

Magdalena Lubańska

Agata Ładykowska

Antropologia prawosławia¹

Za moment przełomowy dla wyodrębnienia się antropologii prawosławia z antropologii chrześcijaństwa uznajemy ukazanie się książki *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, pod redakcją Chrisa Hanna i Hermanna Goltza (2010). Pada tu kluczowe spostrzeżenie tych badaczy, że „w odróżnieniu od zachodnich tradycji [chrześcijańskich] w naukach społecznych właściwie nie zostały rozwinięte żadne paradygmaty, które analizowałyby wzorce wschodnie” (Hann, Goltz 2010: 3,8). Wschodnie chrześcijaństwo nie stało się też przedmiotem żadnej znaczącej debaty czy poważnych studiów podjętych przez wpływowego zachodniego filozofa czy badacza społecznego (Hann 2011:14).

Sądzymy, że sytuacja ta wpłynęła niekorzystnie zarówno na rozwój antropologicznych teorii religii, jak i wiedzy na temat związków prawosławia z różnymi praktykami życia społecznego. W teoriach tych prawosławie nie tylko jest „niedoreprezentowane”, lecz w ogóle nieuwzględnione, mimo że liczy ono obecnie ponad 200 mln wyznawców (Hann, Goltz 2010: 2). Według Hanna i Goltza społeczeństwa zachodnie wyparły ze swojej pamięci bliskowschodnie pochodzenie chrześcijaństwa (Hann, Goltz 2010: 8). Prawosławie jest obecnie postrzegane przez nie jako derywacja zachodniego chrześcijaństwa, mało znaczący jego odłam, „chrześcijaństwo peryferyjne”. Ułatwia to bowiem postrzeganie świata w kategoriach dualistycznych, gdzie Zachód i chrześcijaństwo są ze sobą utożsamiane i traktowane w politycznym dyskursie jako przeciwwaga dla często traktowanego

¹ Fragment artykułu Magdaleny Lubańskiej i Agaty Ładykowskiej PRAWOSŁAWIE – „CHRZEŚCIJAŃSTWO PERYFERYJNE”? O TEOLOGICZNYCH UWIKŁANIACH TEORII ANTROPOLOGICZNEJ I STRONNICZOŚCI PERSPEKTYW POZNAWCZYCH ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA „LUD” t. 97, 2013, s. 195-219.

protekcjonalnie i orientalizowanego Bliskiego Wschodu, kojarzonego niemal wyłącznie z islamem, choć jest to ewidentnie miejsce narodzenia się obu tych religii (Hann, Goltz 2010).

Zachodni badacze w swoich pracach w ogóle nie uznają prawosławia za istotny czynnik „genetyczny”, który do pewnego stopnia może wyjaśniać długotrwałe wzorce politycznego i ekonomicznego rozwoju (Hann 2011: 15; Hann, Goltz 2010: 3). Hann i Goltz (2010: 14) proponują w związku z tym, by antropologowie zajęli się rozpoznawaniem „odmiennych prawosławnych wzorców nowoczesności”, których genealogii doszukują się między innymi w pojmowaniu w prawosławiu samej teologii jako liturgicznego dyskursu między Bogiem a człowiekiem, koncepcji dialogiczności ludzkiej egzystencji, czy też bizantyńskiej symfonii władz. Zalecają, by badać je „w kontekście szeroko rozumianych instytucjonalnych zmian i z uwzględnieniem znaczenia relacji władzy i ich konsekwencji dla zrozumienia nas samych” (Hann, Goltz 2010: 3). Do myśli tej powracają w swoim tekście kilkakrotnie. Twierdzą, że zdecentralizowana struktura organizacji Wschodnich Kościołów i wysoki stopień zgodności między nimi a świeckimi, narodowymi tożsamościami pozwala na podjęcie badań przystawalnością kosmicznych (*cosmic*) i społecznych porządków.

Inspirując się tym podejściem, sądzimy jednak, że nadmierne podkreślanie znaczenia prawosławia dla zrozumienia życia społeczno-politycznego prawosławnych społeczności może prowadzić do esencjalizacji prawosławia i nadawania mu zbyt znaczącej roli, kosztem innych czynników w procesie rozumienia aktualnych procesów społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Grozi to między innymi zbyt arbitralnym ustanawianiem ciągłości pewnych przekazów, odnajdywaniem mylnych, uproszczonych genealogii pewnych instytucji czy procesów społecznych.

Wystarczy bowiem zwrócić uwagę na pominięte w artykule Hanna i Goltza państwa prawosławne², których mieszkańcy w przeszłości znajdowali się w strefie wpływów osmańskich (jak np. Bułgaria, Macedonia, Gruzja czy Serbia), by zdać sobie sprawę, że nie do końca da się podzielić antropologię religii na odrębne subdyscypliny wiedzy, badające odmienne genealogie lokalnie realizowanych porządków politycznych i ekonomicznych oraz ich wpływ na życie społeczne. Prowadząc badania w społecznościach prawosławnych Europy południowo-wschodniej trzeba bowiem jednocześnie uwzględniać genealogie związane tak ze sferą oddziaływania prawosławia, jak i islamu. W tym kontekście wątpliwości budzi doszukiwanie się genealogii odmiennych koncepcji sekularyzmu w obrębie tych społeczności

² Wyjątkiem jest tu Grecja, która jednak wydaje się przypadkiem szczególnym, gdyż nie panował tu socjalizm, a prawosławie wydaje się o wiele bardziej zgodne z prawosławną teologią niż np. w ościennej Bułgarii.

wyłącznie w bizantyńskich koncepcjach teologiczno-politycznych, jak na przykład w odniesieniu do Bułgarii proponuje Kirsten Ghodsee (2009).

Hann i Goltz we wstępie do omawianej powyżej książki podkreślają, że jest to pierwsza praca na temat chrześcijaństwa wschodniego oparta na etnograficznych badaniach terenowych, uwzględniająca różne lokalne konteksty i rezygnująca z ujęcia dychotomicznego, w którym religijność popularna czy heterodoksyjna przeciwstawiona zostaje religijności oficjalnej, opartej na autorytecie Pisma (Hann, Goltz 2010: 4, 5). Nie do końca jednak można się z tym stwierdzeniem zgodzić. Warto zaznaczyć, że w Polsce w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego od początku lat 90. prowadzone są badawcze ekspedycje studenckie do krajów byłego ZSRR w ramach tak zwanych grup laboratoryjnych. Ich efekty opublikowane zostały w artykułach, książkach i pracach zbiorowych Magdaleny Zowczak (red., 2009), Karoliny Bielenin-Lenczowskiej (red., 2009), Wojciecha Lipińskiego (red., 2013), Katarzyny Waszczyńskiej (np. 2003), Magdaleny Lubańskiej (red., 2007) i Magdaleny Zatorskiej (2007). Doświadczenie etnograficzne zdobyły też tutaj takie badaczki prawosławia, jak Aleksandra Sulikowska-Gąska (2007), Zuzanna Grębecka (2006), Justyna Straczuk (2006), Agata Ładykowska (2011, 2013) i prowadząca badania wśród grekokatolików Agnieszka Halemba (2007). Realizowane od ponad dwudziestu lat przez Instytut badania terenowe w prawosławnych społecznościach sprzyjają zatem wykształceniu młodej kadry badaczy, którzy mogą utożsamiać się z antropologią prawosławia.

W efekcie badań prowadzonych na pograniczu polsko-ukraińskim i w Bułgarii, Zowczak (2000; red., 2009) i Lubańska (red., 2007; 2012), niezależnie od Hanna i Goltza, również zwróciły uwagę na „protestanckie skrzywienie” antropologicznej teorii religii i problem niedoreprezentowania prawosławia w antropologii studiach. Magdalena Zowczak pierwsze spostrzeżenia na temat poczyniła jeszcze w swojej pracy *Biblia ludowa* (2000). Píše tam, że w charakterystyce religijności ludowej formułowanej w przedwojennej polskiej literaturze przedmiotu, między innymi przez Stefana Czarnowskiego, Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego, można wyrażnie „dostrzec nie tylko nastawienie ewolucyjne, ale i preferencje protestanta, który krytycznie komentuje formy kultu przyjęte na obszarze tradycji katolickiej” (Zowczak 2000: 28). Z kolei Lubańska (2007) twierdzi, że choć pojęcie religijności ludowej nie zostało stworzone przez teologów, jest *de facto* uzależnione od tego, jaka wrażliwość i estetyka religijna jest badaczowi bliska. Zauważa, że sytuacja ta sprawia, że w przypadku prawosławia mało zasadne wydaje się traktowanie jako „ludowych” zespołu praktyk

religijnych, które Czarnowski (1958 [1938]), Ryszard Tomicki (1981) czy Ludwik Stomma (1979) określają deprecjonująco jako „naiwny sensualizm”, „myślenie magiczne”, czy „rytualizm magicznego charakteru”, gdyż są one zgodne z oficjalną prawosławną religijnością³ (Lubańska 2007: 14-15).

Za przykład może posłużyć wykonywany przez wyznawców prawosławia gest całowania ikon (*aspasmos*), uznany za oficjalny sposób komunikowania się z sacrum jeszcze na siódmym soborze powszechnym (787 r.), który tym samym w przypadku prawosławia nie może być traktowany jako przejaw religijności „ludowej”. Według prawosławnej teologii z jej koncepcją uobecnienia, „każdy symbol w sensie liturgicznym zawiera w sobie jakąś obecność symbolizowanego” (Evdokimov 1999: 31), nie przystaje bowiem do perspektywy protestanckiej, dla której materia nie może być nośnikiem Bożej łaski (por. np. Luehrmann 2010: 59; Taylor 2007: 72). Zmysłowy aspekt kultu obrazu, wyrażający się w utożsamianiu wizerunku przedstawionego na obrazie ze świętym kwalifikowali oni pogardliwie jako przejaw „naiwnego sensualizmu” czy postaw magicznych definiowanych w kategoriach poznawczej ułomności, mylenia *signans* z *signatum* (Lubańska 2007: 17). Nie uwzględniali natomiast w swoich rozważaniach sytuacji, gdy wierny całując ikonę nie utożsamia *signans* z *signatum*, lecz uznaje, że pozostają one ze sobą w „bytowym związku”, co jest zgodne z prawosławną teologią, a zarazem znajduje swój filozoficzny odpowiednik w hermeneutyce Gadamerowskiej (Lubańska 2007: 17). *Proskynesis* może być zarazem różnie przez wiernych odczuwana i interpretowana, często w sposób bliższy duchowości New Age niż prawosławnej teologii (Zatorska 2007: 48).

Wydaje się, że zbieżność spostrzeżeń badaczy z wymienionych wyżej ośrodków naukowych świadczy to o silnym zakorzenieniu naszej dyscypliny wiedzy w empirii, przemożnym wpływie etnograficznych badań terenowych na antropologiczną teorię.

Powyższy przykład pokazuje, że oparte na ukrytych normatywnych założeniach kształtowanych przez protestancką epistemologię teorie antropologiczne, często okazują się nieadekwatne do analizy praktyk religijnych, podejmowanych przez wyznawców prawosławia, gdyż o wiele trudniej wyznaczyć tu granice między tym co ortodoksyjne, a tym co ludowe (nieortodoksyjne), oficjalną religijnością i nieoficjalnym kultem religijnym. Apokryficzne motywy są na przykład włączane do prawosławnej liturgii oraz ikonografii.

³ Jednocześnie Lubańska całkowicie podważa zasadność stosowania kategorii „religijność ludowa” jako zideologizowanej i anachronicznej.

Dlatego dobrym tropem dla antropologów i etnografów jest odwołanie się nie tylko do literatury teologicznej (autorstwa m.in. Johna Meyendorffa, Paula Evdokimova, Sergieja Bułgakowa, Leonida Uspienskiego, Jaroslava Pelikana i Henryka Paprockiego), ale także do literatury mediewistycznej. Badacze reprezentujący te dyscypliny mają bowiem dłuższą tradycję poszukiwania związków prawosławia z praktykami społecznymi jego wyznawców. Warto też zadbać o wymianę intelektualną między badaczami z Zachodu i państw postsocjalistycznych. Często bowiem dochodzi do paradoksalnej sytuacji, gdzie ci pierwsi cytują w swoich pracach niemal wyłącznie literaturę dostępną w językach zachodnich, zaś ci drudzy przede wszystkim literaturę rodzimą.

Przyczyny tego stanu rzeczy należy oczywiście szukać w czynnikach koniunkturalnych i historycznych. Obszar pozostający pod historycznym wpływem prawosławia (z wyjątkiem Grecji⁴) znajdował się bowiem od końca II wojny światowej do lat 90. w obrębie bloku socjalistycznego (gdzie szczególnym przypadkiem była Jugosławia). Zachodni badacze nie mieli zatem często dostępu do „terenu”, rodzimi zaś do literatury antropologicznej powstającej w anglosaskich ośrodkach naukowych. Ponadto badania terenowe prowadzone przez lokalnych etnografów dotyczyły niemal wyłącznie folkloru, co wiązało się z politycznym projektem ateizacji i negatywnym ustosunkowaniem do chrześcijaństwa władz tych krajów. Wiązało się to z poważnymi ograniczeniami teoretycznymi i z góry narzuconym zakresem badań. I tak, choć wolno było wprawdzie badać folklor i tak zwaną religijność ludową, akcentowano jej przedchrześcijański, mający niewiele wspólnego z oficjalną religią charakter.

Na przykład w odniesieniu do Rosji⁵, wśród stosunkowo niewielu opracowań oferujących antropologiczną i socjologiczną perspektywę badawczą, należy wymienić prace badaczy z Instytutu Antropologii Społecznej Maxa Plancka w Halle. Przeprowadzili oni badania zespołowe w ramach trzyletniego projektu badawczego „Religion and Morality in European Russia”. Zespół, w którego skład wchodziłi Tünde Komaromi, Tobias Köllner, Agata Ładykowska, Detelina Tocheva i Jarrett Zigon prowadził badania w latach 2006-2009 w europejskiej części Rosji, koncentrując się na związkach prawosławia ze zjawiskami społecznymi okresu transformacji. Podkreślić warto unikatowy charakter pracy zespołowej

⁴ Badania prowadzili tu m.in. Michael Herzfeld (1990), Jill Dubisch (1995), Charles Stewart (np. 1991) czy Juliet de Boulay (2009).

⁵ W niniejszym artykule ograniczymy się przede wszystkim do przedstawienia skróconego opisu stanu badań dotyczącego prawosławia w Rosji, Bułgarii i Polsce, gdyż są to państwa, w których od lat już prowadzimy lub planujemy badania terenowe.

przyjęty w Instytucie, który zaważył na porównawczym charakterze prowadzonych projektów. Wyniki opublikowane zostały w szeregu publikacji (np. Köllner 2010, 2011; Ładykowska 2007, 2011; Ładykowska, Tocheva 2013; Tocheva 2011a, 2011b; Zigon 2010, 2011). Do najbardziej przekrojowych należą książki Mileny Benovskiej-Sabkovej i in. (2010) oraz pod redakcją Zigona (Zigon, ed., 2011). Do postępów prac zespołu przyczynili się także inni naukowcy z instytutu – m.in. Vlad Naumescu (2007), Stephanie Mahieu (por. Mahieu i Naumescu 2008) oraz z instytutem współpracujący, jak np. Milena Benovska-Sabkova (2008).

Na uwagę zasługują też publikacje takich autorów, jak Melissa Caldwell (2010), Jeanne Kormina (np. 2004, 2010, 2012), Kormina, Alexander Pančenko i Sergiej Šyrkov (red., 2006), Nikolai Mitrokhin (np. 2008), Rogers (2009), Inna Naletova (2010), Kathy Rousselet i Alex Agadjanian (np. Russele, Agadžanân, red., 2006; Agadjanian, Rousselet 2010), Mark D. Steinberg i Catherine Wanner (eds., 2008), Česnokova (2005), Stella Rock (2007). Pewne światło na rosyjskie prawosławie rzucają szeroko znane na Zachodzie prace Galiny Lindquist (2006) czy Olega Kharkhordina (1999), poświęcone odpowiednio praktykom magicznym i uzdrowicielskim oraz utrzymanej w duchu Foucaultowskim genealogii sowieckiego dyskursu stanowienia jednostki i zbiorowości. W Polsce podobną problematyką zajmowała się Grębecka (2006).

Nie do przecenienia jest też także nie w pełni zasymilowana na Zachodzie spuścizna semiotyków tartuskich, jak na przykład ogromny korpus prac Jurija Łotmana, czy przetłumaczone na język polski książki *Car i Bóg* Borysa Uspienskiego i Wiktora Żywowa (1982), Borysa Uspienskiego *Kult św. Mikołaja na Rusi* (1985) czy *Krzyż i koło* (2010), a także współczesnych folklorystów rosyjskich, na przykład *Narodnaâ Bibliâ* Olgi Belovej (2004) czy praca Grigoreva (2006).

Jednym z najważniejszych zagadnień antropologii prawosławia wydaje się kwestia tak zwanego odrodzenia religijnego, wyrażającego się w wielkiej liczbie nawróceń zarówno w obrębie "tradycyjnych religii", jak i nowych form duchowości (Pelkmans 2009; Rogers 2005; Pawluczuk 1988; Borowik 2000). Na przykład w Rosji, gdzie obecnie otwarcie podkreśla się znaczenie prawosławia w tworzeniu narodowego uniwersum symbolicznego, około 82 % etnicznych Rosjan (czyli 75-85 mln ludzi, por. Filatov, Lunkin 2006) deklaruje przywiązanie do prawosławia. Jest to zjawisko całkowicie nowe, nie znajdujące oparcia w żadnej formie wcześniejszego przekazu religijnego, czego skutkiem jest niezwykła różnorodność i rozbieżność wyobrażeń o tym, czym prawosławie „naprawdę” jest, także wśród religijnych elit.

Podstawowym zagadnieniem w tym kontekście jest więc pytanie o sposoby budowania indywidualnej i zbiorowej tożsamości religijnej oraz o formy zaangażowania w życie religijne (Benovska-Sabkova i in. 2010). Formy te oparte są często na syntezie prawosławia z duchowością New Age, co ma związek z tolerowaniem przez socjalistyczne władze tej ostatniej. Jak zauważyła Irena Borowik: „Ateizm pod powierzchnią odejścia od religii przeobrażał się w pewne folklorystyczne kompleksy wierzeń, oparte na sojuszach z nauką, paranauką, teozofią w istocie odległych od naukowego materializmu nie mniej niż chrześcijaństwo” (Borowik 2000: 307).

Na przykład w Bułgarii szczególną rolę w propagowaniu tego typu duchowości odegrała Lûdmila Živkova oraz narodowa wróżbitka baba Wang, do chwili obecnej (nawet po śmierci) ciesząca się u Bułgarów nierzadko większym autorytetem niż duchowni prawosławni (Valtchinova 2007). Problem powiązań prawosławia z duchowością New Age w Bułgarii nadal wymaga pogłębionych studiów, zwłaszcza, że dotychczas perspektywa bułgarskich uczonych badających praktyki i wierzenia religijne zdominowana jest przez ujęcie folklorystyczne. Sam termin folklor używany jest bez uzasadnienia, traktowany niemal jako kategoria ontologiczna, zrozumiała sama przez się⁶, a etnografowie uważają się często po prostu za folklorystów. Za przykład mogą posłużyć niektóre prace takich badaczy, jak Florentyna Badalanova (1994), Albena Georgieva (2012), Ivanička Georgieva (1983), Magdalena Elčinova (2000) czy Račko Popov (1991). Perspektywa ta sprawia, że wiele zagadnień dotyczących powiązań prawosławia z innymi sferami życia społecznego umyka uwadze bułgarskich badaczy.

Zarazem można mówić o próbach przełamania tego paradygmatu poznawczego nawet przez badaczy, którzy do niedawna go reprezentowali, jak Vihra Baeva (2012, 2013), Galia V’lčinova/Valtchinova⁷ (1999, 2004) czy Georgi Minczew (2003). Ten ostatni, dzięki swojemu mediewistycznemu wykształceniu i etnograficznym zainteresowaniom, zwraca uwagę na silne powiązania prawosławnych rytuałów z oficjalnym piśmiennictwem cerkiewnym, porównując na przykład lokalne interpretacje liturgii z *mistagogiami*⁸ i odnosząc je do współczesnych praktyk religijnych (Minczew 2003: 18). Proponuje on, by badać je w kategoriach współdziałania, a nie różnicującej dychotomii. W tym sensie jego podejście metodologicznie jest zbieżne z przyjętym przez autorów tekstów pomieszczonych w zbiorze

⁶ Nie oznacza to oczywiście, że nie są to prace wartościowe.

⁷ Autorka publikuje po bułgarsku i angielsku, stąd różnice w zapisie jej nazwiska.

⁸ Są to bizantyjskie utwory wyjaśniające porządek liturgii.

Hanna i Goltza (eds., 2010) oraz pracach Zowczak (2000; red., 2009) i Lubańskiej (red., 2007; 2012).

Badacz poszukujący literatury antropologicznej na temat prawosławia w Polsce napotka znaczne trudności. Naukę polską reprezentują w sferze badań nad prawosławiem tacy wybitni uczeni jak Aleksander Naumow (np. 1976), Cezary Wodziński (2000), Elżbieta Przybył (1999, 2000), Włodzimierz Pawluczuk (1988) czy Irena Borowik (2000). Choć ich prace nie są pisane z perspektywy antropologii, dają antropologowi doskonały wgląd w konteksty historyczno-kulturowe, przygotowując go do pracy terenowej. Z kolei nieliczne prace polskich antropologów, takich jak Straczuk (2006), Zowczak (red., 2009), Grębecka (2006), Sulikowska-Gąska (2007) czy Ewa Kocój (2006) pokazują różne konteksty i związane z nimi modele oddziaływania prawosławia na praktyki społeczno-religijne, a tym samym są bezcenne dla wypracowania nowych kategorii analitycznych z zakresu dopiero rozwijającej się antropologii prawosławia.

Podsumowanie

Poszukując genealogii podstawowych kategorii stosowanych w teorii antropologii religii antropolodzy w ostatnim okresie niespodziewanie odkryli ich rodowód teologiczny. Wywołało to nagłą potrzebę przewartościowań w obrębie naszej dziedziny wiedzy, której jednym z efektów jest wzrost zainteresowania chrześcijaństwem. Zrozumienie procesu laicyzacji i jednoczesna dekonstrukcja własnych kategorii naukowych okazują się niepełne, a nawet niemożliwe bez skierowania zainteresowań naukowych w stronę teologii. Konieczne stało się szukanie teologicznych podstaw nie tylko kategorii antropologicznych, ale także społecznych i politycznych porządków. Teologia prawosławna i jej wpływ na praktyki społeczne wydają się szczególnie istotne, gdyż problematyzują nazbyt zachodniocentryczne kategorie, którymi dotychczas posługiwali się antropolodzy chrześcijaństwa. Ponadto badania prowadzone w prawosławnych społecznościach mogą dostarczyć antropologom teoretycznych podstaw do poszukiwania alternatywnych, niezachodnich wzorców nowoczesności (Hann, Goltz 2010), a także niezachodnich przejawów trwającego właśnie zwrotu postsekularnego. Zadaniem antropologów zaś niezmiennie pozostaje troska o spluralizowany dyskurs naukowy, w którym swoje odzwierciedlenie odnajdą różne partykularne przypadki. Nie chodzi zatem tylko o to, aby antropologię chrześcijaństwa rozbić

na antropologię chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, lecz także samo prawosławie badać w jego wielorakich przejawach (Rogers 2010: 357), przy uwzględnieniu różnych kontekstów społeczno-politycznych.

LITERATURA

Agadjanian A., Rousselet K.

- 2010 *Individual and Collective Identities in Russian Orthodoxy*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 311-328.

Ahmed A.

- 1992 *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, London, New York: Routledge.

Asad T.

- 1983 *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz, „Man”*, New Series, 18: 2, s. 237-259.
- 1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press.

Badalanova F.

- 1994 *Biblâ Folklorica, B*ŕlgarski Folklor, t.1, Sofiâ: „Rod”, s. 5-21.

Badone E.

- 2007 *Echoes from Kerizinen: Pilgrimage, Narrative and the Construction of Sacred History at a Marian Shrine in Northwestern France*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 13: 2, s. 453-470.

Baeva V.

- 2012 *Niškata na života. Meždu kolančeto na rožba a Bogorodičniât pojas*, Sofiâ : Akademičesko izdatelstvo „Marin Drinov”.
- 2013 *Razkazi za čudesâ. Lokalna tradiciâ i ličen opit*, Sofiâ: Akademičesko izdatelstvo „Marin Drinov”.

Baraniecka-Olszewska K.

- 2013 *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki pańskiej w Polsce*, Toruń: Fundacja Nauki Polskiej.
- Bax M.
- 1990 *The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of Devotional Movement in Yugoslavia*, „Anthropological Quarterly” 63: 2, s. 63-75.
- Belova O.
- 2004 „*Narodnaâ Bibliâ*”: *Vostočnoslavânskie ètiologičeskie legendy*, Moskwa: Indrik.
- Benovska-Sabkova M., Köllner T., Komáromi T., Ładykowska A., Tocheva D., Zigon J.
- 2010 “*Spreading Grace*” in *Post-Soviet Russia*, „Anthropology Today” 26: 1, s.16-21.
- Bialecki J., Haynes N., Robbins J.
- 2008 *The Anthropology of Christianity*, „Religion Compass” 2: 6, s. 1139-1158.
- Bielenin-Lenczowska K. (red.)
- 2009 *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii – refleksje antropologiczne*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Borowik I.
- 2000 *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Boulay J. de
- 2009 *Cosmos, Life and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Limni: Denise Harvey.
- Caldwell M.
- 2010 *The Russian Orthodox Church, the Provision of Social Welfare, and Changing Ethics of Benevolence*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 329-350.
- Cannell F.
- 2005 *The Christianity of Anthropology*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 11: 2, s. 335-356.

- 2006 *Introduction. The Anthropology of Christianity*, w: F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, Durham, London: Duke University Press, s. 1-49.
- Cannell F. (ed.)
2006 *The Anthropology of Christianity*, Durham, London: Duke University Press.
- Česnokova V.
2005 *Tesnym putëm. Proces vocerkovleniâ naseleniâ Rossii v konce XX veka*, Moskva: Akademičeskij Proekt.
- Christian W. A., Jr.
1989 [1972] *Person and God in a Spanish Valley*, Princeton: Princeton University Press.
- Claverie E.
2009 *Peace, War, Accusations, Criticism, and the Virgin (Medjugorje and the Anthropology of Marian Apparitions)*, w: W.A. Christian, G. Klaniczay (eds.), "The Vision Thing". *Studying Divine Intervention*, Budapest: Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, s. 219-238.
- Coleman S.
2000 *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff J., Comaroff J.
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Czaja D.
2005 *Anatomia duszy: figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czarnowski S.
1958 [1938] *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s.88-107.
- Douglas M.
2004 [1970] *Symbole naturalne: rozważania o kosmogonii*, przeł. E. Dzurak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2007 [1966] *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dubisch J.

1995 *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton: Princeton University Press.

Eade J., Sallnow M. (eds.)

1991 *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London: Routledge.

Elčínova M.

2000 *Folklor”t i svešenite knigi. Antropogeničen mit*, w: P. Bočkov (red.), *Antropologični izsledvaniâ*, t.1, Sofiâ: NBU.

Engelke M.

2007 *A Problem of Presence: Beyond Scripture in African Church*, Berkeley: University of California Press.

Evdokimov P.

1999 *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

Filatov S., Lunkin R.

2006 *Statistics on Religion in Russia: The Reality Behind the Figures*, „Religion, State and Society” 34: 1, s. 33-49.

Geertz C.

2005 [1966] *Religia jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 109-150.

Georgieva A.

2012 *Folklorni izmereniâ na hristiânstvoto*, Sofiâ: Prosveta.

Georgieva I.

1983 *B”lgarska narodna mitologiâ*, Sofiâ: Nauka i Izkustvo.

Ghodsee K.

2009 *Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria*, „Anthropology of East Europe Review” 27: 2, s. 227-52.

Grębecka Z.

2006 *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Grigorev A.

2006 *Russkaâ biblejskaâ frazeologiã v kontekste kul'tur*, Moskva: Indrik.

Halemba A.

2007 *Apparitions of the Virgin Mary and the Church/State Relations. A View from the Ukrainian-Slovak Borderland*, „Ethnologia Polona” 28, s. 89-102.

Hanganu G.

2010 *Eastern Christians and Religious Objects: Personal and Material Biographies Entangled*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 33-55.

Hann Ch.

2007 *The Anthropology of Christianity per se*, „Archives européennes de sociologie” 48: 3, s. 383-410.

2011 *Eastern Christianity and Western Social Theory*, “Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums” 10, s. 1-31.

Hann Ch., Goltz H.

2010 *Introduction. The Other Christianity?*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 1-29.

Hann Ch., Goltz H. (eds.)

2010 *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press.

Harding S. F.

1991 *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, “Social Research” 58: 2, s. 373-393.

Hemka A., Olędzki J.

1990 *Wrażliwość mirakularna*, “Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 44: 1, s. 8-14.

Herzfeld M.

1990 *Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete*, „Anthropological Quarterly” 63: 3, s. 109-21.

Jenkins T.

2012 *The Anthropology of Christianity. Situation and Critique*, “Ethnos. Journal of Anthropology” 77: 4, s. 459-476.

Keane W.

- 2007 *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press.
- Kharkhordin O.
- 1999 *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley: University of California Press.
- Kocój E.
- 2006 *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastyny Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Köllner T.
- 2010 *Practicing without Belonging: Entrepreneurship, Morality, and Religion in Contemporary Russia*, nieopublikowana dysertacja (maszynopis), Halle/Saale.
- 2011 *Built with Gold or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of Entrepreneurial Donations*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 191-213.
- Kormina J.
- 2004 *Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses*, „Folklore” 28, <http://www.folklore.ee/folklore/vol28/pilgrims.pdf> (21.08.2013).
- 2010 *Avtobusniki: Russian Orthodox Pilgrims' Longing for Authenticity*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 267-286.
- 2012 *Nomadičeskoe pravoslavie: o novyh formah religioznoj žizni v sovremennoj Rossii*, „Ab Imperio” 2, s. 195-227.
- Kormina Ž., Pančenko A., Šyrkov S. (red.)
- 2006 *Sny Bogorodicy: issledovaniâ po antropologii religii*, Sankt-Petersburg: Evropejskij Universitet v Sankt-Peterburge.
- Lindquist G.
- 2006 *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*, New York: Berghahn Books.
- Lipiński W. (red.)

- 2013 *Dzisiejsze Polesie*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Lubańska M.
- 2007 *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*, w: M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 7-32.
- 2012 *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lubańska M. (red.)
- 2007 *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.
- Luehrmann S.
- 2010 *A Dual Quarrel of Images on the Middle Volga: Icon Veneration in the Face of Protestant and Pagan Critique*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 56-78.
- Luhrmann T. M.
- 2012 *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York: Alfred A. Knopf.
- Ładykowska A.
- 2007 *At an Intersection of Eastern and Western Christian Traditions: The Miraculous Image of the Blessed Virgin Mary of Aglona*, „Ethnologia Polona” 28, s. 103-124.
- 2011 *Post-Soviet Orthodoxy in the Making: Strategies for Continuity Thinking among the Russian Middle-Aged School Teachers*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 27-47.
- 2012 *The Role of Religious Higher Education in the Training of Teachers of Russian “Orthodox Culture”*, „European Journal of Education”, Special Issue: *Russian Higher Education and the Post-Soviet Transition*, 47: 1, s. 92-103.
- Ładykowska A., Tocheva D.

- 2013 *Gendered Authority in Religious Education: Women Teachers of Religion in the Russian Orthodox Church*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 2: 162, s. 55-74.
- Mahieu S.
- 2010 *Icons and/or Statues? The Greek Catholic Divine Liturgy in Hungary and Romania, between Renewal and Purification*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 79-100.
- Mahieu S., Naumescu V. (eds.)
- 2008 *Churches In-Between. Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*, Berlin: LIT Verlag.
- Marciniak K.
- 2010 *Oblicza wielkopolskiego pielgrzymowania. Studium etnologiczne na przykładzie sanktuariów maryjnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Milbank J.
- 2006 *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing House.
- Minczew G.
- 2003 *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź: Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mitrokhin N.
- 2008 *Un amour contrarié: l’Eglise orthodoxe et l’armée russe*, w: A. Le Huérou, E. Sieca-Kozłowski (red.), *Culture militaire et patriotism dans la Russie d’aujourd’hui*, Paris: Karthala, s. 61-96.
- Modnicka N.
- 2007 *Doświadczenia religijne w narracjach członków Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce – refleksje etnologa*, w: T. Doktor (red.), *Doświadczenie religijne*, Warszawa: Verbinum, s. 178-192.
- Naletova I.
- 2010 *Pilgrimages as Kenotic Communities beyond the Walls of the Church*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 240-266.

- Naumescu V.
 2007 *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine*, Berlin: LIT Verlag.
- Naumow A.
 1976 *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Niedźwiedź A.
 2005 *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pawluczuk W.
 1998 *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Pelkmans M.
 2009 *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, New York: Berghahn Books.
- Pełczyński G.
 2012 *Ewangelikalizm w Rosji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pina-Cabral J. de
 1986 *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford: Clarendon Press.
- Popov R.
 1991 *Svetci bliznaci w b'lgarskiâ naroden kalendar*, Sofiâ: BAN.
- Przybył E.
 1999 *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
 2000 *Prawosławie*, Kraków: Znak.
- Robbins J.
 2003a *What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity*, „Religion” 33: 3, s. 191-199.
 2003b *On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking*, „Religion” 33: 3, s. 221-231.
 2004 *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press.
 2006 *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?*, “Anthropological Quaterly” 79: 2, s. 285-294.

- 2007 *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity*, „Current Anthropology” 48: 1, s. 5-38.
- Rock S.
- 2007 *Popular Religion in Russia. “Double Belief” and the Making of an Academic Myth*, New York: Routledge.
- Rogers D.
- 2005 *Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism*, “Religion, State and Society”, 33: 1, s. 5-18.
- 2009 *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals*, London: Cornell University Press.
- 2010 *Epilogue: Ex Oriente Lux, Once Again*, w: Ch. Hann, H. Goltz (eds.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, s. 351-351.
- Russele K., Agadžanân A. (red.)
- 2006 *Religioznye praktiki v sovremennoj Rossii*, Moskva: Novoe izdatel'stvo.
- Sahlins M.
- 1996 *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, “Current Anthropology” 37: 3, s. 395-428.
- Steinberg M., Wanner C. (eds.)
- 2008 *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stewart C.
- 1991 *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Stomma L.
- 1979 *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX w.*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 33: 3, s. 131-142.
- 1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Straczuk J.
- 2006 *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sulikowska-Gąska A.

- 2007 *Spór o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tambiah S.
- 2007 [1990] *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. Bartosz Chlebowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor Ch.
- 2007 *A Secular Age*, Cambridge, Mas., London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tocheva D.
- 2011a *Crafting Ethics: The Dilemma of Almsgiving in Russian Orthodox Churches*, „Anthropological Quarterly” 84: 4, s. 1011-1034.
- 2011b *An Ethos of Relatedness: Foreign Aid and Grassroots Charities in Two Orthodox Parishes in North-Western Russia*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books, s. 67-91.
- Tokarska-Bakir J.
- 2000 *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków: Universitas.
- Tomicki R.
- 1981 *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 29-69.
- Tomlinson M.
- 2009 *In God's Image. The Metaculture of Fijian Christianity*, Berkeley: University of California Press.
- Turner V., Turner E.
- 1992 [1978] *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press.
- Uspienski B.
- 1985 *Kult świętego Mikołaja na Rusi*, przeł. E. Janus, M. R. Mayerowa, Z. Kozłowska, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- 2010 *Krzyż i koło*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Uspienski B., Żywow W.
- 1982 *Car i Bóg*, przeł. H. Paprocki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Valtchinova G.

- 2004 *Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads*, „Journal of the Society for the Anthropology of Europe” 4: 2, s.1-17.
- 2007 *From Postsocialist Religious Revival to a Socialist Seer and Vice Versa: The Remaking of Religion in Postsocialist Bulgaria*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers no. 28, http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:vMVY1WOk0WYJ:www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/pdf/mpi-eth-working-paper-0098.pdf+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl (6.09.2013).

V”lčinova G.

- 1999 „Znepolski pohvali”. *Lokalna religiâ i identičnost w zapadna B”lgariâ*, Sofiâ: Akademiĉesko Izdatelstvo „Marin Drinov”.

Waszczyńska K.

- 2003 *The Eastern Orthodox Faith, Catholicism, and the Uniate Faith — Selected Aspects of Religion in the Republic of Belarus*, w: L. Mróz, Z. Sokolewicz (eds.), *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millennium*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 183-198.

Wodziński C.

- 2000 *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Zatorska M.

- 2007 *Definicje świętości wizerunku religijnego. Reprezentacja a obecność*, w: M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 33-58.

Zigon J.

- 2010 *Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*, Leiden: Brill.
- 2011 *“HIV is God’s Blessing”: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*, Berkeley: University of California Press.

Zigon J. (ed.)

- 2011 *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York: Berghahn Books.

Zowczak M.

2000 *Biblia ludowa*, Wrocław: „Funna”.

2005 *Apokryficzne interpretacje kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej*, w: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska (red.), *Regiony, granice, rubieże*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG, s. 205-224.

Zowczak M. (red.)

2009 *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa: DiG.