

Dr Maria Rogińska

Institut Filozofii i Socjologii

Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie

Topografia religijna wobec otaczającego świata

Najogólniejszą motywacją poniższej analizy jest próba odpowiedzi na pytanie, jak w obraz uniwersum człowieka religijnego wpisane jest doświadczenie codziennego zanurzenia się w przestrzeni i zdarzeniowości otaczającego go życia? Jak interferują dwie przestrzenie: jedna symboliczna, ubrana w metafory i obrazy, utkana z idei religijnych, które tworzą sieć interpretacyjną najzwyczajszych wydarzeń, i druga, będąca tłem tych właśnie wydarzeń, przestrzeń profanicznej codzienności? Zajmę się tutaj powstającą w wyniku ich interferencji „topografią” symboliczną, której reprezentacji szukać będę w tekstach religijnych. Z tekstów tych zamierzam wyłonić najważniejsze podzielane przez społeczność religijną wyobrażenia o *topoi* świeckich i sakralnych, które są scenerią snutych przez osoby religijne opowieści o życiu powszednim i wydarzeniach z niego się wyłamujących.

Materiałem analizy stanie się zbiór narracji tworzonych przez społeczność rosyjskich prawosławnych w latach transformacji ustrojowej. Autorami zebranych tekstów są dziennikarze oraz duchowni prawosławni, zaś kryterium doboru opowieści była jej prosta struktura fabularna składająca się z sytuacji wyjściowej, jej komplikacji, reakcji bohaterów oraz rozwiązania. 550 opowieści wyodrębniono z większych tekstów prasowych, które ukazywały się w periodykach wydawanych przez Rosyjski Kościół Prawosławny w latach 1991–1993 oraz 2001–2003. Te daty warunkują dodatkową specyfikę badania, odnoszą się bowiem do okresu transformacji ustrojowej po rozpadzie Związku Radzieckiego oraz kształtowania się nowej metanarracji narodowej w pierwszych latach rządów Władimira Putina. Zobaczymy więc moment szczególnego napięcia, kiedy człowiek religijny dopiero szukał swojego umiejscowienia w społeczeństwie, próbując złapać równowagę pomiędzy wszechobecnym jeszcze niedawno życiem zlaicyzowanym a wymiarem *sacrum*.

Wybór formy narracyjnej nie jest przypadkowy. Narracja jest sposobem oswojenia, „poznawczego reprezentowania rzeczywistości” (Trzebiński 2002), który nadaje „całościowy sens i koherencję złożonym splotom wydarzeń, zamierzeń i czynów bohatera, nieprzewidywalnych okoliczności, które składają się na opowieść” (Rosner 2003, s. 6). I nawet więcej, powtarzając za J. Brunerem, „narracja naśladuje życie, życie naśladuje narrację. Życie w tym sensie to ten sam rodzaj konstruktu ludzkiej wyobraźni, co narracja” (1990, s. 4). Ten splot symbolizmu i rzeczywistego doświadczenia odpowiada naszemu zamierzeniu rekonstrukcji topografii prawosławnego uniwersum symbolicznego. Co więcej, sam typ opowieści religijnej, która pełni najczęściej funkcję świadectwa o charakterze pedagogicznym, warunkuje specyfikę właściwej dla siebie topografii. Z jednej strony, opowieści

takie czerpią z przekazów hagiograficznych i literatury duchowej, z legend, miejskiego folkloru i wspomnień, a więc z bogatego rezerwuaru symboli religijnych. Z drugiej, fabuła zaadresowana jest do współczesnego odbiorcy i pod względem funkcjonalnym odnosi się do „dzisiaj”.

Scenerie opowieści tworzą symboliczną „mapę” świata tekstualnego, przestrzeń mitopoetycką, by użyć słownictwa Moskiewsko-Tartuskiej Szkoły Semiotycznej, i właśnie mapę przestrzeni mitopoetyckiej rosyjskich prawosławnych zamierzam dalej zrekonstruować.

Sacrum i profanum: czy rozłam topograficzny?

Intuicja głębokiego rozłamu, który dzieli dwa światy, świecki i święty, zawarta jest w klasycznych podejściach do świadomości religijnej, a przede wszystkim w koncepcji *sacrum* i *profanum*. Termin „*sacrum*” już u źródeł swojego istnienia pojmowany był w sposób ekskluzywny: *sacrum*, odmienne od codzienności, jest antynomiczne wobec *profanum*, życie codzienne musi więc być wyłączone z jego obszaru. Takie znaczenie terminowi nadawał jego twórca, Friedrich Schleiermacher, dla którego *sacrum* było konstytutywną cechą religii jako zjawiska z natury odrębnego, nie sprowadzalnego do żadnej innej dziedziny (Dyczewski, 2004, 359). Niepoznawalne, tajemnicze i pozaracjonalne *sacrum*, ukazujące się jako przeżycie numinotyczne, przeżycie czegoś niezwykłego, innego niż to, co jest zwyczajne, opisuje Rudolf Otto (1968). Jego kontynuator, Mircea Eliade uważał wprawdzie, że świętość przejawiać się potrafi wszędzie i w każdej chwili, sądził jednak, że nie daje się nigdy zredukować do przestrzeni i czasu świeckiego (1970). Jeśli więc ukazuje się w przestrzeni na pozór świeckiej, to natychmiast ją uświęca. Fundamentalny rozłam między obszarami *sacrum* i *profanum* najdobitniej przedstawiony został przez Emila Durkheima (1990) – jak pamiętamy, u niego „rzeczy święte”, *sacrum*, są czymś „wyłączonym i zakazanym”. Również w późniejszych socjologicznych podejściach do tematu codzienności, autorstwa na przykład Alfreda Schütza (2008) czy jego uczniów, Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (2005), religia jest osobną dziedziną znaczenia czy odrębnym uniwersum znaczeń. Próby zniesienia tego radykalnego rozłamu – zwracające na przykład uwagę na immanentny wymiar *sacrum*, mistyczne wymiary powszedniości czy też występowanie kodu religijnego w sytuacjach potocznych – podejmowano znacznie rzadziej (Borowik, 1990; Pawluczuk, 1990, 1994).

Jeśli rozłam pomiędzy *sacrum* i *profanum* jest zatem rzeczywiście tak radykalny, to czy wyobrażnia człowieka religijnego przemienia go w imaginaria przestrzeni podzielonej, rozłamów topograficznych? Czy człowiek religijny żyje więc w świecie podzielonym?

Większość badanych narracji zawiera informacje na temat miejsca zaistnienia opowiadanego wydarzenia, znaczna część podaje również szczegółowe odnośniki topograficzne. Symptomatyczne są zatem zachowane w opowieściach proporcje toposów „świeckich” i „religijnych”. Najwięcej narracji toczy się na tle tradycyjnych *topoi* sakralnych: cerkwi (73%), monasteru (66,8%) lub domu (66,6%). Osobną wielką grupę (41,9%) stanowią

scenerie charakterystyczne dla tradycyjnej narracji folklorystycznej: las (12,6%), zbiorniki wodne (strumień, studnia, jezioro i morze – 9%), góry (4,8%), jaskinie (kopalnia, grotta, podziemie – 4,2%), pole (1,8%), bagno i pogorzelnisko (1,8%). Zaskakująca częstotliwość występowania w charakterze tła wojny (37%) może być związana z militaryzacją dyskursu rosyjskiego już w pierwszych latach urzędowania Władimira Putina; często pojawiają się też „straszne miejsca” (Беселова 2000), enklawy specyficznej, ekstremalnej codzienności – szpital (26%) i więzienie (15,6%). Zarazem więcej niż co trzecia narracja (38,2%) toczy się w sceneriach, które można nazwać „świeckimi”, takich jak środki transportu (12,4%), miejsca związane z edukacją i nauką (8,16%), administracją (6%), kulturą (6%), sądownictwem (5%), produkcją fabryczną lub rolną (częściej niż *topoi* innych grup są to zakłady pracy – 4,2%), handlem (1,4%), sportem (1,2%).

Choć przestrzeń sakralna na pierwszy rzut oka dominuje w mitopoetyckim uniwersum ludzi prawosławnych, wrażenie to może się okazać zbyt pochopne. Prawdziwe znaczenie *topoi* odsłaniają bowiem wydarzenia, które rozgrywają się na jego tle, pozycja, którą *topoi* zajmuje w strukturze religijnego obrazu świata, oraz funkcje fabularne tych *topoi*. Przypatrzę się właśnie pod tym kątem poszczególnym sceneriom opowieści prawosławnych.

Świątynia. Nie ma nic zaskakującego w tym, że najlepszą „glebą” dla wydarzenia religijnego jest tradycyjna przestrzeń sakralna – monastyr czy cerkiew. Pojawiają się więc w narracjach największe rosyjskie klasztory: Pustelnia Optyńska, Ławra Troicko-Siergijewska, Monaster Trójcy Świętej i św. Serafina z Sarowa w Diwiejewie, Ławra Pocajowska, duże znane katedry; występują również liczne peryferyjne klasztory i cerkwie. Klasztor i cerkiew pełnią jednak odmienną względem „świata” rolę strukturalną. Klasztor mieści się na uboczu, jest oddalony od świeckiej codzienności. Aby się tam dostać, należy przedsięwziąć niełatwą wędrowkę. Cerkiew parafialna jest natomiast wtopiona w krajobraz współczesnego miasta lub wsi.

Mimo położenia klasztoru na peryferiach ma on większy od cerkwi wpływ na rzeczywistość, zarówno świecką, jak i religijną. To zjawisko potwierdzają nie tylko opowieści, ale również niektóre badania etnograficzne, opisujące wielkie strefy wpływu klasztorów, rozpowszechniających „sakralną informację” daleko poza najbliższe okolice; świątynie przeciwnie, włączone w granice miasta, w swojską, udomowioną przestrzeń, są praktycznie pomijane przez miejscowy dyskurs (Mopo3, 2002, s. 94–109). W narracjach klasztor decyduje o przebiegu życia społecznego, o sprawach politycznych, kulturalnych i wojskowych. Dzieje się tak głównie za pośrednictwem świętego – najczęściej starca, którego klasztor jest przybytkiem, a który trzyma duchowe wodze całego świata. Spór klasztoru ze „światem” ma więc skalę bitwy tytanicznej. Pielgrzymujący do klasztoru też są ludźmi wybranymi, przeważnie związanymi głęboko ze wspólnotą religijną. Tylko nieliczni mają dostęp do monasterskiego życia wewnętrznego. Nawrócenia, które w opowieściach dokonują się w scenerii klasztornej, dotyczą częściej ludzi już wierzących, ale takich, których wiara wyblakła; uzdrowieni zostają chorzy, którzy w tej intencji przyjechali do miejsca

świętego. Pielgrzymka wymazuje szybko z pamięci sytuację wyjściową, lokum życia codziennego, pogrążając bohatera w odmienności drogi.

W odróżnieniu od klasztoru do cerkwi można trafić przypadkiem, wejść i wyjść, przechodząc obok, nigdy nie tracąc z pola widzenia świeckiego miasta. To tworzy klimat większej zażyłości cerkwi ze „światem”. Związek z przestrzenią świecką jest tutaj intensywniejszy, a granica bardziej przejrzysta. Do cerkwi przynosi się codzienne troski, grzechy nie tylko wielkie, ale też nieznaczące, „obyczajowe”, częściej trafiają tu ludzie dalecy od wiary. W jednej z opowieści pojawia się w cerkwi alkoholik z flaszka, nagle butelka zaczyna być mu nienawistna, wylewa jej zawartość tuż za drzwiami [M2 138/2]. W kolejnej bohater stawia świeczkę na znak wdzięczności za udany romans wakacyjny. Raptem zapala mu się rękaw koszuli, a w domu odkrywa na ramieniu oparzenie w kształcie strzały, które się nie goi [M2 194/4]. Cuda odbywające się w cerkwi odsłaniają więc całe spektrum codziennych problemów.

Podobnie jak w przypadku klasztoru cuda mające miejsce w cerkwi są niejednokrotnie komentarzami do wydarzeń świeckich, które poprzez cud zostają zintegrowane z religijnym uniwersum. Tak na przykład w pewnej wiejskiej parafii, która modli się za poległych marynarzy łodzi podwodnej „Kursk”, kilka świec stapia się krwawoczerwono. Cud odbierany jest jako epizod religijny i administracja rejonowa nie zostaje zaproszona do jego uczczenia, przychodzą „*tylko ci, którzy to przeżywają szczerze*”. Impreza kończy się pochowaniem świecznika – niczym trumny – w ziemi. Cud przyczynia się jednak do integracji parafian wokół idei narodowej. Zostaje podniesiona flaga rosyjska, zaś proboszcz zaznacza wagę wydarzenia tak: „*«Kursk» – to przecież nasza duma narodowa!*” [M2 143/6].

Dom w opowieściach jest zatopiony w codzienności jeszcze głębiej i stanowi część opozycji dom–droga. Stale znajduje się w cieniu drogi: jest miejscem, do którego się wraca ze swoimi przeżyciami lub z którego się wyrusza na wędrowkę, początkiem i końcem drogi życiowej człowieka oraz krótkim przystankiem w jego codziennej krzątaninie. W dużej części opowieści dom jest scenerią fabuły rodzinnej. Tutaj odbywają się rozmowy domowników, płyną ich myśli, są dyskutowane także fakty z obszaru rzeczywistości świeckiej; uwaga narratora i bohaterów skupia się jednak zawsze na wydarzeniach poza domem, i jedynie w sytuacji zagrożenia – głównie ze strony „świata” – przestrzeń wewnętrzną domu staje się istotna. Dom, który został sprofanowany przez „świat”, nabiera cech infernalnych (zob.: Rogińska 2004). „*Przez całe życie czytam psalmy, tam też o naszych czasach piszą – mówi staruszka z opowieści, pokazując w stronę luksusowych willi – że będą budować olbrzymie domy, a mieszkać w nich nie będzie komu, i bydła w nich nie będzie, i dzieci! Te współczesne domy doprowadzają ludzi do nieszczęść, nawet tych wierzących*” [M2 204/1]. To, co w domu jest codziennego, spychane jest na drugi plan, na pierwszym zaś rozgrywają się wydarzenia nadzwyczajne.

Wojna. Sceneria wojenna ma związek z mitologematem bitwy sakralnej (Мелетинский 1982, s. 25–28). Pojawiają się w tym kontekście wojna czeczeńska, pierwsza i druga wojna światowa, wojny średniowieczne, poszczególne linie frontu, pojedyncze mniej znane walki, obozy koncentracyjne, niewola. Język narracji wojennej modeluje przestrzeń całego uniwersum jako przestrzeń frontu. Uniwersum jawi się wówczas jako dualistyczne i antagonistyczne, gdzie „każda istota, każdy przedmiot przynależy albo do jednej, albo do drugiej strony, tak że cały kosmos jest objęty tą klasyfikacją (Huizinga 2007, s. 91). Wspólnotowa tożsamość konstruowana jest w takich opowieściach poprzez przeciwstawienie „my” (prawosławni, Rosjanie) – „oni” (nieprawosławni, nie-Rosjanie). W niektórych przypadkach również przestrzeń poza frontem organizowana jest według modelu świata-jako-wojny (np.: *„za czasów nauki i dalszej postugi było tak, jak na wojnie. Tylko nie świstały kule i nie wybuchały pociski. Ale grzmiąły wybuchy i waliły się świątynie, w których [bohater opowieści – M.R.] służył, zaś rany krwawiły nie mniej i nie goiły się”* [M2 209/2]).

Sceneria wojenna obniża znaczenie niuansów, wszystkie treści odniesione zostają do „uniwersalnych semiotycznych opozycji, opisujących konstrukcję świata” (Иванов, Топоров 1975, s. 52–53). Ten kosmologiczny aspekt wojny jako uniwersalnej bitwy pomiędzy absolutnym dobrem a absolutnym złem daje możliwość usytuowania świeckiego państwa po stronie dobra. Wojna umożliwia również uczestnictwo bohaterów religijnych w armii świeckiego państwa. Armia, która poza kontekstem zagrożenia jawi się jako „pozbawiona duchowości” [M2 150/1] struktura profaniczna, w sytuacji wojny jest uświęcona. Wojna zatem neutralizuje na chwilę opozycję świata *sacrum* i świata *profanum*, zaś żołnierze armii stają się bronią Samego Boga – Najwyższego Dowódcy. Bóg-generał kieruje dywizjami, przesuwając czołgi, zmienia plany zwierzchników i oddziałów wojskowych: *„oprócz Boga w opracowaniu tej operacji nikt nie uczestniczył, [Bóg] waszemu dowództwu włożył do głowy myśl o przerzuceniu armii pancerniej tą drogą na zachód, zaś niemieckiemu – o wyjściu z otoczenia tą drogą na wschód, potem pchnął was ku sobie – genialne”* – zachwyca się narrator. – *„A Sztab wasz Generalny z tym zwycięstwem nie ma nic wspólnego”* [M2 168/2]. Wojna jest ponadto scenerią liminalną – to tło ostatecznej próby. Każdy, kto trafił na wojnę, stanął jedną nogą na progu *innego*. Wojna zrywa więc szaty codzienności, stawiając człowieka przed Bogiem decydującym o jego losie.

Szpital. Jako nieodłączny element świeckiego miasta szpital jest *topoi* wyraźnie świeckim, ostoją racjonalistycznej medycyny naukowej. W uniwersum sakralne szpital włączony jest przez motyw uzdrowienia. Fabuła uzdrowienia przemienia szpital, z jego *„brudnymi szafkami nocnymi”* [M3 NS 2/1], *„nieprzyjemnymi zapachami”* [M3 NS ½], łózkami na korytarzach [M3 NS 4/1], na których leżą starzy, brzydzy ludzie, i wiecznym *„brakiem środków”* [M3 NS 1/1], w pole bitwy ze „światem”. Bohaterowie przebywający w przestrzeni szpitalnej są nosicielami typowych postaw „świata” (personel może zachowywać się biurokratycznie [M3 MCW 6/21], chorzy załamują się w obliczu śmierci, *„krzycząc, przeklinając medycynę i swoje życie”* [M1 65/1], zarówno lekarze, jak i pacjenci racjonalistycznie

traktują chorobę [M2 169/1]). Cud przeistacza nie tylko chorobę, ale również jej kontekst, czyniąc szpital wyspą zwycięskiego *sacrum*.

Więzienie. Obecność scenerii więziennej w opowieściach wiąże się z odrodzeniem w latach dziewięćdziesiątych społecznej postęgi prawosławnych w zakładach karnych. Społeczna doktryna Kościoła uznaje konieczność sprawiedliwej kary, stwierdza jednak, że Kościół „nie staje się sędzią człowieka, który popełnił zbrodnię, jest powołany po to, aby troszczyć się o jego duszę” (*Społeczna Doktryna Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, IX, 3). Sytuację duchowej opieki nad więźniami realizuje fabuła nawrócenia. Przestępca przybywa do więzienia ze strefy świeckiej, która ma jednak piętno złego *sacrum*: to obszar „*grzechu, zła, niesprawiedliwości*”, próbujący „*zaciągnąć z powrotem*” tych, którzy z niego się wydostali, rządzą w niej ciemne prawa, mafia, która ma na sumieniu krew niewinnych ludzi [M2 184\1]. Jednak uwięziony, zamknięty wewnątrz nieprzenikalnej granicy więzień przeżywa cudowną przemianę. Więzienie staje się przestrzenią metanoi.

Transport. Opisy środków lokomocji, obfitujące w terminologię motoryzacyjną i realia rosyjskich dróg, mają na pierwszy rzut oka wydźwięk profaniczny. Jednakże znakomicie wpisują się w dyskurs sakralny poprzez motywy sakralnej wędrówki. Autobus, pociąg lub auto są środkami dotarcia do świętego miejsca, przeważnie monasteru, często stając się samodzielną scenerią wydarzenia cudownego. Transport jest narzędziem w rękach Pańskich: poruszając się drogami rosyjskimi, w rzeczywistości podąża się liniami życia, wyznaczonymi przez Opatrzność. I tak luksusowy mercedes świeckiego bogacza, dyrektora rynku, może popsuć się gwałtownie w strefie „niegwarantowanej” (Топоров, 1983), na skraju lasu, koło ostatniej izby, żeby siwy starzec z brodą do pasa skierował zagubioną duszę na jedyną pewną drogę – drogę ku wierze [M1 28/1]. Inny tekst opowiada, jak auto wiozącego cudowną ikonę metropolity, który już „*zaplanował inną trasę*”, grzeźnie w zaspach, zaś staruszka, otwierająca drzwi pierwszej lepszej chaty, okazuje się żoną chorego, któremu metropolita odmówił przywiezienia ikony [M2 188/3]. W kolejnej narracji natomiast autobus uwozi w pielgrzymkę niedoszłego samobójcę, który „*czuje, że życie skręca w inną stronę*” [M2 206/1]. W ten sposób również transport, należący do znanego każdemu, najzwyklejszego krajobrazu codzienności, staje się *topoi* uświęconym, zawierającym bogatą symbolikę religijną.

Zakład edukacyjny lub naukowy. Kontakty ludzi Kościoła z instytucjami edukacji, kultury, produkcji mają nieraz charakter wybiórczy: „Rodzina bierze z kultury świeckiej to, co pomaga jej istnieć jako chrześcijańskiej i sprzyja wychowaniu dzieci. Muzyka, literatura, sztuka, nauka, kultura zawodowa – wszystko to współczesna rodzina prawosławna wykorzystuje, ale tylko w tej części, która nie zagraża ludzkiej duszy” (Шляхтина, 2001). Prawosławni pedagodzy podkreślają, że zbliżenie się do Boga możliwe jest zarówno poprzez kulturę, oczywiście chrześcijańską, jak i poprzez naukę (Катасонов, 1997, s. 66–70). Sens tego stwierdzenia staje się jaśniejszy, jeśli weźmie się pod uwagę, że prawosławni odróżniają pojęcia „prawosławne wykształcenie” (*obrazowanie*), czyli nabycie wiedzy kulturowej i

naukowej, i „prawosławna oświata” (*proswieszczenie*), która jest „oświeceniem istoty ludzkiej energiami Bożymi”, dokonywanym poprzez uczestnictwo w mistycznym życiu Cerkwi. Oczywiście jest, że drugie stawiane jest wyżej od pierwszego, i jeśli scenerie związane z oświatą należą jednoznacznie do przestrzeni sakralnej, to co do scenerii wykształceniowych takiej pewności nie mamy.

Częstotliwość scenerii szkolnej zawdzięczają narracje właśnie wadze przywiązywanej przez prawosławnych do wychowania dzieci. Szkoła, internat (często poprawczak) lub uczelnia stają się przestrzenią, w której dokonuje się „*odzyskanie dziecka*” [M1 180/1] dla życia wiecznego i dla wspólnoty. Dojrzewanie religijne owocuje nieraz porzuceniem studiów lub zamianą świeckiej uczelni na seminarium duchowne. Po raz kolejny sakralna fabuła zmienia charakter scenerii szkolnej: w szkole dokonuje się poskromienie sceptyka, kiedy uczelniany racjonalizm cofa się przed niepojętym *sacrum*, oraz inne cuda (na przykład cudowne dostanie się na uczelnię).

Rzadkie scenerie **placówek naukowych** odwołują się do istniejącego w społeczeństwie rosyjskim autorytetu nauki: „*W naszej racjonalistycznej epoce ludzie wierzą bardziej faktom niż aluzjom*” [M2 10/1b]. Wartości naukowe, takie jak precyzja i obiektywizm, są wartościami także społeczności religijnej: „*W referacie starałem się być obiektywny*” – zaznacza inny narrator. Czemu jednak służy jego obiektywizm? Posługiwanie się narzędziem w istocie profanicznym – argumentacją naukową – pozwala referentowi na lepsze udowodnienie racji religijnych, opowiedzenie się po stronie sakralnej i odcięcie się od profanicznego „świata” [M3 MCB 1/4].

Zakłady produkcji fabrycznej lub rolnej. Scenerie związane z produkcją fabryczną (kombinaty, specjalistyczne warsztaty, drukarnie) lub rolną (na przykład kołchozy) nie są liczne, występują przeważnie jako miejsca pracy bohaterów wskazujące na pozycję bohatera w społeczeństwie, która wydaje się istotna również ze względów religijnych. Częsta zmiana pracy oznacza chaos w duszy i zagubienie na drodze życia. „*Pracował w Ministerstwie Handlu, prosperował*”, relacjonuje narrator, potem „*został wyrzucony*”, pracował jako „*ochroniarz, robotnik manewrowy*”, „*tęsknił, zaczął pić*”. Degradacja duchowa wiąże się z degradacją zawodową, zaś nawrócenie owocuje odzyskaniem pozycji społecznej i odrodzeniem duchowym – były alkoholik staje się dyrektorem fabryki, której się coraz lepiej powodzi; podwyższa pensje pracownikom, buduje cerkiew [M1 74/1].

Administracja i urzędy pojawiają się w tekstach w związku z zadaniami, które stawiają przed nimi wierni (zbudowanie lub renowacja cerkwi, usunięcie gorszących symboli w przestrzeni miasta itd.). Jeszcze niedawno radzieckie urzędy tłumili wszystkie próby renowacji świątyń – wiele lat „*chodzenia po urzędach*” polegało nieraz na tym, że petent „*na każdym kroku dostawał upokarzające kopniaki*” [TM3 226/2]. I dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych sprawa rusza z miejsca.

Mimo ogromu szczegółów administracyjnych (składanie podań, petycji, formularzy; narady, głosowania), również tę przestrzeń przemienia kontekst religijny. Renowacja

świętyń nie tylko pozwala na uprzedmiotowienie w przestrzeni uniwersum symboli religijnych, ale także prowadzi do integracji prawosławnych wokół wspólnej sprawy: ludzie „krzątają się przy cegle, cemencie, zaprawie” [M2 189/1], „przewyciężają problemy [biurokratyczne – M.R.]” [M1 126/1], pikietują wyższe urzędy [M1 121/1], szukają informacji o historii świątyni [M3 MCB 1/8] lub wreszcie modlą się o pomoc [M3 MEW 1/3]. Te zabiegi są troskliwym dbaniem o przestrzeń życiową, która po latach profanacji powinna zostać uświęcona.

Urzędy należą do przestrzeni świeckiego państwa i pozostają dla prawosławnych obszarem obcym. W opowieściach wyczuwa się więc napięcie z powodu sytuacji, w której „świat” nadzoruje coś, co nie jest jego. W odczuciu narratorów urzędami rządzą niezbyt klarowne prawa: podejrzewa się je o różnego rodzaju nieuczciwości, które traktowane są jako norma „świata”. Uruchamia się więc instrumentarium sakralne (na przykład usilną modlitwę), aby wpłynąć na prace urzędu. Jako cuda interpretowane są udane głosowania w magistracie, pomyślnie decyzje instytucji, które, jak się zakłada, samoistnie nie mogłyby zaistnieć. Do tego rodzaju (nieklarownie działających) urzędów zaliczane są także **instytucje sądownicze**. Również mechanizmy rządzenia demokratycznego są niezrozumiałe, wymykają się spod kontroli albo kontrolowane są przez siły zła: „Za jej [demokracji – M.R.] panowania do urzędów dostają się sprytni zbieracze głosów [...], mechanicy, którzy zmyślnie manipulują sprężynami zakulisowymi, wprawiającymi w ruch lalki na arenie wyborów demokratycznych” [M2 133/1]. Tak więc w niektórych opowieściach instytucje rządzące ukazują swoje złowrogie i tajemnicze oblicze.

Zakłady kultury. Sceneria kulturalna wprowadza czytelnika przede wszystkim w środowisko teatralne lub muzealne, które narratorzy uważają za świeckie („on miał także świeckie zainteresowania”: „chodził do teatru, znał partytury oper, miał abonament teatralny” [M1 154/1]). Narratorzy wykazują wobec instytucji kulturalnych wielką rezerwę. Sztuka teatralna jest przedsięwzięciem „niestosownym” i „próżnym”, należy do sfery niskiej (por.: „upadłam do poziomu foteli teatralnych” [M1 159/1]). To rozrywka, nie mająca nic wspólnego z celem życia chrześcijanina, zbawieniem, dlatego, kiedy mnichowi podczas spektaklu przychodzi do głowy myśl, że śmierć mogłaby go zastać w tym niewłaściwym miejscu, bohater wychodzi z teatru i już nigdy nie wraca [M1 154/1]. Wyrafinowaną rozrywkę teatralną prawosławni wiążą również ze zbytecznym intelektualizmem, a jej elitarność nie jest akceptowana przez egalitarny ideał prawosławnych: „Ty masz zawód – wyrzuca starzec krytykowi teatralnemu – który jest potrzebny tylko wąskiemu gronu znawców” [M1 60/1]. Należy zatem wyjść z „odurzającego półmroku teatralnego” w „świat wiary” [M1 59/1]. W podobny sposób profanacją stworzenia są takie instytucje jak muzea – w badanych tekstach przeważnie z powodu wystawiania przez nie artefaktów i relikwii religijnych. Poziom profanicznego zabarwienia scenerii kulturalnych może się równać tylko z poziomem scenerii związanych z **handlem** – zajęciem kojarzonym z chciwością, świecką krzątaniną, kultem pieniądza, aksjologiczną płytkością współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej.

Scenerie **drogi, gór, lasu lub** różnorodnych **zbiorników wodnych**, w zgodzie z rosyjską tradycją folklorystyczną, konstruowane są jako „obce miejsca” (Новик, 2001, 146), a przede wszystkim opozycyjne wobec strefy oswojonej, na przykład domu. Ambiwalentny charakter tych *topoi* ma swój wyraz w wyobrażeniu o czyhającym w nich niebezpieczeństwie. Typowym miejscem tego rodzaju jest las (Никитина, 1999, s. 20), w którym nie tylko czają się wilki, zbóje, sataniści itp., ale również toczą swoją walkę duchową eremici, dla których las jest pustynią zamieszkaną przez biesy. Droga – pojawiająca się głównie w związku z motywem podróży – pokonywana jest przez *strannika* [M2 145/1], pielgrzyma [M1 199/6], spieszącego z pomocą duszpasterską księdza [M1 177/5], podążającego często pieszo i z wielkim wysiłkiem („*Daleka i trudna była piesza droga w deszczu, w ciemności, wzdłuż brudnego szlaku*” [M1 177/5]). Ale pojawiają się także jako przestrzeń zawładnięta przez „świat”: panuje na drogach „świecka” obyczajowość, kierowcy aut nie chcą się zatrzymać, aby pomóc bohaterowi, zaś pełnoprawnymi gospodarzami dróg czują się właściciele luksusowych samochodów, aroganci i mafiosi [M2 145/1].

Analiza *topoi* **miasta i wsi** wskazuje na przekonanie o wyższości kultury wiejskiej nad miejską. Materiał opowieści wpisuje się w ogólną eschatologiczną świadomość dzisiejszych prawosławnych, według której miasto jest ostoją cywilizacji technokratycznej i konsumpcyjnej. W badaniach prawosławnych tekstów folklorystycznych miasto pojawia się „jako ognisko rozpusty”, przy czym „odpowiedzialną za grzechy narodu rosyjskiego czyni się często stolicę państwa rosyjskiego – Moskwę – w tym kontekście przestaje ona być nową Jerozolimą, staje się zaś jej opozycją – apokaliptycznym Babilonem” (Ахметова 2003, s. 74–80). Również w badanych przeze mnie opowieściach „*nocne ulice miast i miasteczek dosłownie wsysają młodzież, wabiąc ją swoimi mrocznymi atrakcjami*” [M2 1891]. Ratunek dla miasta może przynieść tylko wysiłek walki duchowej, często wspomagany przez zabieg sakralny. Zbawienne okazuje się więc zawieszenie dzwonów w głównej świątyni Odessy: podczas gdy dookoła szaleje burza, miasto jest oazą dobrej pogody, bo dzwony dają „*duchową energię, wystarczającą, by uspokoić nawet najbardziej nieokiełzane siły przyrody*” [M1 199/3]. Kiedy walka duchowa jest wygrana, „*miasto zaczyna się odradzać*” [M2 160/ 1–2].

Spokój i oddalone od cywilizacji miejskiej położenie sprzyja idealizacji kultury wiejskiej. „*Wokół całkowita cisza, odludzie. Wydaje się jej, że trafiła do raju*” – tak postrzega rzeczywistość podmoskiewskiej wsi młoda bohaterka, która przyjechała tu, aby „*odpocząć od zakurzonej i hałaśliwej*” Moskwy [M1 39/2]. Wieś kojarzona jest z pracowitością, miasto i jego mieszkańcy – z fruwaniami w obłokach intelektualnych, wieś – z gorącą wiarą, miasto – z niepotrzebnym racjonalizmem, wieś – z chłopskim zdrowym rozsądkiem, miasto – z nieporadnością życiową. Podczas gdy chłopci są zaradni, opowieściowe mieszczyki nie radzą sobie z najprostszymi czynnościami, co daje powód wieśniakom do wyśmiewania się z nich [M2 103/1, M2 55/1]. Widać tutaj niejaki opór wobec przestrzeni życia powszedniego – miasta, w którym przecież autorzy tekstów przeważnie mieszkają. Niepokój, napięcie charakterystyczne dla opowieści o mieście wskazują jednak na coś wykraczającego poza

normalność *profanum*, choć będącego na innym biegunie niż dobre *sacrum*. Bliżej tu więc do infernalizacji miasta, niż do neutralnej powszedniości miejskiego życia.

Uświęcone profanum? Zamiast podsumowania

Binaryzacja, a więc i radykalny podział – pomiędzy dobrem a złem, wzniosłym a grzesznym – jest, jak sugerują rosyjscy semiotycy, cechą strukturalną kultury rosyjskiej. W ich przekonaniu dla tej kultury, rozciągniętej pomiędzy dwoma biegunami, sfera neutralna, a więc *profanum*, nie jest wcale właściwa. Mamy tutaj do czynienia z ekstremalnym dobrem i ekstremalnym złem, z których żadne nie jest codziennością. Jurij Łotman i Boris Uspienski piszą o tym, iż cechą kultury rosyjskiej jest jej „zasadniczy charakter biegunowy”. Wyraża się on w dualnej istocie jej struktury, podczas gdy podstawowe jej wartości lokują się w dwubiegunowym polu o zdecydowanym rozgraniczeniu biegunów, „pozbawionym neutralnej strefy aksjologicznej” (Лотман, Успенский, 1994, s. 220).

Interesujące jest, że granica pomiędzy biegunami wydaje się bardziej transparentna tuż po rozpadzie ZSRR, w opowieściach z lat 1991–1993, kiedy prawosławni są bardziej otwarci na wszystko, co dzieje się w świeckim państwie. Pojawia się na chwilę „trzeci obszar”: narratorzy religijni częściej traktują urzędy jako szeregowi obywatele – nie wykazując się specjalną wobec nich służalczością, ale też zbyt ich nie demonizując. Ale już opowieści z pierwszych lat urzędowania Putina coraz wyraźniej podkreślają związek urzędów z apostatycznym „światem”, zaś sukces ich pracy odnoszą do działania sił świętych. „Trzecia strefa” zaczyna się więc rozmywać. Co w takim razie ją zastępuje i jak ulokowana jest w narracjach religijnych, nieunikniona przeciwieństwo, powszedniość?

Należy odpowiedzieć, że opisy jej obecne są w materiale tylko śladowo. Może to tłumaczyć nie tylko gatunkowa specyfika narracji, czerpiąca, jak już wspominałam, z bogatych zasobów religijnych i folklorystycznych, ale też skłonność człowieka religijnego do uświęcenia codzienności. Miejsca niezwiązane pozornie z wiarą ani z kultem, których odwiedzanie dla każdego człowieka jest elementem codziennej rutyny, w założeniu powinny ukazać szczegółowy wizerunek „świata”, z którym człowiek religijny fizycznie dzieli obszar codzienności. Jednakże większość świeckich *topoi* (ulice miast, transport, szkoły, zakłady pracy, szpitale itd.) uświęcone są poprzez ten lub inny motyw sakralny, wskutek czego stają się one częścią integralną nie tylko „świata”, ale również uniwersum prawosławnego. Miejsca świeckie obrastają symbolami religijnymi, tracąc posmak obcości dla ludzi wierzących: „uszczegółowienie obcego świata [...] oznacza przeniknięcie weń i poszerzenie swojego” (Байбурин 1993, s.185). Kategoria *profanum* nie jest więc w centrum uwagi narratorów, zajmują się oni budowaniem przestrzeni swojej, a czynią to poprzez *topoi* sakralne.

Czytając opowieści jedna po drugiej, tak że tworzą tekst wspólny, odsłaniający kolejne elementy uniwersum prawosławnego, badacz pogrąża się w atmosferze dość ciasnej. Raz po raz przewijają się te same klasztory, domy, szkoły i szpitale, otaczające je lasy, wsie

lub miasta, prowadzące do nich drogi i rzeki. I tak, jak powinno to być w uniwersum religijnym, określają jego przestrzeń typowe dla tekstów religijnych *topoi*. Czy ten monotonny świat może dać choć nikłe wyobrażenie o rzeczywistym, nie zaś mitopoetyckim świecie prawosławnych?

Przy pewnym stopniu ostrożności można by pokusić się o pozytywną odpowiedź na to pytanie. Obserwowana w kulturach współczesnych desemiotyzacja rzeczy (Żyłko, 2009, s. 162), czyli wyjałowienie ich wymiaru symbolicznego, nie ma całkowitej władzy nad świadomością religijną, dla której rzeczy i miejsca pozostają znakami *sacrum*.

Zresztą to samo, co o przestrzeni tekstu, można przecież powiedzieć o praktycznym oswojeniu terytorium życiowego, które składa się z miejsc w ten lub inny sposób znanych. W pamięci funkcjonują tylko najistotniejsze z nich, najczęściej odwiedzane, albo takie, z którymi wiążemy coś szczególnego. Co więcej, gdybyśmy chcieli o nich opowiedzieć, okazałoby się, że są to najczęściej *topoi*, by powtórzyć za I.S. Wiesiełową „kontaktowe” dla odbiorcy i narratora, rozpoznawalne na tyle, iż poprzez ich określenie „tworzony jest podczas opowiadania pewien wspólny grunt” (Беселова 2000, s. 1). Naznaczając niektóre scenerie jako miejsca istotne dla uczestników komunikacji, teksty przekazują system wartości grupy, do której ci uczestnicy należą (tamże). Scenografia mitopoetycka uniwersum prawosławnych pokazuje być może, jak wartości te stają się spoiwem scalającym rozdwojoną rzeczywistość – formą religijną, która organizuje materię świeckiego życia i sprawia, że „rozciągnięcie” świadomości religijnej pomiędzy *sacrum* i *profanum* nie staje się doświadczeniem traumatycznym.

Bibliografia:

- Berger P., 2005, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: Nomos.
- Borowik I., 1990, *Charyzma i codzienność. Studium wpływu religii na życie codzienne*, Kraków: Miniatura.
- Bruner J., *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 3–17.
- Durkheim É., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.
- Dyczewski L., 2004, *Sacrum*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, Warszawa: Verbinum, s. 358–359.
- Eliade M., 1970, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatariewicz, Warszawa: PIW.
- Huizinga J., 2007, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia.
- Otto R., 1968, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa: KiW.
- Pawluczuk W., 1990, *Wiara a życie codzienne*, Kraków: Miniatura.
- Pawluczuk W., 1994, *Potoczność i transcendencja*, Kraków: Nomos.

- Rogińska M., 2004, *Droga do Domu. Niektóre aspekty modelu świata w rosyjskiej narracji prawosławnej na przełomie XX i XXI wieku*, „Konteksty”, nr 3–4.
- Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: Universitas.
- Schütz A., 2008, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Kraków: Nomos.
- Trzebiński J., 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk: GWP, s. 17–42.
- Żyłko B., 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Ахметова М., *Город в современных эсхатологических предсказаниях*, „Традиционная культура” 2003, 10, s. 74–80
- Байбурин А., 1993, *Ритуал в традиционной культуре*, Санкт-Петербург: Наука
- Веселова И., 2000, *Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции*, Автореферат, Москва.
- Иванов В., Топоров В., 1975, *Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах*, в: *Типологические исследования по фольклору*, Москва: Наука. Гл. ред. восточной лит., s. 52–53.
- Катасонов В., 1997, *Задача христианского образования и науки*, в: *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского университета*, Москва, s. 66–70.
- Лотман Ю., Успенский Б., 1994, *Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)*, в: Б. А. Успенский, *Избранные труды*, т. 1, Москва: „Гнозис”.
- Мелетинский Е., 1982, *Культурный герой*, в: Токарев (ред.), *Мифы народов мира*, т. 2, Москва: Сов. энциклопедия, s. 25–28.
- Мороз А., 2002, *Сакральная география Каргополя*, w: *Святые и святыни русских земель, Каргополь: Каргопольский гос. ист.-архитектур. и худ. музей – заповедник*, s. 94–109.
- Никитина С., 1999, *Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов)*, Москва: Рос. акад. наук, Ин-т языкознания, s. 20.
- Новик Е., 2001, *Система персонажей русской волшебной сказки*, в: Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик, Д. Сегал, *Структура волшебной сказки*, Москва: РГГУ, s. 146
- Топоров В., *Пространство и текст*, в: *Семантика и структура*, Москва: ТВТ Дивизион Москва, 1983.
- Шляхтина Н., 2001, *Православная традиция домостроительства в современной русской семье (по материалам этнографических исследований)*, „Mir siemji”, dostęp online: 15.11.2001, <http://www.r-komitet.ru/meropr/mirs-003.htm>