

Ewelina Sadanowicz

Prawosławne praktyki religijne na Podlasiu w perspektywie antropologii postsekularnej

Większość religijnych praktyk w prawosławiu ma na celu przebóstwienie i w efekcie uzdrowienie duchowej i cielesnej natury człowieka. Eucharystia, post, modlitwa, samodoskonalenie i rytuały cerkiewne oczyszczając z grzechu odnawiają ludzką naturę. Grzech „(...) to nieład, pogwałcenie granicy zasadniczej, normatywnej dla istoty ludzkiej, głębokie przemieszanie ontologicznych warstw natury. Zepsucie moralne wymaga terapii, odbudowania struktury normatywnej. Uwieńczeniem »katharsis etycznej«, oczyszczenia z namiętności, jest »katharsis ontologiczna«, uzdrowienie natury. Chodzi o przywrócenie postaci pierwotnej, odnowienie obrazu Archetypu”¹.

Większość rytuałów prawosławnych prowadzi do odnowy duchowej i cielesnej człowieka. Jednak analiza, a nawet opis tych rytuałów i zachowań nastroczają badaczowi wielu problemów ze względu na ograniczony lub nieprzydatny zestaw narzędzi i koncepcji badawczych do badania prawo-

¹ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 31.

sławia i dopiero kiełkującą antropologię prawosławia². Antropolodzy od początku istnienia dyscypliny starali się odrzucać instrumentarium badawcze i koncepcje teoretyczne, które wynikały z szablonów myślowych nakładanych przez wyznawane w ich społecznościach religie. To odcięcie się od myślenia w kategoriach religijnych było również jednym z postulatów antropologii jako dyscypliny:

Jego rolą, jako antropologa, nie jest zajmowanie się prawdą czy fałszem religijnych twierdzeń. Zgodnie z moim rozumieniem, antropolog nie ma żadnej możliwości stwierdzenia, czy duchowe byty z prymitywnych religii lub jakichkolwiek innych istnieją, czy też nie, i stąd wynika, iż nie powinien nawet rozważać takich kwestii. Wierzenia powinien traktować jako fakty socjologiczne, nie zaś teologiczne, a jedyną jego troską powinna być relacja, w jakiej pozostają do siebie wzajemnie oraz ich stosunek do innych faktów społecznych. Tym samym antropolog zajmuje się problemami o charakterze naukowym, nie zaś metafizycznym czy ontologicznym³.

Neutralność poglądów miała służyć przezroczystości nauki i wyzbyciu się uprzedzeń, jednak jak pokazują analizy współczesnych badaczy, zrezygnowanie z własnych etnocentrycznych poglądów nie całkiem się udało. Magdalena Lubańska w pracy poświęconej badaniom nad leczniczymi praktykami religijnymi w Bułgarii opisuje zjawisko krypto-teologiczności antropologicznych koncepcji: „odcinania się antropologów od chrześcijańskiej mistyki, a jednocześnie zasymilowania wywodzących się z niej kluczowych idei”⁴.

² M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Warszawa 2019, s. 40.

³ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1972, cyt. za: F. Bowie, *Antropologia religii*, Kraków 2008, s. 4–5.

⁴ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 22.

Dla badań nad prawosławiem szczególnie ważny jest problem „protestanckiego uprzedzenia”, czyli używania epistemologii wywodzącej się z protestantyzmu w badaniach nad kulturami, wobec których te koncepcje są mylące i nieadekwatne. Rezultatem tego uprzedzenia (ang. *protestant bias*) może być sprowadzanie rytuałów religijnych niepopartych wierzeniami do pustych czynności bez znaczenia, akcentowanie moralności, wiary i aspektów duchowych w teoriach antropologicznych jako najwyższych przejawów życia religijnego⁵.

Kłopotliwe i obarczone błędami może być badanie z tej perspektywy innych wyznań niż protestantyzm, a nawet innych niż uważane za „ortodoksyjne” modeli religijnych. Prawosławie od początku istnienia antropologicznych refleksji nad religią było niemal automatycznie pomijane w dyskusjach o chrześcijaństwie. Badacze używając terminu „chrześcijaństwo” najczęściej mają na myśli jego zachodnie wersje, czyli protestantyzm i katolicyzm. Z tego powodu oraz ze względu na ograniczoną sytuacją polityczną możliwość prowadzenia badań na temat religii w krajach sowieckich w XX w. prawosławie jest wyznaniem wciąż niewystarczająco zbadanym z perspektywy antropologii⁶.

Brak wypracowanych w naukach społecznych paradygmatów służących do badania prawosławia⁷ utrudnia lub wręcz uniemożliwia opisanie i właściwe zrozumienie „fizycznego doświadczania *sacrum* i jego materialnych konceptualizacji i manifestacji”⁸, czyli materialnych aspektów tej wiary, takich jak oddawanie czci ikonom i relikwiom.

⁵ Tamże, s. 24.

⁶ Tamże, s. 28–29.

⁷ Tamże, s. 40.

⁸ A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, B. Fatyga, B. Michalski (red.), Warszawa 2014, s. 327–338.

Te i inne formy przypisywania materii religijnej sprawczości były uznawane na gruncie „uprzedzenia protestanckiego” za fetyszyzm i zjawiska bliskie magii lub przejawy myślenia magicznego⁹.

Magia jako kategoria przeciwstawiana religii pojawiła się w czasach reformacji protestanckiej i zaważyła na niemal wszystkich badaniach dotyczących religijności, chociaż, jak wiadomo, nikomu do tej pory nie udało się sformułować uniwersalnej różnicy między religią i magią. Antropolodzy skupiali się na kategoriach wiary i znaczenia, inne traktując jako drugorzędne, natomiast wszystkie aspekty nadnaturalnej mediacji przedmiotów uznawali za magię¹⁰.

W związku z pewnym niedosytem poznawczym i próbą głębszego zrozumienia lokalnego wymiaru religijności prawosławnej na Podlasiu, niż na to pozwalają narzędzia badawcze oferowane przez rodzimą tradycję etnologiczną, postanowiłam odwołać się do dość nowej perspektywy badawczej, jaką jest antropologia postsekularna. Jest ona rezultatem zdemaskowania „uprzedzenia protestanckiego”, a odnosząc się do „wewnętrznych” problemów, zagadnień, a przede wszystkim znaczeń nadawanych zjawiskom przez samą badaną społeczność, kulturę czy religię, pozwala badaczowi spojrzeć na te zjawiska od środka.

Antropolog ma tak dalece przekształcać stosowaną przez siebie teorię i perspektywę poznawczą, żeby opisywać jako możliwie realny świat taki, jakim go widzą członkowie badanych przez nich społeczności. Jeżeli wierzą oni w istnienie Boga, energii czy duchów, antropolog powinien sięgnąć do takiej teorii analitycznej, która nie redukuje owych bytów do czegoś

⁹ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 25–26.

¹⁰ Tamże, s. 24.

innego, uprawomocnionego przez świecki dyskurs naukowy, np. sprowadzając je do uzewnętrznionych emocji czy innych aspektów czyjejs jaźni czy umysłu¹¹.

Z problemami związanymi z kwestią dobrania odpowiedniej teorii, narzędzi badawczych i terminologii zetknęłam się w trakcie prowadzenia badań dotyczących działalności szeptuch, lecznictwa tradycyjnego i stosunku Cerkwi prawosławnej¹² do zjawisk nazywanych „magią leczniczą” lub „medycyną ludową” na Podlasiu¹³. Terminy „magia lecznicza” i „medycyna ludowa” umieszczam w cudzysłowie, ponieważ na badanym terenie określenia te praktycznie nie funkcjonują. Termin „magia lecznicza” dla niektórych moich rozmówców może nawet wydawać się oksymoronem, gdyż słowo „magia” używane jest przez nich do opisywania działań wyrządzanych w celu zaszkodzenia innym. Podobnie wiele osób wierzących w skuteczność działań szeptuch i korzystających z ich pomocy nie postrzega ich działalności w kategoriach medycznych, to znaczy szeptuchy według nich leczą za pomocą modlitwy, ich praktyka nie jest wyłącznie praktyką medyczną, lecz posługą medyczno-religijną. Szeptuchy biorą na siebie pewien obowiązek leczenia, starając się nigdy nie odmawiać potrzebującym pomocy i, lecząc do końca swego życia, nie mogą też ze swego daru zrezygnować.

¹¹ Tamże, s. 48.

¹² Oficjalna nazwa to Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, jednak ze względu na powszechność i tradycję stosowania terminu „Cerkiew” przy określaniu PAKP jako organizacji kościelnej na badanych terenach, postanowiłam używać terminu „Cerkiew prawosławna”. Również odnosząc się do świątyni prawosławnej stosuję termin „cerkiew”.

¹³ Badania prowadziłam w powiatach hajnowskim i bielskim woj. podlaskiego w latach 2016–2019. Obserwacje, rozmowy i wywiady przeprowadziłam w środowisku osób wyznania prawosławnego, także wśród osób duchownych.

Redukowanie praktyk leczniczo-religijnych na Podlasiu do magii czy medycyny ludowej jest związane z szerszym terminem religijności ludowej, stosowanym wciąż do określania religijności innej niż „oficjalna” i „kanoniczna”. Religijność ludowa jest najczęściej opisywana przez zestaw cech, takich jak sensualizm czy fetyszyzm, ukształtowanych w ramach konkretnego modelu kultury wiejskiej, czyli wsi polskiej przełomu XIX i XX w.¹⁴ Ta terminologia nie znajduje zastosowania w badaniu kultury religijnej prawosławia, w której „oficjalne” przyzwolenie na włączanie praktyk sensualistycznych i synkretyzm religijny jest o wiele większe niż w katolicyzmie czy protestantyzmie¹⁵. Protestantyzm „przypisywanie przedmiotom ontologicznej możliwości, jaką jest sprawczość i zawieranie w sobie nadprzyrodzonej mocy uznaje za bałwochwalstwo, niezgodne z chrześcijaństwem i w konsekwencji z przejaw postawy magicznej”¹⁶. Dlatego praktyki religijne Cerkwi trudno jest wyjaśnić za pomocą rozróżnienia na magię i religię i wiele oficjalnych rytuałów religijnych w prawosławiu na gruncie tych wyznań mogłoby zostać uznanych za magiczne. Zgadzam się z Ryszardem Tomickim, który proponuje, aby religijność ludową traktować całościowo, jako „system kulturowy, w którym na równi istnieją nie tylko sposób myślenia i działania determinowany uznaniem zasad religii, ale także wszelkie inne formy aktywności społecznej (wierzenia i działania), które mogą nie wynikać z uznania zasad chrześcijaństwa, ale determinowane są rozróżnieniem rzeczywistości empirycznej i pozaempi-

¹⁴ A. Niedźwiedz, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, s. 327–328.

¹⁵ M. Lubańska, *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, [w:] *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, M. Lubańska (red.), Warszawa 2007, s. 14.

¹⁶ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 60.

rycznej. Taki zakres pojęcia religijność pozwala zrezygnować z niejasnych i pozbawionych podstaw podziałów na religię i zabobony (gusła, czary)¹⁷.

Także szeptuch i ich praktyk leczniczo-religijnych, mimo że są odrzucane przez przedstawicieli Cerkwi, nie można jednoznacznie zaliczyć do kategorii „magii”. To pojęcie w badanej społeczności ma różne znaczenie, zmienne w zależności od stopnia poczucia zaangażowania religijnego badanych. Kwestia działalności szeptuch na Podlasiu staje się o wiele bardziej skomplikowana niż prosty podział na magię i religię, gdy do dyskusji na ten temat włączymy prawosławną myśl teologiczną i dopuścimy do głosu przedstawicieli Cerkwi.

Cerkiew na Podlasiu od kilku lat coraz aktywniej zajmuje się edukacją na temat „medycyny ludowej”, organizując spotkania w wiejskich parafiach (szczególnie w miejscowościach, w których mieszkają szeptuchy) i poruszając ten temat w kazaniach. Duchowni przekonują, że wiedza i umiejętności szeptuch nie pochodzą od Boga, lecz są wynikiem świadomej lub nieświadomej współpracy z siłami nieczystymi. Korzystanie z ich usług, a nawet kontaktowanie się z nimi może być niebezpieczne dla prawosławnych, co badani wierzący potwierdzali osobistymi historiami.

Obserwacje i wywiady prowadziłam wśród prawosławnych społeczności na wschodnim Podlasiu, w powiatach hajnowskim i bielskim zarówno na wsi, jak i w miastach (Hajnówce i w Bielsku Podlaskim). Już w początkowej fazie badań poza szeptuchami wyłoniła się inna kategoria osób zajmujących się czynnościami uważanymi za nadprzyrodzone, osób nazywanych czarownicami lub wiedźmami. Charakterystyka i wartościowanie tych dwóch postaci zmie-

¹⁷ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, M. Biernacka, M. Frankowska (red.), Wrocław 1981, s. 29–30.

niały się w zależności od rozmówcy. Przedstawiciele Cerkwi i osoby wierzące, które czują się mocno związane z Cerkwią (np. poprzez aktywne uczestnictwo w życiu parafii, śpiewanie w chórze, działalność w bractwach, pielgrzymowanie), regularnie uczęszczają na nabożeństwa i określają się jako osoby głęboko wierzące, najczęściej nie dzieliły szeptuch i czarownic na dwie kategorie, obie traktując jako korzystające ze złych mocy. Według nich mogą one być najwyższej nieświadome szkody, którą swą działalnością wyrządzają sobie i innym, albo też (co jest bardziej według tych badanych prawdopodobne) z premedytacją wchodzić w kontakt z diabłem czy siłami nieczystymi, aby z ich pomocą osiągnąć swoje cele.

Co ciekawe, osoby prawosławne i uważające się za głęboko wierzące, ale w mniejszym stopniu związane z Cerkwią i rzadziej praktykujące (np. uczestniczące w nabożeństwach rzadziej niż raz na miesiąc), są bardziej skłonne uważać szeptuchy i czarownice za dwie odrębne kategorie. Według nich szeptuchy albo nie parają się magią i ich wiedza pochodzi bezpośrednio od Boga, albo zajmują się białą magią, która ma według nich pozytywne konotacje, związane z działaniem dla dobra człowieka. Czarowanie i magia są w ich rozumieniu nakierowane na spowodowanie krzywdy i straty, dlatego leczniczej działalności szeptuchy nie można włączyć do tych kategorii.

W podobny sposób swoją działalność opisują same szeptuchy, które podkreślają boską proveniencję swych umiejętności, leczenie za pomocą naturalnych, dostępnych środków, a przede wszystkim za pomocą modlitwy. Większość spotkanych przeze mnie szeptuch była wierząca i praktykująca, a w rozmowach akcentowały rolę, jaką odgrywa w ich życiu wiara i praktykowanie religii prawosławnej. Niektóre szeptuchy bardzo aktywnie angażują się w społeczność cerkiewną, śpiewają w chórze, pracują przy parafii, zazwyczaj nie przyjmują chorych w niedziele i święta cerkiewne.

Cerkiew widzi działalność szeptuchy poniekąd jako odwrócenie rytuałów religijnych, używanie ikon, świec (gromnic), modlitw, znaków i symboli religijnych postrzega jako niewłaściwe i samowolne korzystanie z ich boskiej mocy. Dla mnie ważny jest sam fakt, że Cerkiew nie neguje skuteczności szeptuchy, a raczej stawia ją na przeciwległym biegunie własnych czynności i rytuałów uzdrowicielskich¹⁸.

Osoby duchowne, z którymi prowadziłam rozmowy, podkreślają, że wierzący nie muszą uciekać się do pomocy szeptuch, gdyż również Cerkiew ma moc i zasoby pozwalające na leczenie chorób, i nie tylko chorób duchowych. Postrzeganie Cerkwi jako szpitala ma korzenie jeszcze w czasach antycznych, gdy monastery pełniły funkcje szpitali, a mnisi byli uznawani za uzdrowicieli religijnych¹⁹. Współcześnie metaforycznym szpitalem nazywana jest zarówno cała Cerkiew jako mistyczna wspólnota, jak i poszczególne monastery, do których tak zwani „biesznowaci” pielgrzymują między innymi w celu odprawienia egzorcyzmów (nazywanych w Rosji i niekiedy na Podlasiu *otczytkami*, ros. *отчитку*)²⁰.

Cerkiew na pierwszym miejscu stawia uzdrowienie i zbawienie duszy, natomiast uzdrowienie ciała zależy wyłącznie od woli Boga: „Również ciało, którym racjonalistyczna medycyna w odczuciu prawosławnych chce władać, należy do Boga. On może wpłynąć na przebieg każdej choroby”²¹. Postrzegane jest to jako jedna z najważniejszych różnic między uzdrawianiem Cerkwi i szeptuch.

¹⁸ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, Swiato-Troickaja Sergijewa Ławra 2015.

¹⁹ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 115.

²⁰ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 25.

²¹ M. Rogińska, *Po rozpadzie. Obraz świata rosyjskich prawosławnych w okresie poradzieckim*, Kraków 2017, s. 219.

Według prawosławnych autorytetów szeptucha leczy ciało za wszelką cenę, niekiedy poświęcając duszę i zdrowie psychiczne pacjenta, zaś Cerkiew najpierw leczy duszę i poprzez to uzdrowienie może (ale nie musi) dokonać się uzdrowienie ciała.

Metropolita Hieroteos Wlachos prawosławie, a w szczególności prawosławną teologię tłumaczy nie tyle jako filozofię, lecz jako kurs terapii, na który składają się rozmaite metody leczenia duszy. Teologia jest zarówno drogą do uzdrowienia, jak i jej owocem, a za teologów można uznać tylko tych, którzy są już uzdrowieni, gdyż tylko oni poprzez swoje doświadczenie są w stanie wskazać właściwe sposoby leczenia²².

Uzdrowienie polega na prowadzącym do przebóstwienia oczyszczeniu umysłu i serca człowieka, odsłonięciu ukrytego obrazu Boga i powrocie do pierwotnego piękna. Aby leczenie było skuteczne, należy przede wszystkim uświadomić sobie swoją chorobę, a następnie znaleźć lekarza-uzdrowiciela, którym może być uzdrowiony wcześniej duchowny²³. Samo uzdrowienie nie jest zresztą nigdy zwieńczone pojedynczym sukcesem, jest raczej procesem, który trwa przez całe życie wiernego²⁴. U osób, które osiągnęły przebóstwienie, czyli pełną jedność z Bóstwem²⁵, przebóstwienie i świętość są w stanie „przeobrazić ciało tak bardzo, że przyczynowo-skutkowe zależności zostają zawieszony”²⁶. Ma to związek zarówno z zachowaniem ciała po śmierci, jak i z nadnaturalnymi uzdrowieniami za jego sprawą.

²² I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 11.

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, [w:] *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009, s. 194.

²⁵ J. Charkiewicz, *Kult świętych w prawosławiu*, „Elpis” 2010, nr 12, s. 111.

²⁶ M. Rogińska, *Po rozpadzie*, s. 219.

Prawosławni na Podlasiu przestrzegają wielu zwyczajów i praktyk religijnych, którym jest przypisywana moc uzdrowicielska. Za najważniejsze i najskuteczniejsze metody terapii uznawane są sakramenty, w szczególności Eucharystia, także namaszczenie chorych, o którym Bułgakow pisze, że jest „sakramentem uzdrowienia całej ludzkiej istoty, duszy i ciała. Łączy się w nim uwolnienie od osobistych grzechów, pomoc w walce z grzechem, z uleczeniem i uzdrowieniem ciała”²⁷. Sakrament spowiedzi jest także misterium uzdrowienia, gdyż grzech w prawosławiu jest w swej istocie nie tyle złym uczynkiem, za który należy się kara, ale chorobą duszy, którą należy uzdrowić²⁸.

O ile sakrament namaszczenia olejem jest mało popularny na Podlasiu (być może ze względu na konieczność sprawowania obrzędu przez kapłana), to namaszczenie się olejem z miejsc uznawanych za święte jest jedną z najpopularniejszych praktyk leczniczych. Substancję, którą wydzielają niektóre relikwie i ikony uznawane za cudotwórcze, wykorzystuje się do samodzielnego namaszczenia się w chorobie w warunkach domowych. Calivas nazywa sakrament namaszczenia uzdrawiającym, myślę, że jego słowa odnoszą się także do namaszczenia olejami z miejsc świętych:

Namaszczenie jest sakramentem wiary. Budzi nadzieję, dodaje odwagi i obdarza pokojem chorą osobę poprzez złagodzenie niepokojów, frustracji i poczucia wyobcowania, które często ogarniają chorego. Sakrament ten przekazuje duchową moc, w wyniku czego cierpiący człowiek znosi utrapienia z hartem ducha i skutecznie opiera się pokusie rozpacz²⁹.

²⁷ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Gniezno 2003, s. 130.

²⁸ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, s. 195.

²⁹ Tamże, s. 206.

Oleje wykorzystywane do samodzielnego namaszczenia najczęściej są zbierane z uważanych za cudotwórcze ikon i z relikwii. Według Cerkwi ikona bądź relikwia może wydzielać substancje o nadprzyrodzonych właściwościach w tak zwanym „namodlonym” miejscu za sprawą miłosierdzia i łaski i w odpowiedzi na modlitwy wiernych³⁰. Wydzielanie wonnych substancji jest według Cerkwi przejawem świętości relikwii³¹. W Terespolu w 2010 r. ikona Matki Boskiej „Szybko Spełniającej Prośby” zaczęła wydzielać oleje, które uznano za lecznicze, natomiast cerkiew w Terespolu stała się celem pielgrzymek prawosławnych wiernych.

Nie tylko wonny olej z ikon i relikwii jest uznawany za leczniczy, także samo „przykładanie się”, czyli oddanie czci świętemu przedmiotowi w akcie pocałunku i dotknięcia ręką lub czołem może dać efekty uzdrawiające: „przez święte relikwie demony są odpychane, chorzy doznają uzdrowienia, ślepi widzą światło, trędowaci zostają oczyszczeni, pokusy i nieszczęścia ustają, a każdy dobry i doskonały dar schodzi z góry od Ojca Świąteł przez nich do tych, którzy proszą z niewątpliwą wiarą”³². Ikony i relikwie są „nasycone świętością”, *sacrum* jest w nich nie tylko reprezentowane, ale uobecnione³³. Dlatego kontaktując się z nimi poprzez *proskynesis* wierny może „bezpośrednio zetknąć się ze światem duchowym i tymi, którzy tam przebywają”³⁴.

Lubańska zwraca uwagę na istotną kwestię językową – prawosławie posiada odrębny termin określający doczesne szczątki osoby świętej. W krajach, w których językiem li-

³⁰ http://www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=2601 (dostęp: 18.12.2019).

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 30.

³⁴ H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, Warszawa 2009, s. 152.

turgicznym Cerkwi jest cerkiewnosłowiański (czyli także na Podlasiu) jest to słowo wywodzące się z języka starocerkiewnosłowiańskiego (*moszti*) i występuje niemal zawsze w liczbie mnogiej. Na Podlasiu dość często i wymiennie ze słowem *relikwie* używa się pochodzącego z ruskiej redakcji języka cerkiewnosłowiańskiego spolszczonego słowa *moszczy* (ros. *мошчу*). Wywodzi się ono od czasownika „móc, mieć moc” i „eksponuje ich ontologiczną właściwość jako nośników Boskiej mocy, a zarazem wskazuje na performatywność owych szczątków, ich działanie”³⁵.

Jedną z kategorii najlepiej wyjaśniających kontakt *sacrum* z człowiekiem jest łaska. Przedmioty sakralne są naładowane łaską i boskimi energiami, nie są jednak ich źródłem³⁶. Łaska i energie są w nich uobecnione i warunkują ich sprawczość³⁷, a wierni poprzez fizyczny kontakt z obiektami sakralnymi przyczyniają się do tej sprawczości i ją obiektywizują³⁸. Łaska może uobecniać się w przedmiotach materialnych ze względu na duchowo-materialną naturę rzeczywistości:

Tylko Bóg i nikt inny jest źródłem tej łaski, jednak ponieważ człowiek jest stworzeniem zarówno duchowym, jak i cielesnym, łaska objawia się także poprzez widzialne, fizyczne rzeczywistości: święte ikony, święte relikwie, świętą wodę. Prawosławne chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do dualistycznych koncepcji, nigdy nie uważało materii za zło. Bóg stworzył wszystko jako „bardzo dobre” i dlatego, według świętego apostoła Pawła, nie tylko ludzie osiągną przeobstwienie, ale całe stworzenie ostatecznie zostanie uwolnione od mocy zepsucia. Chrześcijaństwo nie wzywa człowieka, jak

³⁵ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 57.

³⁶ Tamże, s. 8–9, 102.

³⁷ Tamże, s. 30.

³⁸ Tamże, s. 8.

czyni wiele systemów religijno-filozoficznych, do całkowitego oderwania się od materii, ale wręcz przeciwnie – wykorzystuje materię w dziele zbawienia człowieka³⁹.

Rogińska tłumaczy łaskę jako boskość spajającą rzeczywistość: „rzeczy, ludzie i wydarzenia zależą od siebie, ponieważ są częścią wielopoziomowej, ale spójnej całości uniwersum, pozostającej jednocześnie w pewnej relacji do transcendującej ją Boskości”⁴⁰.

Metropolita Hieroteusz Wlachos w książce poświęconej prawosławnej psychoterapii (z gr. leczenie duszy) kilkakrotnie zauważa, że niektórzy wierzący postrzegają kapłanów jako magów, a sakrament kapłaństwa jako obrzęd magiczny, dzięki któremu na przyszłego księdza schodzi dar łaski⁴¹. Wlachos podkreśla, że łaska jest przekazywana nie w sposób magiczny czy mechaniczny, lecz mistyczny⁴², kapłan jest przede wszystkim lekarzem duszy i swoją rolę może spełnić we właściwy sposób tylko wówczas, jeśli jest tego godny i jeśli jednocześnie dąży do własnego uzdrowienia.

Szeptuchy mogą wchodzić w pewne kompetencje duchownych, lecz odbywa się to raczej w milczącym przyzwoleniu Cerkwi. Kapłani zauważają, że szeptuchy często stoją z przodu cerkwi w widocznym miejscu i w sprzyjającym momencie (np. podczas czytania Ewangelii w trakcie *molebna*, gdy ksiądz stoi blisko grupy modlących się) dotykają szat duchownego. Zarówno badane osoby świeckie, jak i księża interpretowali to jako próbę zawłaszczenia sobie boskiej mocy, chociaż dotykanie szat duchownego pod-

³⁹ http://www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=2601 (dostęp: 18.12.2019).

⁴⁰ M. Rogińska, *Po rozpadzie*, s. 217–218.

⁴¹ I. Vlachos, *Prawosławna psychoterapia*, s. 53, 90–91, 41–42.

⁴² Tamże, s. 42.

czas nabożeństw jest popularne w Cerkwiach wielu tradycji, nie tylko słowiańskich, i najprawdopodobniej jest związane opisaną w Ewangelii historią kobiety cierpiącej na krwotok, uzdrowionej przez dotknięcie szat Jezusa⁴³.

Większość procedur leczniczych i materiałów, które mają w swej praktyce szeptuchy, jest wspólna metodom oddziaływania Cerkwi. Szeptuchy posługują się nie tylko ikonami i świecami, wykorzystują przede wszystkim znak krzyża i modlitwę. Jedną ze wspólnych Cerkwi i szeptuchom metod leczenia jest picie święconej wody (szeptuchy dodatkowo ją zamawiają). Woda może pochodzić ze świętego źródła, np. z góry Grabarki, Krynoczki koło Hajnówki, kapliczki z Nowoberezowa, a także zostać poświęcona podczas święta Chrztu Pańskiego w obrzędzie wielkiego poświęcenia wody lub kilkakrotnie w ciągu roku w obrzędzie małego poświęcenia wody⁴⁴. Obrzędy te mają na celu przywrócenie wodzie jej naturalnej, pierwotnej czystości i zesłanie na nią łaski Ducha Świętego.

Te podobieństwa pozwalają sądzić, że ontologicznie matryca rzeczywistości religijnej, w jakiej odbywają się zarówno rytuały aprobowane przez Cerkiew, jak i praktyki szeptuch, jest ta sama. Takie spojrzenie umożliwia także perspektywa antropologii postsekularnej – Lubańska pisze, że antropolog powinien dokonywać rewizji własnych poglądów i założeń poznawczych⁴⁵, szczególnie jeśli te założenia nie oddają złożoności struktur społecznych i powiązań między nimi. Wydaje się, że nazywanie praktyk leczniczo-religijnych sprawowanych przez szeptuchy „magią” jest nie tylko nieodpowied-

⁴³ B. Baert, *Touching the Hem. The Thread between Garment and Blood in the Story of the Woman with the Hemorrhage*, „Textile. Journal of Cloth and Culture”, Oxford 2011, vol. 9, no 3, s. 308–359.

⁴⁴ <https://pravoslavie.ru/2319.html> (dostęp: 17.12.2019).

⁴⁵ M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii*, s. 52.

nie, lecz także mylące i w pewnym stopniu niezgodne z kategoriami używanymi w terenie.

Rozróżnienie na akty religijne i magiczne zostało przyjęte w antropologii najprawdopodobniej od teologów protestanckich, którzy wiele rytuałów religijnych wykorzystujących nadnaturalną sprawczość materii sprowadzali do przejawów myślenia magicznego i fetyszyzmu⁴⁶. Do takich rytuałów religijnych wykorzystujących nadnaturalną sprawczość materii zaliczano zarówno transsubstancjację, jak i kult ikon i relikwii. Te wywodzące się z protestantyzmu koncepcje zaważyły na postrzeganiu ortopraksji jako drugorzędnej wobec ortodoksji i odcisnęły piętno na badaniach religii. Traktowanie sposobów postrzegania obecnych w badanym terenie „na serio”⁴⁷ przy jednoczesnym włączeniu lokalnych kategorii do kręgu własnej perspektywy poznawczej badacza może pomóc lepiej zrozumieć badaną społeczność i jej percepcję własnych praktyk.

⁴⁶ Tamże, s. 24.

⁴⁷ Tamże, s. 55.