which traditional Orthodoxy fails to address modern anxiety. The chronic lack of trust in authorities and institutions is marked by the conclusions drawn: "meaning, we don't need the priest to help us because, in most cases, he may have more sins than we do, at least at the level they are currently at in Bulgaria". However, personal spirituality and experimentation have succeeded in the task of giving Rositsa peace, and she declares that she leads a "more balanced" lifestyle: "and I personally feel much more relaxed. I still have some worries and fears, but somehow, I'm much more balanced". Finally, space is left for the retreats' contribution to their spiritual pursuits: "That's why I take these days here when I can".

The two stories analyzed illustrate a dominant discursive framework in modernity that defines the contemporary world's broader cultural processes of hybridization and individualization. They show how individuals can create new forms of spirituality that combine different traditions and beliefs while striving for personal autonomy and authentic spiritual experience. The themes in the stories are important for understanding the common social background in contemporary religious and spiritual dynamics (at least in the Western world). Situationally, the two stories are important for the group because they identify (verbalize) the reasons for withdrawing from the traditional practice of Christianity by organizing these reasons into a narrative with which everyone in the group agrees. We can also look at this act as one of boundary formation. These boundaries fix the sacred space that the women will "invent" for themselves over the next days of the retreat, and into which they will lay their versions of ritual to eventually receive small-scale personalized forms of holiness through confession/sharing, forgiveness, empathy, prayer, gratitude, healing, and connection to the divine (to a degree dependent on each participant's success and requirements in this field).

The Yoga Mat as a Bridge to the Divine

The next segment of field material will draw out the other strand of the research situation, namely what the ways of connecting with the divine that yoga

and women's retreats provide look like and consist of. The material presented concerns a "journey" to a sacred place¹², followed by a new discussion at the end of the day. Its purpose is to narrate (verbalize) the sacred experience itself. Each participant is invited to join in this circle of sharing¹³. This layer of field material is extremely intense. On one hand, the multiple stories shared provide factual information about the experience, on the other: storytelling also takes on functions of sacred action, which leads to a connection with the idea of the divine.

Words Give Shape to Experience – an Incitement to Tell

On the second day of the retreat, the participants head to Prohodna Cave. The day is gloomy, and there is a chance of rain. This does not change the intention of the short excursion. There is one task left in the program for the group: each woman is supposed to come up in advance with a prayer to be said in her mind the moment they all join hands and are right under the "Eyes of God"¹⁴. After this short ritual, the program continues with lunch and walks. An important clarification is that I chose not to go with the group that day. The reason for my absence was a kind of methodological "trick". Given my experience from the previous yoga retreats with the same teacher, I expected that this trip would be narrated and commented on later that evening. So, I decided to move away from my role as a participant in the experience, taking a position as a listener and recorder of the stories when the women returned and began to share. The ploy aimed to center my attention on the storytelling and enhance the motivation of the women to share because one of them was not present and had to have the whole experience explained. When the time came to start the discussion, I did not need to intervene. The teacher set the tone with the instruction:

M: Now, let's talk about the experience. About this bonding that we did through our hands. What we gave and what we received, because we certainly received a lot from somewhere, so it's nice to have that exchange through words as well. Let's put it into form, as they say. Words shape the experience? Can you share it?

This start of the discussion laid the necessary framework and gave the floor to anyone ready to begin. Well phrased, the question implies that something special happened in the cave, and the words will fix it and bring it down to

12 The place designated for a short excursion during the day is the cave "Prohodna", also known as "God's Eyes". The cave is a famous natural landmark in Bulgaria. It is easily accessible through a wide entrance and a very high vault, on which are two substantial almond-shaped slits that look like eyes and are directed towards the visitors.

13 The invitation is almost obligatory, as the program explicitly includes the discussion before the evening yoga class.

14 This refers to the enormous holes in the vault of the cave.

the reality that the women are “returning” to. The attitude to the word that the teacher demonstrates refers to biblical texts such as the *Gospel of John*¹⁵ or *Genesis*¹⁶, which can be interpreted as an indirect claim of belonging to Christianity as a general framework. As a gesture, this introduction also shapes a space where the narrative of the experience of the individual participants will become a tool through which a saturation of holiness will gradually be achieved. Here, the narrative plays a central role in calling God to the center stage, where the teacher will have us place him at the end of the class.

The women begin with individual lines:

P1: Well, what I told you – it was a dream for me! It was very much like that, big... Everything was very big. And actually, I was so tiny all the time.

P2: I hadn’t done my “homework”. I hadn’t written a prayer. And I thought it wouldn’t come to me. And it came to me as we were settling in that I was surprised myself by what...

P3: I had no difficulty, but basically, apart from *Lord’s Prayer*, nothing else came to me as a prayer.

Maria: But that’s unique. The *Lord’s Prayer* is the most universal prayer.

P4: I burst into tears. Spontaneously, tears came to my eyes. It was cathartic for me.

P5: And when you asked us about the collective – I felt it very strongly when we transmitted charge and light to the Earth. The moment we all had our hands down.

Maria: I cried at that moment.

P6 [exclaims, taking a breath]: I felt like electricity was leaking out of my hands then, you know! That it was sucking something out of me. Very strange feeling, very strong.

P7: And it was also a powerful moment for me when, after the prayer, you told us to send energy to specific people we choose.

P8: And I found it very interesting that those particular people wrote to me afterward that they had been thinking about me all day.

Maria: Yes, because thought is a very strong energy, and people really feel it when it is directed toward giving. For sure. I, when we came out of there, the same way I just got an “I love you” on messenger. Just that.

These first remarks expressed by the women outline the factuality and together seem to synchronize the impressions. Each adds something from herself, forming a collage of memories in which each woman aims to reveal herself. Each participant says prayers. Additionally, they talk about the energy that

15 “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was with God in the beginning... The Word became flesh and made his dwelling among us” (John 1, 1–2,14).

16 “In the beginning God created the heavens and the earth... And God said, ‘Let there be light’, and there was light” (Genesis 1, 1–3).

everyone exchanged while holding hands, then directed toward the earth, and finally mentally “gave away” this energy to loved ones. Twice (and, later in the recording, a third time), a phenomenon is shared where, after the activity was completed, these same recipients of the energy reached out in one way or another to the women. This marked some magical powers that the participants, without expressing directly, demonstrate that they possess. This is followed by the teacher taking the floor again and considering how she chose the particular place to take the group. In her imagination, it is soft and predisposing for an encounter with God (probably due to the natural effect of “watchful eyes”, as already mentioned). Also, weeks before the retreat, she had begun to direct her thoughts to the cave, which, as far as I could tell, was intended to prepare the place to be favorable when visited by the group.

Maria: I manifested very strongly to have no one there when we were there. I prayed very hard that the weather would stay clear, that there wouldn't be any rain, and that it would be dry. The weather felt super gentle. Somehow, the place was super hospitable to us. There was...

P3 [adds]: there wasn't any wind at all...

Maria: ...yes, there was a warm presence, like someone invited us to be there. The other thing that terribly impresses me now is when I say it, I get a total chill – it reminded me very much of that experience of the feeling I had at the Lotus Temple in Delhi, India. I have told you this is the biggest temple uniting all religions. It is very huge. It's just like a lotus where you go inside, and there were thousands, thousands, thousands of people inside – different nationalities, different skin color, etc., but it was grave silence [...]. Somehow, it was like everybody going in there was silent, which is a lot! [...] It impressed me a lot, and I actually prayed that we could have that feeling. It's like we walked into an open temple, and He said, “I'm here”.

After what the teacher shared, a sense of holiness began to build. Prayers are said in advance for an appropriate time, and easy access to the place manifests through thought, showing that this particular visit is special. One may go to the place many times or have visited it already, but now a special “audience” has been arranged for this particular group. The narrative also mentions that at the very moment that the women were saying their prayers and holding hands, no other visitors came to the cave, i.e., a moment of solitude was achieved, which is proof that this was the right time and place to meet God, and he welcomed them. Through these prior arrangements and proofs given, the place chosen for the occupation scene seemed to be “enchanted”¹⁷ by the wo-

17 I use the idea of “re-enchanting the world”, which implies a revival of spirituality and wonder in modern life despite the prevailing rationality and secularization. This includes new forms of religiosity, spiritual practices, and mythological narratives that again give much-needed meaning and depth to human existence (cf. Weber 2001; Taylor 2007; Kearney 2009).

men, transforming it into a sacred space-time in their memories. By orienting women toward memory, Maria implements a successful formula for “enchantment”, because memory is presumably more embellished, colorful, and magical. Working with memory is more effective in creating a sense of sacredness and a sense of community than the sheer density of the ongoing “in the moment” experience. Because no one fully experiences the “moment”. This is almost impossible, as there is so much more going on in the experience in parallel-walking, talking, noticing/reflecting things, and landscapes, whereas shaping a memory through narrative works only with the mind and language and allows for a deepening into the state of mind that the experience provoked. It is through the “crafting” of a narrative (“putting the experience into words”) that the memory is formed and solidified, and it is the memory that creates an almost magical reality.

The comparisons with the Lotus Temple in Delhi form a kind of sacred geography in which the places in the world where the presence of God is found seem to be connected by an invisible thread, sharing a sense of continuity. And here it is, the first object of privatization – the temple. The group in which a departure from the canon was unanimously expressed now has its own form of temple where they enter for prayer and where the Lord awaits them. Immediately following the teacher’s narrative, the women chime in with further additions that aim to convey the intensity of their experience.

Maria: Yes, there was much softness in that place. It was very, very gentle. I don’t know, that’s how I felt it. Starting with the weather. And then, when we were coming back, it rained over us. Then the rain stopped, in the distance, the sky brightened, the sun came out, and...

P2: ...and the music started!

Maria: *Sunshine Reggae*, we all listened to [it] and sang in the car!

P4: (starts quoting the lyrics) Don’t worry, take it easy, let the good vibes get stronger. But it was very cool!

Maria: It was just very “wow”! These kinds of cues line up the whole picture of our experience here today. So... I’m really very grateful.

P4: ...and I had a fabulous trip in the forest as we walked to the rock monastery. I felt like I was in some fantasy. I even made some associations with movies. And I thought we were going into some forest, and like (P5) said, we were fairies. 11 fairies and many other *samodivi*¹⁸ and woodland creatures of all kinds that surround us. It was very fairy-like to me.

The synchronicity of events that the teacher brings up (“And then, when we were coming back, it rained over us. Then the rain stopped, in the distance, the sky brightened, the sun came out [...] and the music started”) consolidates the general impression of a successful connection with the divine. The rain came

18 A Bulgarian word for a mythological female creature.

only after it was all over, perhaps as an act of purification, and the sun and music in the narrative hint at a blessing. The narrative also receives a direct complement through the song lyrics, which one of the participants excitedly recalls. Then, taking her turn to speak, the same participant contributes to describing the events infusing the narrative with fairy tale elements about her experiences – “fantasy, fairies, *samodivi*, and woodland creatures”. The group’s reflections illustrate the successful enchantment of this unique moment and its final saturation with holiness. A sacralization has taken place, and its purpose is to give meaning and depth to the women’s experiences during the retreat. What else can these experiences do in the long run? We will explore this in the next example.

After these introductions, the discussion transitions to reflections on everyday life and how to live it through the philosophy of yoga. When the next participant’s turn comes, the mood and direction of the discussion shift.

P3: ...what I felt was an admiration of the beauty that exists, and lately, I’m realizing what my dark thoughts are due to as well because apparently, you know, the side effect of traveling a lot and seeing a lot, a hell of a lot, of beautiful places is that you’re super indifferent to that beauty afterward. And unfortunately, we live in a very unpleasant environment.

This is a prelude to a long talk by the participant, in which she expresses anger, irritation, and frustration with her environment through examples from everyday life. The central example around which her resentment is focused is marked as a conflict with the neighbors in the apartment building (the outside environment) who do not share her aesthetic views on the landscaping of the common parts of their property. The participant is passionate about this topic and occasionally fails to speak up when others try to calm her down.

P3: I am very saddened. Every day when I leave home. And you know what makes me sad the most? Everybody says, “Oh, why don’t you do it, you’re just waiting for somebody else”. I can do it; I can raise the funds, give of my time and effort and all that, but what saddens me the most is the fact that the people I live amongst, neighbors, and so on, it doesn’t really matter to them most of the time, they’re ok with everything being the way it is. To them, it’s all perfectly normal, and they are actually willing to destroy even the smallest thing you have as some beauty and aesthetic in the environment that surrounds us. I don’t know; it ruins it for me, folks. I’m an aesthetic person!

Through the examples and the unforeseen turn in the discussion that the participant provokes, the sacred and the profane come into confrontation. However, in the end, the teacher decisively takes the floor to present her vision of a philosophy of life subordinated to her yoga practice.

The most important thing is what attracts attention. It is a provocation. Let us observe what we focus on because in the world, as there is a lot of junk, there are also a lot of beautiful things. That is, we are the ones who choose a different focus. We do it because we know that no matter how much we want to, no matter how much we strive to make the world we live in perfect – beautiful, orderly, etc., there will always be people who will be the opposite of us. In fact, through these experiences, we look for a good focus to return to. So you can compare it to the feeling you have on the mat. You've done yoga many times. Why do we say yoga is not just a physical practice on the mat? Yoga is building a life philosophy. If I can take what I experience on the mat off the mat, then I can truly claim to the whole world that I am doing yoga. Because you know, many people have come to the studio, hundreds of people, in these 15 years have come through our meetings, and I can tell you that many times I grit my teeth and chuckle mentally when someone says, "But I've done yoga, I practice yoga". These people have never done yoga! The way they live, the way they behave, and the way they manifest their lives. So yoga actually gives us one such knowledge. Focus. Why do we do it otherwise? Sometimes I say to myself, God, I must be annoying in their ears, but let it be so when I say to you, "Come back to the body, catch your breath". Because actually, that's the knowledge that has been passed through time. It tells us that we come (into this world) with our breath, and we have one tool – the breath. This tool leads us to the spirit.

With this tool, we evolve, we grow, we do everything we do in this life, and with one breath, we leave it. And that's why Baba Ji says: "Your whole life lies between one inhale and one exhale". What you do between the inhale and the exhale is your choice. What you focus on is your choice. How you will live this life, between the inhales and the exhales – you are the protagonist. So the world will always, always, always send us these challenges. The kind we're not going to like either with the environment, or with the people who will betray us, or with the work that we will not accept. And we tell ourselves, "Okay, I'm doing what I can, and as much as I can, that's not going to be my focus". (Note: Additional examples from the statement have been omitted at this point.) By the way, I've copied this prayer by hand many times to get a feel for it because I've had much anger in me about similar things that you say, too. For it says: "God, give me serenity to accept what I cannot change, courage to change what I can, and wisdom to distinguish between the two"¹⁹. Because we want everything to be perfect, to do this for our home, for ourselves, our children, and our loved ones; however, sometimes, we see that the effort we give is not the result we want. So it's good that there's some inner rebellion, and it's good that there's some

19 The quote is attributed to Reinhold Nieber and is also known as the Serenity Prayer.

form of anger, but it changes us! But then I say to myself, "Focus. What do I choose today?" (note: Gives a popular example of children, some of whom see a flowering tree in a picture, while others – a garbage can). We can pick out many things here. Most of all, by opening my door, I enter my world, and my world is different! That over there is the neighbor's world! That's the other's world! My world is not that world; I only pass through there and enter another world, live in another world with another focus, another purpose, another intention, another feeling, another love, and another acceptance. The neighbor there, if he likes those tiles, okay.

The participant's dissatisfaction gave the teacher a good opportunity to show her idea of life through yoga. A compilation of several philosophical and religious trends could be found in the reflections and advice. Buddhist philosophy is a significant influence: the emphasis on mindful focus, acceptance of inevitable challenges, and the importance of breath as a tool for spiritual development reflect Buddhist teachings on mindfulness and meditation. Along with Buddhism, elements of Stoic philosophy, Christian spirituality, and New Age movements also coexist in her understanding. Stoicism is evident in her emphasis on accepting the things we cannot change and finding peace and wisdom in the face of challenges. Christian elements can be seen in the mention of the Serenity Prayer and the emphasis on spiritual development. New age spirituality provides the framework that can accommodate and contain the different philosophies without them affecting or contradicting each other by applying the popular idea of holistic living. Also, in her statement, we can rely on the principle of analogy: "what I experience on the mat, I can take off the mat". On other occasions, the phrase familiar from Hermeticism, "As above, so below"²⁰, was often quoted. The formulas for a good life offered by Maria align with modern spirituality. In her advice, self-realization and self-development are stimulated through intense self-observation and the search for "good focus".

Apart from the opportunity for the teacher, once again, to express her philosophical views and give prescriptions for a better life, the dialogue between the two women has the potential to be meaningful symbolically again in the context of Christianity. After the first two stories, which reveal failed attempts at ritualization, can we see the last story as containing elements of a kind of confession? Right at the beginning of her statement, the participant mentions having dark thoughts and looking for the reasons for them. This is followed by plenty of examples of what irritates her and provokes her anger. Unlike the other participants, she does not seem to be at peace with what she has seen and experienced during the afternoon, but, on the contrary, she despairs and

²⁰ The phrase originates in Hermeticism, a philosophical-religious movement associated with Hermes Trismegistus (the ancient Greek god Hermes, identified with the Egyptian god Thoth), and is prominent in esoteric literature.

sinks into self-pity. The others try to chime in several times but are unsuccessful. The teacher waits for the participant to vent her resentment as much as possible and then begins her form of “preaching”. Anger, resentment, and reckoning are all sins that are now confessed, and this is what happens on the yoga mat. Unlike what is shown in the first two stories, this impromptu and peculiar form of confession provides a path to peace, especially when an hour-long yoga session follows it.

The pursuit of spiritual growth and the connection to spirit through breath and yoga are some techniques that Maria teaches her followers, and they often confirm the positive effects of what they have learned through their stories. However, Maria’s final piece of advice might cause us to consider a critical point: “Most of all, by opening my door, I enter my world, and my world is different! That one over there is the neighbor’s world!”. Suppose religion is no longer the prerogative of the collective, of the communal, but can be disassembled and privatized “piecemeal” by the individual. What happens to the communal bonds between individuals if freedom can pierce every boundary and soften it? New Age spirituality relies on postulates such as autonomy, authenticity, and experience (Manova 2022: 71) – all formulas in which the idea of the conception of “other” is removed. Many theorists of modernity raise similar troubling questions (see Lasch 1991; Taylor 1992; Bauman 2003). The “good focus” in the example can be reflected in the idea of spirituality, both in the light of Stoicism and Buddhism and in pursuing personal pleasure, reaching hedonism and narcissism. The lines are thin. Communally, the idea of “my world” encapsulates the individual and atomizes society. A debate on the longing for community and togetherness that some such women’s circles presuppose would be appropriate in such a perspective. However, along with this, the individualization of sacred experience to the degrees shown through the above examples aids in the erosion of the collective and also the relationship with the “other”. One assumption might be that the agreement and harmony evident in this group rests on a fragile balance that is threatened at any moment when, as in the example of the clergyman, someone is unhappy with the rules of the game and decides to change them.

I Saw Him – The Last Story

This story closes the cycle of narratives and is also the climax of the day. After the discussion, the evening continued with yoga exercises followed by a guided meditation. At the end of the class, the teacher walks past us all and leaves something. When the lights are back on, I see a card with a landscape and a quote from the Bible. The song is playing: *Hallelujah*. Each participant is invited to read the random fortune they got. I begin with mine: “Even if the mountains disappear and the hills move, still my grace will not depart from you, and my covenant of peace will not change, says the Lord who shows you mercy” (Isaiah 54: 10). The individual quotations go around the whole circle of women, verbalized by each one. God’s word sounds out, and the word of God

is spoken, with a Christian “voice”. Reading her quote, one of the women tears up and begins to share spontaneously:

P5: “Faith is giving confidence in those things hoped for, convictions of things not seen”.

Maria: Yes, that’s a very strong Bible verse that tells us that just because we don’t see some things doesn’t mean they’re not true.

P5: I did see Him! Now I realize it!

Maria: Tell us! (side voices of the women in the group are heard, with the same encouragement).

P5: I didn’t feel any energy. Like, everyone is different. The moment Maria said, oh... I really don’t know if I should say it.

Maria: Say it!

P5: The moment we closed our eyes, (a long pause as she narrates) an image of a figure in a white robe – you’ve seen one like Jesus Christ, right... the image literally came before my eyes. I started squinting to see if...

Maria: ...it was true?

P5: Maybe something was wrong with my eyes, it disappeared. After a while, the same thing came back to me. The same image. And so. Like a black-and-white drawing all the same. With a head like this (indicating). And it passed and went away. And now, in practice, I brought back the memory of that.

Maria: And now you remind me of something, and I will tell you. When we held hands in a circle, I said, now we’re going to say *Lord’s Prayer* – absolutely all of you had your eyes closed, and P5 was looking at me like she was hypnotized!

P5: Who?

Maria: You! That’s right, such a piercing, mesmerizing look! Hey, that’s right, you widened your eyes like that! (pointing). You are the only one of all. And I looked at you again, didn’t I, and I said, “Close your eyes!” (imperative).

P5: I may have opened my eyes then because the moment I closed them, it appeared...

Maria: She was so mesmerized that I was actually scared by how she was looking.

This story reaches the peak of sacralization that the current yoga retreat presents. The technology of enchantment, the privatization of Christian elements and rituals, mixing them with yoga and travel, achieves the ultimate goal – an encounter with the divine, the unnamable, the unseen. That which consciousness has suppressed manages to emerge through the supportive female circle. The additional elements that reinforce the sacred experience – the cards with quotations from the Bible and the random principle by which they are distri-

buted – act as a catalyst. It is no coincidence, however, that in the participant's vision, Jesus Christ appears in a white robe. This reflects that the presetting of Christian codification directly influences and guides the women's feelings and experiences. P5's description of the image in a white robe, similar to Jesus Christ, reflects the cultural visualization of religious figures. Such visualizations are often powerful discursive factors and reinforce religious experiences through familiar symbols. All of the narrative stories in this yoga retreat give a good sense of the complexity of religious experiences and interactions in group religious practices, as well as how faith and symbolism influence personal and collective experiences.

Conclusion

The ethnographic study of women's yoga retreats proposed in this paper presented an example of contemporary forms of spirituality that successfully combine various practices and traditions, including Eastern Orthodox Christianity. The central question underlying this research concerned the forms of secularization of religious experience that are ongoing and characteristic of modernity. Still, multiple forms of sacralization are occurring alongside these processes. The verbal narratives of Stanislava and Rositsa presented here are a central point that demonstrates the reasons for and ways of breaking with the official religion, but also the possibility that in their minds they still define themselves as Orthodox Christians. The individual paths to the divine that both women take involve a range of methodologies and alternatives that act compensatory and, at the same time, elevate their roles as adept and capable people, leading to self-empowerment and emancipation from the Church. These two examples not only show the weakened relationship with Orthodoxy but also answer the research question: how are new hybrid religious identities formed that combine secular views and promote new forms of sacralization?

As for the other part of the religious experience, the new sacralizations, the remaining narratives aim to show the many forms and ways in which technologies of sacralization are produced. Traveling, the invention of rituals, the verbalization of experiences through storytelling in a women's circle, and additional supporting elements such as music, philosophical sermons, and cards with quotations from the Bible are all means of sacralization. They yield satisfactory results and the reactions of the participants testify to this. Through use of rituals, meditations, and visits to sacred places, under the guidance of a charismatic figure, a safe space is created for sharing and exercising personal spiritual connection. In "inventing" this connection, the yoga mat plays a key role as a bridge to the idea of divine connection. In the supportive women's circle, women craft narratives that consolidate them; through visiting the cave, a version of a "temple" is "made"; in the shaping of memories, a magical reality is "made"; in the quoted dialogue between the teacher and one of the participants, peculiar versions of confession and sermon take shape. The final story reaches the highest culmination of a sacralizing experience by bringing forth

a narrative of a miracle: the vision one of the participants had of Jesus Christ. This part of the collected material also echoes the questions of how women's retreats, and the yoga mat in particular, provide a vision of the divine and concrete guidance on how to achieve it, finding its place in people's lives.

The analysis of the narratives collected during the fieldwork provides an insight into the life-worlds and worldviews of the women speakers, but in a deeper sense it also provides valuable information about processes and dynamics in the religious field that encompass a part of Bulgarian society. Thus, through the stories collected in this study, we can see not just the individual cases of the group, but part of the shape of contemporary spirituality itself and the meanings and implications it carries with it. And it is, as we have seen, rife with contradictions and internal struggles, demonstrating how dynamic, pulsating, and far from definitively resolved the attempt to construct a spiritual identity is today.

REFERENCES

- Aupers, S. (2012). 'Trust no one': Modernization, Paranoia and Conspiracy Culture. *European Journal of Communication*, 27(1), 22–34.
- Baeva, V. (2013). Razkazi za chudesa. Lokalna traditsia i lichen opit. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity.
- Bauman, Z. (2003). *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Polity.
- Bayer, K. (2022, December 1). *Evangelieto na relaksatsiyata. Evroamerikanskata kultura na otpuskaneto i genezisat na modernata yoga*. Seminar_BG. <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy24/825-evangelieto-na-relaksatsiyata.html>
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. SAGE Publications Ltd.
- Berger, P. L. (ed.) (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Bowman, M. (2001). Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism. *Social Compass*, 48(4), 483–502.
- Boyadzhieva, S. (1994). Gledishta za razkazite i razkazvaneto (Views on Narratives and Storytelling). *Balgarski Folklor*, 5, 4–12.
- Campbell, J. (2008). *The Hero with a Thousand Faces*. New World Library.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Clarke, P. (2006). *Introduction: New Religions as a global phenomenon*. In P. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*. Routledge.
- Corvo, P. (2010). The pursuit of happiness and the globalized tourist. *Social Indicators Research*, 102(1), 93–97.
- Crowley, K. (2011). *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. New York University Press.
- Ganeva-Raycheva, V. (2004). *Razkazvane i identichnost*. IK „Yar“.
- Georgieva, A. (2000). *Razkazi i razkazvane v balgarskia folklor*. Figura.
- Georgieva, A. (2012). *Folklorni izmerenia na hristiyanstvoto*. Prosveta.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.

- Davie, G. (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Blackwell.
- Droogers, A. (2007). Beyond Secularisation versus Sacralisation: Lessons from a Study of the Dutch Case. In K. Flanagan, P. C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality* (pp. 81–99). Ashgate Publishing Company.
- Hanegraaf, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill.
- Heelas, P. (2009). *The Spirituality of Life*. Wiley-Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
- Heintzman, P. (2013). Retreat tourism as a form of transformational tourism. In Y. Reisinger (ed.), *Transformational tourism: Tourist perspectives* (pp. 68–81). Cabi.
- Houtman, D., Aupers, S. (2008). The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralisation of the Self in Late Modernity (1980–2000). In K. Aune, S. Sharma, G. Vincett (eds.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization* (pp. 99–118). Ashgate.
- Karamelska, T. (2022, December 1). *Ohranyavane na granitsite: pravoslavni narativi za yoga*. Seminar_BG. <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy24/832-pravoslavni-narativi-za-yoga.html>
- Karamelska, T. (2023). *Vyavrasht, no ne religiozen: balgarski konteksti na holistichnata spiritualnost*. NBU.
- Kearney, R. (2009). *Anatheism: Returning to God After God*. Columbia University Press.
- Kelly, C., Smith, M. (2017). Journeys of the self: The need to retreat. In M. K. Puczkó (ed.), *The Routledge Handbook of Health Tourism* (p. 138). Routledge.
- Kiossev, A. (2018, March 15). *Razkazvaneto na zhivota. Podhodi za izuchavaneto mu v humanitarnite i sotsialnite nauki*. Piron. Akademichno elektronno spisanie za izkustva i kultura. <https://piron.culturecenter-su.org/alexander-kiossev-narration/>
- Kyurkchiev, S. (2019). *Psihologicheski ekspertizi i grizhata za sebe si*. Iztok-Zapad.
- Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. Norton.
- Lea, J. (2008). Retreating to nature: Rethinking “therapeutic landscapes”. *Area*, 40(1), 90–98.
- Lynch, G. (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. I.B. Tauris.
- Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern Fables*. University of Minnesota Press.
- Manova, A. (2022). *Nyu eydzh v Bulgaria. Zhiteyski proekti i praktiki za samousavarshenstvane*. Gutenberg.
- Partridge, C. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. T&T Clark International.
- Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Peter Lang.
- Seligman, A. B., Weller, R. P., Puett, M. J., Simon, B. (2008). *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford University Press.
- Smith, M. (2013). Transforming quality of life through wellness tourism. In Y. Reisinger (ed.), *Transformational tourism: Tourist perspectives* (pp. 55–67). Cabi.
- Smith, M., Sziva, I. (2017). Yoga, transformation, and tourism. In M. K. Puczkó (ed.), *The Routledge Handbook of Health Tourism* (pp. 168–180). Routledge.
- Sutcliffe, S. (2003). *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Routledge.
- Taylor, C. (1992). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge Classics.
- Woodhead, L. (2003). Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides in the Sociology of Religion. *Pastoral Psychology*, 51(3), 189–196.

- Woodhead, L. (2007). Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. In K. F. Jupp (ed.), *The Sociology of Spirituality* (pp. 115–125). Ashgate, Aldershot.
- York, M. (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Rowman & Littlefield.

Aldona Kobus

Nicolaus Copernicus University in Toruń

kobald@umk.pl

ORCID: 0000-0001-6646-8640

Do Be Afraid: Folk Horror, Monstrous Sacred and Divine Terror in *The Silt Verses* Podcast

DOI: 10.12775/LL.1-2.2025.007 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article analyzes contemporary folk horror podcast series *The Silt Verses* (2021–ongoing) in order to theorize how horror as a genre conveys the relationship with the sacred in contemporary culture, with the characteristics and functions of the sacred described by Roger Caillois in *L’homme et le sacré*. First, the article focuses on the folk horror aspect of the series, how it alters the sub-genre conventions and how it presents the monstrous sacred which leads to notion of “divine terror” or “sacred dread” and fear as a primordial response to the sacred and, therefore, the role of religious horror as reminiscent of the religious experience within contemporary society. Lastly, the article will argue that the interchangeability of the sacred and capitalism within the fictional world of the podcast poses the question of what has taken the place of the sacred in the contemporary culture and points at the inviolable status of the capitalistic economy, in the name of which we commit contemporary human sacrifices.

KEYWORDS: folk horror, podcasting, religious horror, the sacred, *The Silt Verses*

Introduction. This Is Gospel

Douglas E. Cowen argues in *Sacred Terror. Religion and Horror on the Silver Screen* that “religiously oriented cinema horror remains a significant material disclosure of deeply embedded cultural fears of the supernatural and an equally entrenched ambivalence about the place and power of religion in society as the principal means of negotiating those fears” (Cowen 2008: 9). The notion of religious dread will be crucial for this paper, as it aims to go a step further than Cowen’s argument and theorize how horror as a genre (especially religious

horror) conveys the relationship with the sacred in contemporary – rational, secular – culture. To that end, I will refer to the characteristics and functions of the sacred described by Roger Caillois (1959) in *L'homme et le sacré* and analyze through close reading (or, in this case, close listening) how faith, the ontology of the sacred and religious experience are represented in *The Silt Verses*, a contemporary folk horror podcast.

The Silt Verses constitutes a unique example of folk horror, wherein the construction of the fictional world and character arc are mostly opposed to typical characterizations of this sub-genre, as they are recognized and discussed in the field of horror studies. Moreover, it provides an interesting concept of the sacred and the human relationship with it, based on fear, religious dread that the sacred inspires in humans, which stands in direct opposition to contemporary understanding of religion's function in society (Cowen 2008: 15–16). The podcast also captures the dread of living under capitalism and shows how the market and social forces of late capitalism replaced the traditional sacred as the deterministic, omnipresent and omnipotent force of social order.

The Silt Verses is a podcast written by Jon Ware and produced by Muna Hussien (known for their previous work on the podcast *I am in Eskew*; see Kobus 2022b), with sound design from Espii Proctor (Chapters 1 and 2) and Sammy Holden (Chapter 3 onward). It is an ongoing show with episodes (named Chapters) released regularly since January 2021 and it is free to listen on the dedicated website, audio streaming services (e.g. Spotify) and specialized apps (e.g. PodcastGo). Season one includes 15 Chapters with running time of between 40–60 minutes. For the purpose of this article, I am going to analyze the first season of the show, as it contains a complete story arc that can be summarized as:

Carpenter [Méabh de Brún – A. K.] and Faulkner [B.Narr], two worshippers of an outlawed god, travel up the length of their deity's great black river, searching for holy revelations amongst the reeds and the wetlands. As their pilgrimage lengthens and the river's mysteries deepen, the two acolytes find themselves under threat from a police manhunt, but also come into conflict with the weirder gods that have flourished in these forgotten rural territories.

This is a world where divine intervention takes place through prayer-markings scratched into stumping-posts, and offerings are left squirming to die in the flats of the delta.

This is a world of ritual, and hidden language, and sacrifice.

This is folk horror, and fantasy, and a dark road trip into the depths of unusual faith (The Silt Verses, n.d.).

The Silt Verses takes place in an alternative world, divided into "territories" (such as Linger Straits and Ignathian Peninsula), where many gods exist, powerful and dangerous, as they all demand human sacrifices; additionally, saint-

hood can be achieved in life as a result of divine intervention causing horrific bodily modification. Instead of a pantheon there are “licensed” and “unlicensed” faiths, the former of which can be practiced in public with government’s mandate allowing human sacrifices, and the latter that are outlawed and whose believers are wanted criminals, even though the difference between them is arbitrary at best and political at worst, as the unlicensed faiths tend to spread among the country folks and licensed faiths are practiced in the cities and highly commercialized. Unlike in many popular contemporary fantasy texts, gods in *The Silt Verses* are not anthropomorphized as in the Greco-Roman pantheon, i.e., not only do they have human-like bodies, but also their motivation cannot be understood in terms of human experience or emotions (anger, desire, love etc.). However, as stated by the authors in the post-season 1 Q&A episode, the “trans-figuration” of human flesh into “sainthood”, which equals body horror in the series, is inspired by Greek mythology, “the arbitrary cruelty of deities” and Ovid’s *Metamorphosis* (Ware, Hussen 2021–present). The concept of sainthood here also represents the core of Christian beliefs that traditionally tie sainthood with martyrdom, as early saints died being tortured and sainthood is awarded posthumously. In the series, saints do not die but continue to live in a horrific, perverted form, as Ware noticed that “a god’s definition of a gift that is bestowed upon us might be so alien to us that it is something horrible and monstrous” (Ware, Hussen 2021–present). I will argue further that the gods are only the concretization of the sacred, omnipresent within the fictional world of the podcast, and *The Silt Verses* is not a fantasy story of gods and humans relation, but a quasi-testament of the experience of the sacred.

The form of the podcast interestingly supports its quasi-religious tone with its meaningful title, since “The Silt Verses” is the name of the holy book of the Trawler-man (river god) believers, such as Carpenter and Faulkner. It suggests that the story we hear in the podcast is a part of the gospel. Indeed, in the second season, a highly curated version of the events from the first season is included into “The Silt Verses”, as they are apparently an ongoing project, just as the podcast itself. Therefore, the episodes are named “Chapters” and the cast is introduced in the order of appearance in every Chapter as “disciples”. “Verses” and “Chapters” are also associated with the division of the Bible, strongly maintaining the status of the podcast as a “holy” script. The word “verses” also brings to mind the notion of poetry, of the lyrical rhythm that is supposed to be read out loud and heard by the audience, as the genesis of poetry in western culture is a song. As a podcast is an audio form, it seems to be predisposed to convey this type of cultural texts. It is also worth mentioning that the priests of the Trawler-man are called “Katabasians”, which evokes “katabasis” as a term used to describe the descent into underworld in Greek mythology and “katabasia”, a hymn chanted in the Eastern Orthodox Church. Various musical, sonic religious practices are brought into focus in the first season as we hear sermons, prayers and parables of the Trawler-man’s gospel from Carpenter, Faulkner and other characters.

A podcast is an audio program in digital format for streaming or downloading from the Internet; the earliest use of the word “podcasting” was traced to Ben Hammersley’s article from 2004 entitled *Why Online Radio Is Booming*. The title indicates that radio remains the most common point of reference for podcasting as the new medium intercepted forms historically accomplished via radio broadcasts, such as talk shows, new programs and audio dramas. Two decades later, podcasting has become a well-established medium with ever-growing popularity. In 2015 Richard Berry proposed the idea of “Golden Age of podcasting” (Berry 2015, 2016), which remains an enticing concept, especially within emerging podcast studies. Within this field of studies, Martin Spinelli and Lance Dann (2019: 22) proposed eleven major podcasting features and concepts that “can be categorized as modes of consumption (intimate listening via earbuds or headphones, on the move and on demand, which requires active engagement on the part of the listener) and modes of production (appealing to the niche interests, using social media, operating on ‘freemium’ model, the everlasting supply of content, the possibility of editing all podcast content and the lack of gatekeeping and constraints characteristic for broadcast media)” (Kobus 2022a: 8). The notion of intimacy of listening is especially interesting with regard to the audio drama, where the fictional world of medium becomes the soundscape of the listener. As Farokh Soltani notes, “podcast becomes the entire content of the listener’s world – experienced through direct perceptual encounter within the auditory field, rather than through deliberative focus” (Soltani 2018: 203). Therefore, in fictional podcasting sounds often replace literary descriptions, especially those of character’s action, which marks fictional podcasting as more ambiguous, equivocal medium that heavily relies on listener’s imagination for full actualization.

Unlike many popular horror podcasts (e.g. *The Magnus Archive*, *Tanis*, *The Black Tapes*, *The White Vault* etc.), *The Silt Verses* does not rely on any plot device that justifies the recording, which is to say – it does not justify itself as a media text (e.g. found footage, metatextuality, pseudo-documentary, tape recorder etc.); therefore, it is an audio drama (radio drama, radio play) in the traditional sense of an audio performance quintessential for the Golden Age of Radio (1920s to 1950s). As the “listening device” works as a means for controlling the listenership (by including diegetic – model – listenership) and emulating non-fiction podcasting “in order to establish their [...] position within the podcast market” (Kobus 2022b: 51), the lack thereof signals the maturing of the format and its audience. The intimacy of the medium is emphasized by the mode of articulation of the main characters’ statements as they are narrating their action and thoughts in confession-like manner. That is to say, Faulkner and Carpenter are talking to their god, Trawler-man, which makes their statements a form of prayer. In a similar manner, Paige is talking to her absent father. Listening to characters’ intimate confessions marks the audience as eavesdroppers rather than listeners, intruding on others’ privacy. At the same time, it positions the audience in the place of silent, indifferent god who

is witnessing the suffering of believers; although ideally, we forge emotional engagement with the story and character to empathize with their suffering, powerless to help, unlike the Trawler-man whose existence and motivation remains mystery.

With the excellent execution of the folk horror convention, in *The Silt Verses* the landscape itself becomes the source of terror – on the textual level through the Wither Mark and on the formal level as the soundscape (the sonic equivalent of landscape in podcasting) of the series creates the disturbing and unsettling environment of the riverside. Splashing, wet noises “sonically render the rural as Other” (Holloway 2024: 286) and the presence of the Saint is signified by disconcerting, uncanny, high-pitched sounds that may be produced by him in an indiscernible manner (Chapter 2). Isabella Van Elferen stated that in horror films the invisibility of sound produces and enhances the sense of fear (Van Elferen 2016: 167), which is even more true for horror podcasts, where “the soundscape of the podcast becomes the soundscape of the listener” (Kobus 2022b: 49). Van Elferen defined sound in horror as “that which is behind our back: the invisible, sinister presence” (Van Elferen 2016: 167). In *The Silt Verses*, the presence of the river and other threatening entities is signaled through the background noises. An interesting use of sound is employed in Chapter 10 with the character of Whisper, the Saint victim of “the great god Babble”, reduced to whispered noises that are audible to the listeners but not the other characters; therefore, the noise becomes the “sinister presence” that threatens Carpenter and Faulkner.

“Country People Just Take Their Gods Too Seriously”.

Folk Horror of *The Silt Verses*

As Katy Soar (2024: 32) noted, “[a]lthough many hallmarks have been offered, a firm definition of what constitutes the [folk horror] genre remains elusive”, which often undermines the distinction of folk horror as a horror subgenre; in that sense, folk horror is less a subgenre and more a marketing label for the horror texts that share themes of superstition, folk religion, paganism and human sacrifice. Recently, folk horror evoked a fair share of academic interest. The subgenre supposedly pioneered in the 70s with such movie titles as *Witchfinder General* (1968), *Blood on Satan’s Claw* (1971) and *The Wicker Man* (1973), made in the context of 1970s counter-culture and pagan revival. Nowadays, the term “folk horror” is applied retrospectively to horror literature and movies made before the production of so called “Unholy Trilogy” and outside of the original British context. The most known indicator of the subgenre remains Adam Scovell’s theory of the “folk horror chain”: “a linking set of narrative traits that have causal and interlinking consequences” (Scovell 2017: 24). The first and key element in the chain is the landscape, “where elements within its topography have adverse effects on the social and moral identity of its inhabitants” (Scovell 2017: 26). The landscape in folk horror is connected to the past or, rather, its function is to connect the past with the present as

“notions of the landscape and the past are intertwined” (Soar 2024: 32). Soar called it “the temporality of the landscape” and added that in folk horror “narratives are often set in motion through the merging of the past in the present” (Soar 2024: 32). Andrew Michael Hurley argued that folk horror is defined by “brutality [that] emerges from places with violent histories that still linger, ghost-like, in the landscape” and “the part of [sub-genre’s] role is to unearth forgotten barbarities and injustices and make us look at ourselves afresh” (Hurley 2019). Thus, the landscape in folk horror is deeply hauntological – not only in the sense of a supernatural presence haunting the landscape, which is often the important element of the subgenre narratives (Soar 2024: 32) – but also as a returning of the past, an un-earthing the past, the past-present modality of the landscape’s temporality. David Southwell summarized the role of the landscape in the folk horror TV series *Black Spot* (2017–2019) when he wrote “the forest is trauma. The forest is mystery. The wild as not only beyond compass and charting, but temporality” (Southwell 2019: 43). In this context, Scovel’s remark that “folk horror treats past as a paranoid, skewed trauma” (Scovel 2017: 24) becomes quite significant: in folk horror both the environment and the past become synonymous with trauma and with each other. Landscape is the past everlasting. Folk horror seems to be “rooted in place” – what happens in its narratives “could not happen anywhere else” – however, Dawn Keetley noticed that the core of this subgenre is the “undoing of place: the unsettling or wrenching of people from place” (Keetley 2023: XI).

The pivotal role of landscape in *The Silt Verses* is signified from the first Chapter, which starts with the sound of running water of the nameless river. Carpenter and Faulkner are shouting to each other as they are wading through the water, looking for the signs of worship of the Trawler-man. The very first utterance in the podcast belongs to Carpenter, as she narrates: “I have spent my life in the shadow of this great and winding river. I have always dwelt in the shadow of my god” (Chapter 1)¹. When Carpenter addresses the Trawler-man, she calls him “my river”. Therefore, it is a sacred river, a place within the landscape where the Trawler-man resides, his underwater garden, as well as a physical embodiment of the god. For Carpenter, her grandmother, and many river god worshipers, the river and the god are one. Moreover, for this character, the sacred pilgrimage up the river is also a road through the memories, as she is returning to the place of her childhood, where her family was part of the Trawler-man parish of Flesh and Tide, prior to the delegalisation of their faith. The return is physical – going back up the river – as well as psychological, as she recalls memories of home and is forced to confront her trauma:

Carpenter: My parents were dragged in shackles to the Saint’s hydroelectric dam, a year after I was born. They were dragged there, they were

1 All bibliographic references marked as “Chapters” refer to appropriate episodes in the series (Ware, Hussen 2021–present).

sentenced, and they were tossed off the side into the churning waters, and the last words they ever heard were that they were to be devoured by something they did not understand [...] I will not hear that the world is a better place than it was, because now there's process. I won't, and I can't (Chapter 12).

The choice of river – running water – presents a great example of the “undoing of place” in folk horror, as well as of the temporality of landscape. Going up the river amounts to going back in time and the river is far from stillness, cannot be described as a fixed point on the map as it floods and changes all the time, its flow is being changed by the worshipers of the Trawler-man so as to destroy towns of non-believers (Chapter 13). The river is a threat that can be used to bring about the final aim of the Trawler-man's religion upon the world: the deluge (Chapter 2). Carpenter's whole family died in service of the Trawler-man and by the end of the first season, she seizes the means of revenge upon the world: the Wither Mark, a sigil that can change the flow of the river and submerge entire cities.

The discovery of the Wither Mark occurs concurrently to Carpenter's growing crisis of faith. Becoming so close to achieve her faith's final purpose, she hesitates:

Carpenter: [...] if you want us to fight, I'm ready to fight. If you want us to tear all of this horrid shit down about us or die in the attempt, then there's nothing I've ever longed for more. And if this leads to harm, even undeserved harm, along the way... well, I can weather that. I've learnt to weather as much as I need to. But I need to know that you can shape something better, once you've swept away all that came before [...] I won't die a fool, still waiting and hoping for you to show me what's past all of this (Chapter 10).

Carpenter's inner struggle connects to the second link in the folk horror chain, which is isolation – “[t]he landscape must in some way isolate a key body of characters, whether it be just a handful of individuals or a small-scale community” (Scovell 2017: 27). Max Joksusch commented upon the fact that “horror in folk horror suggests pandeterministic, omnipresent and invisible forces to be (and always have been) at work” (Joksusch 2024: 343), as landscape causes isolation – physical and/or social – that produces another, unarguably the most important, link in the folk horror chain, which is the skewed belief system and morality (Scovell 2017: 27). Those elements of folk horror's conventions are interestingly altered in *The Silt Verses*.

As Scovell noticed, the connection between isolation and abnormal belief system is rooted in “post-Enlightenment perspective that assumes folklore, superstition, and even to some extent religion, form through [...] physical but also psychical isolation” (Scovell 2017: 18). Folk horror builds upon the duality

of the urban and the rural, juxtaposing them with each other, where the urban represents the modern, rational and “normal” society and the rural becomes the irrational, backward Other. As a result, folk horror works against the idyllic, bucolic portrayal of the countryside and could be understood as a revenge of the rural upon the patronizing and dismissive city folk. As Vic Pratt wrote, folk horror is a sub-genre where “remote, regional community, and ancient customs and archaic superstitions, dismissed or marginalized by clever-clogs city folk, wreak havoc upon modernity, order and authority” (Pratt 2013: 29). However, in the world of *The Silt Verses*, the difference between the city and the countryside is highly arbitrary, as “the skewed belief system” provides the social norm, i.e., every religion is a monstrous one, practicing human sacrifice. The horrific forces are omnipresent and so are depravities that the worshipers in all territories willingly engage in, killing ritualistically for their gods and pointing the followers of an outlawed “false religion” out to the authorities, knowing that they will be sacrificed. The characters have a choice between knowingly participating in ongoing exploitation or standing aside and observing it as silent accomplices; speaking against the social order based on human sacrifice leads to one’s death as an outlawed heretic. The “skewed belief system” in the folk horror chain makes sense only in a cultural context of a mainstream “norm” that functions outside of isolated and morally perverted community within the fictional world – in *The Silt Verses*, the mainstream cultural and social order is skewed, but only according to our, extra-textual knowledge.

The discovery of the Wither Mark is also the fourth and last element of Scovell’s “folk horror chain” – the happening or summoning. Unlike the burnt offering of *Wicker Man* or village orgies in *Blood on Satan’s Claw*, summoning of Wither Mark is a rather anti-climactic event. Carpenter and Faulkner discover a city already sunken and the Mark in the process of destruction; they hesitate to use the power of the river as the pilgrimage through the river changed their understanding of faith. It is the emotional climax of the season, as Carpenter starts to value connection to the other humans more than her relationship with the sacred.

To function in the world of *The Silt Verses* requires certain levels of psychological dissociation. Some great examples of this can be found in the police officer Hayward (Jimmie Yamaguchi) and the corporate worker – a “devoted servant of commerce” (Chapter 7) – Paige (Lucille Valentine). As Hayward investigates the illegal worship in the countryside, he narrates: “If there’s a wider societal problem out here that needs to be addressed, for me it comes down to this: country people just take their gods too seriously. I suppose it comes naturally with being so exposed to the elements” (Chapter 3). Narration connects the environment with the radicalization of belief system, which is faithful to the folk horror convention. Nonetheless, Hayward would accept murder as long as it is a part of legal religion practice (Chapter 9); his morality is based on legality, which is to say, he has none. Hayward is not devoted to any god outside of social requirements of the signs of religious practice: he is sworn

to the Clock, the god of police force, and asks for “hosanna of determination” (Chapter 3) from his dispatch. However, those are superficial practices, as he lacks faith and, therefore, is incapable of understanding the faithful folk of the Peninsula:

Hayward: Myself, I get up and I go to the coffee machine every morning, and it's already stamped with a prayer for the Saint Electric, beseeching her for a coffee that's nice and hot. And most days it's good coffee, but some days it's not, and I just spare her a thought and think, 'That's OK. You probably had other things going on.' But out here? You'd think it'd kill them to show a little insincerity (Chapter 3).

Hayward treats religion practices, no matter how gruesome, as they function in society of *The Silt Verses* – objective social institutions – and not an expression of genuine faith. He practices without faith, i.e., a personal relationship with the sacred. The same can be said of Paige, who works in religious marketing, creating new religious practices and advertising campaigns for brands “sponsored” by various deities. The traumatic body horror of human sacrifice is a part of her everyday routine, just like for everyone else in the city. Traveling by train comes with the obligatory sacrifice for every coach, which Paige accepts and even treats the saints with in dismissive manner:

Arms pinned back, legs removed, an unhappy and no longer human face goggling desperately forward. The prayer-brand of the Saint Electric stamped upon both of his cheeks [...] I make sure to thank him and wish him a good day, because we always need to be kind to those people who are worse off than ourselves (Chapter 7).

Her own company goes through a “conversion program” (Chapter 7), changing its sponsor and the process has a price. The sight of her colleagues being sacrificed in the name of Crawling-In-Extasy, a centipede god, becomes a breaking point for Paige, who can no longer pretend that everyday monstrosities are justified, cannot distance herself from it.

Paige: “There will be sacrifices”. I know they don't mean that literally, of course. The same bosses who provide croissants and fruit for us in the kitchens every morning out of their own pocket aren't actually going to push for sacrifices [...] You have to believe that there's a plan here, or you could lose your mind (Chapter 7).

In the Chapter that introduces this character, Paige repeatedly calls one of her co-workers “my friend, Vaughan” to the point it becomes an eerie chant or invocation, a means of anchoring herself in a weirder social reality. As Vaughan is sacrificed, Paige is forced to confront the horrid reality of human dispensability

in the corporate capitalism that serves and uses the sacred at the same time. In the world of *The Silt Verses*, isolation and loneliness are the social norm. Carpenter, Faulkner and Paige experience them from the beginning of the series and – in contrast to the folk horror convention – overcome them over the first season. Usually, the “folk horror narrative centers upon an isolated community into which an outsider, or an interloper, is introduced” (Kattelman 2024: 131); as Matilda Groves noted, “folk horror is the tragedy of a protagonist being displaced within an environment and thus encompassing the horror of being ‘other’” (Groves 2017). In *The Silt Verses*, the main characters start as outsiders: Carpenter is a worshiper who is losing her faith, Faulkner – a converted zealot who has not even known the sacred river before the pilgrimage, both belonging to outlawed religion, and Paige is deeply anxious about her place in society, tormented by the sense of non-belonging as she cannot accept the reality based upon human suffering. Their queerness also plays a role in the social isolation they experience, as Carpenter is aromantic and Faulkner and Paige are both transgender. The “otherness” is a starting point of their journey, caused by social maladjustment; upon meeting each other, they build a small community of outsiders, accepting each other and their deviation both from the social norms and community expectations (Chapter 12). Carpenter’s inner struggle with faith is equated with overcoming social isolation: the farther she is from the Trawler-man, the closer she becomes with other people. Her betrayal of the Trawler-man’s religion is caused by the sense of responsibility towards others, as she wants to better the world and not to destroy it. Still, Carpenter’s crisis of faith comes from the incomprehensible nature of the sacred itself: “[o]ur god runs from us all the time. He keeps his back turned to us, he lurks in shadow. Every angle he comes at us different. He answers when we call him, but only to bring us old bones and debris from the garden, and he never stays to show us his face” (Chapter 15). Hayward demands from country folk that they should “keep [their] gods on a lash” (Chapter 14), but throughout the first season of *The Silk Verses*, gods prove time and time again that it is not possible, precisely because of the nature of the sacred itself.

The Monstrous Sacred and the Divine Terror

Caillois started *Man and the Sacred* by stating that “every religious conception of the universe implies a distinction between the sacred and the profane” (Caillois 1959: 19). The definitions of these two notions are inherently intertwined, as they are usually defined in opposition to each other: the profane is that which is not sacred and *vice versa*. Caillois admitted that theorizing about the sacred is doomed to failure as the sacred is an affective category. The statement itself is indebted to Rudolf Otto’s *The Idea of Holy* which explored the relationship between a believer and the sacred, “the unseen order of things” (Cowen: 2008: 22). The sacred is only available to the believer as a “unique feeling response” (Otto: 1950: 6), the peculiar sensibility, an affective mood of perception of the world. As a result:

religious man is, above all, one for whom two complimentary universes exist – one, in which he can act without anxiety or trepidation, but in which his actions only involve his superficial self; the other, in which a feeling of deep dependency controls, contains, and directs each of his drives, and to which he is committed unreservedly (Caillois 1959: 19).

The most general definition of the sacred states that it is “a dangerous force, incomprehensible, intractable but eminently efficacious” (Caillois 1959: 23). All major characteristic of the sacred are based upon this: everything can become the vessel for the sacred and everything sacred can lose its special status by an unsupervised contact with the profane; all contact with the sacred is dangerous; it is taboo; one cannot interact with the sacred without putting oneself in danger; “[i]t stimulates feelings of terror and veneration”; it “is always ready to escape, to evaporate like a liquid, to discharge like electricity” (Caillois 1959: 20–21). The sacred is ambiguous and dialectic – it consists of “antagonistic and complementary elements to which can be tendered, respectively, feelings of awe and aversion – feelings of desire and fervor that are inspired by its completely equivocal nature” (Caillois 1959: 37). Interactions with the sacred are dangerous and forbidden, “[t]he individual cannot approach it without unleashing forces of which he is not the master and against which his weakness makes him helpless. However, without their assistance, his desires are doomed to frustration. In these forces resides the source of all success, power, luck” (Caillois 1959: 25). Therefore, every contact with the sacred is a calculated risk.

The construction of the fictional world of *The Silt Verses* exhibits meticulous understanding of these characteristics, as an immediate presence of gods poses a danger to everyone. It could be said that the world of *The Silt Verses* lacks the *profanum*, the space where one can act and behave freely, without experiencing awe and terror. The everyday routine is overflowing with gods: there are prayer-stamps of Saint Electric on every mechanical device; blessing machines on every corner (not unlike Tibetan prayer flags and wheels), even ordering food in a chain restaurant is a prayer, as every restaurant is a chapel and might require “a fleshy sacrifice” from customers in exchange for the food (Chapter 12). Early in the series, Carpenter summarizes the state of world by saying “I’m drowning in gods. A god in the woods. A god in the radio. A god in the water. Everywhere you look, that glut of thought and meaning and purpose. And there’s a god in your pain, as well” (Chapter 5). Therefore, gods in *The Silt Verses* are a form of concretization of the sacred, a force acting with “meaning and purpose” as they come into being spontaneously, born from an uncontrolled thought or idea that is used by the sacred to shape reality (Chapter 3) as the social announcement of radio warns citizens of Peninsula: “[d]o you know what your children are speaking to, late at night?” (Chapter 5). It gives meaning to the religious laws, as they could be understood as means to control the unsteady nature of the sacred, and its ability to shift and change reality. Because of the lack of the profane, the world of *The Silt Verses* is unstable and, therefore, dangerous to its inhabitants:

Paige: This was pre-regulation, of course, when they were rolling out the new gods, the chemical gods and the heaving iron Cormorants and the propaganda gods that were dropped onto cities from above, and the entire landscape was choking in faith, and nothing could be trusted not to shift. And when the soldiers met each other in the desperate and violated places, and did not want to fight, they wouldn't dare speak the name of any god in their greetings or their goodbyes, in case they called something down upon themselves (Chapter 12).

The Silt Verses illustrates that the nature of the sacred is inhuman, dangerous and, thus, monstrous, as it has the ability to change people into something else – the saints in the series are metaphors, they exemplify the infectious and transformative nature of the sacred. The most common response to the presence of a god is fear (religious dread, sacred terror), which is not limited to the fictional world of the podcast, but, rather, is a genesis of all religion (Cowen 2008: 24). Indeed, the fundamental text of Western religions, *The Bible*, states multiple times that the immediate interaction with the sacred (angels, revelations) must be preceded by the sacred being demanding from the human: “do not be afraid”. Fear is a natural response to the presence of the sacred. In the case of *The Silt Verses*, the sacred demands the opposite: people should be afraid but cannot make their reaction visible, even as the monstrous view of a saint aspires dread in them: “We cannot scream. We cannot give any indication that the sight before us is anything but divine” (Chapter 2).

In the contemporary culture, the ambiguous nature of the sacred is often overlooked because of “good, moral and decent fallacy” (Cowen, Bromley 2008: 10–11), “the popular misconception that religion is always (or should be always) a force for good in society and that negative social effects somehow indicate false or inauthentic religious practice” (Cowen 2008: 15–16). The sacred is contemporarily understood as a source of “absolute goodness” (Otto 1950: 6) and its dangerous dimensions are ignored or deemed to be misinterpretation (the so-called “fire and brimstone” preaching). *The Silt Verses* emphasizes the other side of the sacred dialectic: to worship a god is to fear it, as presented in the Carpenter’s narration about her religious experience (her “coming to faith”):

That was the first time in my life I knew what terror really was. The first time I truly believed in you, my river [...] my Trawler-man, my faint whisper in the night, my divine terror that leaves me awake at three in the morning in every sodden hotel room, sweating and gasping, my eyes wide after each new visit to his deep and drowning garden... (Chapter 1).

A similar sentiment can be found in Paige’s confession: “I’ve been on this earth thirty-one years, and I never found a god I could love more than fear” (Chapter 11). Awe and dread, love and fear are equally important parts of the sacred dialectic. The characters of Nana Glass, who “knew what it meant to fear the

thing you loved” (Chapter 1), and especially Faulkner are counterpoints to Paige and Carpenter, as Faulkner sees himself as a prophet of the river, a chosen one, who loves and is “loved in turn” (Chapter 2) by the Trawler-man, unlike Carpenter. Over the first season of the series, he learns to fear the power of the sacred and to be cautious about it (Chapter 15).

The Silt Verses reminds contemporary audience of the “sacred terror” and the choice of the horror genre is not an accidental means to achieve this, as it was already Otto who noticed that although “primordial dread has long passed into systematic theology” (Cowen 2008: 24), “divine terror” is still present in humans “exercised by the element of horror and ‘shudder’ in ghost stories” (Otto: 1950: 16). The sacred terror changed into the fear of supernatural, omnipresent and unexplainable forces that are now the domain of horror as the genre conveys the remains of original relationship with the sacred.

Conclusion. The Ritualistic Sacrifices in the Name of Capitalism

Ubiquitous religious practices within the world of *The Silt Verses* at the first glance could be interpreted as a banalization of religion itself. There are such examples as Chitterling’s Chapel, Humble Host of Hogs, a chain restaurant in the Chapter 12 that is nothing but grotesque, as well as Sweet Jolly Crunchtooth, a corn god that is also a cereal mascot, praised “for the gift of a nutritious breakfast” (Chapter 3). Monetization of religious beliefs in *The Silt Verses* is the analogue for the “skewed belief system” in the folk horror chain in the sense that it is a perversion of religious function; instead of giving people the sense of order and purpose, it exploits them: physically, spiritually and financially. The power of the sacred could be granted, but only to those who can afford it. The dangerous aspects of the sacred are used by government as the means of control – the monstrous abilities of gods are weaponized for mass destruction. Most importantly, the Trawler-man teaches its followers that they are “a vessel, no more than that; to be anything else would be in excess of your own nature” (Chapter 6). In the world of *The Silt Verses* people are means to an end, tools for the inexplicable forces that can use them at any time as every worker in the series is under a contract that implies the possibility of them becoming a sacrifice one day. The sacred terror of *The Silt Verses* is a metaphor for the existential terror implicated by late-stage capitalism “that something so much greater than you is destroying your world and it couldn’t care less about you yet you’re still forced to give your life to it” (dumbass-is-my-default 2024). This kind of existential horror is distinctive for Ware-Hussen’s work, as it was the core of their previous podcast, *I am in Eskew*, concerning the powerlessness of people trapped in the city where the metaphorical meaning of “hostile architecture” is taken literally (Kobus 2022b: 56–60). In the case of *The Silt Verses*, the implicit critique of capitalism comes from the interchangeability of the sacred and economic and political forces within the fictional world. Even though the supernatural horror of the podcast comes from the application of the sacred characteristic within the construction of its world, all

the powers within the series are accumulated in one oppressive state as there are no priests in the world of *The Silt Verses*, and the role of administrators of the sacred is given to the elite class of the rich and the politicians, the only ones who can afford safety from the transformative, cruel forces of the sacred (or so they think). *The Silt Verses* poses the question of what has taken the place of the sacred in the contemporary culture and points at the inviolable status of the capitalistic economy that demands ongoing human sacrifice to sustain itself and generate profit. The context of human sacrifice in the name of capitalism within the world of *The Silt Verses* remains rather vague, fitting into anti-capitalism critique that is prevalent in contemporary podcast culture, as the critique of capitalist economy can be found in *Welcome to Night Vale*, *The Magnus Archives*, *Archive81*, and other popular fictional horror podcasts. The critique of capitalism as an omnipresent, deterministic force of social life that produces inequalities and suffering seems rather existential: the saints are metaphor for exploitation, physical and emotional alike, the practice of human sacrifice illustrates how workers are replaceable. The “oppressive state” of *The Silt Verses* does not point in any particular direction towards the extra-textual context (although one can argue that “sacrificing human life for profit” is a quite accurate description of the American health care system), and, rather, expresses the growing fear in contemporary Western society rooted in the increasing social inequalities, shrinking middle class and rapid globalization experienced through the economic crises.

REFERENCES

- Berry, R. (2015). A Golden Age of Podcasting? Evaluating Serial in the Context of Podcast Histories. *Journal of Radio & Audio Media*, 2(2), 170–178.
- Berry, R. (2016). Podcasting: Considering the Evolution of the Medium and Its Association with the Word ‘Radio’. *The Radio Journal International Studies in Broadcast and Audio Media*, 14(1), 7–22.
- Caillois, R. (1959). *Man and the Sacred* (transl. M. Barash). The Free Press: Glencoe.
- Cowen, D. E. (2008). *Sacred Horror: Religion and Horror on the Silver Screen*. Baylor University Press.
- Cowen, D., E., Bromley, D. G. (2008). *Cults and New Religions: A Brief History*. Blackwell.
- dumbass-is-my-default (2024, April 24). I cannot get over how efficient The Silt Verses is at capturing what it's like living under late-stage capitalism it's actually insane [post]. Tumblr. <https://www.tumblr.com/dumbass-is-my-default/749071431353171968/i-cannot-get-over-how-efficient-the-silt-verses-is>
- Groves, M. (2017, April 20). *Past Anxieties: Defining the Folk Horror Narrative*. Folklore Thursday. <https://folklorethursday.com/urban-folklore/past-anxieties-defining-folk-horror-narrative/>
- Holloway, J. (2024). Sounding Folk Horror and the Strange Rural. In R. Edgar, W. Johnson (eds.), *Routledge Companion to Folk Horror* (pp. 286–295). Routledge.
- Hurley, A. M. (2019, October 28). Devils and debauchery: Why we love to be scared by folk horror. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2019/oct/28/devils-and-debauchery-why-we-love-to-be-scared-by-folk-horror>
- Joksbus, M. (2024). From the Fibers, From the Forums, From the Fringe. Folk Horror From the Deep, Dark Web. In R. Edgar, W. Johnson (eds.), *Routledge Companion to Folk Horror* (pp. 342–351). Routledge.

- Kattelman, B. (2024). Queer Folk: In Danger of Being Different. In R. Edgar, W. Johnson (eds.), *Routledge Companion to Folk Horror* (pp. 131–139). Routledge.
- Keetley, D. (2023). Foreword. In S. Bacon, *Future Folk Horror. Contemporary Anxieties and Possible Futures* (pp. XI–XIII). Lexington Books.
- Kobus, A. (2022a). Introduction: Podcasting as the Marker of Cultural Shift in Media. *Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture*, 66(2), 7–9.
- Kobus, A. (2022b). I Am in Eskew: Soundscape, Cityscape and Mindscape of Hostile Architecture. *Literatura Ludowa. Journal of Folklore and Popular Culture*, 66(2), 45–63.
- Otto, R. (1950). *The Idea of the Holy* (transl. J. W. Harvey). Oxford University Press.
- Pratt, V. (2013). Long Arm of the Lore. *Sight & Sound*, 23(10), 24–31.
- Scovell, A. (2017). *Folk Horror: Hours Dreadful and Things Strange*. Auteur.
- Spinelli, M., Dann, L. (2019). *Podcasting: The Audio Media Revolution*. Bloomsbury Publishing.
- Soar, K. (2024). ‘Banished to Woods and Sickly Moon’. The Old Gods in Folk Horror. In R. Edgar, W. Johnson (eds.), *Routledge Companion to Folk Horror* (pp. 32–43). Routledge.
- Soltani, F. (2018). Inner Ears and Distant Worlds: Podcast Dramaturgy and the Theatre of the Mind. In D. Linnares, F. Neil, R. Berry (eds.), *Podcasting: New Aural Cultures and Digital Media* (pp. 189–208). Palgrave MacMillan.
- Southwell, D. (2019). Bienvenue à Villefranche: Black Spot Season One Review. *Rituals and Declarations*, 1(1), 42–45.
- The Silt Verses (n.d.). Retrieved March 5, 2025 from <https://www.thesiltverses.com/>
- Van Elferen, I. (2016). Sonic Horror. *Horror Studies*, 7(2), 165–172.
- Ware, J., Hussen, M. (authors) (2021–present). *The Silt Verses* [audio podcast]. Spotify. <https://open.spotify.com/show/4R3uLRAijPOkXt6lRrQUV?si=5eace0466be649f4>

Jan Kajfosz

University of Ostrava, University of Silesia in Katowice

jan.kajfosz@us.edu.pl

ORCID: 0000-0001-6601-4067

The Place of Invisible Religion and New Media Folklore in the Social Construction of Reality

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.008 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The aim of this paper is to identify the point of convergence between folklore and religious practices through the lens of phenomenology and social constructivism. The author interprets contemporary verbal folklore as a form of invisible religion that fosters community through conceptual frameworks, symbolic universes, social norms, and patterns of perception and action. Folklore and religion exhibit several shared characteristics: 1. both phenomena serve a socio-integrative function; 2. both phenomena evolve in form and content over time; 3. both phenomena evoke intense ambivalent emotions; 4. both religious and aesthetic experiences elicited by folklore texts are characterized by a fusion of planes of representation (merging of an object and its sign); 5. both phenomena possess a pragmatic dimension shaping social attitudes and inspire their bearers to action.

KEYWORDS: digital folklore, invisible religion, social constructivism, the sacred, sensualism, reification, Rudolf Otto

The aim of this paper is to identify the point of convergence between folklore-generating practices – shaped by interactive media and social networks – and contemporary expressions of invisible religion. The interpenetration of folklore and religion was first highlighted by Alan Dundes, who traced the origins of canonized biblical texts to the verbal creativity of folklore (Dundes 1999). In Poland, contemporary relations between religious and folklore practices have been discussed by Piotr Siuda (2012), Zuzanna Grębecka (2006), Piotr Grochowski (2022), and other authors. In the context of pre-modern folklore, the category of *the sacred* has been addressed by Piotr Kowalski (2000, 2007) and

Jerzy Bartmiński (1995). It should be emphasised that the topic addressed in our text does not concern representations of supernatural phenomena, but, rather, manifestations of the so-called invisible religion (Luckmann 1967) – a form of religion that is largely unconscious and unnamed by its bearers, primarily because it is reproduced outside institutional settings such as churches. These manifestations are analyzed through the lens of Edmund Husserl's phenomenology and the work of his followers, as well as from the perspective of social constructivism, as represented by Thomas Luckmann and Peter L. Berger. Central to the concept of invisible religion proposed here is the category of the sacred, which, as outlined by Rudolf Otto (1923), is understood not necessarily as a reference to supernatural phenomena but as a distinct type of experience.

The starting point for a comparative analysis of religious and folklore practices is Émile Durkheim's classic definition of religion in his work *The Elementary Forms of Religious Life*: "A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them" (Durkheim 1995: 44). Even though Durkheim based his definition on an analysis of tribal societies – i.e., pre-modern societies – it remains equally applicable to the modern world, provided two clarifications are made.

Firstly, the sacred, or *sacrum*, does not need to be limited to supernatural phenomena. It may equally refer to "natural" phenomena, provided one considers the distinction prevalent under early 20th-century scientism. In this sense, a mere mortal embodies the profane, not only in comparison to the Creator or divine beings but also in relation to so-called minor gods, such as deified show business stars, other celebrities, representatives of the world's financial elites, or VIPs. The sacred, as a reality inaccessible to the ordinary, profane individual, can thus encompass not only the Kingdom of Heaven but also, for example, the Cannes Film Festival, the Academy Awards gala, and the residences of kings, presidents, or Hollywood celebrities. During the era of traditional media, Andy Warhol likened the television screen to an Orthodox iconostasis (Widota 2017: 77–81), observing that both serve as means of mediation, similar to a window, allowing the mere mortals (profane people) to view images of a space inaccessible to them and, figuratively, the Kingdom of Heaven as such¹, represented by the multitude of saints whose images appear on the iconostasis. Warhol's proposal even aligns with the metaphorical term "all the saints", which in the Polish language refers to individuals of significance due to their professions and

1 The spatial layout of an Orthodox or Greek Catholic temple reflects that of the Temple of Jerusalem (destroyed in AD 70), where the space housing the Ark of the Covenant was accessible only to the high priest and only once a year, on the feast of Yom Kippur. This sacred space was separated from the rest of the sanctuary by a curtain, the counterpart of which in the Eastern Church tradition is the iconostasis. In the Western tradition, there is no iconostasis separating the altar from the rest of the temple, which is attributed to the tearing of the curtain in the Jerusalem Temple at the moment of Jesus' death on the cross (Mt 27, 51; Mk 15, 38; Lk 23, 45).

positions within the social hierarchy. Warhol interprets the secular religiosity of his time as a consequence of the deification of money (mammon). His “saints” possess substantial wealth, granting them direct access to this “god”, and their “kingdom” is entered via red carpets (Widota 2017: 77–81). In addition to the television screen and the representations of “saints” it projects, participation in a reality inaccessible to mere mortals can also be facilitated by objects that once belonged to these “saints” and can, therefore, serve as their substitutes. The same phenomenon is observed in classical Orthodoxy and Catholicism in the form of relics. An ordinary guitar, which in material terms is often indistinguishable from any other, is transformed into a relic in the realm of experience if it is known to have belonged to Elvis Presley. The guitar Presley touched during his lifetime serves as a substitute for him, and, as a result, may command astronomical prices at auctions. In fact, anything can become an object of religious veneration. In addition to the icons of high society, these may include “cultural traditions”, as well as idolized rulers who protect them, or their empires, overlapping with the cosmos itself, functioning like an invincible dam that shields the world from the abyss of chaos. A contemporary example would be the propaganda image of Holy Rus as the embodiment of divine order, heroically opposing the decadent and demonic West, portrayed as the domain of the Antichrist (Chawryło 2024).

Secondly, Durkheim’s conception of the church should not be understood as a legal entity or institution comprising religious orders, intra-church movements, and similar bodies, organized through systems of functions, hierarchies, legal acts, and other documents. Nowadays, we are confronted with new forms of religion that have neither public representations, nor ceremonies accessible to the public, nor commonly shared religious dogmas, nor collectively celebrated rituals (Knoblauch 1991: 29–30). These forms of invisible religion – like the production and reproduction of folklore texts – arise from the need to understand the world and the desire for exceptional experiences, rather than from a need for a spectacular display of belonging to an institution.

Durkheim’s notion of the church refers to a moral community defined not so much by explicit declarations as by often unconscious systems of relevance, value systems, habitual frameworks of perception, and interpretative keys – everything that constitutes the so-called “social lenses” (Schaff 1964: 220). This notion of the church is particularly important because, in the West, we have been witnessing the so-called deinstitutionalization of religious life at least since the second half of the 20th century. This refers to the fact that an increasing number of people are leaving church institutions, which does not necessarily mean that they are not religious.

Moral communities in the postmodern world tend to exist in concealment, in the sense that, on the level of declarations, their members may appear radically different from one another, yet in terms of their interests and actual actions, they may be surprisingly similar. The contradictions in opinions regarding phenomena such as the afterlife and sexual mores may illustrate how deeply significant

these topics are to individuals engaged in existential debates about them. Additionally, it should be noted that everyday (common) knowledge never constitutes a perfectly coherent system. It is, to varying degrees, self-contradictory, shaped by changing situations, and always partially unconscious (Schuetz 1944: 500). In the postmodern world, dominated by incongruous and mutually exclusive narratives of conflicting and combative communities, or even isolated social bubbles (Lyotard 1986: XI–XII), such moral communities – often formed unconsciously as an expression of invisible religion – are widespread and play a crucial role in shaping social order. Hence, the conclusion is that Durkheim's definition of religion, though rooted in an analysis of pre-modern cultures, still aptly describes contemporary religious phenomena and retains its validity.

Religion unites diverse individuals into a single social body. Through participation in shared practices, individuals adopt common value systems and conceptual frameworks, which shape shared ways of conceptualizing and categorizing reality. The world view created in this manner is what Thomas Luckmann refers to as the fundamental social form of religion:

As the individual acquires his mother tongue and internalizes its inner form, he takes over the “natural” logic and taxonomy of a historical world view. The world view, as a reservoir of ready-made solutions and as a matrix of procedures for solving problems, routinizes and stabilizes the individual's memory, thinking, conduct and perception in a manner that is inconceivable without mediation of language. Through language the world view serves the individual as a source of meaning that is continuously available – both internally and socially (Luckmann 1967: 55).

The basic form of religion should, therefore, be understood as any symbolic universe that unifies the incongruous fragments of reality into coherent and ordered wholes (Luckmann 1967: 43; Berger, Luckmann 1991: 110–122), as well as the entire perceptual and interpretive habitus that underpins an intersubjectively relevant world view. It is for this reason that one can speak of a moral community created by invisible religion, even if it does not take the form of a church in the institutional sense of the word: “the world view, as an ‘objective’ and historical social reality, performs an essentially religious function and defines it as an elementary social form of religion”. This social form is universal in human society (Luckmann 1967: 53). Peter Berger, who, together with Luckmann, laid the foundations of social constructivism, asserts in his work *The Desecularization of the World* that the assumption that we live in a secularized world is incorrect and that the modern world is – as it has always been – profoundly religious (Berger 1999: 2).

The Socio-Integrative Function of Religion and Folklore

Regarding the phenomenon of religious life, Durkheim made at least two related discoveries:

1. The foundation of a community's shared beliefs, convictions, and values – or, more broadly, the perspective through which the world is perceived – is social practice. This practice ensures the reproduction of a shared ideology, encompassing the tacit assumptions that shape our world view.
2. Religious practice serves a social-integrative function.

The same can be said of folklore practice, which likewise forms the foundation of a community of values. Social norms are upheld through the genres of folklore that are perpetuated within social circulation. An example of such a mechanism is gossip. Members of a community engage in gossip about those who deviate from the norm in some way – whether these deviations are factual or merely a product of social imagination. Most importantly, through the social circulation of gossip that penalizes deviations from commonly shared norms, it is possible for these norms to perpetuate themselves continuously. Other genres of historical and contemporary folklore, such as urban myths, ballads, or legends, can serve the same function.

The genres of folklore present in social circulation “instruct” their bearers about what is important, how the world should be perceived, and how it should be valued. Thus, there is no reason to deny folklore practice the socio-integrative function that Durkheim attributed to religion. In the context of the contemporary emphasis on individualism, it is worth noting that a sense of one's uniqueness and independence does not preclude the folklore and religio-generative aspects of an individual's participation in the social fabric. For, as Luckmann states, “The ‘liberation’ of individual consciousness from the social structure and the ‘freedom’ in the ‘private sphere’ provide the basis for the somewhat illusory sense of autonomy which characterizes the typical person in modern society” (Luckmann 1967: 97).

According to the findings of Peter Bogatyrev and Roman Jakobson, folklore is a *langue*-oriented text with a poetic function (Jakobson, Bogatyrev 1980: 10). This function lies in the text's ability to evoke intense, often ambivalent emotions (fascination mixed with horror, attraction mixed with fear, etc.) in the recipient, while its *langue* orientation is reflected in either its repetition across different variants or the reproduction of its semantic layer (e.g., plot, stereotype, or motivation). The fact that a folklore text evokes an aesthetic experience in its bearers is a prerequisite for its transmission. The conventionality of a folklore text within a particular communicative community translates into the prevailing habitus, which governs the spontaneous (instinctive) perception of phenomena and shapes responses to them. In this respect, the *langue* orientation of a text serves as the foundation of the social construction of the world.

The socio-integrative function of folklore genres was overlooked within the Romantic paradigm, as represented by German ethnography in the tradition of *Volkskunde* (cf. Cocchiara 1981). This function was only later identified within the framework of British social anthropology, represented by Bronisław Malinowski, who explored the relationship between sacred stories (myths) and the social order in pre-literate cultures, where no distinction yet existed between

folklore texts and canonical religious texts. Malinowski demonstrates how myth fosters social consensus and thereby creates a community. He closely examines the practice, common on the Trobriand Islands, of ritually reenacting the story of the world's beginning, when the ancestors of humans, in the form of totemic animals, emerged from a hole in the ground. Among them were a pig and a dog who encountered an unclean plant along their path. The pig avoided it, while the dog sniffed it and ate it. From that point onward, the dog and its descendants were deemed unclean, in contrast to the pig and its descendants, who attained the highest social status, as the pig successfully passed the test. Malinowski observed that among the Trobrianders, the dog clan occupied the lowest position in the social hierarchy, while the pig clan held the highest status. Thanks to the myth, retold on various occasions and regarded as a sacred narrative of the original precedent, social stratification appeared to everyone as self-evident, self-explanatory, and a manifestation of the eternal order of nature. Anyone who identified with the primordial dog as their totemic ancestor accepted their lowest position in the social hierarchy *a priori* (Malinowski 1926: 68–69).

According to Malinowski, sacred narratives did not answer questions or “explain” anything (Malinowski 1926: 23). They served solely as a form of prevention, ensuring that no doubts about the prevailing social hierarchy could arise. After all, it is impossible to doubt the self-evident order of nature, sanctioned by the original – and therefore sacred – precedent. Here, the mythic narrative served to socially integrate and construct a collectively shared image of the past and its associated value system. In other words, it shaped the shared cognitive dispositions that defined the experiences of each member of the community. Contemporary cultural phenomena, such as the theme of the “American dream” in film and other popular culture genres, also serve a socio-integrative function. The story of a poor immigrant who comes to the United States and achieves success through his/her hard work serves to legitimize the “obvious” assumption that those at the bottom of the social hierarchy are responsible for their own circumstances. Such a narrative, therefore, functions as a mechanism for preventing social tensions. Narratives reproduced on a large scale within society have the power to transform historical inventions into natural necessities and self-evident truths (cf. Barthes 1972: 143), and it matters little whether these narratives are commonly associated with the religious or the secular sphere. The socio-integrative function of religion and folklore lies in their role as the foundation of a reproduced symbolic universe that unifies diverse phenomena into a coherent order of meaning, making it possible for them to be seen and valued in a similar way. Both religion and folklore function as tools of reification, understood as the perception of human inventions as integral parts of the eternal and divine order of nature:

reification is the apprehension of the products of human activity as if they were something other than human products – such as facts of nature,

results of cosmic laws, or manifestations of divine will. [...] Typically, the real relationship between man and his world is reversed in consciousness. Man, the producer of a world, is apprehended as its product, and human activity as an epiphenomenon of non-human processes. Human meanings are no longer understood as world-producing but as being, in their turn, products of the 'nature of things' (Berger, Luckmann 1991: 106–107).

The Variability of Folklore and Religion

The similarity between folklore practice and religious practice lies in yet another aspect: both religion and folklore were predicted to vanish, primarily because both phenomena were mistakenly equated with their pre-modern forms and content. If folklore were limited to pre-modern forms only (e.g., beliefs in demons), the Romantics who predicted its demise would likely have been correct. The point is that folklore is of evolutionary nature (Jakobson, Bogatyrev 1980: 9), meaning that it can evolve in form and content while continuing to fulfil social functions that address current societal needs. The changes in modes of communication are secondary, as, in this context, it is not crucial whether the text is transmitted orally or through new media. Nor does it matter whether the text belongs to traditional (pre-modern) genres of folklore or to new forms of folklore (e.g., urban myths, hoaxes, internet memes; cf. Grochowski 2013a, 2022; Hajduk-Nijakowska 2023: 15–18). The themes of folklore texts are also evolving. Instead of guidance on protecting oneself from witches, for instance, the focus has shifted to concerns about defending against hostile elites who, through satellite radiation, allegedly attempt to control people's minds (Kelley 2013). In short, folklore varies not only geographically and socially but, above all, historically, just like religious practices and beliefs.

To be precise, it should be noted that, in the case of folklore, one should not even speak of a strict opposition between change and continuity. Despite the modernization of forms and content in folklore, the "cultural grammar" underlying it can remain highly resistant to change. The structure of horror stories, whether pre-modern or modern, is often identical. The same ambivalence of the sacred characterizes narratives about bloodthirsty vampires; about Jews allegedly using the blood of Christian children to make matzah (Tokarska-Bakir 2008); or about members of the global elite purportedly involved in an international criminal network trafficking human organs and the blood of abducted children, as suggested by QAnon-style conspiracy theories (Friedberg 2020). Modern technology is purported to make it possible to produce an elixir of youth from children's blood, allegedly reserved exclusively for the wealthiest individuals.

Indeed, the motif of the bloodthirsty non-human or demonic human is a timeless element of verbal folklore. Suffice it to mention Elisabeth (Erzsébet) Báthory (1560–1614) – niece of Stefan Bathory, the king of Poland – who was dubbed the Bloody Countess of Čachtice/Csejte by the people of Upper Hungary (present-day Slovakia) at the time. She was said to bathe regularly in

the blood of young girls, which was believed to ensure her health and beauty. It remains unclear what precisely led to the documented trial of Countess Báthory in 1611, held at Bytča/Nagybiccse Castle, during which her servants' confessions were extracted under torture. One can only be certain of the magical logic underlying the entire rejuvenation procedure, where physical contact between two phenomena ensures a transfer of qualities from one to the other: whoever comes into contact with the blood of a young person will become like her, that is, younger (cf. Kajfosz 2021a: 112–128). Hungarian historian László Nagy proposes the thesis that the trial and conviction of Countess Báthory were based on rumors and legends politically exploited by the House of Habsburg, whose aim was to consolidate control over Hungary (Bartosiewicz 2018: 103–122). This example illustrates how instrumentalized and politically exploited folklore texts can produce very tangible consequences (cf. Holda 2008). Popular texts of verbal folklore can be manipulated and used to influence public sentiment, thereby even generating social consent for violence.

The same holds true for religious practices and beliefs. The assumption that religion was destined for gradual extinction dominated the social sciences at least until the 1960s. It was first challenged by Thomas Luckmann, who, in his book *Invisible religion* (1967) addressed the then-widespread view that the world was undergoing secularization. He argued that the declining membership of churches should not lead to the hasty conclusion that religious life was vanishing. Luckmann cautions against unjustifiably equating the “privatization” of religious life with the disappearance of religion. If religious practices lose their institutional character, this does not necessarily mean they cease to exist. The only change is that religious experience is becoming increasingly private for Westerners, leading to a gradual decline in church membership. Religion, therefore, is not disappearing; only its forms are evolving. Far from that, human beings cannot give up religion in the functional sense. People will always bear socially conditioned cognitive and normative systems that shape their experience of reality and perpetuate themselves through social practice.

Ambivalence of Sensations in Religious and Aesthetic Experience

In the context of exploring parallels between folklore and religious practices, it is worth considering the similarities between aesthetic experience and religious experience as identified by Rudolf Otto, who was the first to apply Husserl's phenomenological method to theology and religious studies. Otto deliberately set aside the question of the existence of supernatural phenomena, which captivated the people of his time. Adopting a phenomenological perspective – based on reflective analysis of one's own experience – he asked what the experience of the sacred itself entailed for him and for others, an experience whose existence cannot be questioned if considered purely as an experience.

Otto argues that all religious experiences are irrational – not in the sense of being insensate or absurd, but as sensations that cannot be adequately expressed in the words of natural language. Any such language serves as an in-

strument of categorization, understood as the conceptual processing of reality. This process simplifies and immobilizes reality by diminishing or omitting certain aspects of existence while emphasizing or inventing others (Maćkiewicz 1999: 52–53). In this way, language simplifies and distorts every unique experience. Otto observes that no religion can be fully equated with an explicit world view, as religious experience cannot be entirely captured conceptually. It always transcends any description or “explanation” provided through the words of natural language (Otto 1923: 1–4, 49).

According to Otto, the experience of the sacred comprises four opposing elements that can manifest in various combinations and intensities. The first is *fascinans* – the experience of something that irresistibly attracts a person. *Fascinans* coexists in a paradoxical contrast-harmony with *tremendum*, understood as its opposite. *Tremendum* is something that repels, frightens, and terrifies a person (Otto 1923: 31). The third element is *numinosum*, in the presence of which a person feels as though they are “nothing but dust and ashes” (Genesis 18:27). The opposite of *numinosum* is *majestas*, understood as the experience of one’s dependence on *sacrum*, and, consequently, the experience of one’s connection with the *sacrum*. In relation to the sacred, a person is both insignificant and yet profoundly important, as God chose to redeem humanity through His death on the cross. The remoteness and absolute otherness of humanity from the sacred is here counterbalanced by the proximity of the sacred, for it is only in and through the sacred that humanity lives and attains salvation (Otto 1923: 50–59).

Rudolf Otto states that a religious experience is unique (*ganz anderes*, i.e., “wholly other”) and cannot be compared to anything (Otto 1923: 25–26, 65). At the same time, the author assumes that it is most closely related to the aesthetic experience (Otto 1923: 8, 16–17). Given the contemporary state of research in the anthropology of experience, Rudolf Otto deserves recognition for at least two reasons. Firstly, both religious and aesthetic experiences are characterized by intense, ambivalent emotions that cannot be directly expressed through language. In this context, the author refers to blissful excitement, rapture and exaltation (Otto 1923: 37), which, from today’s perspective, can also be associated with psychedelic experiences, i.e., altered states of consciousness. Secondly, a characteristic feature of both religious and aesthetic experiences is the partial and temporary merging (or fusion) of levels of representation, such as the blurring of the distinction between an object and its sign (Fernandez 1986: 159–187). Emotional intoxication and the indistinguishability of levels of representation are mutually dependent, as the sociologist Roger Caillois has aptly observed. According to this author, the confusion of the senses (*ilinx*) makes it possible to fuse the iconic sign with what it represents (*mimicry*). For example, a shaman wearing a tiger mask in the whirlwind of a ritual dance is perceived by the participants as an actual tiger (Caillois 2001: 87–97).

According to Rudolf Otto, the sacred is a type of experience. The author does not provide a precise or convincing explanation of how religious experience differs from aesthetic experience. He merely observes that the two phe-

nomena are similar. If one were to set aside the theological perspective and adopt a purely phenomenological approach, it remains unclear what the actual difference between the sacred and aesthetic experiences would be – perhaps only the intensity of excitement, intoxication, rapture, or ecstasy. Both religious and folklore practices offer such experiences to the participants involved. Intense, ambivalent emotions are the common denominator of collective practices, which are sometimes categorized as folklore or religion solely due to tradition and respect for individual faiths and religious institutions (cf. Dundes 1999).

Fusing the Planes of Representation in Religious and Aesthetic Experience

The aesthetic mode of perception is characterized by the dominance of spontaneous reaction over reflection (Husserl 1952: 4–11). In both religious and aesthetic experience, different levels of representation merge into a single perceived phenomenon. This can be seen in the perception of a cinematic film or theatrical performance, where the actor becomes the character in the eyes of the viewer, and a prop masquerading as a dagger transforms into a genuine murder weapon. Both types of performance are forms of play, where participants – if sufficiently engaged – begin to experience the represented world as if it were the real world. Today, this phenomenon is often referred to as immersion. If we take the player's perception as a point of reference, the pretended action within the game is transformed into a real action (Gadamer 2004: 105–105).

A partial and temporary merging of the planes of representation is characteristic of both aesthetic and religious experiences. In moments of emotional elation, the perceived image becomes identical to what it represents. In this regard, votive gestures directed toward Jesus on a roadside cross are not prayers to a wooden or steel figurine but to the real Jesus, who becomes one with His representation in a spontaneous experience (Trias 1998; Tokarska-Bakir 2000: 39–40; cf. Czarnowski 1948: 149; Niedźwiedź 2010).

Phenomenologically defined, the sacred is a purely experiential category, and it is irrelevant whether it accompanies phenomena conventionally classified as religious or secular, such as football. During a match, football fans experience intense and ambivalent emotions, whether in the stadium or in front of the TV. There are even moments when they cry, whether from joy or disappointment. Such experiences are rooted in the fact that, during matches, players are identified with the groups they represent – reified abstractions such as cities, states, or nations. Because, in the fan's perception – at least temporarily – the distinction between the team and the abstract collective is blurred, the personified Poland can, for example, defeat Greece, with whom it is "fighting" during the match. The merging of levels of representation in aesthetic and sacred experiences is a prerequisite for constructing any sense of "we" in statements such as: "We won!". Sensualism understood as "taking representation for reality itself" (Robotycki 2012: 31), is the common denominator of religious experience, aesthetic experience, and immersion, understood as engagement in a game.

Religious and Folklore Practices in a Supposedly Secular World

In the process of folklore transmission, it is never guaranteed that even the most obvious *fabulate* – such as one originating from a joke – will not be transformed into a *memorate*, i.e., a story perceived as true, if it aligns with the grammar of collective imagery. As Joanna Tokarska-Bakir observes, the insistence on truthfulness stems from the very essence of religious thinking (Tokarska-Bakir 2008: 114). This type of thinking depends on popular narratives being translated within the community of their bearers into “a system of symbols which acts to establish powerful, persuasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic” (Geertz 1993: 90).

If a digital narrative reproduces a shared system of values – a conceptual system, symbolic universe, or cognitive habitus – and simultaneously conveys a sense of mystery by evoking intense, ambivalent emotions among its bearers, it can be considered an expression of an invisible religion. Under the influence of a narrative accepted as true, the background knowledge that makes it possible to accept another narrative is altered. In this way, a belief is transformed into a firm assumption that, in turn, lends validity to other beliefs. A mystifying representation of the world, once accepted as true, makes individuals more susceptible to further mystifications and various forms of collective hysteria. People readily believe anything that aligns with socially reproduced perceptions, which serve as a reference framework for interpreting any new pieces of information.

Folklore has always been, and continues to be, a means of reproducing various kinds of beliefs. However, in the past, its impact was constrained by relatively stable hierarchies of power and knowledge (Kajfosz 2019: 29–31). A message appeared credible if its sender was someone who played a significant role in the individual’s socialization. This could have been, for example, a teacher at school (whose credibility was validated by the educational institution they represented), a respected family member to whom the recipient was emotionally attached, a friend, or a respected landlord possessing the appropriate symbolic capital (cf. Szczepański 2003: 57).

In today’s neoliberal and post-factual society – where truth is shaped by emotion, emotion reflects the impulse of the moment, and the need to persuade outweighs the need to convey truth – the potential for deliberate manipulation of public imagination appears almost limitless (McComiskey 2017). Free-market broadcasters operating within the so-called infotainment business can only survive in the market by continually competing for audiences through entertainment, “shocking”, astonishing, or astounding them. The reproduction of the credibility hierarchy breaks down. Long-term authorities are being replaced by short-term figures of influence, such as film stars, singers, other celebrities, VIPs, bloggers, or YouTubers. Such authorities are constantly changing, as users of interactive media tend to be fickle, with highly volatile emotions. Informational discourse is dominated by everyday knowledge, which

means that there is no requirement for the opinions expressed to be consistent (cf. Schuetz 1944). One conspiracy theory can easily lend credence to another, even if the two contradict each other (Kajfosz 2019: 40).

The difficulty in distinguishing between accurate representations of actual events and fictions – understood as inventions of the social imagination unsupported by facts – can be easily exploited for political purposes. At this point, one need only recall the words of Kellyanne Conway, Counselor to the President during Donald Trump's first term, who defended his erroneous statements by arguing that there are "alternative facts" alongside the facts (Blake 2017). At the time of the coronavirus pandemic, the democratically elected President of the United States publicly announced that the disease could be controlled by injecting intravenous disinfectants into those affected (Clark 2020). Even though he quickly backtracked from his statement, claiming it was only intended to test the vigilance of journalists, there remains sufficient reason to believe that in the modern West, a tolerance for ignorance can persist even in the highest institutions of the state when it serves the immediate interests of politicians.

Another example is the political exploitation of QAnon conspiracy theory supporters who stormed the Capitol on January 6, 2021. Donald Trump convinced them – by the authority he derived from the supreme institution of the state he represented – that the results of the presidential election were rigged not only by the Democrats but also by the so-called deep state in general (Biesecker et al. 2021). According to QAnon-style conspiracy theories, the *deep state* is a sort of state within a state, allegedly created by an international criminal network composed of celebrities, the economic and social establishment, and members of the Democratic Party. The executive power of digital genres of folklore is also evident in the case of Edgar Maddison Welch, who in 2016 carried out an armed attack on the Comet Ping Pong pizzeria in Washington, D.C., because he was convinced that kidnapped children were being held in its basement. Fortunately, no one was injured in the incident, and upon inspection of the facility, it was found that there was no basement at all (Hsu 2017). The aforementioned attack on the Capitol can be seen as the result of the political instrumentalization of digital genres of folklore, functioning as a form of invisible religion. In other countries, the so-called troll factories were established for the production of such texts to be used as tools in hybrid warfare. An example is the Internet Research Agency, which has been operating in St. Petersburg since 2013. Notably, bots are now playing an increasingly important role in these activities, replacing live trolls.

To sum up, it should be emphasized that the focus of this inquiry was not folklore texts referring to the sacred understood as a supernatural reality (e.g., stories about demons, saints, or the afterlife), but, rather, those that refer to the sacred as a specific type of experience. Such an experience is characterized, first, by intense ambivalent emotions and, second, by a fusion of levels of representation in spontaneous perception. The *sacrum*, understood in this way (as a purely experiential category), engages people in a manner that makes it

difficult for them to distance themselves from socially shared content, thereby hindering reflection. The growing importance of new media folklore in public space can be seen as an expression of the dominance of emotion over facts and their factual analysis, a phenomenon attributed to the post-factual era (also known as the post-truth era).

Intense ambivalent emotions and the fusion of the worlds represented in various narratives with the real world in the perception of communication participants can result from both religious and folklore practices. For example, the reproduction of certain genres of new media folklore, such as conspiracy theories, can provide their bearers with extraordinary emotions while simultaneously taming the incomprehensible, even when considered natural (e.g., new technologies). This type of text can be regarded as a manifestation of the so-called invisible religion if, in a specific situation, it serves a socio-integrative function by creating a community of people who share a specific “symbolic universe”, to use Luckmann’s terminology. In his concept, invisible religion does not require the supernatural. Its manifestations are the “conceptual apparatuses”, understood as the social lenses through which people perceive the world. With a given instrument, people think in a similar way and are able to function as a cohesive community. An excellent instrument for the reproduction of social lenses is folklore, which, by definition, is popular and systemic: it is *langue*-oriented.

Bearers of invisible religions can associate within interactive virtual communities, such as those centered around conspiracy theories. Other similar communities can take the form of social bubbles. The impenetrable mysteries explored within them tend to function as the sacred, as it is phenomenologically understood. It can take the form of an elixir of youth made from children’s blood, nanochips injected into people together with compulsory vaccinations, or satellite radiation through which the powerful of this world can influence people’s minds. Given that a folklore text can relatively easily become an instrument for reproducing dangerous prejudices and a hotbed for violent acts, one might expect that the “dark side of internet folklore” (Grochowski 2013b; cf. Peck, Blank 2020; Kajfosz 2021b: 330–332) will become the most important folklore category.

REFERENCES

- Barthes, R. (1972). *Mythologies* (transl. A. Lavers). Noonday Press.
- Bartmiński, J. (1995). Formy obecności sacrum w folklorze. In J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (eds.), *Folklor – sacrum – religia* (pp. 9–19). Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Bartosiewicz, A. (2018). Elisabeth Báthory – a true story. *Review of Historical Sciences*, 17(3), 103–122.
- Berger, P. L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids.
- Berger, P. L., Luckmann T. (1991). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Books.

- Biesecker, M., Kunzelman, M., Flaccus, G., Mustian, J. (2021, January 10). *Records show fervent Trump fans fueled US Capitol takeover*. Associated Press. <https://apnews.com/article/us-capitol-trump-supporters-1806ea8dc15a2c04f2a68acd6b55cace>
- Blake, A. (2017, January 22). Kellyanne Conway says Donald Trump's team has "alternative facts": Which pretty much says it all. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/22/kellyanne-conway-says-donald-trumps-team-has-alternate-facts-which-pretty-much-says-it-all/>
- Caillois, R. (2001). *Man, play and games* (transl. M. Barash). University of Illinois Press.
- Chawryło, K. (2024, April 12). *Święta wojna. Rosyjska Cerkiew sakralizuje wojnę z Zachodem*. Centre for Eastern Studies. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2024-04-12/swieta-wojna-rosyjska-cerkiew-sakralizuje-wojne-z-zachodem>
- Clark, D. (2020, April 24). Trump suggests 'injection' of disinfectant to beat coronavirus and 'clean' the lungs. *NBC News*. <https://www.nbcnews.com/politics/donald-trump/trump-suggests-injection-disinfectant-beat-coronavirus-clean-lungs-n1191216>
- Cocchiara, G. (1981). *The History of folklore in Europe* (transl. J. N. McDaniel). Institute for the Study of Human Issues.
- Czarnowski, S. (1948). Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. In S. Czarnowski, *Kultura* (pp. 141–174). Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”.
- Dundes, A. (1999). *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*. Rowman & Littlefield.
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (transl. K. E. Fields). The Free Press.
- Fernandez, J. W. (1986). The Argument of images and the experience of returning to the whole. In V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.), *The Anthropology of experience* (pp. 159–187). University of Illinois Press.
- Friedberg, B. (2020, July 31). *The dark virality of a Hollywood blood-harvesting conspiracy*. *Wired*. <https://www.wired.com/story/opinion-the-dark-virality-of-a-hollywood-blood-harvesting-conspiracy/>
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method* (transl. J. Weisheimer, D. J. Marshall). Continuum.
- Geertz, C. (1993). Religion as a cultural system. In C. Geertz, *The interpretation of cultures. Selected essays* (pp. 87–125). Fontana Press.
- Grębecka, Z. (2006). *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*. Nomos.
- Grochowski, P. (2013a). *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*. In P. Grochowski (ed.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (pp. 41–64). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Grochowski, P. (2013b). *Mroczna strona folkloru internetowego. O kilku etycznych, społecznych i technicznych aspektach netloru oraz jego badań*. In P. Grochowski (ed.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (pp. 91–118). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Grochowski, P. (2022). Miracles and visionaries in the digital age. *Journal of American Folklore*, 135(4), 383–411.
- Hajduk-Nijkowska, J. (2023). Folkloric orality in contemporary culture. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 62, 11–20.
- Hołda, R. (2008). *Dobry władca. Studium antropologiczne o Franciszku Józefie I*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Hsu, S. (2017, March 24). Comet Pizza gunman pleads guilty to federal and local charges. *The Washington Post*. <https://apnews.com/article/us-capitol-trump-supporters-1806ea8dc15a2c04f2a68acd6b55cace>
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Nijhoff.
- Jakobson, R., Bogatyrev, P. (1980). Folklore as a special form of creation (transl. J. M. O'Hara). *Folklore Forum*, 13(1), 1–21.
- Kajfosz, J. (2019). Neoliberalism, the rise of new media folklore and the emergence of new nationalisms. *Berlin Journal of Critical Theory*, 3(2), 27–47.

- Kajfosz, J. (2021a). *Magic in popular narratives* (transl. J. Pytalski). Peter Lang.
- Kajfosz, J. (2021b). O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru. In S. Stanoev, V. Baeva, V. Penchev, V. Toncheva, I. Kolarska (eds.), *Wandering ideas on the paths of humanities: Studies in folkloristics, cultural anthropology and slavistics in honour of assoc. prof. dr Katya Mihaylova* (vol. 2., pp. 320–334). Prof. Marin Drinov Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences.
- Kelley, M. B. (2013, Jun 12). *The true origin of the 'tin foil hat' and why it's the stupidest thing to wear if you're paranoid about the government*. Business Insider. <https://www.businessinsider.com/origin-of-the-term-tin-foil-hat-2013-6>
- Knoblauch, H. (1991). Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In T. Luckmann (ed.), *Die unsichtbare Religion* (pp. 7–41). Suhrkamp.
- Kowalski, P. (2000). *Zwierzoczkoupiory, wampiry i inne bestie. Krwiożercze potwory i erozja symbolicznej interpretacji*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kowalski, P. (2007). *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Liotard, J. F. (1986). *The postmodern condition: A Report on knowledge* (transl. G. Bennington, B. Massumi). Manchester University Press.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible religion: The Problem of religion in modern society*. The Macmillan Company.
- Maćkiewicz, J. (1999). Kategoryzacja a językowy obraz świata. In J. Bartmiński (ed.), *Językowy obraz świata* (pp. 47–55). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. Kegan Paul, Trench Trubner & Co.
- McComiskey, B. (2017). *Post-truth rhetoric and composition*. Utah State University Press.
- Niedźwiedz, A. (2010). *The image and the figure: Our Lady of Częstochowa in popular culture and popular religion*. Jagiellonian University Press.
- Otto, R. (1923). *The idea of the holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (transl. J. W. Harvey). Oxford University Press.
- Peck, A., Blank, T. J. (eds.) (2021). *Folklore and social media*. Utah State University Press.
- Robotycki, C. (2012). Społeczność a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 17(2), 19–41.
- Schaff, A. (1964). *Język a poznanie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schuetz, A. (1944). The stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499–507.
- Siuda, P. (2012). Sieć objawień. On a certain dimension of religious e-folklore. *Kultura Popularna*, 33(3), 96–108.
- Szczepański, J. (2003). *Korzeniami wrosłem w ziemię*. „Na Gojach” Art Gallery.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Universitas.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Wydawnictwo W.A.B.
- Trias, E. (1998). Thinking religion: The symbol and the sacred. In J. Derrida, G. Vattimo (eds.), *Religion* (pp. 95–110). Stanford University Press.
- Widota, A. (2017). *Pop goes the world: The Linguistic picture of popular culture in Andy Warhol's written works*. Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu.

Kamil Falentin

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Kamil.Falentin@gmail.com

ORCID: 0009-0001-9315-2315

***Losing My Religion.* Wpływ mormońskiej polityki i stosunku do homoseksualności na muzykę popularną – analiza piosenki *Trash* z albumu *Excommunication* Tylera Glenna**

Losing My Religion. How Mormon Policy towards Homosexuality Influences Popular Music: An Analysis of the Song *Trash* from the Album *Excommunication* by Tyler Glenn

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.009 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article addresses the issue of conflicting identities in relation to popular music, analyzed on the basis of a case study taken from the work of a Mormon singer Tyler Glenn, who is the lead vocalist of the band Neon Trees. His solo album *Excommunication* (released in October 2016) was created as a reaction to the regulation introduced by the Mormon Church in 2015, which prohibits children raised by same-sex couples from receiving the sacrament of baptism. In the article, I show how the political and social discourse on non-heteronormative sexuality in the Mormon community is reflected in the audiovisual form of popular music. The main subject of my analysis is the song *Trash*. In this article, I demonstrate how the audiovisual form can become a cultural studies tool for examining the social and political structures of closed communities.

KEYWORDS: Tyler Glenn, Mormonism, pop music, music video, album

Uwagi wstępne

W niniejszym artykule podejmę zagadnienie funkcjonowania skonfliktowanych ze sobą tożsamości podmiotu i manifestowania się tych napięć poprzez muzykę popularną. Na przedmiot moich rozważań wybrałem twórczość mormońskiego piosenkarza Tylera Glenna, który jest wokalistą zespołu *Neon Trees*, tworzącego w nurcie rocka niezależnego. Jego solowy album – *Excommunication*, wydany w październiku 2016 r. (Glenn 2016a) – odnosi się do skomplikowanych relacji między wiarą i seksualnością w kontekście wewnętrznej polityki, prowadzonej przez Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (LDS). Płyta powstała jako bezpośrednia reakcja na rozporządzenie Kościoła mormońskiego, które od 2015 r. zabrania dzieciom wychowywanym przez małżeństwa jednopłciowe przystąpienia do sakramentu chrztu (Weaver 2015).

Przedmiotem analizy będzie zawarty w albumie utwór *Trash* (piosenka oraz dołączony do niej teledysk, zob. Glenn 2016b, 2016c), ponieważ kontrowersje, jakie wzbudził po wydaniu, nadały mu status swoistej publicznej deklaracji. W artykule chcę wskazać na strategie, przy pomocy których popularna forma audiowizualna może posłużyć jako kulturoznawcze narzędzie badania społecznych i politycznych struktur zamkniętych społeczności religijnych.

Zawarte w artykule tezy będę uzasadniać za pomocą metody *case study*, która polega na dogłębnej i intensywnej analizie konkretnego zjawiska i przeniesieniu jej rezultatów na szersze spektrum zjawisk (Gerring 2004: 341–354). Wydaje mi się ona wyborem adekwatnym do potrzeb tego artykułu ze względu na osobliwą pozycję, jaką zajmuje projekt badanego przeze mnie artysty w muzyce popularnej. Utwór będę badać za pomocą *close readingu*, skupiając się przede wszystkim na częściach składowych tekstu, ich znaczeniach oraz formie.

Ze względu na to, że pojęcie tożsamości jest niejasne i różnie rozumiane w dyscyplinach naukowych (Larrucea 2015: 79–102), zamierzam w pierwszej kolejności przedstawić funkcjonalną definicję tego znaczenia. Paul V. Kroskity wyjaśnia, że „tożsamość jest językową konstrukcją przynależności do jednej bądź wielu grup społecznych lub kategorii” (Kroskity 1999: 111) oraz że w obszarze tego pojęcia możemy wyróżnić „tożsamość narodową, etniczną, rasową, klasową, [...] płciową” (Kroskity 1999: 111). Natomiast Jean Phinney postrzega tożsamość kulturową jako „skomplikowane skupisko czynników, takich jak: samookreślenie, poczucie przynależności [...] preferencję co do grupy, interes i wiedza etniczna oraz zaangażowanie w działania związane z grupą” (Phinney 1996: 918–927). Dla Judith Butler z kolei tożsamość (szczególnie płciowa) jest iluzoryczna i nie ma stałego charakteru, powstaje za to w wyniku repetytywnego i nieświadomego wykonywania danych zachowań, rytuałów i gestów (Butler 2008).

Tożsamość ma często charakter intersekcyjny, co znaczy, że różne kategorie społeczne (rasa, klasa, etniczność, płeć itd.) przecinają się, krzyżują ze sobą w świadomości każdej jednostki. Jak pisze Kimberlé Williams Crenshaw, nie można ich analizować oddzielnie, ponieważ współdziałają ze sobą (Crenshaw 2004). W tym tekście postrzegam tożsamość jako sposób odczuwania własne-

go „ja” w stosunku do różnych grup i instytucji społecznych bądź formacji kulturowych. Podobnie jak Butler nie uważam, aby była ona raz na zawsze ukonstytuowana i jednorodna, przeciwnie – jest płynna, a jej poczucie może być wzmacniane poprzez środowisko, społeczne konwenanse, tabu oraz kulturę. Podkreślenie owego braku stabilności jest o tyle ważne dla mojej analizy, że chcę ukazać, jak skonfliktowane ze sobą tożsamości potrafią się wzajemnie wypierać.

Ruch mormoński i jego najważniejsze założenia*

Mormonizm to tradycja religijna i teologia ruchu Świętych w Dniach Ostatnich w chrześcijaństwie restauratorskim, zapoczątkowanym przez Josepha Smitha w zachodnim Nowym Jorku w latach 20. i 30. XIX w. (Alexander 1996; Ankerberg, Weldon, Burroughs 2009: 10–13; Reeve, Parshall 2010: 1–11). Większość wyznawców tej religii skupia się wokół Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich. Mimo iż mormonizm jest w zasadzie odłamem chrześcijaństwa, to jednak ze względu na znaczne różnice na poziomie zarówno wierzeń, jak i praktyk, które występują między LDS a innymi Kościołami chrześcijańskimi, jest on przez nie nieuznawany bądź kontestowany (Wells 1956: 107–116; Gager 1982: 53–60; Launius 1989: 27–45; Wiles 2015: 1–30). Mormoni uznają święte pisma, składające się z Biblii, Księgi Mormona oraz pism Josepha Smitha nazywanych Naukami i Przymierzami (Talmage 1890). Wierzą w życie pozagrobowe, istnienie piekła i raju, w którym jednak występują różne stopnie chwały (Ludlow 1992: 367–368).

Jedną z ważniejszych różnic między mormonizmem a innymi odłamami chrześcijaństwa jest wiara w to, że objawienia prorocze nie zakończyły się wraz ze śmiercią apostołów, ale trwają nadal i słowo Boże przekazywane jest przez wybranego prezydenta-proroka (Jackson 1992: 1280–1281). Dlatego też nowe regulacje, jeżeli zostały przekazane przez proroka, mają o wiele większą wagę i znaczenie dla całej społeczności, niż gdyby wprowadzono je w innych odłamach chrześcijaństwa. Jedną ze znanych kulturowych praktyk Kościoła mormońskiego jest misjonarstwo, które dotyczy młodych członków społeczności między 18 a 25 rokiem życia. Oczekiwane od nich jest to, że podejmą się uczestniczenia w misji, mogącej mieć charakter humanitarny, rekrutacyjny czy religijny, trwającej do około dwóch lat, aczkolwiek nie jest to obowiązkowe (Shepherd, Shepherd 1998: 9). Zjawisko to współgra z ekspansywną polityką Kościoła, który ma swoje oddziały w większości krajów na świecie.

Praktyki Kościoła mormońskiego przez większość historii istnienia tego ruchu religijnego i jego odłamów wzbudzały kontrowersje. Najbardziej problematyczna była, uprawiana w XIX i XX w. przez niektóre odłamy mormonów, poligamia. Temat ten jest obszernie zbadany i opisany w literaturze na temat mormonizmu (Van Wagoner 1986; Gordon 2002; Foster, Watson 2019; Davenport 2022). Kościół LDS był też przedmiotem krytyki z powodu swoich rasistow-

* Jako że problem ten jest dokładnie opisany w literaturze, zdecydowałem się w tym miejscu tylko na krótkie zrekapitulowanie stanu badań.

skich działań, regulacji i wierzeń, jak chociażby niedopuszczanie czarnoskórych osób do obrządków, sakramentów czy kapłaństwa do końca lat 80. XX w. w niektórych amerykańskich oddziałach (Harris, Bringham 2015: 105–109). Podobnie jak większość religii chrześcijańskich mormoni uznają homoseksualność za grzech i jedyną pokutą za to jest seksualna abstynencja (Kościół 2024c). Tym, co dodatkowo komplikuje sprawę, jest wiara, że – aby po śmierci uzyskać dostęp do najwyższego poziomu zbawienia – członek lub członkini Kościoła musi wstąpić w heteroseksualny związek małżeński. Podejście to, jak i istniejące w przeszłości przekonanie, że homoseksualność jest uleczalną chorobą, jest i było źródłem napięć między instytucją Kościoła a członkami LGBTQ+ mormońskiej społeczności. Status osób nieheteronormatywnych w Kościele był przez ostatnich kilka dekad niejednoznaczny, ze względu na sprzeczne przekazy, jakie docierały do wiernych z tej instytucji: sprzeciw wobec regulacji małżeństw jedнопłciowych, zaangażowanie w terapie konwersyjne, dyskryminacja w dyscyplinowaniu osób homoseksualnych i heteroseksualnych za te same przewinienia przeplatane nawoływaniami do akceptacji przez społeczności mormońskie osób homoseksualnych mimo ich grzesznej natury (Prince 2019). Ważnym w kontekście badanego przeze mnie utworu wydarzeniem jest wprowadzanie w listopadzie 2015 r. nowej regulacji, która stanowiła, że dzieci par tej samej płci pozostających ze sobą w związku małżeńskim nie mogą być ochrzczone w zwyczajowym dla mormonów wieku ośmiu lat. Dzieci te, jeśli chciałyby wstąpić do Kościoła mormońskiego, musiałyby poczekać do osiągnięcia pełnoletniości i oficjalnie wyrzec się „stylu życia” swoich rodziców. Wynikiem nowej regulacji było to, że wszyscy członkowie społeczności będący w małżeństwie jedнопłciowym stali się automatycznie apostatami (Weaver 2015). Ta kontrowersyjna decyzja spotkała się z dużym odzewem społecznym i krytyką w środowisku mormonów, a także poza nim. W czerwcu 2018 r. „polityka listopadowa” została uwzględniona w zaktualizowanym podręczniku dla misjonarzy zatytułowanym *Preach My Gospel* (Kościół 2024e). W kwietniu 2019 r. niespodziewane oświadczenie Kościoła LDS zmieniło jednakże wcześniejszą kontrowersyjną regulację i przywróciło wcześniejszy status parom nieheteroseksualnym i ich dzieciom. Powodem nagłej decyzji miało być nowe objawienie oraz „niepokój i obawy”, jakie wprowadziła regulacja z 2015 r. wśród członków społeczności, oraz „strapienie, o jakie przyprawiła innych [mormonów bezpośrednio dotkniętych tą regulacją – K. F.]” (Nelson 2019).

Excommunication Tylera Glenna w kontekście jego przynależności religijnej 10 kwietnia 2014 r. magazyn „Rolling Stone” opublikował artykuł, w którym Tyler Glenn ujawnił się jako dumny gej, a zarazem mormon (Ganz 2014). Wierzył on, że będzie w stanie pogodzić swoją orientację seksualną z wiarą i pozostawał wierny tej idei aż do listopada 2015 r. Wydanie wspomnianego oświadczenia przez władze kościelne musiało być traumatyzującym doświadczeniem dla Glenna, który dotąd był przekonany, że Kościół, do którego należy, zaczyna być coraz bardziej otwarty i tolerancyjny wobec członków społeczności LGBTQ+.

W odpowiedzi na ową regulację Glenn stworzył album zatytułowany *Excommunication*, który opowiada o jego uczuciach związanych z tą sytuacją (Emitt 2016; Gerard 2016; Pierce 2016). Premiera albumu odbyła się 21 października 2016 r. (Glenn 2016a). Jego wiodącymi tematami są kryzys wiary i próba porażenia sobie z uczuciami po niedawno zakończonym związku. W piosenkach Glenna widzimy kolejne etapy kwestionowania religii mormońskiej, w której dorastał, instytucji kościelnych, istnienia Boga, ale też zrewidowanie relacji romantycznej, w której wcześniej pozostawał. Album ma cechy autobiograficzne, artysta nawiązuje do konkretnych sytuacji ze swojego życia oraz treści, jakie zamieszczał wówczas w mediach społecznościowych. Jest to krytyka Kościoła LDS, przedstawiona z bardzo osobistej, by nie rzec – intymnej perspektywy.

Trash – analiza tekstu piosenki

Tytuł albumu Glenna ma dwuznaczny wydźwięk. Z jednej strony odnosi się do ekskomuniki, czyli wyłączenia ze wspólnoty, przede wszystkim kościelnej; z drugiej, poprzez połączenie słów *ex* i *communication*, stanowi formę komunikacji z byłym partnerem. W ten sposób tytuł albumu sygnalizuje odbiorcy, do kogo artysta będzie zwracał się w swoich utworach. Glenn buduje szereg podobieństw między swoją relacją z instytucją Kościoła mormońskiego i Bogiem a związkiem z byłym partnerem. Jest to szczególnie podkreślone w utworze *Trash*, którego tekst zawiera liczne odniesienia religijne i aluzje do aktualnej sytuacji w Kościele LDS. Artysta posługuje się dwuznacznościami i podtekstami o charakterze seksualnym, które mają prowokować słuchacza, ale też sugerują intymny związek piosenkarza z mormonizmem. Tekst piosenki koncentruje się na poczuciu odrzucenia i zdrady podmiotu lirycznego ze strony Kościoła mormońskiego. Glenn dzieli się w tekście emocjami związanymi z religią i Kościołem Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich. Formułuje bezpośrednie oskarżenia wobec tej instytucji oraz próbuje zdemaskować jej kłamstwa. Zwierzenie to ma charakter bardzo osobisty, o czym świadczą zapewnienia podmiotu o wspólnej przeszłości, łączącej go z Kościołem. Sam tytuł piosenki ma znaczenie symboliczne. Śmieć (ang. *trash*) z definicji jest rzeczą przeznaczoną do wyrzucenia, ze względu na to, iż jest już niezdadny do użytku bądź zniszczony. Poprzez użycie tego słowa zarówno w tytule, jak i w tekście utworu podmiot wskazuje na swój stan emocjonalny oraz pozycję, w jakiej się znajduje, w kontekście przedstawionej sytuacji lirycznej. Glenn czuje się wykorzystany oraz „wyrzucony” przez Kościół bądź – jeżeli odczytywać tekst w kontekście relacji – partnera. Oskarża on odbiorcę o to, że jest traktowany jak śmieć, czyli bez szacunku i opieki. „Ja” liryczne jest zagubione i zdezorientowane ze względu na sytuację, w jakiej się obecnie znajduje. Sugeruje to już pierwszy wers tekstu, w którym podmiot liryczny śpiewa, że „zagubił siebie w nowej religii” („I lost myself in your new religion”). Po raz kolejny uczucie to pojawia się w refrenie: „Nie potrafię [o tym] nawet myśleć, ale mamy [wspólną] historię, / Zagubiłem w tym wszystkim siebie, może spotkamy się w piekle” („I can’t even think, but we got history / In all of this, I lost myself, maybe I’ll

see you in hell”). Sytuacja liryczna przypomina zakończenie związku, ostatnią kłótnię, w której strony dzielą się emocjami i wytykają sobie wady. Nadawcą w tym przypadku jest podmiot liryczny, a odbiorcą Kościół LDS, który przyrównany został do byłego partnera.

Pierwszy wers nie stanowi jedynie opisu stanu podmiotu lirycznego, ale jest też zarzutem wobec odbiorcy. Glenn nazywa mormonizm nową religią („new religion”), co nawiązuje do relatywnie krótkiego okresu istnienia tego ruchu religijnego w sensie historycznym (zaledwie od około 200 lat), ale jednocześnie podważa jego status jako prawowitej instytucji kościelnej, ponieważ sekty, skądinąd, także bywają nazywane „nowymi religiami” (Gallagher 2007: 205; Libiszowska-Żółtkowska 2007: 201). Temat sekty pojawia się też w refrenie, gdy podmiot liryczny pyta, co było w jego napoju („what was in my drink?”), sugerując, że coś zostało mu podane bez jego wiedzy i zgody. Dodawanie środków odurzających w celu manipulowania i wywierania nacisku na członków przez sekty jest udokumentowane historycznie (Stark, Bainbridge, Doyle 1979: 347–359; Dupuis 2021). Użycie zaimka dzierżawczego „your” przed „new religion”, który w języku angielskim nie ma sprecyzowanej liczby uwieloznaczenia ten wers, ponieważ z jednej strony może odnosić się do byłego partnera – „twoja religia” – bądź do społeczności kościelnej – „wasza religia” – której Glenn nie czuje się już częścią. Następnie „ja” liryczne kwestionuje intencje Kościoła, sugerując, że „modlitwy odmawiane w jego intencji są wymawiane jak przesady” („You say a prayer for me like a superstition”). Dlatego postrzega ten gest jako nieszczerzy i pusty.

Fraza „zawsze byliśmy stworzeni do miłości” („we were always made for love”) ma podtekst romantyczny, a zarazem stanowi nawiązanie do przykazania „miłuj bliźniego swego”. Następny fragment tekstu odnosi się do biblijnego pomieszczenia języków w historii o wieży Babel, ale także do francuskiego pocałunku. Podmiot liryczny celowo miesza tu frazę „mówienie językami” („speak in tongues”) – odnoszącą się do glosolalii – z frazą „mówienie w językach” („speak in languages”), odnoszącą się do języka jako systemu znaków, w celu podkreślenia braku komunikacji z odbiorcą. Jednocześnie przywołuje on słowo „język” w znaczeniu części ciała, nadając wersowi erotyczny charakter. W ten sposób podmiot liryczny wiąże to, co seksualne, z tym, co religijne, ukazując miejsca przecinania się obu znaczeń.

W dalszej części pierwszej strofy „ja” liryczne formułuje oskarżenia pod adresem Kościoła. Z ironią śpiewa: „przypominasz mi że siedem grzechów jest śmiertelnych” („you remind me that seven sins are deadly”), czyniąc aluzję do hipokryzji hierarchów Kościoła, którzy – według podmiotu – mimo pouczania wiernych sami grzeszą. Następnie dodaje, że przyjął chrzest zbyt wcześnie, aby mógł podjąć samodzielną i świadomą decyzję w tej sprawie. W kontekście przywołanej przeze mnie regulacji z 2015 r. można dostrzec w tym fragmencie pewną ironię, jako że nowe prawo zakazywało dzieciom homoseksualnych par przyjmowania chrztu przed 18 rokiem życia. Z jednej strony regulacja ta zatem przywracała im pewną autonomię i możliwość wyboru, z drugiej jednak ceną

za nią było publiczne wyrzeczenie się i potępienie stylu życia własnych rodziców. W ten sposób sakrament chrztu jawi się jako moralnie skompromitowany.

W następnej kolejności podmiot liryczny kwestionuje cud w Kanie Galilejskiej: „woda nigdy nie przemienia się w wino / piłem [ją] przez cały czas” („water never turns to wine / I’ve been drinking all the time”). Wyjaśnia w ten sposób, że nie wierzy już w to, co wcześniej było dla niego prawdą objawioną. Dalsza część wersu nawiązuje do mormońskiej praktyki picia wody zamiast wina podczas przyjmowania świętego sakramentu (Kościół 2024f). Tekst ten jest wieloznaczny, ponieważ można odczytać go jako przyznanie się do problemów z nadużywaniem alkoholu. Nie tylko czyni to sytuację podmiotu bardziej wiarygodną, ale sugeruje też porzucenie wcześniejszych praktyk społeczności mormońskiej, które odradzają spożywanie alkoholu i ciepłych napoi (Kościół 2024d).

Druga strofa rozpoczyna się od cytatu z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 26, 41), poddanemu jednak zabiegowi inwersji: „moje ciało jest słabe, ale duch ochoczy” („I said my flesh is weak but the spirit’s willing”). Podkreślając w pierwszej kolejności ułomność swego ciała, podmiot wyraża tym samym zrozumienie cielesnych (związanych ze sferą seksualności) słabości i gotowość pracy nad nimi. Przywołując w tym miejscu kontekst życia artysty, możemy odczytać te słowa jako próbę połączenia przez niego tożsamości mormońskiej i seksualnej. W artykule dla „Rolling Stone” z 2014 r. Glenn oświadczył, że nadal identyfikuje się jako gej i mormon, mimo że wie o negatywnym nastawieniu Kościoła do homoseksualności i o jego homofobicznych praktykach (Ganz 2014). W następnych wersach podmiot liryczny obarcza winą za swoje niepowodzenie odbiorcę: „gdybyś chciał, abym został / odpokutowałbym swoje dni” („if you wanted me to stay / I’d repent my days away”). Czuje się przez niego niechciany. Uczucie te zostaje szczególnie podkreślone w łączniku, gdzie trzykrotnie powtarza się fraza „ciągle mnie odrzucasz” („you keep throwing me out like”). Współlistnienie wspomnianych przeze mnie wcześniej tożsamości, mimo prób ich pogodzenia, okazuje się niemożliwe. Podmiot liryczny nie obwinia jednak Kościoła jedynie o obojętność. W wersji „sprzedałbyś moją duszę, aby dokonać morderstwa” („and you would sell my soul just to make the killing”) oskarża go on o manipulację dla własnej korzyści. Wers ten można odczytywać w sposób dosłowny oraz metaforyczny, ponieważ fraza „make the killing” jest angielskim idiomem oznaczającym zarobienie dużej ilości pieniędzy w krótki i łatwy sposób. Wzbogacenie się nie musi przybierać jedynie formy materialnej, jako że kapitał kulturowy i społeczny dla tej instytucji też ma duże znaczenie. Odnosząc ten wers ponownie do życia artysty, można zauważyć, że nabiera on nowego sensu. W wywiadzie dla podcastu Mormon Stories Glenn wyjawiał, że swoje przyszłe dzieci chciałby wychowywać w wierze mormońskiej (Dehlin 2016). Uniemożliwiałoby mu to jednak rozporządzenie z 5 listopada. Oskarżył on ponadto Kościół LDS o wykorzystywanie jego osoby do celów propagandowych, ocieplania publicznego wizerunku instytucji. Według Glenna po jego *coming out* Kościół nie wyrzekł się go w sposób jawny. Był on nawet rzekomo zapraszany na spotkania z hierarchami kościelnymi, co miało sugerować, że

instytucja stała się bardziej otwarta na członków LGBTQ+, należących do mormońskiej społeczności (Dehlin 2016). Wizerunek ten jednak doznał uszczerbku w momencie wprowadzenia „polityki listopadowej”, w której Kościół metaforycznie „dokonał morderstwa”, wymuszając apostazję na mormonach, pozostających w małżeństwach tej samej płci. Morderstwo, o które oskarża Kościół podmiot liryczny, można też rozumieć dosłownie, w związku z ciągle rosnącą liczbą samobójstw osób LGBTQ+ w społeczności mormońskiej (Knoll 2016). 5 lipca 2016 r. Glenn zamieścił na swoim Facebooku film, w którym zwraca się do urzędników kościelnych i prosi instytucję o zmianę doktryn doprowadzających młodych homoseksualnych mormonów do samobójstwa (Glenn 2016d; Villareal 2016). Nie jest to jedyny raz, kiedy temat ten pojawia się w albumie. Został on poruszony m.in. w piosence *G.D.M.M.L. GRLS*, gdzie „ja” liryczne śpiewa: „próbowałem się zabić i nie jestem jedynym” („I tried to kill myself and I’m not the only one”) (Glenn 2016e). W refrenie omawianego przeze mnie utworu podmiot liryczny oświadcza, że być może zobaczy odbiorcę w piekle („maybe I’ll see you in hell”), a następnie w nonszalancki sposób na nowo buduje swoją wartość („co śmieciem dla jednego, to skarbem dla drugiego” – „one man’s trash is another man’s treasure”).

Narracyjność teledysku

Badacze i badaczki, tacy jak Eric Ferrandino (2015), Andrew Goodwin (1992), Ann Kaplan (1987) czy Carol Vernallis (2004), podkreślają w swoich pracach znaczenie schematów narracyjnych dla budowania teledysku i prowadzą rozważania na temat jego formy, analizowanej przez pryzmat możliwości opowiedzenia w nim koherentnej, uporządkowanej pod względem chronologii fabuły, złożonej z łańcucha przyczyn i skutków. Właściwości narracyjne i związany z tym potencjał do opowiedzenia jakiejś historii stanowią zatem kluczową perspektywę badawczą tradycyjnego teledysku (Allan 1990: 2–14; Björnberg 1994: 51–74; Straw 1988: 249–260; Vernallis 1998: 153–185; Nicholls 2007: 297–315). Megan Stevens wyróżnia osiem podstawowych rodzajów teledysków ze względu na ich narracyjność (lub jej brak). Są nimi: teledysk nienarracyjny (ang. *non-narrative*), pozornie wykazujący narracyjność (ang. *apparentnarrative*), w luzny (względnie: swobodny) sposób narracyjny (ang. *loosenarrative*), o otwartej narracyjności (ang. *open narrative*), o silnej (względnie: złożonej) narracyjności (ang. *strong/complexnarrative*), o wątpliwej narracyjności (ang. *ambiguousnarrative*); a także dwie specjalistyczne kategorie: teledysk o narracyjności dyktowanej muzyką programową (ang. *program musicnarrative*) i o humorystycznej narracyjności (ang. *humorousnarrative*) (Stevens 2009: 42–43). Ta sama badaczka formułuje tezę, że większość teledysków nie ma jednak struktury narracyjnej (Stevens 2009: 39) albo też jej uzyskanie jest relatywnie trudne (Stevens 2009: 39–40). Z tego samego założenia wychodzą inni badacze i badaczki, tacy jak np. Alf Björnberg, Goodwin czy Vernallis (Goodwin 1992: 72; Björnberg 1994: 51; Vernallis 1998: 154). Marsha Kinder zauważa jednak, że – niezależnie od obecności wyraźnie strukturującego narrację czynnika w samym teledysku – ludzki

umysł i tak zawsze będzie dążył do poukładania luźno powiązanych ze sobą obrazów w mniej lub bardziej spójną opowieść (Kinder 1984: 5).

Jeśli jednak będziemy rozpatrywać teledysk do piosenki *Trash* właśnie ze względu na zawarty w nim potencjał narracyjności, zagadnienie to może okazać się niejednoznaczne. Z jednej strony bowiem teledysk jest statyczny (ukazuje przede wszystkim tańczącego Glenna, nie pojawiają się żadne inne postaci, brak w nim też wyraźnie zarysowanych elementów fabularnych), a tekst piosenki stanowi raczej liryczną projekcję emocji i wrażeń bohatera niż opowiedzianą historię; z drugiej jednak strony, jak w dalszej części tekstu wykażę, osią tej projekcji jest życie i działalność Josepha Smitha, a co za tym idzie – założycielski mit religii mormońskiej. Glenn rozprawia się z nim, przywołując szereg konkretnych znaków, ważnych dla kultury mormońskiej, i traktując je jako metafory, mające dodatkowe znaczenia, nałożone na wspomniane znaki z perspektywy doświadczeń, jakie sam artysta wyniósł z przynależności do Kościoła mormońskiego.

Symboliczne znaczenie przestrzeni

Pierwszym z tych znaków jest już samo miejsce, w którym toczy się „historia”, opowiedziana w teledysku. Pomieszczenie to jest korytarzem wiodącym do windy. Stanowi ono główną przestrzeń wykorzystaną w teledysku do piosenki. Wraz z windą staje się symbolicznym odpowiednikiem mormońskiej świątyni (nawet jeśli jej nie przypomina). Niewielka przestrzeń wywołuje w odbiorcy uczucie klaustrofobii i braku możliwości ucieczki. Winda, do której wchodzi Glenn, to przestrzeń liminalna, znajdująca się na styku nieba i piekła, góry i dołu, zbawienia i potępienia. Zgodnie z przekonaniami mormonów niebo jest przestrzenią uporządkowaną hierarchicznie i stopniowalną (jak już wspomniano, występują w nim rozmaite stopnie chwały; Ludlow 1992: 367–368). Winda może więc w tym kontekście symbolizować przemieszczanie się między różnymi poziomami świata duchowego, rozpiętymi między rajem a piekłem. Sam Glenn przedstawiony został jako bohater, o którego duszę toczy się manichejska walka. Winda odgrywa tu rolę symbolicznego zobrazowania skonfliktowanych ze sobą tożsamości Glenna – religijnej oraz seksualnej. Mimo usiłowań artysty, aby wyrazić się za pomocą tańca, pomieszczenie wydaje się za ciasne, aby pomieścić tę ekspresję.

Paleta kolorystyczna

W teledysku dominują ciemne i zimne kolory: błękit, granat, czerń, szarość, otoczone przez cieplejsze barwy, takie jak złoto i brąz. Paleta kolorów jest przydymiona. Szczególnie istotne dla tekstu momenty zostały podkreślone poprzez zastosowanie w filmie czerwieni – która w kulturze zachodniej często powiązywana jest z pożądaniem, złością, ostrzeżeniem. Wśród najważniejszych dla teledysku barw należy wymienić czerwień, żółć i błękit, co stanowi nawiązanie do jednego z klasycznych mormońskich hymnów, pochodzącego z kolekcji *Children Songbook* autorstwa Marzelle Mangum (1989):

Barwami tej organizacji są
trzy kolory te:
Czerwony, niebieski i żółty, bo
mają znaczenie swe.
Czerwień oznacza odwagę co dnia.
Błękit symbolem jest prawdy, co trwa.
Żółć to znak służby bliźniemu, więc my
Według kolorów tych będziemy żyć (Kościół 2024a).

Jeśli przypisać kolorystyce w teledysku symbolikę z hymnu, można dostrzec, w jaki sposób Glenn przejmując ich znaczenia na potrzeby podkreślenia przesłania swojego utworu. W pierwszej minucie teledysku, śpiewając, porusza się on po wykładzinie o niebieskim/błękitnym odcieniu, który łączony jest w tekście z prawdą. Robi to między pomalowanymi na żółto ścianami symbolizującymi pomoc bliźniemu. Tym komunikuje widzom, że jego intencją jest pomoc poprzez ujawnienie prawdy o Kościele i fałszywych założeniach religii mormońskiej. Czerwień pojawia się natomiast w podszyciu płaszcza oraz w postaci znaku zrobionego szminką, jako że to, co robi Glenn – przeciwstawienie się swojej tożsamości kulturowej i społecznej oraz jej dekonstrukcja – wymaga odwagi. Przestrzeń wizualna interpretowana w tym kontekście pokazuje, że piosenkarz zinternalizował te cechy (odwaga, prawda, służba bliźniemu) i tak jak sugeruje hymn, żyje nimi, nawet jeżeli wymaga to wystąpienia przeciwko głoszącej je organizacji.

Ruch taneczny

W otwierającej scenie teledysku Glenn budzi się i bierze łyk wina z butelki, po czym odwraca się do kamery i szybko podnosi na kolana. Sposób, w jaki się porusza, jest agresywny, prowokacyjny i seksualny. W pewnych momentach imituje stan odurzenia. Po zaśpiewaniu wersu „ochrzciłeś mnie, kiedy nie byłem na to gotowy” („you used to baptize me when I wasn’t ready”) wokalista pluje na portret Smitha. W ten sposób okazuje wzdąlenie dla Kościoła i całej doktryny mormońskiej. Co więcej, poprzez gest splunięcia Glenn niejako sam dokonuje przewrotnego aktu „chrztu” Kościoła, czyniąc to wbrew niemu, tak jak stało się z nim samym. Jest to symboliczny gest rewanzu, w myśl liońskiej zasady „oko za oko, ząb za ząb”.

Analiza symboli i nawiązań

W pewnym momencie teledysku Glenn pada na kolana i symuluje doznanie wizji, co jest nawiązaniem do pierwszego objawienia Smitha, które ten otrzymał rzekomo wiosną 1820 r. na zalesionym terenie w Manchesterze w stanie Nowy Jork – miejscu zwanym przez jego wyznawców Sacred Grove. Smith opisał to zdarzenie jako akt osobistej teofanii, podczas której dostał szczegółowe instrukcje od Boga. Zwolennicy Smitha wierzą, że wizja ta wzmocniła jego autorytet jako założyciela i proroka ruchu Świętych w Dniach Ostatnich (Allen 1966: 30; Harper 2019: 53–58).



Il. 1. Joseph Smith, założyciel religii mormońskiej. Źródło: strona internetowa Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich



Il. 2. Kadr z teledysku do piosenki *Trash*. Źródło: Glenn 2016c

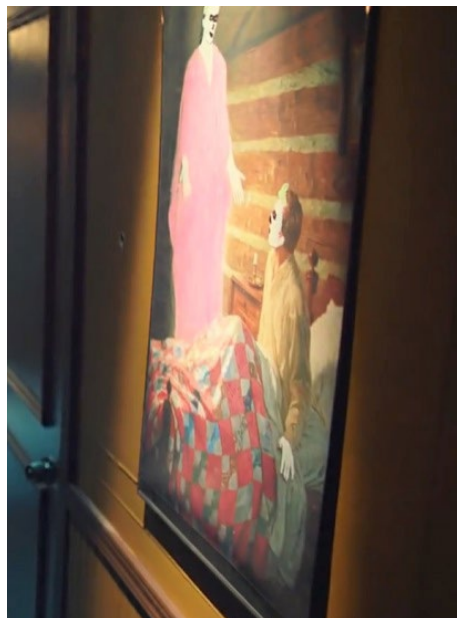
Obydwa portrety (il. 1 i 3) przedstawiają Smitha, przy czym drugi prezentuje go w momencie doznawanego nawiedzenia (wizji). Glenn w tekście piosenki *First Vision* (Glenn 2016f) nawiązuje do sytuacji, w której przeżywał kryzys wiary (po tym, jak dowiedział się o pewnych zdarzeniach, wskazujących, że Kościół nie jest tak krystalicznie czystą instytucją, jak mogłoby się wydawać). Śpiewa on: „zamalowuję wszystkie obrazy na moich ścianach” („I’m painting over all the paintings on my wall”). Glenn zakupił w tamtym okresie reprodukcje ważnych i znanych przez mormonów obrazów i systematycznie zamalowywał je farbą (Dehlin 2016). Gest artysty w teledysku oznacza zarówno zakrycie, jak i odsłonięcie. Artysta zakrywa wizerunek Smitha, ponieważ uważa, że jest on fałszywy; Smith z wyobrażenia na portrecie okazuje się oszustem, dlatego należy odkryć jego prawdziwe wnętrze. Kształt szkieletu, jaki nakłada na niego Glenn, łączy się symbolicznie z oskarżeniem wiążącym duchowego przywódcę z rosnącą liczbą samobójstw wśród społeczności mormońskich osób LGBTQ+. Smith reprezentuje w tym momencie nie siebie, ale cały Kościół.

Teledysk rozpoczyna się, jak już wspomniano, sceną picia wina, kończy zaś sceną śmierci Glenna w windzie. Jest to ponowne nawiązanie do postaci Smitha, który – według doniesień – tuż przed śmiercią miał pić wino, wbrew wyznawanym przez siebie zasadom (Crane, Crane 2011: 161–162). Tym gestem artysta przypomina nam o hipokryzji najważniejszej dla Kościoła mormońskiego postaci, a jednocześnie ponownie parodiuje Smitha.

Kolejnym ważnym znakiem, jaki pojawia się w teledysku, jest czerwona litera X. Stanowi ona nawiązanie do jednej z najważniejszych pozycji w amerykańskim



II. 3. Anioł Moroni objawia się Josephowi Smithowi. Źródło: Book of Mormon Art Catalog



II. 4. Kadr z teledysku do piosenki *Trash*. Źródło: Glenn 2016c

kanonie literackim, czyli *Szkarłatnej litery* Nathaniela Hawthorne'a (1987). Bohaterka tej książki, Hester Prynne, zostaje napiętnowana i zepchnięta na margines społeczny za uprawianie seksu poza związkiem małżeńskim i oznaczona szkarłatną literą A, od angielskiego słowa *adultery*, oznaczającego cudzołóstwo (McDonald 2024). Powieść ta podejmuje problematykę XVII-wiecznego purytanizmu i mrocznych stron tego systemu religijno-społecznego, ukazując losy osoby, która przyjęła niekonformistyczną wobec niego postawę. Purytanizm odcisnął wyraźne piętno na psychoseksualnej tożsamości Amerykanów, co ma swoje konsekwencje do dziś (Uhlmann, Poehlman, Tannenbaum, Bargh 2011: 319). Przykładem tego może być chociażby odrodzenie się *purity culture* w dzisiejszym przekazie medialnym (zob. np. Romano 2023). Glenn, odnosząc się do tekstu Hawthorne'a, przyrównuje społeczność mormońską do pełnej hipokryzji purystycznej społeczności z powieści. Artysta pojawia się w teledysku z wielką literą X namalowaną na twarzy czerwoną farbą, co wyraźnie symbolizuje odrzucenie go przez Kościół i społeczność mormońską. Jednak mężczyzna dokonuje przewrotnego gestu, zawłaszczając ten znak i zmieniając jego znaczenie. Nawet jeżeli został wyrzucony niczym wspomniany w refrenie piosenki „śmieć”, nie znaczy to, że nie może być wartościowy dla kogoś innego. Owo X przybiera więc formę naznaczenia, blizny, którą artysta unosi z dumą, ku światłu w końcowych scenach teledysku.

W produkcji tej pojawia się również odwołanie do mormońskiego obrzędu obdarowania, który ma na celu przygotowanie wiernych do tego, aby w przy-

szłym życiu w innym świecie mogli zostać królami, królowymi, kapłanami i kapłankami. Mogą w nim uczestniczyć wyłącznie osoby, które Kościół uzna za tego godne (Hallwas, Launius 1995: 317). Glenn też został wtajemniczony w gesty dłoni wykonywane podczas przeprowadzania rytuału. Mormoni uczą się specjalnych uścisków rąk i haseł niezbędnych, aby przepuścili ich aniołowie, strzegący drogi do nieba. Ważną zasadą, której należy przestrzegać w społeczności mormońskiej, jest to, że osoba, która uczy się tych znaków, nie pokazuje ich niewtajemniczonym. Artysta dokonuje tu podwójnej transgresji: ujawnia publicznie w teledysku sekretny gest, a do tego wykonuje go w windzie-świątyni, parodiując ten znak, a zarazem sprowadza go do rangi ruchu tanecznego.

Podsumowanie

Trash pozwala ujrzeć konsekwencje, jakie przynoszą ścierające się ze sobą tożsamości, które ze względu na kontekst społeczny, historyczny i kulturowy pozostają we wzajemnym konflikcie. Sytuacja przedstawiona w utworze Glenna nie daje jednak nadziei na jakiegokolwiek dojście do porozumienia. Jedynym możliwym zakończeniem wydaje się wyparcie jednej tożsamości przez drugą; w tym przypadku religijnej przez seksualną, na co wskazuje obrazoburczy charakter teledysku. Ten jako tekst popkulturowy pozwala jednak odbiorcy na zachowanie pewnego dystansu i umożliwia wytwarzanie nowych znaczeń. Utwór staje się inwersyjnym świadectwem¹, w którym wokalista wyrzeka się „świętości” oraz podstawowych zasad wiary, dokonując personalnej apostazji, dając też przy tym Kościołowi podstawy do rzeczywistej ekskomuniki. Poprzez wydanie albumu oraz wypuszczenie kontrowersyjnego teledysku (Tuttle 2016) Tyler Glenn zadeklarował swoje nowe stanowisko wobec Kościoła LDS i społeczności mormońskiej. Odsłonił przy tym niemoralne praktyki oraz paradoksalność wierzeń i nauk tej instytucji, używając do tego celu kanału, jakim jest muzyka popularna. Dzięki temu przekaz jego dzieła stał się znacznie bardziej dostępny i łatwiejszy w odbiorze, poszerzając grupę docelowych odbiorców, niż gdyby przybrał formę opublikowanego oświadczenia, skierowanego do hermetycznej grupy – społeczności mormońskiej.

Gest Glenna nie był jednak odosobniony. Warto tu zwrócić uwagę na postać solisty zespołu Imagine Dragons, również mormona, Dana Reynoldsa. Muzyk w 2017 r. założył fundację LoveLoud, organizującą co roku w stanie Utah festiwal muzyczny, podczas którego zbierane są pieniądze dla środowisk LGBTQ+. Do dziś odbyły się cztery edycje festiwalu (w latach 2017, 2018, 2019, 2022), dzięki którym fundacja była w stanie darować ponad dwa miliony dolarów różnym organizacjom (LoveLoud n.d.). Obok Reynoldsa jej współprzewodniczącym jest też Glenn.

Organizacja i umieszczenie festiwalu w Utah, stanie o największej liczbie mieszkańców deklarujących się jako członkowie Kościoła LDS, jest wyraźnym

1 Można pokusić się o przywołanie tu pojęcia świadectwa w rozumieniu praktyki religijnej stosowanej przez mormonów w celu umacniania swoich przekonań, bycia świadkiem Ducha Świętego.

znakiem powoli zmieniających się nastrojów i postaw środowisk mormońskich wobec społeczności queerowych. Sam festiwal, według Reynolds, jest próbą stworzenia przestrzeni, w której każdy może czuć się akceptowany, i zwrócenia uwagi władz Kościoła na problemy osób queerowych w społeczności mormońskiej (Wong 2019). Przedsięwzięcia w postaci albumu Glenna oraz festiwalu LoveLoud ukazują, w jaki sposób w przestrzeni kulturowej i artystycznej konserwatywnych środowisk powstają i działają strefy oporu wobec regulacji politycznych tychże społeczności.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, T. G. (1996). *Mormonism in Transition. A History of the Latter-Day Saints, 1890–1930*. University of Illinois Press.
- Allan, B. (1990). Musical Cinema, Music Video, Music Television. *Film Quarterly*, 43(3), 2–14. <https://doi.org/10.2307/1212631>
- Allen, J. B. (1966). The Significance of Joseph Smith's "First Vision" in Mormon Thought. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, 1(3), 29–46. <https://doi.org/10.2307/45223817>
- Ankerberg, J., Weldon, J., Burroughs, D. (2009). *The Facts on the Mormon Church*. Harvest House Publishers.
- Björnerberg, A. (1994). Structural Relationships of Music and Images in Music Video. *Popular Music*, 13(1), 51–74. <https://doi.org/10.1017/S026114300000684X>
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć* (tłum. K. Krasuska). Wydawnictwo KP.
- Crane, S. A., Crane, Ch. A. (2011). *Ashamed of Joseph. Mormon Foundations Crumble*. Wipf & Stock Publishers. <https://doi.org/10.2307/44792695>
- Crenshaw, K. (2004). Intersectionality: The double bind of race and gender [interview with Kimberlé Crenshaw]. *American Bar Association*, Spring [no pagination].
- Davenport, S. (2022). *Sex and Sects: The Story of Mormon Polygamy, Shaker Celibacy, and Oneida Complex Marriage*. University of Virginia Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2bo7th6>
- Dehlin, J. (2016, April 14). Tyler Glenn of Neon Trees (No. 631–633) [video podcast episode]. In *Mormon Stories Podcast*. <https://www.mormonstories.org/portfolio-items/tylerglenn/>
- Dupuis, D. (2021). Psychedelics as Tools for Belief Transmission: Set, Setting, Suggestibility, and Persuasion in the Ritual Use of Hallucinogens. *Frontiers in Psychology*, 12 [no pagination]. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.730031>
- Emitt, A. (2016, October 24). Tyler Glenn's New Album Is a Goodbye Letter to the Mormon Church. *Vice*. <https://www.vice.com/en/article/tyler-glenns-new-album-is-a-goodbye-letter-to-the-mormon-church-neon-trees/>
- Ferrandino, M. E. (2015). *A Narratology of Music Video* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Kansas.
- Foster C. L., Watson, M. T. (2019). *American Polygamy: A History of Fundamentalist Mormon Faith*. The History Press.
- Gager, J. G. (1982). Early Mormonism and Early Christianity: Some Parallels and Their Consequences For the Study of New Religions. *Journal of Mormon History*, 9, 53–60.
- Gallagher, E. V. (2007). "Cults" and "New Religious Movements". *History of Religion*, 47(2/3), 205–220. <https://doi.org/10.1086/524210>
- Ganz, C. (2014, March 25). Neon Trees' Tyler Glenn: Gay, Mormon and Finally Out. *Rolling Stone*. <https://www.rollingstone.com/music/music-news/neon-trees-tyler-glenn-gay-mormon-and-finally-out-235705/>
- Gerard, Ch. (2016, September 22). Tyler Glenn's Excommunication Statement. *Washington Blade*. <https://www.washingtonblade.com/2016/09/22/tyler-glenns-excommunication-statement/>

- Gerring, J. (2004). What Is a Case Study and What Is It Good for? *The American Political Science Review*, 98(2), 341–354. <https://doi.org/10.1017/S0003055404001182>
- Glenn, T. (2016a). *Excommunication* [album]. Spotify. <https://open.spotify.com/album/6WyzfOH-FH9oriocdTcRtkq>
- Glenn, T. (2016b). *Trash*. Genius Lyrics. <https://genius.com/Tyler-glenn-trash-lyrics>
- Glenn, T. (2016c, April 30). *Trash* [video]. You Tube. <https://www.youtube.com/watch?v=JNqnLdX4TM8>
- Glenn, T. (2016d, July 5). *Dear Members and leaders of the LDS church, please watch*. Facebook. <https://www.facebook.com/tylerincomaforever/videos/10153900837038386/>
- Glenn, T. (2016e, October 4). *G.D.M.M.L. GRLS* [video]. You Tube. <https://www.youtube.com/watch?v=RcIsbGAZPe8>
- Glenn, T. (2016f, October 26). *First Vision* [Video]. You Tube. <https://www.youtube.com/watch?v=9F3D6MoB-HU>
- Goodwin, A. (1992). The Structure of Music Video Rethinking Narrative Analysis. In A. Goodwin, *Dancing in the Distraction Factory: Music Television and Popular Culture* (pp. 72–97). University of Minnesota Press.
- Gordon, S. B. (2002). *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*. University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.1111/1540-5818.00053>
- Hallwas, J. E., Launius R. D. (1995). *Cultures in Conflict: A Documentary History of the Mormon War in Illinois*. University Press of Colorado. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nwhb>
- Harper, S. C. (2019). *First Vision: Memory and Mormon Origins*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199329472.001.0001>
- Harris, M. L., Bringham, N. G. (eds.) (2015). *The Mormon Church and Blacks: A Documentary History*. University of Illinois Press.
- Hawthorne, N. (1987). *Szkarlatna litera*. (tłum. B. Bałutowa). Czytelnik.
- Jackson, K. P. (1992). Scriptures: Authority of Scripture. In D. H. Ludlow (ed.), *Encyclopedia of Mormonism* (pp. 1280–1281). Macmillan Publishing.
- Kaplan, E. A. (1987). *Rocking Around the Clock: Music Television, Postmodernism, and Consumer Culture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315623993>
- Kinder, M. (1984). Music Video and the Spectator: Television, Ideology and Dream. *Film Quarterly*, 38(1), 2–15. <https://doi.org/10.2307/1211862>
- Knoll, B. (2016). Youth Suicide Rates and Mormon Religious Context: An Additional Empirical Analysis. *Dialogue Journal*, 42(2), 25–44. <https://doi.org/10.5406/dialogmormthou.49.2.0025>
- Kościół (2024a). *Barwy naszej organizacji podstawowe*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/media/music/songs/our-primary-colors?lang=pol>
- Kościół (2024b). *Church Policies and Guidelines*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/general-handbook/38-church-policies-and-guidelines?lang=eng#title_number46
- Kościół (2024c). *Does the Law of Chastity Apply to Those Who Experience Same-sex Attraction?* The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/same-sex-attraction-individuals/does-the-law-of-chastity-apply?lang=eng>
- Kościół (2024d). *Do Mormons Drink?* The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://faq.churchofjesuschrist.org/do-mormons-drink>
- Kościół (2024e). *Preach My Gospel: A Guide to Missionary Service*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/preach-my-gospel-a-guide-to-missionary-service?lang=eng>
- Kościół (2024f). *Why Do We Use Water instead of Wine for the Sacrament*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/new-era/2008/11/to-the-point/why-do-we-use-water-instead-of-wine-for-the-sacrament?lang=eng>
- Kroskrity, P. V. (1999). Identity. *Journal of Linguistic Anthropology*, 9(1/2), 111–114. <https://doi.org/10.1525/jlin.1999.9.1-2.111>

- Larrucea, C. V. (2015). Identity: Belonging, Language and Transnationalism. In C. Westin (ed.), *The Integration of Descendants of Migrants from Turkey in Stockholm: The TIES Study in Sweden* (pp. 79–102). Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.5117/9789089648419>
- Launius, R. D. (1989). Anti-Mormonism in Illinois: Thomas C. Sharp's Unfinished History of the Mormon War, 1845. *Journal of Mormon History*, 15, 27–45.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2007). Wokół definicji i kategoryzacji nowych ruchów religijnych. *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 199–217. <https://doi.org/10.35757/KiS.2007.51.2.9>
- LoveLoud (n.d.). *Our Story*. LoveLoud. <https://loveloudfest.com/about>
- Ludlow, D. H. (ed.) (1992). *Encyclopedia of Mormonism*. Macmillan Publishing Company.
- Mangum, M. (1989). *Children's Songbook*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.
- McDonald, R. (2024). *The Scarlet Letter, novel by Hawthorne*. Britannica. <https://www.britannica.com/topic/The-Scarlet-Letter-novel-by-Hawthorne>
- Nelson, R. M. (2019). *The Love and Laws of God*. Church of Jesus Christ. <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/president-nelson-byu-transcript-september-2019>
- Nicholls, D. (2007). Narrative Theory as an Analytical Tool in the Study of Popular Music Texts. *Music & Letters*, 88(2), 297–315. <https://doi.org/10.1093/ml/gcm006>
- Phinney, J. (1996). When We Talk about Ethnic Groups, What Do We Mean? *American Psychologist*, 51(9), 918–927. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.51.9.918>
- Pierce, R. X. (2016, October 21). Tyler Glenn Bares His Mormon Soul in Excommunication. Advocate, <https://www.advocate.com/music/2016/10/21/tyler-glenn-bares-his-mormon-soul-excommunication>
- Prince, G. A. (2019). *Gay Rights and the Mormon Church: Intended Actions, Unintended Consequences*. University of Utah Press.
- Reeve, W. P., Parshall, A. E. (eds.) (2010). *Mormonism: A Historical Encyclopedia*. ABC-CLIO.
- Romano, A. (2023, May 24). Puritanism Took over Online Fandom – and Then Came for the Rest of the Internet. Vox. <https://www.vox.com/culture/23733213/fandom-purity-culture-what-is-proship-antiship-antifandom>
- Shepherd, G., Shepherd, G. (1998). *Mormon Passage: A Missionary Chronicle*. University of Illinois Press.
- Stark, R., Bainbridge, W. S., Doyle, D. P. (1979). Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time. *Sociology of Religion*, 40(4), 347–359. <https://doi.org/10.2307/3709963>
- Stevens, M. (2009). *Music and Image in Concert: Using Images in the Instrumental Music Concert*. Music & Media.
- Straw, W. (1988). Music Video in Its Contexts: Popular Music and Post-Modernism in the 1980s. *Popular Music*, 7(3), 247–266. <https://doi.org/10.1017/S0261143000002932>
- Talmage, J. E. (1890). *A Study of the the Articles of Faith: Being a Consideration of the Principal Doctrines of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Deseret.
- Tuttle, P. (2016, May 1). Controversial Song Elicits Mixed Feelings from Local LGBT Community. *The Daily Universe*. <https://universe.byu.edu/2016/05/17/controversial-song-elicits-mixed-feelings-from-local-lgbtq-community/>
- Uhlmann, E. L., Poehlman, T. A., Tannenbaum, D., Bargh, J. A. (2011). Implicit Puritanism in American moral cognition. *Journal of Experimental Social Psychology*, 47(2), 312–320. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2010.10.013>
- Van Wagoner, R. S. (1986). *Mormon Polygamy: A History*. Signature Books.
- Vernallis, C. (1998). The Aesthetics of Music Video: An Analysis of Madonna's Cherish. *Popular Music*, 17(2), 153–185. <https://doi.org/10.1017/S0261143000000581>
- Vernallis, C. (2004). Theory. In C. Vernallis, *Experiencing Music Video: Aesthetics and Cultural Context* (pp. 3–208). Columbia University Press.
- Villareal, Y. (2016, July 8). Tyler Glenn Speaks Out on Suicide Among LGBT Mormons (Video). Advocate. <https://www.advocate.com/music/2016/7/08/tyler-glenn-speaks-out-about-suicide-among-lgbt-mormons>

- Weaver, S. J. (2015). *Elder Christofferson Says Handbook Changes Regarding Same-Sex Marriages Help Protect Children*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. <https://www.churchofjesuschrist.org/church/news/elder-christofferson-says-handbook-changes-regarding-same-sex-marriages-help-protect-children?lang=eng>
- Wells, M. W. (1956). Origins of Anti-Mormonism in Idaho, 1872–1880. *The Pacific Northwest Quarterly*, 47(4), 107–116.
- Wiles, L. (2015). Mormonism and the World Religions Discourse: Contesting the Boundaries of Comparative Religion's Prevailing Taxonomy. *Method & Theory in the Study of Religion*, 27(1), 1–30. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341265>
- Wong, C. M. (2019, June 26). *Imagine Dragons' Dan Reynolds Wants To Lead An LGBTQ Revolution*. Huffpost. https://www.huffpost.com/entry/imagine-dragons-dan-reynolds-love-loud-festival_n_5d114d15e4b0a394186785f3

RECENZJE I OMÓWIENIA
REVIEWS AND DISCUSSIONS

Robert Piotrowski

Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania PAN

robet@geopan.torun.pl

ORCID: 0000-0002-0499-3463

Święte, przekłete, zapomniane...

The Sacred, the Cursed, the Forgotten...

Łukasz Miechowicz,

Święte i przekłete. Kamienie w religijności ludowej. Katalog.

Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii

Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2023.

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.010 | CC BY-ND 4.0

Głazy narzutowe pełniły istotną funkcję w wierzeniach i wyobrażeniach kultur tradycyjnych. Specyficzne formy i wielkość poszczególnych eratyków sprawiły, że na ich temat powstawały narracje interpretujące ich proveniencję. Interakcje te prowadziły do przenikania sfery wierzeniowej z konkretnymi elementami krajobrazu. Na sposób postrzegania poszczególnych głazów istotny wpływ miały ślady znajdujące się na ich powierzchni, zarówno te pochodzenia naturalnego, jak i antropogenicznego. W zależności od regionu i typu wgłębień występujących na powierzchni narzutniaków wartościowano je pozytywnie lub negatywnie. Do pierwszej grupy należą głazy z tzw. bożymi stópkami, do drugiej „diabelskie kamienie”. Obie kategorie eratyków, a raczej kamieni – ze względu na ich znaczenie kulturowe – prezentuje Łukasz Miechowicz w książce pt. *Święte i przekłete. Kamienie w religijności ludowej. Katalog*, wydanej przez Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Publikacja ta jest efektem kilkuletnich prac badawczych, dzięki którym autor zweryfikował ponad 168 obiektów, wcześniej wzmiankowanych w literaturze przedmiotu. W przypadku części, jak pisze, „stwierdzono ich zniszczenie. Dla 130 zachowanych i odnalezionych w terenie obiektów została wykonana kompleksowa dokumentacja archeologiczna. Sporządzono opisy, dokumentację fotograficzną i rysunkową, modele 3D oraz bazę danych w systemie informacji geograficznej GIS zabytków wcześniej znanych oraz nowo odkrytych podczas badań” (s. 9). Należy zaznaczyć, że zanim powstała książka, Miechowicz udostępniał gromadzone materiały na autorskiej stronie internetowej www.bozestopki.edu.pl. Witryna ta jest doskonałym przykładem popularyzowania prowadzonych badań i upowszechniania wiedzy wśród szerszego grona odbiorców. Tego typu podejście należy uznać za godne naśladowania.

Katalog podzielony został na dwie części. Pierwsza to rozbudowany wstęp przybliżający zarówno metodę stosowaną podczas badań, jak i źródła oraz dotychczasowe opracowania dotyczące tematu kamieni z tzw. bożymi stópkami. Autor prezentuje tu także tabele i diagramy liczbowe porządkujące ilościowe zróżnicowanie śladów pochodzenia antropogenicznego i naturalnego oraz typologię wgłębień i otworów. Przybliża również „schematy narracyjne” skorelowane ze śladami na powierzchni głązów.

Autor zwraca też uwagę na znaczenie głązów narzutowych z różnego rodzaju śladami dla kształtowania tożsamości miejsca i poczucia łączności pomiędzy obiektem geologicznym a człowiekiem. Wpisuje się to w badania dotyczące znaczenia i wartości głązów w kulturach tradycyjnych (Woźny 2014). Warto przytoczyć jeden z przywołanych przykładów:

W każdą Niedzielę Wielkanocną z Głupianki i okolicznych wsi wyruszała w to miejsce procesja, na której czele szły kobiety z przodowniczką chóru, następnie mężczyźni i młodzież w liczbie do 500 osób. Do lat 70. XX w. procesja ta odbywała się bez udziału księdza. Pochód dochodził do stojącej w polu murowanej kapliczki, po czym przez godzinę odprawiano maryjne śpiewy i modlitwy. Po spełnionej ceremonii jej uczestnicy wracali do wsi, gdzie w miejscowej remizie odbywała się zabawa taneczna (s. 19).

Kapliczkę tę wzniesiono w miejscu, w którym znajdował się olbrzymi kamień nazywany „Joście” z wgłębieniami interpretowanymi jako ślady po kolanach, łokciach i brodzie Pana Jezusa. W Wielkanoc mieszkańcy mieli składać w tych wgłębieniach ofiary ze święconek oraz z monet. Po wysadzeniu głązu mieszkańcy ocalili jego górną część, którą umieszczono przed kapliczką. W pobliżu eratyka miało znajdować się cmentarzysko całopalne. Kapliczka i zamierzający już kult z nią związany jest „przedłużeniem” wcześniejszej tradycji i upamiętnieniem „niesamowitego” kamienia. Być może jest też przykładem długiego trwania wyobrażeń i praktyk związanych z konkretnym obiektem i miejscem.

Warto wspomnieć, że podczas prowadzonych przeze mnie badań terenowych w ramach projektu NCN „Dziedzictwo lodowych gigantów. Od geomitologii

do geomorfologii kulturowej eratyków na obszarze młodoglacjalnym w Polsce” spotkałem się z analogiczną sytuacją. Na polach w pobliżu miejscowości Janowo znajduje się głaz zwany „Kucakiem”, z którym związane jest podanie o diable dzwigającym kamień. Podczas prowadzonych rozmów okazało się, że kamień ten pełni istotną funkcję podczas obrzędu święcenia pól. Jest on jedną ze stacji, przy której zatrzymuje się procesja z księdzem na czele. Wyróżniający się z otoczenia obiekt geologiczny jest znaczącym elementem krajobrazu kulturowego, kształtującym tożsamość miejsca i mieszkańców pobliskich miejscowości.

Druga, główna część omawianej publikacji to katalog. Kluczem do uporządkowania danych jest tu podział administracyjny, którego zastosowanie z pewnością ułatwi osobom zainteresowanym korzystanie ze zgromadzonego materiału. Istotną pomocą w wyszukiwaniu konkretnych obiektów jest również alfabetyczny „Wykaz miejscowości” uwzględniający informacje administracyjne, takie jak gmina i powiat. Zarówno dla głazów z „bożymi stópkami”, jak i dla „kamieni diabelskich” autor przygotował tabele zestawiające i systematyzujące przedstawione w katalogu obiekty. Przy każdym ze zidentyfikowanych obiektów podane zostały współrzędne oraz dane dotyczące źródeł informacji. Ważną częścią publikacji z punktu widzenia folklorysty są zgromadzone i zaprezentowane narracje lokalne dotyczące poszczególnych kamieni. Należy również wspomnieć o interpretacjach archeologicznych, które w połączeniu z danymi folklorystycznymi tworzą bogaty, wielowymiarowy obraz interakcji pomiędzy obiektami geologicznymi a człowiekiem.

Publikacja ta wpisuje się w wieloletnią tradycję badań dotyczących śladów na głazach. Warto w tym miejscu wspomnieć chociażby pracę Maksymiliana Barucha *Boże stopki: archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp* (Baruch 1907). Ślady pochodzenia naturalnego lub antropogenicznego wzbudzały zainteresowanie i generowały interpretacje odnoszące się do aspektów nadprzyrodzonych o konotacjach zarówno pozytywnych (święte), jak i negatywnych (przekłete). Czego doskonałym przykładem jest umiejscowiony na wzgórzu Rombinus Świąty Kamień, który wyróżniał się nie tylko rozmiarami, ale też licznymi żłobieniami na powierzchni. Według miejscowych opowieści, wykorzystany do produkcji kamieni młyńskich, sprowadził nieszczęścia na kamieniarzy, młynarza i samo wzgórze (Piotrowski, Wróblewska 2024: 341–342). Jak słusznie zauważył Aleksander Gieysztor: „Kamienie sakralne spełniały swoją funkcję mitotwórczą przez samo tworzywo, które sugerowało istnienie wieczne i potęgę [...]” (Gieysztor 2006: 217). Zjawisko to znane jest również poza słowiańszczyzną (Barrowclough, Hallam 2008). Zakres badawczy przyjęty przez autora omawianej publikacji wpisuje się w perspektywę badań nad geofolklorem, który skupia się na zależnościach pomiędzy środowiskiem abiotycznym a człowiekiem i na ekspresjach kulturowych uzależnionych od kontekstu geograficznego (Piotrowski, Juśkiewicz 2024: 535; Juśkiewicz i in. 2025).

Pomimo wielu zalet tej publikacji i ogromu włożonej w nią pracy nie jest ona wolna od słabości. Przede wszystkim sam „Katalog” prezentuje się jako dzieło nierówne. Ze względu na to, iż od lat – o czym wspomniałem już

wcześniej – obserwuję rozwój strony www.bozestopki.edu.pl i poczynania autora, mogę stwierdzić, że niektóre z regionów zostały szerzej i szczegółowiej przebadane, a pozyskane z tych obszarów informacje na temat „kamieni symbolicznych” są lepiej opracowane i usystematyzowane. Według mojej opinii do takich zaliczyć należy m.in. przykłady z Podlasia i wschodniego Mazowsza oraz Warmii i Mazur. Z jednej strony rozumiem zamysł autora, który pragnął zamknąć badaną problematykę w jednym, monograficznym wydawnictwie, z drugiej mam wrażenie, że lepszym rozwiązaniem byłoby podzielenie publikacji na kilka samodzielnych części, w których systematycznie omówiono by kolejne przebadane regiony.

Wspomniana powyżej strona internetowa, sukcesywnie przez autora uzupełniana, jest również wzbogacona o kategorię „cudownych źródełek”, w której zaprezentowane zostały źródła powiązane z cudownymi zdarzeniami, objawieniami czy też epifaniami świętych. Jest to ciekawe dopełnienie tematu „diabelskich” i „cudownych” kamieni. Dzięki otwartemu dostępowi do tego serwisu i naukowemu doświadczeniu badacza otrzymujemy opracowanie o wysokiej wartości merytorycznej i przystępnej formie.

Należy dodać, iż książka zawiera bogaty materiał ilustracyjny i została wydana w sposób solidny, profesjonalny, a zarazem przejrzysty i przystępny, dlatego też z pewnością będzie to publikacja przydatna nie tylko dla specjalistów i badaczy, ale również dla regionalistów czy po prostu osób zainteresowanych taką tematyką. Jest ona również przykładem na to, że łączenie perspektyw badawczych archeologii i etnografii daje pozytywny wynik i może być bardzo efektywne poznawczo.

BIBLIOGRAFIA

- Barrowclough, D. A., Hallam, J. (2008). The Devil's Footprints and Other Folklore: Local Legend and Archaeological Evidence in Lancashire. *Folklore*, 119(1), 93–102.
- Baruch, M. (1907). *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*. Skład Główny w Księgarni E. Wende i S-ka.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Juśkiewicz, W., Jaszewski, J., Brykała, D., Piotrowski, R., Alexander, K. M., Juśkiewicz, K. (2025). Supernatural beings of Pomerania: Postmodern mapping of folkloristic sources. *Journal of Maps*, 21(1), 1–15.
- Piotrowski, R., Juśkiewicz, W. (2024). Folk Narratives about Water Bodies in the Southern Baltic Lowland: From Geomythological Interpretations to Examples of Symbolic Eco-Symbiosis. *Folklore*, 135(4), 534–552.
- Piotrowski, R., Wróblewska, V. (2024). “Memory of stones”. The motif of millstones production from erratic boulders in folk narrations from northern Germany and Poland: Between a memory of craft and an object of memory. *Fabula*, 65(3-4), 334–355.
- Woźny, J. (2014). *Archeologia kamieni symbolicznych. Od skały macierzystej do dziedzictwa przodków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

Anna Tyrpa

Instytut Języka Polskiego PAN

anna.tyrpa@ijp.pan.pl

ORCID: 0000-0001-5365-5535

Czeskie ulotki jarmarczne z XIX w.

Czech Peddler's Leaflets from the 19th Century

Maciej Mętrak,

Mapa świata z jarmarcznej ulotki. Czeska dziewiętnastowieczna twórczość kramarska w perspektywie etnolingwistycznej,
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2024.

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.011 | CC BY-ND 4.0

W 2024 r. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze opublikowało książkę Macieja Mętraka *Mapa świata z jarmarcznej ulotki. Czeska dziewiętnastowieczna twórczość kramarska w perspektywie etnolingwistycznej* jako 14 tom serii „Biblioteka Literatury Ludowej”. Jest to obszerna monografia, licząca 459 stron, która powstała jako rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. Zbigniewa Grenia i została obroniona na Uniwersytecie Warszawskim w 2020 r.

Autor zajął się w niej specyficznym gatunkiem tekstów, z których zbiorem zetknął się w czeskim Przerowie, w Muzeum Komeńskiego. Chodzi o ulotki, które w XVIII i XIX w. były rozprowadzane na jarmarkach. Muzeum w Przerowie zgromadziło ich około 2800, z czego w pracy szczegółowej analizie poddało 459, w większości z lat 1774–1866. Zamieszczone w książce tablice obrazują stopień trudności, z jakimi zetknął się badacz. Otóż druki te są wprawdzie pisane po czesku, ale z użyciem szwabachy. Do tego ich strony są często przyściemnione lub uszkodzone. Autorowi należą się więc słowa uznania za cierpliwość i wytrwałość w ich odczytywaniu.

Rozprawa składa się z ośmiu części. We *Wstępie* Maciej Mętrak deklaruje przyjęcie metodologii etnolingwistycznej. W związku z tym objaśnia dwa kluczowe dla niej pojęcia – językowego obrazu świata i stereotypu. Opiera się na pracach lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, stworzonej przez Jerzego Bartmińskiego, i na wciąż powstającym ogromnym *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*.

Dwa kolejne rozdziały omawiają w perspektywie ogólnej literaturę kramarską. *Podstawowe problemy badania literatury kramarskiej* przekazują wiedzę o zjawisku powszechnym w Czechach w XVIII i XIX w., polegającym na działalności wędrownych pieśniarzy, pojawiających się na jarmarkach i odpustach. Oprócz śpiewania, prezentowali oni plansze ilustrujące treść pieśni¹ oraz sprzedawali ulotki, na których wydrukowane były ich słowa, a dodatkowo wskazana jakaś powszechnie znana melodia. Dzięki temu każdy odbiorca mógł potem sam wykonywać zakupiony utwór. Pieśni rozprowadzane w ten sposób dzielą się na te o tematyce religijnej i te o tematyce świeckiej. Pieśni religijne występują w dwóch postaciach: kontemplacyjno-modlitewnej oraz narracyjnej (legendy, apokryfy, opisy cudów). Utwory o tematyce świeckiej reprezentują z kolei aż sześć kategorii, są to pieśni: nowiniarskie (czyli informujące o różnych niecodziennych i sensacyjnych wydarzeniach), rekruckie i wojenne, patriotyczne i polityczne, kryminalne, miłosne oraz satyryczne.

W rozdziale *Czeska twórczość kramarska – historia i uwarunkowania społeczno-kulturowe* opisano specyfikę tego zjawiska i jego popularność na ziemiach czeskich. Wynikała ona m.in. z aktywności Kościoła katolickiego oraz z wcześniejszej niż w innych regionach znajomości pisma (w 1774 r. wprowadzono obowiązek szkolny). Ulotki przekazujące wiadomości o wydarzeniach były powszechne w wielu krajach Europy Zachodniej, natomiast wśród krajów słowiańskich prym wiodły właśnie Czechy. Analizowane w monografii druki pochodzą w większości z terenu Moraw i Śląska. Ulotki kramarskie były w pewnym sensie kontynuacją pieśni dziadowskich, które wcześniej pełniły wśród ludu funkcję informacyjną i rozrywkową. Formowały też światopogląd niewykształconych odbiorców i odgrywały rolę analogiczną do tej, jaką później przejęły gazety. W swym omówieniu autor ujmuje druki kramarskie także jako przedmioty kultury materialnej, przedstawia ich wartość historyczną oraz znaczenie w epoce odrodzenia narodowego, kiedy służyły przede wszystkim podtrzymywaniu i rozwijaniu znajomości języka czeskiego.

Kolejne, zasadnicze rozdziały książki zawierają wnikliwą, szczegółową i uporządkowaną analizę pieśni świeckich i religijnych. Część *Kramarski porządek świata ziemskiego* przedstawia tytułową mapę świata odtworzoną z tekstów pieśni. Autor wychodzi tu od swego rodzaju rekonstrukcji sylwetki modelowego autora analizowanych pieśni: katolika, poddanego austriackiego, Czecha lub Morawianina, chłopca. Następnie określa, kim dla tak pojętego podmiotu autorskie-

1 Na tablicach zamieszczonych w końcowej części monografii można zobaczyć połączenie efektu dźwiękowego z plastycznym.

go są „obcy”. Według kryterium religijnego ów „obcy” to: konwertyta, bluźnierca, okrutny ojciec i władca tyran. Pierwszy przypadek oparty jest na pieśniach relacjonujących nawrócenie na katolicyzm Żydów, luteranów, kalwinów. Takich ludzi autor nazywa innowiercami oswojonymi. Pieśni o bluźniercach i świętokradcach opowiadają o profanacji przedmiotów ze sfery *sacrum*, głównie przez protestantów. Jeśli chodzi o postać okrutnego ojca, to sprowadza się ona do przypadków, w których rodzic morduje swoje dziecko, ponieważ nie zgadza się, aby przeszło na katolicyzm. Z kolei władca tyran to głównie Turek, który prześladowa swych chrześcijańskich poddanych. Według kryterium państwowego obcymi byli: najeźdźca i okupant oraz wróg odległy lub wewnętrzny. Zgodnie z wydarzeniami historycznymi z XIX w. dla obywateli austriackich najeźdźcami i okupantami byli Francuzi i Prusacy. Do wrogów odległych autor zaliczył zaś Szwedów i Turków, przy czym oprócz działań wojennych istotna była tu również różnica konfesyjna między mieszkańcami ówczesnego Cesarstwa Austriackiego (katolikami) a ich wrogami (protestantami lub muzułmanami). Wrogami wewnętrznymi z kolei zostały nazwane te nacje, które buntowały się przeciw władzy cesarza austriackiego: Polacy, Włosi i Węgrzy. Elementem wzmagającym niechęć do nich był fakt, że w poskramianiu powstań w Galicji, Mediolanie, na Sardynii i Węgrzech brali udział Czesi i Morawianie, narażając swoje życie.

W dalszej części zaprezentowanych przez autora rozważań następuje prezentacja zawartych w pieśniach stereotypów dziesięciu narodów. Są to zarówno narody bliskie, z którymi Czesi mieli często styczność, mieszkając w tym samym państwie (Żydzi, Polacy, Węgrzy, Włosi), jak i dalsze, ale znane z różnych kontaktów, np. wojennych (Prusacy, Francuzi, Turcy, Rosjanie, Szwedzi). Wspomina też o Amerykanach i Meksykanach, którzy w pieśniach jarmarcznych pojawiają się głównie z powodu budzących sensację klęsk żywiołowych nawiedzających ich odległe i nieznane kraje. Stereotyp każdego narodu przedstawiony jest w trzech punktach: nazwa kraju, nazwa grupy etnicznej i obraz w tekstach.

Porównanie omówionych stereotypów etnicznych ujawnia, że największy wpływ na ich ukształtowanie miały wojny i przemarsze obcych armii przez czeskie ziemie. Najbardziej utrwalone w pieśniach kramarskich zostały wojny napoleońskie z drugiej dekady XIX w. oraz konflikt austriacko-pruski z 1866 r. Wspomina się też: szwedzka agresja z XVII w., zatargi na styku Austrii i Włoch, odpieranie inwazji tureckiej. Przedstawicielom narodów, z którymi Czesi mieli styczność w trakcie działań wojennych, nierzadko przypisane są odwaga i waleczność, ale równie często – okrucieństwo objawiające się w krzywdzeniu ludności cywilnej. Wielkie znaczenie miały różnice wyznaniowe. Podmiot analizowanych tekstów utożsamia się z katolicyzmem, a więc innowiercy (luteranie, kalwini, muzułmanie i judaїści) nazywani są poganami, bezbożnikami i heretykami.

Na kolejnym etapie analiz Mętrak przechodzi do omówienia wizerunków „obcych” konstruowanych według kryterium etnicznego i regionalnego, skupiając się na takich kwestiach, jak patriotyzm, nacjonalizm, słowiańskość, ludowość

i regionalizm. Zwraca przy tym uwagę na fakt, że w twórczości kramarskiej można doszukać się idei panslawizmu, a patriotyzm jest rozumiany na różne sposoby: jako identyfikacja z cesarstwem habsburskim lub tylko z ziemią zamieszkałymi przez Czechów. Czeski nacjonalizm jest z kolei widoczny w niektórych pieśniach głoszących dążenie do niezawisłości politycznej, przy czym pojawia się tu również poczucie bliskości Czechów i Słowaków (stosowane są nawet pewne słowackie formy językowe). O regionalizmie świadczą zaś nazwy miejscowe wymieniane w tekstach, a także niektóre formy dialektalne.

W końcowych partiach tego rozdziału autor zajmuje się hierarchią społeczną, w której główną opozycję stanowią bogactwo i bieda. W tekstach kramarskich biedni wartościowani są zdecydowanie pozytywnie, a chciwi, skąpi i bogaci mogą spodziewać się potępienia w postaci kar czekających na nich po śmierci. Jednym z problemów podejmowanych przez pieśń jest miłość ludzi różniących się statusem społecznym i majątkowym, a zwłaszcza sytuacja, gdy rodzice nie zgadzają się na małżeństwo dziecka z osobą stojącą niżej w hierarchii społecznej. Kramarskie druki opisują tragedie młodych kochanków, a w niektórych przypadkach także ingerencje sił nadprzyrodzonych w ich losy. Ważnym typem bohaterów są też postaci określane przez Mętraka jako „uprzywilejowani” w biedzie, czyli wdowy, sieroty i żebracy. Zwłaszcza ci ostatni cieszyli się poważaniem, ponieważ kojarzono ich z wędrującymi po świecie Jezusem, Maryją czy świętymi. Na drugim końcu społecznej hierarchii mamy władców, szczególnie cesarza austriackiego. Dla autorów rozprowadzanych po jarmarkach ulotek najlepszym ustrojem była monarchia, a idealnym władcą – ten, który zwycięża wrogów, jest sprawiedliwym sędzią, opiekunem poddanych i obrońcą wiary katolickiej.

Kolejny rozdział, *Kramarska metafizyka – wertykalny porządek świata*, podzielony został na pięć części. Trzy z nich zdecydowanie kierują nasz wzrok w górę. Dotyczą Boga, Maryi i świętych oraz aniołów. Omawiane tu pieśni opowiadają o interwencji tych postaci niebiańskich w życie ludzi pobożnych i wierzących. Interesujący jest zwłaszcza wątek Pana Jezusa wędrującego po świecie w postaci starca lub żebraka, osobiście sprawdzającego zachowania ludzi i ingerującego w ich los. Przewija się też motyw „miotły bożej”, która jest określeniem cierpień i prób spadających na człowieka z woli Boga. Pośrednikami między surowym Bogiem a ludźmi są święci, wśród których najważniejsza jest Maryja. Prócz niej w kramarskich pieśniach najczęściej pojawiają się święci związani z Czechami (Wacław, Wojciech, Ludmiła, Prokop, Cyryl, Metody, Jan Nepomucen, Jan Sarkander), choć popularny jest też Hiszpan Izidor Oracz, patron rolników. W wielu tekstach występują także pomagający pobożnym ludziom aniołowie. Towarzyszą im blask i jasność, są odziani w białe szaty, często śpiewają i grają na instrumentach. Choć unoszą się w powietrzu, brak wzmianek o tym, że mają skrzydła.

Kolejny podrozdział odnosi się do diabłów i sytuowanych pod ziemią mocy piekielnych. Podkreślanymi w pieśniach kramarskich cechami piekła są gorąco i zapach siarki. Pojawia się w nich także przekonanie, że niebaczne wypowie-

dzenie imienia diabła ma moc sprawczą – zły duch rzeczywiście przybywa i szkodzi człowiekowi. Jeśli chodzi o jego wygląd, to najczęściej przybiera postać pięknego, bogatego młodzieńca lub kobiety, a to pomaga mu kusić ludzi do złego. Bronić od diabła mogą święci, pobożni zakonnicy, przywoływanie Chrystusa, modlitwa. Przydatne są też poświęcone przedmioty (krzyżyki, medaliki). Moce piekielne mogą niekiedy mieć postać zwierząt: węży, żab, ropuch, skorpionów, czarnych psów, kozłów i kotów. W ostatnim podrozdziale mowa o różnych mocach, przestrzeniach i zjawiskach (np. raj, trzęsieniach ziemi, obcowaniu ze zmarłymi, burzach i błyskawicach). Charakterystycznym motywem pieśni kramarskich jest choćby uderzający z nieba piorun, który bywa sposobem karania grzeszników przez Boga. Inne zjawiska, jak komety, tańczące słońce, świecące w dzień gwiazdy i księżyc, są ostrzeżeniem, zapowiedzią groźnych wydarzeń. Pojawiają się tu również opisy wizyt wybranych ludzi w ziemskim raju, spotkań z duchami zmarłych, ziemi pochłaniającej wielkich grzeszników czy trzęsień ziemi będących wyrazem gniewu Bożego oraz wizje różnych miejsc znajdujących się w podziemiach – kopalni, jaskiń czy piekła.

Mapa świata z jarmarcznej ulotki to książka o charakterze interdyscyplinarnym. Do właściwej interpretacji analizowanych tekstów konieczna jest wiedza na temat historii, kultury oraz warunków społecznych, w jakich żyli ludzie, którzy tworzyli kramarskie druki i którzy byli ich odbiorcami. Sięgnięcie po publikacje z zakresu kulturoznawstwa, folklorystyki, etnografii, etnologii, etnolingwistyki i językoznawstwa pozwoliło autorowi uzyskać znakomite efekty. Jednocześnie przybliżył polskim czytelnikom zjawisko obecne w kulturze czeskiej w XVIII i XIX w., wyczerpująco przez niego scharakteryzowane. Warto dodać, że lekturę książki znacząco ułatwiają tłumaczenia wszystkich cytatów z czeskich pieśni na język polski. Godna pochwały jest też szata graficzna, a zwłaszcza okładka zaprojektowana przez Weronikę Siwiec, przedstawiająca motywy obecne na jarmarcznych ulotkach.

Piotr Grochowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

piotr.grochowski@umk.pl

ORCID: 0000-0001-7333-0439

Czy Wilamowianie są lepsi od innych?

Are the Vilamovians Better than Others?

Tymoteusz Król,

***„Góry, pagórki, przykryjcie nas”. Analiza obrazów swoich i obcych
w opowieściach Wilamowian o volksliście i powojennych
prześladowaniach, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze,
Wilamowice–Wrocław 2024.***

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.012 | CC BY-ND 4.0

Tytuł niniejszej recenzji może wydawać się prowokacyjny. Jest on wszakże jedynie parafrazą sformułowania, którego użył Tymoteusz Król, by opisać jeden ze wzorców służących Wilamowianom do interpretowania własnych losów. Wzorec ten wskazuje zarazem na fakt, że dyskursy związane z mniejszościami językowymi, etnicznymi czy narodowymi nieustannie krążą wokół kwestii gorszości i lepszności oraz swojskości i obcości, które dodatkowo wpisywane są nierzadko w perspektywę szans i zagrożeń. Są to problemy dobrze znane, ale zarazem cały czas aktualne i społecznie istotne. Wystarczy wspomnieć nie tak dawne weto prezydenta Rzeczypospolitej do ustawy nadającej językowi śląskiemu status języka regionalnego czy powracającą w rozmaitych wariantach i sytuacjach sprawę „dziadka w Wermachcie”.

W tym kontekście należy podkreślić, że w książce *Góry, pagórki, przykryjcie nas...* Tymoteusz Król postawił bardzo ważny problem badawczy. Postanowił mianowicie zrekonstruować obraz wydarzeń związanych z wojennymi i powo-

jennymi losami Wilamowian prezentowany z punktu widzenia grupy określonej przez niego jako „wilamowskocentryczna wspólnota pamięci”. Taki cel badań wydaje się szczególnie istotny z tego powodu, że w dotychczasowej – dość obszernej – literaturze dotyczącej historii i kultury Wilamowa dominowała narracja polskocentryczna, w której marginalizowano głosy członków opisywanej społeczności, a zarazem wyciszano lub zupełnie eliminowano kwestie oraz wydarzenia kłopotliwe i stawiające Polaków w złym świetle. Niepodważalnym walorem pracy jest więc jej pionierskość, polegająca na tym, że po raz pierwszy mamy okazję poznać w najdrobniejszych detalach bardzo ważny, a zarazem niezwykle dramatyczny i brzemienisty w skutki okres w historii Wilamowa widziany z perspektywy zamieszkującej to miasto mniejszości etnicznej. Rozprawa ta ma więc zarówno wysoką wartość poznawczą, jak i niewątpliwie walory etyczne i społeczne. Zaslugą autora jest bowiem nie tylko szczegółowe odtworzenie narracji wilamowskocentrycznej i zaprezentowanie jej różnorodnych niuansów oraz kontekstów, ale zarazem oddanie głosu społeczności, która przez wiele lat tego głosu była pozbawiona, a tym samym próba wprowadzenia tej narracji do szerszego obiegu i społecznej świadomości.

Mocną stroną pracy jest również przyjęta w niej koncepcja metodologiczna. Zastosowano tu z dużym wyczuciem kilka różnych podejść i narzędzi, tworzących eklektyczny, ale zarazem dobrze dopasowany do postawionego problemu aparat badawczy, którym autor posługuje się sprawnie i konsekwentnie. Na uwagę zasługuje zwłaszcza fakt, że w umiejętny i bardzo efektywny sposób połączono tu nowoczesne koncepcje wypracowane na gruncie antropologii zaangażowanej oraz współczesnych badań z zakresu *oral history* i pamięci społecznej z „konserwatywnymi” procedurami badawczymi charakterystycznymi dla etnografii i folklorystyki.

Autor świadomie i z pożytkiem wykorzystuje swoją przynależność do społeczności Wilamowian, odnosi się do nich z dużą empatią, nie ukrywa przy tym, że występuje w podwójnej roli badacza i działacza (lokalnego aktywisty), a prowadzone przez niego badania służyć mają nie tylko wytworzeniu nowej wiedzy, ale także zmianie rzeczywistości społecznej, czyli – jak wspomniałem wyżej – zmodyfikowaniu dominującego dyskursu o Wilamowianach poprzez wprowadzenie do szerszej świadomości wilamowskocentrycznej narracji o dramatycznych wydarzeniach okółowojeńnych. Przy takim podejściu nie stosuje on jednak narzucających się tu rozwiązań proponowanych na gruncie autoetnografii czy antropologii doświadczenia. Przeciwnie, mając świadomość własnej pozycji badacza insidera oraz wynikających z tego uwarunkowań procesu badawczego, z dużą konsekwencją stara się jednak skonstruować pewien dystans do przedmiotu badań, stosując obiektywizujące procedury pozyskiwania danych i ich analizy, a w centrum rozważań nie stawia własnych doświadczeń czy emocji, lecz uczucia i doświadczenia swoich rozmówców.

Podstawa materiałowa pracy jest solidna. Została wytworzona w toku wieloletnich badań etnograficznych i – jak na podejście jakościowe – w swoich rozmiarach jest wręcz imponująca. W ramach aktualnych badań autor nagrał

około 100 biograficznych wywiadów narracyjnych uzupełnianych wywiadaniami kwestionariuszowymi, a do korpusu danych włączył kolejne 100 rozmów przeprowadzonych w ramach wcześniejszych działań z lat 2004–2016, a także wywiady wykonane przez innych badaczy. Analizie poddane zostały również źródła zastane w postaci tekstów naukowych, popularnonaukowych i publicystycznych dotyczących Wilamowic, które – co zasługuje na uznanie – traktowane są tu właśnie w kategoriach źródeł służących do zrekonstruowania narracji na temat Wilamowic prowadzonych z różnych punktów widzenia. Tak obszerna, zróżnicowana i powstająca na przestrzeni wielu lat baza materiałowa sprawia, że prezentowane przez autora rekonstrukcje wilamowskocentrycznych narracji są wiarygodne, a formułowane przez niego wnioski dobrze ugruntowane w danych terenowych.

Ważnym i oryginalnym wkładem Tymoteusza Króla w rozwój metodologii badań nad społeczną pamięcią historyczną jest konsekwentne i twórcze zastosowanie narzędzi i kategorii analitycznych zaczerpniętych z obszaru badań folklorystycznych. Relacje między *oral history* i folklorystyką są złożone i niejednoznaczne. Przedstawiciele tej pierwszej z reguły nie doceniają bądź nawet nie dostrzegają potencjału tkwiącego w dorobku folklorystyki, z kolei reprezentanci tej drugiej nierzadko zrymują się, że *oral history* w gruncie rzeczy nie jest niczym nowym, ponieważ podejście takie od dawna obecne jest na gruncie badań nad folklorem (zob. Bartmiński 2008, 2014; Grochowski 2019; Hajduk-Nijakowska 2023). Omawiana rozprawa pokazuje, że narzędzia folklorystyczne świetnie nadają się do analizy ustnych (i nie tylko ustnych) narracji o przeszłości, pozwalając w sposób niezwykle precyzyjny odtworzyć mechanizmy narracyjnego opracowywania minionych wydarzeń i ich sposób funkcjonowania w społecznej pamięci. Choć Tymoteusz Król nie jest prekursorem takiego podejścia i idzie tropem wcześniejszych badaczy, przede wszystkim zaś Janiny Hajduk-Nijakowskiej (2016), to jednak zebrane przez niego obszerne materiały oraz ich skrupulatna analiza są dość rzadkim świadectwem wyjątkowej skuteczności tekstocentrycznej metody folklorystycznej, która stawiając w centrum zainteresowania i czyniąc głównym obiektem swych procedur badawczych przekaz werbalny, potrafi w sposób rzetelny i przekonujący zrekonstruować szersze zjawiska, w tym funkcjonujące w społecznej pamięci obrazy przeszłości. W tym kontekście warto zauważyć, iż atutem niniejszej pracy jest również to, że niejako mimochodem dokonuje ona pewnej rewitalizacji w zakresie teorii folkloru. Chodzi mi tu głównie o dwie kwestie. Po pierwsze, o nieco zapomnianą w ostatnich latach koncepcję memoratu-fabulatu Karla von Sydowa (zob. Simonides 1980), z której autor zrobił znakomity użytek, pokazując jej potencjał wyjaśniania zjawisk narracyjnych. Po drugie, o kategorie fabularyzacji i folkloryzacji, które są co prawda dobrze ugruntowane w polskich badaniach (zob. Nijakowska 2016), mało jest jednak prac, które w tak konkretny i wyrazisty sposób pokazywałyby opisywane przez nie zjawiska. Wielokrotne nagrywanie od różnych narratorów opowieści wspomnieniowych na temat tych samych wydarzeń nie należało w polskiej folklorystyce do sytuacji częstych. W tym

zakresie zasługa autora polega nie tylko na tym, że na podstawie zgromadzonych przez niego tekstów można niejako w praktyce przekonać się, na czym polegają i jak przebiegają procesy opisywane w teorii za pomocą kategorii fabularyzacji i folkloryzacji. Ważniejsze jest to, że pokazuje on dobitnie, jaki wpływ mają te procesy na kształt narracji (i pamięci) o przeszłych wydarzeniach, co z kolei powinno stanowić istotny punkt odniesienia dla badań z zakresu *oral history* i skłonić ich przedstawicieli do głębszego namysłu nad zjawiskami obecnymi na gruncie folkloru słownego. Autor potrafi przy tym modyfikować zaczerpnięte z folklorystyki narzędzia badawcze w taki sposób, by lepiej służyły rozwiązywaniu postawionych problemów. Kluczowe kategorie analityczne – inspirowane propozycjami folklorystów niemieckich – określane są przez niego jako toposy i wzorce interpretacyjne. Pierwsze to „powtarzające się motywy i przyzwyczajenia myślowe wyrażające wiedzę o tym, co prawdopodobne” (s. 27), drugie – stanowiące pojęcie nadrzędne – to bardziej złożone, kolektywne sposoby interpretowania przeszłości, charakteryzujące się określoną treścią i strukturą. Obie kategorie, wraz z uzupełniającymi je pojęciami obrazu i skamieliny językowej, pozwalają na analizę i wychwycenie różnych aspektów zgromadzonych narracji w sposób bardziej precyzyjny niż dominujące do tej pory na gruncie folklorystyki kategorie motywu, wątku i stereotypu.

Góry, pagórki, przykryjcie nas... to książka napisana w sposób przejrzysty i sprawny pod względem retorycznym, a jej kompozycja jest przemyślana, spójna i logiczna. W początkowej części autor szczegółowo omawia inspiracje i założenia teoretyczne oraz stosowane metody badawcze. Charakteryzuje zebrane przez siebie narracje, opisuje swoje relacje z rozmówcami oraz ich postawy i strategie narracyjne. Dokonuje także analizy źródeł zastanych w postaci tekstów pisanych przez Wilamowian oraz literatury naukowej i popularnonaukowej poświęconej wydarzeniom będącym tematem pracy. Stanowi to ważny punkt odniesienia dla dalszych analiz, z jednej strony pozwala bowiem uchwycić zasadnicze różnice między rekonstruowanymi przez autora narracjami wilamowskocentrycznymi a innymi rodzajami narracji odnoszącymi się do tych samych wydarzeń, z drugiej strony daje wgląd w istotę napięć i konfliktów między Wilamowianami a ich sąsiadami oraz osobami reprezentującymi polskocentryczny punkt widzenia. W zasadniczej części rozprawy zaprezentowano szczegółowe analizy narracji zebranych w trakcie badań. Autor uporządkował materiał, wyróżniając w opowieściach cztery „momenty węzłowe”, czyli kluczowe wydarzenia, wokół których koncentrowały się wypowiedzi jego rozmówców, a mianowicie: podpisanie volkslisty, wprowadzenie zakazu używania stroju i języka wilamowskiego, aresztowania i wywózki Wilamowian do obozów na terenie Polski i ZSRR oraz wysiedlenia Wilamowian z ich rodzinnych domów i gospodarstw. Poszczególne „momenty węzłowe” omawiane są w porządku chronologicznym, co z jednej strony wydaje się rozwiązaniem w jakimś sensie naturalnym, z drugiej uwypukla ciągłość dramatycznych losów Wilamowian i eksponuje pewne zależności przyczynowo-skutkowe między poszczególnymi wydarzeniami. Ostatnia część książki przynosi swego rodzaju dopełnienie za-

prezentowanych wcześniej rozważań, zawiera bowiem rozwinięcie i uszczegółowienie analiz wybranych toposów i wzorców interpretacyjnych, tym razem w układzie tematycznym, koncentrującym się na kreowaniu obrazów „swoich” i „obcych”.

W omawianej książce przedstawiona więc zostaje bardzo rzetelna, dobrze osadzona w teorii i niezwykle szczegółowa analiza obszernego korpusu materiałów badawczych. Szczegółowość owych analiz jest niewątpliwie korzystna z punktu widzenia jakości badań, ma jednak również pewien skutek uboczny w postaci pewnej redundancji, która może być męcząca dla niektórych czytelników. Jest to także wynik przyjęcia określonej strategii pisania etnografii (a tym samym rozwiązań kompozycyjnych), która polega niejako na odtwarzaniu w publikacji toku postępowania z materiałem badawczym, co oczywiście nie jest pozbawione pewnych zalet, czytelnik ma bowiem bezpośredni wgląd w zastosowane procedury analityczne i może ocenić ich rzetelność. Takie rozwiązanie w pewnym sensie osłabia jednak etyczno-publicystyczny potencjał książki, wilamowskocentryczny punkt widzenia nie jest tu bowiem przedstawiony w sposób syntetyczny, tylko wyłania się stopniowo z opowieści Wilamowian w miarę prowadzenia ich analiz. Dobrym pomysłem, który po części neutralizuje wspomniane powyżej problemy i ułatwia lekturę, jest wprowadzenie na marginesach książki nazw określających poszczególne toposy i wzorce interpretacyjne. W ten sposób czytelnik może – niejako idąc „na skróty” – szybko zrekonstruować najważniejsze elementy „wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci”, a zarazem poszukiwać tych fragmentów pracy, w których znajdują się ich egzemplifikacje.

Choć – jak wspomniałem – przedstawione przez autora rozważania są obszerne i zasadniczo wyczerpujące, to jednak rodzą one również pewne pytania, które warto byłoby rozważyć w toku dalszych badań. Dwie kwestie wydają mi się szczególnie interesujące. Pierwsza dotyczy relacji międzypokoleniowych oraz demograficznej charakterystyki „wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci”. Król nie podejmuje tego zagadnienia, stwierdzając wprost, że w swojej pracy nie będzie „analizować różnic pamięci różnych pokoleń ani zmieniających się form przekazywania pamięci po 1945 roku” (s. 46). Jego celem jest rekonstrukcja obrazu, jaki wyłania się z opowieści najstarszego pokolenia mieszkańców Wilamowa, czyli osób, „które w czasie drugiej wojny światowej były bardzo młode” (s. 54). Jednocześnie odnotowuje fakt, że choć w średnim pokoleniu Wilamowian „dominują osoby nienależące do wilamowskocentrycznej wspólnoty pamięci”, to jednak przynależność ta zostaje po części wskrzeszona wśród niektórych członków najmłodszego pokolenia, „z których wypowiedzi wyłaniają się te same toposy i obrazy, co [z wypowiedzi osób – P. G.] najstarszego pokolenia” (s. 46). To intrygujące zjawisko przejmowania przez młodych ludzi określonych form pamięci z pominięciem średniego pokolenia warte jest na pewno głębszej analizy. Pojawia się tu bowiem szereg pytań, choćby o to, jaka część poszczególnych pokoleń (średniego i młodszego) należy tak naprawdę do opisywanej wspólnoty pamięci i od czego ta przynależność zależy, czy

hegemoniczna, polskocentryczna wizja przeszłości reprezentowana przez większość średniego pokolenia została rzeczywiście przewyciężona w pokoleniu najmłodszym, a jeśli tak, jak trwałe jest to zjawisko, i wreszcie jakie są w przypadku Wilamowian relacje między pamięcią i postpamięcią oraz czym różnią się od siebie narracje formułowane przez poszczególne pokolenia.

Druga ze wspomnianych kwestii dotyczy wilamowskich Żydów. Fakt ich wywózki został odnotowany przez autora w załączonym do pracy kalendarium wydarzeń (s. 446), co każe przypuszczać, że stanowili oni jednak istotny element etnicznego pejzażu miasta. Zaskakujące jest jednak to, że w cytowanych i streszczanych narracjach wspomina się o nich bardzo rzadko, a w ostatniej części książki poświęconej obrazom „obcych” pojawiają się oni zupełnie marginalnie w podrozdziale *Inni obcy*. Autor tłumaczy to w następujący sposób:

Niewiele opowieści o Żydach nie wynika z małej liczby kontaktów z Wilamowianami wyznania mojżeszowego, ale z tego, że teksty folkloru, jakimi są opowieści wspomnieniowe, choć opowiadają o przeszłości, powstają współcześnie. Dla moich rozmówców ważna była opozycja do Polaków i Niemców, a nie do nieobecnych już w Wilamowicach Żydów (s. 364).

Takie wyjaśnienie wydaje mi się jednak niewystarczające. Przede wszystkim z tego powodu, że w innych miejscach po II wojnie światowej zanotowano wiele opowieści wspomnieniowych o Żydach, którzy – co oczywiste – również nie byli tam już obecni, a nadal stanowili opozycyjny punkt odniesienia w mentalnym pejzażu lokalnej tożsamości (zob. Czubała 2017; Grochowski 2019). Pojawia się więc pytanie, dlaczego w Wilamowicach było inaczej. Czy ten zastanawiający „brak Żydów” w narracjach wspomnieniowych z okresu II wojny światowej wynika ze specyfiki podjętych problemów badawczych, a tym samym ze sposobu prowadzenia wywiadów i rodzaju zadawanych pytań? Czy może chodzi raczej o to, że Wilamowianie jako mniejszość etniczna „widzieli się” w opozycji do grup postrzeganych jako większościowe (Polaków, Niemców), a nie innej mniejszości, jaką stanowili Żydzi? Autor wspomina o zgromadzonych relacjach na temat aresztowania i wywózki wilamowskich Żydów, które dopiero czekają na opracowanie. Można więc mieć nadzieję, że ich analiza pozwoli udzielić bardziej satysfakcjonujących odpowiedzi na stawiane powyżej pytania.

BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński, J. (2008). O wartościach słowa mówionego. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wasuta (red.), *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki* (s. 9–16). Wydawnictwo Polihymnia.
- Bartmiński, J. (2014). Historia mówiona – interdyscyplinarna i wieloaspektowa. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, M. Szumiło, J. Kłapeć (red.), *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* (s. 9–24). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Czubała, D. (2017). Pamięć zagłady w narracji folklorystycznej. *Zagłada Żydów. Studia i materiały*, 13, 203–229.

- Grochowski, P. (red.) (2019). *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2016). *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Uniwersytet Opolski.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2023). The folklore studies context of oral history. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 13, 8–25. <https://orcid.org/0000-0001-9958-5771>
- Simonides, D. (1981). Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce. W: W. Nawrocki, M. Waliński (red.), *Literatura popularna – folklor – język* (s. 26–37). Uniwersytet Śląski.

Mikołaj Jarmakowski

Uniwersytet Gdański

mikolaj.jarmakowski@phdstud.ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8652-0848

Z badań nad mitologią Słowian

From the Research on Slavic Mythology

Recenzja: Michal Téra,

Perun – gromowładny bóg. Wstęp do dawnych wierzeń Słowian,

przel. I. Górewicz, Triglav, Szczecin 2024.

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.013 | CC BY-ND 4.0

Recenzowana książka pierwotnie została wydana w języku czeskim pod tytułem *Perun – bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství* i stanowiła rozwińnięcie obronionej dwa lata wcześniej rozprawy doktorskiej.

W jej pierwszej części, zatytułowanej *Historia Peruna*, odnajdujemy analizę źródeł historycznych, rozważania poświęcone etymologii teonimu bóstwa oraz szeroki komentarz religioznawczy. Michal Téra rozpoczął swe refleksje od przywołania etymologii klasycznej: „Przez połączenie rdzenia **per-* z sufiksem określającym aktywnego wykonawcę czynności **unb-* powstaje **Perunb-*, czyli »ten, kto bije, pierze«” (s. 52; por. Gieysztor 2016: 86). Na dalszych stronach autor słusznie zwrócił uwagę na fakt, iż część indoeuropejskiej teonimii związanej z postaciami gromowładnych bogów pochodzi od praindoeuropejskiego miana **diēwós-* „bóg (bóg niebios)” (s. 53) czy też ściślej: **d̥iēus* (*dijēus*) „świecące, boskie, czczone niebo; jasny dzień”, z wariantywnym rozszerzeniem o samogłoskę **d̥iēu-s-* „bóg, ojciec niebo” o pochodzeniu od **dei-*, **deǵ-*, **dī-* „jasno świecić, błyszczeć, bóg” (Pokorny 1959: 183–187). Téra dokonuje rozróżnienia na „wariantywny rdzeń **deiwo-*” oraz „kolejny indoeuropejski rdzeń, **dei-*”, postulując tym samym (podobnie jak Gamkrelidze, Ivanov 1998: 791) odrębność rdzeni tworzących leksemy oznaczające niebiańskie bóstwa/bóstwo oraz

samą świetlistość (s. 54). Dalej pisze jednak o związku oznaczanych przez nie fenomenów na poziomie samego doświadczenia: „Wyobrażenie boga zgodnie z dawnym indoeuropejskim sposobem myślenia łączyło się więc z wizją światła [...]. To transcendentne doświadczenie ewidentnie znalazło odbicie w języku” (s. 54). Założenie, iż w dialektach praindoeuropejskich dochodziło do wyróżniania określenia świetlistości (lub świetlistości nieba) poprzez leksem wartościowany obiektywnie, niejako chwilowo „poza” obecnością bóstw, można podać w wątpliwość. W dawniejszych pracach faktycznie podtrzymywano, iż wytworzenie wspomnianego powyżej boskiego miana miało być wynikiem „pojęciowego transferu” w obszarze „personifikacji zjawisk naturalnych” (Motz 1998). Jak jednak słusznie zauważył Andrzej Kowalski (2017: 233), „w kulturze pierwotnej nie istniały wyobrażenia dotyczące sił natury rozumianych w czysto materialistyczny sposób, ponieważ nie postrzegano przyrody poza sakralnym lub magicznym kontekstem”. Na tę istotną specyfikę myślenia nie-naturalistycznego zwraca uwagę wielu dawnych i współczesnych antropologów kultury (np. Lévy-Bruhl 1992; Descola 2013). Istnieje na tyle liczny zbiór indoeuropejskiej językowej faktografii, iż właściwsze wydaje się w tym przypadku metonimiczne postrzeganie relacji między ontologią bóstw oraz nieba (świetlistego nieba, światła) jako bezpośredniego ich przejawienia (o tym szerzej Haudry 1981: 72; Dymezil 1986: 71).

Problematyczną dla autora okazała się etymologia imienia słowiańskiego gromowładcy. Indoeuropejska teonimia jest w tym zakresie, jak słusznie zauważył, zróżnicowana i umożliwia rekonstruowanie co najmniej dwóch pierwotnych imion bóstwa gromowego: **trHon-* „grom; bóg gromowładca” (Nikolayev, Strahov 1985: 151; tudzież: **trHnis-* / **trHnos-* / **trHnts-* „bóg piorunów”; Witczak, Kaczor 1995: 275) oraz **Perkʷunos-* (Witczak, Kaczor 1995: 274; tudzież **P^[h]er(k^[h]o)u-no-*; Gamkrelidze, Ivanov 1998: 791). Stosunek prasłowiańskiego **Perunъ* do rekonstruowanego imienia praindoeuropejskiego pozostaje jednak niejasny (s. 57–61), co wynika z konieczności wytłumaczenia zaniku spółgłoski labiowelarnej (Łuczyński 2020: 83). Szerokiego omówienia nieregularności fonetycznych we wzajemnych relacjach odnośnej teonimii indoeuropejskiej podjęli się Sergiej Nikolayev i Aleksandr Strahov (1985); na nich to w głównej mierze opierał się Téra. Przyrostkową formę **perkúnjo* (~ **perkúno*) „dębowy bóg” wywiedli oni od **perkʷu-* „dąb”, wskazując derywaty w postaci pbałt. **perkúna-s*, stind. *parkātī* „święte drzewo figowe”, łac. *quercus* „dąb”, pgerm. **ferxu-z* „dąb”, stisl. *fjǫrr* „drzewo, mężczyzna” (Nikolayev, Strahov 1985: 154). Prasłowiański teonim **Perunъ* we wczesnej formie dialektalnej jawiłby się według nich jako **perōyno-s* albo **perāyno-s* (Nikolayev, Strahov 1985: 158). Wskazany przez nich – jako dowód – związek z greckim przydomkiem Zeusa *κεραυνος* nie stanowi jednakże wyjaśnienia ani w sensie etymologicznym, ani semantycznym, jest to bowiem derywat od pie. **k'erh₂-* „łamać, niszczyć”, który nie ma związku z teonimem prasłowiańskim (por. Rix 2001: 328; Łuczyński 2020: 82).

Odnosząc się jednak do kontekstu praindoeuropejskiego, Nikolayev i Strahov (1985: 160) wskazali na możliwość pierwotnego funkcjonowania dwóch rdzeni, tj.

**perk^u- „dąb” i *per(u)- „góra”.* Relację między bałtyckimi i słowiańskimi imionami gromowładcy badał nieco wcześniej Wiaczesław Iwanow, który przedstawił hipotezę o trzech rdzeniach formujących imiona indoeuropejskich bogów gromu: „Rozważone wyżej wyrazy utworzone są od trzech rdzeni: **per-* (np. **per-ūnīā* > słow. **perynja*, strus. *Перунья*), **perg-* (np. **perg-ūnīā*, scs. *прѣгъиу*), **perk-* (np. **perk-ūnīā*, lit. *perkūnija*)” (Ivanov 1958: 108). Téra, formułując jednak hipotezę dwóch – a nie trzech, jak Iwanow – rdzeni, zaproponował własną wykładnię problemu, pisząc, że „indoeuropejska wspólnota języka wydała dwa warianty: **per-* i **perk-* (ewentualnie **perq-*), oba oznaczały uderzenie i mogły później przybierać podobne znaczenia w obrębie poszczególnych języków” (s. 59; por. Walde 1927: 42). Problemem tej etymologii jest jednak niesprowadzalność do siebie derywatów słowiańskich, czyli psł. **prati* „prać, uderzać”: **sъporъ* „spór” (por. skt. *perēm*, *prati* „myć”) oraz teonimu **Perunъ*, co obszernie omówił niedawno Michał Łuczyński (2020: 79–91).

Ostatecznie wydaje się, że Téra nie wsparł jednoznacznie żadnej z etymologii, pisząc w podsumowaniu, iż „w językach indoeuropejskich występują jednak wyrazy, które komplikują zagadnienie etymologii imienia Peruna i poszerzają jego interpretację” (s. 60). Za dość ciekawe i oryginalne uznać należy rozważania dotyczące samego procesu przekształceń semantycznych słownictwa związanego z indoeuropejskimi bogami gromu. Autor pisze: „Pierwotne określenie uderzenia stało się podstawą dla nazwy dębu, kamienia, skały, góry albo nawet istot mitologicznych powiązanych z gromowładcą [...], istotne jest założenie jednego semantycznego źródła („uderzenie”), wiążącego dąb, grom, skałę/górę w jeden łańcuch znaczeniowy” (s. 60). W świetle najnowszych badań Łuczyńskiego pogląd ten należałoby jednak skorygować. Wobec problemu zaniku spółgłoski labiodentalnej **-k^w-* > **-k-* (przy założeniu derywacji teonimicznej od **Perk^wūnos*) oraz problemu przegłosu *-e-* / *-i-* : *-b-* (przy hipotezie derywacji od psł. **prati-*) najwłaściwszą wykładnią etymologiczną imienia słowiańskiego gromowładcy pozostaje rozwinięta przez tego badacza teza Manfreda Mayrhofera o związku strus. *Perynъ* (< psł. **Perynъ* ze zmianą sufiksalną do **Per-unъ*) z pie. **perwntos* (< **pérwr-*) „skała”, co wiązałoby genetycznie słowiański teonim ze sind. *párvata-*, awest. *pa^wrvatá* „góra”, het. *pirwa*, *peruna* „skała”, być może pgerm. **fergunjā* „góra”, gr. *ἀ-πείρων* „nieskończony, nieprzebyty” (Łuczyński 2020: 88).

Zwróćmy uwagę na fakt, iż w bogatym zbiorze źródeł etnograficznych wskazać można przykłady tabuistycznych oznaczeń o możliwych powiązaniach z postacią lub objawieniami boga gromowładcy. W niektórych wschodniosłowiańskich zamowach przeciwko skutkom ukąszenia przez żmije miejscem rytualnego działania jest dąb nazywany *Prakuron*, którego imię niektórzy badacze skłonni są wiązać z imieniem gromowładcy: „Na morzu, na oceanie stoi dąb *Prakuron*, na tym dębie trzy-dziewięć konarów, na tych konarach trzy-dziewięć gniazd, do tych gniazd przyleciało, przybiegło trzy-dziewięć żmij [...]” (Bartashevich 2000: 115)¹. Spośród licznych ludowych

1 W oryginale: „На моры, на кіяні стаіць дуб Пракурон, на том дубі трыдзевяць какатоў, на тых какатах трыдзевяць гнёздаў, к тым гнёздам прылятала, прыбегала трыдзевяць зьмей [...]”.

nazw własnych drzewa światowego wymienić można również *Karkolist* czy *Karpnius*; na osobowy – związany z istotami świętymi – charakter tych imion wskazują formy: *Dorofiej*, *Lawrientij* czy, wśród Serbów, *Đurđov dab* „dąb Jerzego” (Agapkina 2015: 101). We wsiach rejonów miadzielskiego i słonimskiego dzisiejszej Białorusi odnotowano z kolei tabuistyczne imiona dzierzawcy gromów w formach *Dundar* i *Dundal*, które Siergiej Sańko wiąże z litewskim imieniem zastępczym Perkūna: *Dundulis* (San’ko 2004: 157). Istnieją również zapisy zwrotów, w których rdzeniu lub przyrostku dochodzi do nieznaczącej oboczności: *Нібу зрiм заченив пером; пером запалив хату; пером б’є; б’є перум; Перум його знає, Перун тебе знає, Перон його знає* lub nawet skrócenia imienia do rdzenia, być może przez etymologię ludową, jak w wołyńskim zwrocie *я дуже боюся пер* (Buchko 1992: 171–173). Formami zastępczymi są również miana ptaków (orłów i sokołów) tudzież słowa *car* albo *pan* wymieniane w pieśniach i zamowach w towarzystwie znanej na całej Słowiańszczyźnie formuły „wysoko siedzi – daleko widzi” (Katičić 2008: 38).

Rozważając kwestię kultu Peruna wśród Słowian Południowych, Téra podjął się również zbadania genezy i funkcji obrzędu znanego jako *prporuša* (wśród Chorwatów), *peperuda*, *perperuga*, *perperone*, *perpeljuda* (wśród Bułgarów), *papaluga*, *papaluda*, *paparuda* (wśród Rumunów), *perperone* (wśród Albańczyków), *περπερια*, *περπερινα* (wśród Greków) czy też *dodola*, *dodolica* (wśród Serbów i Macedończyków) albo *dudulica*, *dudula*, *lazarka* (wśród Bułgarów). Obrzęd ten miał na całym obszarze Bałkanów dość jednolitą formę, polegał na obchodzeniu wsi i pól przez orszak wiedziony przez dziewczynę (najczęściej „na wydaniu”) przebraną w liście i śpiewaniu pieśni, w których żeńska postać, przybrawszy formę motylcy, wzlatuje do Boga i prosi o „drobny deszcz” (Čulinović-Konstantinović 1963). W kwestii nazwy obrzędu Téra (podobnie jak Jakobson 1985: 21–23) konsekwentnie trzyma się założonej wcześniej etymologii od rdzenia **per-*, od której miałoby według niego pochodzić również imię boga gromowładcy, a w przypadku obocznej nazwy *dodola-dudula-dodolica* powołuje się na czeski leksem *duněti* „wydawać głośny i niski, głuchy dźwięk, grzmieć” oraz litewskie tabuistyczne miano gromowładcy *Dundulis* (s. 65–66). Zauważywszy również istotny problem genealogii obrzędu, autor zaproponował dwie równoważne hipotezy: jedną o słowiańskim, drugą o paleobałkańskim jego pochodzeniu (s. 97).

Etymologia jednej z nazw obrzędu wymaga jednak pewnego uzupełnienia. W obszarze języków słowiańskich najwięcej poświadczeń form typu *peperuda* i pokrewnych znajdujemy w Bułgarii, gdzie – w zależności od dialektu – oznaczały one motyla, dziewczynę wyznaczoną do obrzędu lub kwiat zdobiący dziewczęcy stroj (Durdianov 1996: 161–164). Istnieją przy tym dwie możliwości. Wedle etymologii słowiańskiej wspomniana nazwa pochodziłaby od **perperuda* (< **perperica*), jako derywat od indoeuropejskiego rdzenia **per-* „latać” z dysymilacją spółgłoski *-r-*. Z kolei według założenia o zapożyczeniu mowa jest o pochodzeniu z języków italskich (zapewne za pośrednictwem starszej leksyki bałkańskiej) na podstawie łac. *papilio* „motyl”, wł. *parpagllone* „motyl”, syc. *papagylli* „ćma”, kal. *parpaggyune* „motyl” (Durdianov 1996:

162). Problem oceny kierunku zapożyczeń i ich okresu komplikują formy, takie jak bask. *pinpirina* „motyl” czy też te znane z języków irańskich *pilpilak* „motyl”, *pilpiluk*, *pirpirk* „ćma” (Durdianov 1996: 162). Szerokie rozpowszechnienie pochodnych form leksemu wyklucza możliwość etymologii słowiańskiej, pozwalając co najwyżej na założenie, iż prasłowiańskie **perperica* „motyl” nałożyło się na starszą, paleobałkańską nazwę obrzędu i miano postaci „tancerki – motylicy” (por. Durdianov 1996: 163). Źródło psł. **perperica*- winniśmy zaś prędzej doszukiwać się w dźwiękonaśladowczym **p̥pati-* > **perperka* > pol. *przepiórka* (Urbańczyk 1991: 150). Powyższą propozycję etymologiczną wspiera faktografia etnograficzna. Centralną postacią przywołanych wyżej bałkańskich obrzędów jest dziewczyna przebrana w liście, która stając się motylem, leci do Boga po deszcz (Čulinović-Konstantinović 1963). W zakresie podstawowego działania obrzędowego, jakim jest przebranie dziewczyny w liście (jej metamorficzna przemiana w drzewo), odnajdujemy liczne paralele w tradycjach wschodniosłowiańskich (poleski obrzęd *kusta*, ukraiński obrzęd *topoli*, rosyjski obrzęd *brzózki*), jak i w opisie peryferyjnego obrzędu zachodniosłowiańskiego, który znajduje się pochodzącym z początku XI w. *Dekrecie* pióra Burcharda z Wormacji (Sokolova 1979: 185–288; Olszewski 2002: 41). Opisane powyżej tradycje wskazują niewątpliwie, iż południowosłowiański obrzęd znany pod wymienionymi wyżej nazwami wykształcił się relatywnie późno, czyli w okresie wielkich wędrówek Słowian, i stanowi syntezę lokalnych tradycji paleobałkańskich (związanych z metamorfozą „dziewczyna – motyl”) z prasłowiańskimi, w których istniał już silny kompleks mito-poetycki metamorfozy „drzewo – dziewczyna”.

Dodając do recenzowanej książki drobną adnotację, wskażmy, iż powszechne wśród południowo-wschodnich Słowian i żywe jeszcze w początkach XX w. były obrzędy „przeganiania smoka”, z serbska określane jako *врзину коло*, w Bułgarii znane m.in. jako *уцъгонение* czy *гонене на змеѝ* (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970: 90–91; Benovska-S’bkova 1995). Struktura ich przebiegu była zasadniczo jednolita. Jeśli wiejska wspólnota dostrzegała w okolicy obecność wrogo nastawionego wobec niej, obcego smoka (wskazywały na to długotrwała susza lub relacje nękaných przez niego seksualnie kobiet), w nocy (często w okolicach święta *Ilji-Gromowika*) grupy nagich mężczyzn odprawiały wokół ognia ekstatyczne, długotrwałe i hałaśliwe tańce, które wieńczono wygnaniem potwora. Powtarzalny w ramach tych obrzędów sposób zachowań oraz jego społeczny kontekst godzien jest osobnego rozpatrzenia na tle mitologemu Peruna.

W drugiej części książki Téra podjął się porównawczej analizy „kuzynów Peruna”, czyli bogów gromowładców znanych z innych tradycji indoeuropejskich. Kilka słów komentarza wymagają rozważania autora na temat bałtyckiej gałęzi tych tradycji.

Rozważając istotę i kult bałtyckiego *Perkūnasa* (*Perkūna*, *Perkonsa*), Téra przytoczył kilka spośród istotniejszych jego mitologemów. Jednym z nich jest motyw tzw. niebiańskich zaślubin, którego analizę rozpoczyna od przytoczenia pieśni mitologicznej z obszaru Litwy Pruskiej (Rēza 1958: 27). O ile słusznie zauważa, że motyw ten jest u Bałtów zróżnicowany, o tyle nietrafione jest stwierdzenie, iż „sednem opowieści jest

prawdopodobnie historia nieudanej próby zawarcia małżeństwa przez Słońce i Księżyc, której wszak zapobiegł Perkunas. Pragnienie połączenia się dwóch ciał niebieskich groziło bowiem pograżeniem świata w pierwotnym chaosie wskutek zjednoczenia rozdzielonych i uporządkowanych elementów” (s. 176). W samej bowiem przytoczonej przez autora pieśni wyraźnie pada stwierdzenie, iż *Mėnuo Saulužę vedė / Pirmąj vakarėlį*, czyli „Miesiąc poślubił Słońce / Pierwszej wiosny” (s. 275; por. Ręza 1958: 27). Wątek zaślubin Słońca i Księżycy jest w wielu ludowych tradycjach bałtyckich mitem podstawowym dla ludzkiego wesela, w którym pan młody reprezentuje Miesiąc, pani młoda zaś – Słońce (Biezais 1972; Laurinkienė 2019: 169–191). „Niebiańscy rodziciele” płodzą gwiazdy, które odpowiadają ludziom i ich doli (*dalis*). Jak głoszą litewskie i łotewskie podania wierzeniowe, „W dawnych czasach Słońce wyszła za Miesiącą i rodziły im się gwiazdy” (zob. Laurinkienė 2019: 171)². *Perkūnas* zaś, w wariacie mitu, na który powołał się Téra, uderzył w Miesiącą nie za związek z *Saulė*, lecz za to, iż pewnego ranka odszedł samotnie i zdradził ją z *Aušrinė*, czyli Jutrzenką (Laurinkienė 2019: 169–171)³.

Na uznanie zasługuje szósty rozdział książki, w którym autor dokonał nader systematycznego i klarownego zestawienia atrybutów stanowiących hierofanie boga gro-mowładcy. Zastanowienia wymagają jednak przytoczone przez Téré – na pierwszy rzut oka niewątpliwie ciekawe – pieśni serbskie, w których pojawia się interesujący nas teonim (s. 242–245). Według informacji podanej w przypisie pochodzą one z opracowania Sretena Petrovića (s. 242; por. Petrović 2000). Sam Petrović te i wiele innych pieśni zaczerpnął ze zbiorów Miloša Milojevića, słynnego serbskiego fałszerza pieśni ludowych, który dość namiętnie uzupełniał oryginalne lub stylizowane teksty obrzędowe teonimami zaczerpniętymi z kronik lub wczesnych prac mitoznawczych (Radenković 2005).

Przechodząc do końcowej części książki, kilka komentarzy chcielibyśmy poświęcić uwagom, jakie sformułował Téra wobec teorii „mitu podstawowego” Waczesława Iwanowa i Władimira Toporowa oraz prac Radosława Katičića (s. 259–273, 289–303). Podstawowe dzieło rosyjskich badaczy (Ivanov, Toporov 1974) oraz napisana już przez samego Toporowa jego kontynuacja (Toporov 1998) stały się w ostatnich latach przedmiotem krytyki (por. Kleyn 2004: 51–68; Łuczyński 2022). Zauważyć należy, iż twórczość naukowa tych badaczy (opiewająca na ponad 2000 opublikowanych prac) – oraz szeroki horyzont kompilatorski i porównawczy, dzięki któremu zgromadzili i zestawili oni niespotykaną wcześniej ilość materiałów źródłowych – zainspirowała co najmniej dwa pokolenia etnologów, filologów czy historyków religii, przyczyniając się do ugruntowania określonych sądów o mitologii słowiańskiej i indoeuropejskiej. Michal Téra odniósł się do ich dorobku w sposób następujący:

2 W oryginale: „Senos laikos saule precėjusi mėnesi un dzemdėjusi zvaizgnes”.

3 W oryginale: „Mėnuo viens vaikštinėjo / Aušrinę pamylėjo”.

Autorzy zadowalają się powierzchownymi analogiami i poszlakami w konstruowaniu swych teorii, a także wyciągają niepewne i błędne wnioski. Choć dysponujemy jedynie fragmentarycznymi informacjami o mitologii słowiańskiej, autorzy posługują się nimi bez rzetelnej analizy, tak jakby fakty te stanowiły zamknięty i logiczny system. Ich prace nie są rekonstrukcją, lecz projekcją własnych pomysłów na zachowany materiał, co naturalnie prowadzi do jego zniekształcenia i nadinterpretacji (s. 270).

Lakoniczność wypowiedzi i brak uzasadnienia materiałowego dla powyższego sądu można uzasadnić odwołaniem Téry do analiz Lwa Klejna, również krytycznie nastawionego do prac Iwanowa i Toporowa. Tenże bowiem, na stronach pracy „Wskrzeszenie Peruna” (Kleyn 2004: 51–68) w zwięzłych dziesięciu punktach „zdekonstruował” założenia osnownej teorii, uznając m.in. za niezasadne łączenie teonimów strus. *Velesъ* i *Volosъ* oraz sprzeciwiając się utożsamianiu Welesa z węzowym przeciwnikiem gromowładcy. Biorąc pod uwagę fakt, iż dogłębna analiza prac Iwanowa i Toporowa oraz ich krytyki przekracza ramy niniejszej recenzji, zwróćmy uwagę jedynie na dwa problemy. Po pierwsze, dzieła owych autorów – wyrastając z semiotyczno-strukturalnej szkoły tartusko-moskiewskiej – oparte były na określonym paradygmacie rozumienia kultury, języka oraz na specyficznych założeniach konstruktywistycznych. W ich świetle – najprościej rzecz ujmując – kultura jest ciągłością wzajemnie zrozumiałych społecznie sensów, nieustannie aktualizowanych i zatopionych w określonej genealogii, możliwej do poznania za pomocą diachronicznych badań filologicznych (etymologiczne) i historyczno-porównawczych. Nośnikiem tychże sensów są bardzo szeroko pojęte „teksty”, czyli wszelkie ludzkie akty mające znaczenie, które badacz dekoduje semantycznie. Teksty owe są „autodeskrypcjami” danej kultury, jej obiektywizacjami, pozostającymi w sferze społecznie i indywidualnie nie w pełni uświadomionej. Naturą ontologii owych „tekstów” – nieustannie wszak odtwarzanych – jest zmiana, tak w diachronii, jak i w synchronii. Strukturalistycznie nastawiony badacz, przez zestawienie i perspektywę niedostępną dla osób zanurzonych w owych semiotycznych sieciach, dokonuje rekonstrukcji wewnętrznego wzorca – zawsze modelowego i zawsze w jakimś stopniu odkształconego od społecznej praktyki (Ziemiańska-Sapija 1987; Żyłko 2009). Pamiętając o takich właśnie intelektualnych korzeniach Iwanowa i Toporowa, krytykę ich prac należałoby wyprowadzić „od wnętrza” stosowanej metody, by ukazać mechanizm łączenia przez nich faktów (często – jak słusznie zauważył Téra – w oparciu o pośrednie powiązania), a następnie – badając możliwie dużą „próbę” owych społecznie realnych (zaświadczonych źródłowo, np. w formie pieśni, praktyk społecznych itp.) działań przynależnych do „mitu osnownego” – ocenić naturę relacji między strukturalnym *etic* oraz etnograficznym *emic*.

W tym miejscu należy rozważyć jeden z argumentów, jakie Téra wysuwa przeciwko „mitowi osnownemu”, pisząc, że: „inny argument za walką Peruna z Welesem, a mianowicie bałtyjską wersję starcia Velniasa z Perkunem, można odrzucić ze względu na

to, że Velnias zastępuje tu postać diabła (chrystianizacja utożsamiała go z tym bogiem) i określenie *velnias* nie oznacza już boga, lecz tylko i wyłącznie diabła, czyli nieczystą siłę” (s. 271). Zarówno na temat litewskiego Velinasa-Velniasa, jak i łotewskiego Velnsa istnieje obszerna literatura, w świetle której praktyki i wierzenia – oparte na podstawowym indoeuropejskim mitologemie „prekosmogonicznej” ontologii tych bogów – żywe były jeszcze u progu XX w., a wynikające z chrystianizacji kojarzenie ich z postacią diabła było dość powierzchowne (Laurinkienė 1996: 155–167). Jak wskazują litewscy folklorysty, motyw walki gromowładcy Perkūnasa (lub samego Dievsa) z podziemnym Velnsem-Velinasem stanowi dziedzictwo indoeuropejskiej i bałtosłowiańskiej tradycji mitologicznej, nie zaś wyłącznie kulturowy oddźwięk późnych oddziaływań chrześcijańskich (Vėlius 1987). Istnieją ponadto daleko idące paralele w zakresie bałtyckich i słowiańskich realizacji powyższego mitologemu; ich filologiczny związek wskazuje na pochodzenie ze wspólnej, starszej tradycji ustnej, o czym świadczą choćby przykłady z Litwy: „Velnias ucieka przed gromem i chowa się za ubraniem człowieka, za drzewem, za kamieniem” (Balys 1988: 40)⁴, i Białorusi: „Naśle na was Pan gromową chmurę, kamienny bój – on was nigdzie nie ostawi; ni u jamy, ni w pieczarach, ni w drzewie, ni pod drzewem, ni w kamieniu, ni pod kamieniem” (Romanov 1891: 109)⁵. Wskażmy – obrazując tok myślenia semiotyków-strukturalistów – jeden z licznie odnotowanych na terenach etnograficznych zachodniej Rosji „zadusznych dialogów rytualnych”, w których spod kamienia dar obrzędowy odbiera św. Mikołaj, będący wedle założeń Borysa Uspieńskiego (1987) schrystianizowaną formą Welesa. Dialog ten ma następującą postać: „Gdzie ty byłaś? W gęstym borze. Coś tam robiła? Jadła sera, kaszki. Gdzieś kładła? Pod kamień. Kto wziął? Mikołaj. Gdzie Mikołaj? W wodę uszedł” (Magnitskiy 1888: 32)⁶. Wydaje się zatem, iż problem relacji słowiańskiego mitologemu Welesa-Wołosa wobec jego bałtyckiego odpowiednika wciąż pozostaje otwarty, włącznie z ponownym zapytaniem o kwestię ich stosunków z bogiem gromowładcą.

Dużo krytycznych, aczkolwiek – jak przyznał sam autor – powierzchownych uwag zostało sformułowanych w recenzowanej książce wobec drugiej „wielkiej” słowiańskiej narracji mitoznawczej, a mianowicie rekonstrukcji „pratekstów” znanych z prac Radosława Katičića i jego uczniów. Na gruncie polskiej literatury naukowej częstkową znajomość dorobku tego badacza zawdzięczamy pracom Joanny Krzysztoforskiej-Doschek (2000: 10–58, 2021). Tęra wskazał najważniejsze problemy metodologiczne prac powstałych w kręgu chorwackim: a) przedstawianie pośrednich związków semantycznych jako dowodów materiałowych w rekonstrukcji mitologicznego „pratektu”; b) etnograficzny synkretyzm, łączenie odrębnych geograficznie i genealogicznie tradycji słowiańskiego areału językowego w imię rekonstrukcji jednego modelu wyjścio-

4 W oryginalne: „Velnias bėga nuo griausmo, slepiasi už žmonių rūbų, už medžių, už akmenų”.

5 W oryginalne: „Нашлець на вас Господзь гromовую тучу, камяный бой – ен вас нигдзе ня ставя; ни у ями, ни у пячарах, ни у древи, ни под дрeвом, ни у камяни, ни под камянем”.

6 W oryginalne: „Гдѣ ты била? Въ сырѣмъ борѣ! Что тамъ дѣвала? Ъла сыру кашку. Куда клала? Подъ камень. Кто взялъ? Никола! Гдѣ Никола? Въ воду ушель”.

wego (czego szczególnym wyrazem są np. problemy napotkanie przy postaci Mary-Marzanny, której południowosłowiańskie mitologemy w nikłym stopniu odpowiadają północnym; s. 300); c) pominięcie w analizach faktu, iż wiele spośród badanych motywów literatury ustnej tudzież obrzędów przynależeć mogło nie tyle do prasłowiańskiej mitologii lub obrzędowości, ile do starszego pokładu ogólnoeuropejskiej tradycji duchowej (s. 300). Uwagi te uznać należy za trafne i pobudzające do refleksji, zwłaszcza wobec faktu, iż w nowszej literaturze słowianoznawczej i mitoznawczej rekonstruowane przez chorwackich badaczy „prateksty” bywają traktowane na równi z realnym materiałem etnograficznym. Rozważania o *svetim tekstovima* (jak nazywał badany przez siebie materiał Katičić) wykraczają poza granice semiotycznie rozumianej etnologii lub filologii. O ile bowiem z perspektywy filologii historycznej powstałe w omawianym nurcie rekonstrukcje, np. te dotyczące niewątpliwie archaicznej i źródłowo prasłowiańskiej formuły **hoditi – roditi*, są poprawne (Katičić 2010: 9–45), o tyle z socjomorficznego punktu widzenia (ku któremu kieruje np. antropologiczny funkcjonalizm) problemem jest ich społeczna funkcja i atrybucja. Zawieszenie „pratekstów” w strukturalnej pustce przypomina omówione niegdyś przez Olega Trubaczowa problemy badań nad pradziejowymi kontaktami ludów północnoirańskich i Prasłowian, w których – poprzestając na ogólnych konstatacjach co do semantycznych wpływów lub zapożyczeń – pomijano ich społeczny i kulturowy aspekt, jak również dialektalne i geograficzne (a więc i kulturowe) zróżnicowanie obu grup (Trubachev 2005: 25–103).

Pomijając powyższe zastrzeżenia, można zgodzić się z większością tez, które proponował Téra, analizując badania Iwanowa, Toporowa, Katičića oraz Klejna (s. 302). Stanowią one niewątpliwie cenny i potrzebny głos w słowiańskich badaniach mitologicznych, zwłaszcza w kontekście problemów recepcji prac powstałych na gruncie teorii semiotyczno-strukturalnych, których modelowe wnioski w popularnym, a nawet i naukowym dyskursie poczęły od pewnego czasu zlewać się z realną, etnograficzną faktografią.

Kilka słów komentarza należy także poświęcić przyjętemu przez Téré założeniu o zasadniczej odrębności eposu i mitu. Powiada on – na marginesie poszukiwań śladów Peruna we wschodniosłowiańskim i południowosłowiańskim eposie – że „epos heroiczny istnieje równolegle z mitologią [...]. Indoeuropejscy bohaterowie funkcjonują równolegle do bogów, a nie jako ich sobowtóry. Związek między typologią bohaterów i bogów może wystąpić, ale jest to zjawisko rzadkie. Tak więc bohaterowie i junacy mogą nie mieć zbyt wiele wspólnego z pogańskimi bogami” (s. 334). W perspektywie filologicznego rozumienia relacji mitu i eposu jest to założenie słuszne, pewne pytania mogłyby się jednak nasunąć, gdyby na postawiony problem spojrzeć, ujmując mit jako społecznie podzielany i rozmaicie aktualizowany światopogląd, formę „ludowej ontologii” dostrzegalnej choćby w języku (por. Descola 2013). Michal Téra słusznie zauważa, iż proste utożsamienie bohaterów eposu (Ilji Muromca czy Marka Kraljevića) z figurami dawnych bogów byłoby daleko idącym nadużyciem. Precyzyjnie analizuje środowisko społeczne oraz historyczny kontekst powstawania epiki słowiańskiej. Wskazanie społecznej odrębności eposu, jego przynależności do „drugofunkcyjnej”

kultury środowiska wojowników, powinno być kluczowe dla pogłębionego rozumienia innych gałęzi mitologii słowiańskiej w jej funkcjonalno-społecznym wymiarze. Autor wskazuje ponadto na fakt, iż słowiańska epika w zakresie formuł i motywów pokrewna jest innym europejskim i indoeuropejskim tekstom epickim. W świetle tych pierwszych pokrewieństw formowania tekstów pieśni epickich nie powinniśmy rozpatrywać na sposób diachronicznie uproszczony – jako degradacji tudzież przekształcania się hipotetycznego prasłowiańskiego tekstu „wyjściowego” – lecz bardziej jako stały proces opisywania różnorodnych zdarzeń, który zachodzi w kontekście społecznie istotnej, podzielanej i praktykowanej wrażliwości (por. Jovanović 2000). Relacji między mitem i obrzędem a eposem należałoby szukać w (jak nazywa je Téra) „elementach drugorzędnych”, a więc określonych cechach, sposobach działania, specyficznej charakterystyce bohaterów, znakach, z których korzystają (s. 336). Dodajmy, że w praktyce człowieka kierującego się mocą mitu i magii te właśnie bowiem szczegółowe „elementy” (dla naukowego analityka często niezauważalne) mogą łączyć bohatera z bóstwem, one bowiem we właściwej mu świadomości są ontologiczną reprezentacją bóstwa w świecie (Kowalski 1999; por. Detelić 1992; z nowszych badań należy uwzględnić dwie monografie Aleksandra Lomy, które pod znakiem zapytania stawiają tezę Téry o braku związku bohaterów epiki południowych Słowian z bogiem gromowładcą, por. Loma 2002, 2023). Chcąc rozpoznać wewnętrzny sens tzw. elementów drugorzędnych, należałoby pokusić się o zrozumienie ich funkcji, wynikającej ze społecznie podzielanego światopoglądu. W tym zaś świetle – przykładowo – „solarne” znaki dzierżone przez bohatera eposu południowosłowiańskiego stanowić mogły nie tyle jego (tudzież pieśniarza) metaforyczno-semantyczne odniesienie do istotowości bóstwa, ile raczej realne w sensie magicznym przeniesienie sakralnej mocy na plan działania bohatera (por. Detelić 1992: 24–42). Na zależności te wskazywał Władimir Toporow, pisząc, iż w ludowej semantyce imienia Ilja obecne jest znaczenie „pokonywania smoka”, które oddziałuje na klasyfikacyjnie różne – oraz przekazywane w różnych grupach społecznych – gatunki twórczości ustnej (Toporov 1993: 82). Wracamy tu do punktu wyjścia rozważań o micie i eposie, albowiem to, co badacz analityk uznałby za drugorzędne (i semantyczne) odniesienie do „symboliki mitologicznej”, dla zanurzonego w światopoglądzie mitu pieśniarza lub wojownika mogłoby być całkowicie realnym nośnikiem obecności danego boga.

Formułując zaprezentowaną powyżej garść uwag, głosów w dyskusji oraz sugestii interpretacyjnych tudzież metodologicznych, raz jeszcze należy podkreślić, iż recenzowana książka stanowi dzieło ważne, tak na niwie nauki, jak i popularyzacji wiedzy o kulturze duchowej Słowian. Tym bardziej należy więc cieszyć się z jej publikacji w przekładzie na język polski, autorowi zaś pogratulować włożonej w nią pracy i docenić jej plon.

BIBLIOGRAFIA

- Agapkina, T. (2015). »Pervoye« derevo slavyanskogo dendrariya: Dominantnyye priznaki v strukture simvola. In E. S. Uzeněva (ed.), *Slavyanskiy mir v tret'yem tysyacheletii: Ratnyy podvig i mirnyy trud v istorii i kul'ture slavyanskikh narodov* (pp. 99–106). Institut slavyanovedeniya RAN.
- Balys, J. (1988). *Raštai* (vol. 1). Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Bartashevich, G. A. (ed.) (2000). *Belaruskaya Narodnaya Tvorchasts'. Zamovy*. Belaruskaya Nauka.
- Benovska-S'bkova, M. (1995). *Zmeyat v b'lgarskiya folklor*. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Biezais, H. (1972). *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. Almqvist & Wiksell.
- Buchko, D. G. (1992). Elementi yazichnitsva v ukrains'kiy toponimii. In I. M. Zheleznyak (ed.), *Onomastika Ukraïni pershogo tisyacholittya nashoi eri* (pp. 171–179). Naukova dumka.
- Čulinović-Konstantinović, V. (1963). Dodole i prporuše: Narodni običaji za prizivanje kiše. *Narodna Umjetnost*, 2, 73–95.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture* (transl. J. Lloyd). The University of Chicago Press.
- Detelić, M. (1992). *Mitski prostor i epika*. Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Dymezil, G. (1986). *Verkhovnyye bogi indoyevropeytsev* (transl. T. V. Civyan). Nauka.
- Durdianov, I. (ed.), (1996). *B'lgarski etimologichen rechnik* (vol. 5). Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. (1998). *Indoyevropeyskiy yazyk i indoyevropeytsy: Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskii analiz prayazyka i protokul'tury*. Izdatel'stvo Tbilisskogo Universiteta.
- Gieysztor, A. (2016). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Haudry, J. (1981). *Les Indo-Européens*. Presses Universitaires de France.
- Ivanov, V. (1958). K etimologii baltiyskogo i slavyanskogo nazvaniy boga groma. *Voprosy slavyanskogo yazykoznaniiya*, 3, 101–111.
- Ivanov, V., Toporov, V. (1965). *Slavyanskiye yazykovyye modeliruyushchiye semioticheskiye sistemy*. Nauka.
- Ivanov, V. Toporov, V. (1974). *Issledovanie v oblasti slavyanskikh drevnostey: Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Nauka.
- Jackobson, R. (1985). *Selected Writings* (vol. 7: *Contributions to Comparative Mythology*). De Gruyter Mouton.
- Jovanović, B. (2000). *Duh paganskog nasleđa u starosrpskoj narodnoj kulturi*. Svetovi.
- Katičić, R. (2008). *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica Hrvatska.
- Katičić, R. (2010). *Zeleni lug: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica Hrvatska.
- Kleyn, L. S. (2004). *Voskreshenie Peruna: K rekonstrukcii vostochnoslavyanskogo yazychestva*. EVRAZYA.
- Kowalski, A. P. (1999). *Symbol w kulturze archaicznej*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Kowalski, A. P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prahistorycznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Krzysztoforska-Doschek, J. (2000). *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*. Collegium Columbinum.
- Krzysztoforska-Doschek, J. (2021). Oparta na etymologii metoda rekonstrukcji fragmentów tekstów sakralnych pogańskich Słowian. Ustnie przekazywana poezja wczesnego średniowiecza. *Prace Polonistyczne*, 76, 367–378.
- Kulišić, Š., Petrović, P., Pantelić, N. (1970). *Srpski mitološki rečnik*. Nolit.
- Laurinkienė, N. (1996). *Senovės lietuvių dievas Perkūnas: Kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

- Laurinkienė, N. (2019). *Dangus baltų mitiniame pasaulėvaizdyje*. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (tłum. B. Szwrcman-Czarnota). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Loma, A. (2002). *Prakosovo: Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Loma, A. (2023). *I na nebu i na zemlji: Ogleđi o korenima srpske i slovenske usmene epike*. Srpska književna zadruga.
- Luczyński, M. (2020). *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*. Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Luczyński, M. (2022). *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*. Triglav.
- Magnitskiy, V. K. (1888). *Nravy i obychai v Cheboksarskom uyezde: Etnograficheskiy sbornik*. Tipografiya Gubernskogo pravleniya.
- Motz, L. (1998). The Sky God of the Indo-Europeans. *Indogermanische Forschungen*, 103, 28–39.
- Nikolayev, S. L., Strahov, A. B. (1985). K' nazvaniyu boga-gromoverzhca v indoevropskih yazikah. *Balto-slavyanskije issledovaniya*, 6, 149–163.
- Olszewski, M. (2002). *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*. Semper.
- Petrović, S. (2000). *Srpska mitologija* (vol 1: *Sistem srpske mitologije*). Prosveta.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches: Wörterbuch*. A. Francke.
- Radenković, L. (2005). Krivotvorenje folkloru i mitologije: Neki slovenski primeri. *Zbornik Matice Srpske za književnost i jezik*, 53(1-3), 53–67.
- Rėza, L. (1958). *Lietuvių liaudies dainos* (vol. 1). Valstybinė Grožinės literatūros leidykla.
- Rix, H. (2001). *Lexikon der Indogermanischen Verben*. Reihert-Verlag.
- Romanov, E. (1891). *Belorusskiy sbornik* (vol. 5: *Zagovory, apokryfy i dukhovnyye stikhi*). Tipo-lit. G.A. Malkina.
- San'ko, S. I. (ed.) (2004). *Belaruskaya mifalogiya: Entsiklapedychny sloŭnik*. Belarus.
- Sokolova V. K. (1979). *Vesenne-letniye kalendarnyye obryady russkikh ukraintsev i belorusov. XIX – nachalo XX v.* Nauka.
- Toporov, V. (1993). Ob indoyevropeyskoy zagovornoy traditsii (izbrannyye glavy). In T. M. Nikolaeva (ed.), *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoy dukhovnoy kul'tury. Zagovor* (pp. 3–109). Indrik.
- Toporov, V. (1998). *Predistoriya literatury u slavyan: Opyt rekonstruktsii*. RGGU.
- Trubachev, O. (2005). *Trudy po etimologii: Slovo. Istoriya. Kul'tura* (vol. 2). Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Urbańczyk, S. (1991). *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Ossolineum, Polska Akademia Nauk.
- Uspieński, B. (1987). *Kult św. Mikołaja na Rusi* (tłum. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Redakcja Wydawnictw KUL.
- Vėlius, N. (1987). *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė*. Vaga.
- Walde, A. (1927). *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen* (vol. 2). W. de Gruyter & Company.
- Witczak, K. T., Kaczor, I. (1995). Linguistic evidence for the Indo-European pantheon. *Collectanea Philologica*, 2, 265–278.
- Ziemiańska-Sapija, D. (1987). *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*. Instytut Kultury.
- Żyłko, B. (2009). *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska. Słowo/obraz terytoria*.

SKRÓTY JĘZYKOWE

bask. – baskijski
cz. – czeski
dial. – dialektalny
gr. – grecki
het. – hetycki
kal. – kalabryjski
lit. – litewski
łac. – łaciński
pbałt. – prabałtycki
pgerm. – pragermański
pie. – praindoeuropejski
psł. – prasłowiański
skt. – sanskryt
sr. – serbski
stind. – staroindyjski
stisl. – staroislandzki
strus. – staroruski
syc. – sycylijski
wł. – włoski



ISSN 2544-2872 – ONLINE
ISSN 0024-4708 – PRINT