

IZABELA LIS-WIELGOSZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
izalisek@o2.pl

Ciało w kulcie pamiętane. Serbskie (siedemnastowieczne) projekcje literackie

W nauce i średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej ciało funkcjonowało w precyzyjnie wyznaczonych granicach znaczeniowych, które określały jego status w sposób jednoznaczny i niebudzący wątpliwości. Ciało i związane z nim motywy pojawiały się w ściśle uszeregowanych ujęciach — teologicznym i kulturowym. Chrześcijańska teologia i kultura programowo zorientowane na pierwiastek duchowy lokalizowały ciało w opozycyjnych sferach znaczeniowych. Jako podstawowe źródło antytetycznego ujęcia: dusza — ciało, niebiańskie — ziemskie, uświęcone — grzeszne¹, jawi się antropologiczna koncepcja św. Pawła, wprowadzająca dwupoziomową i wewnętrznie opozycyjną typologię dotyczącą ciała. Skonstruowana w oparciu o psychomatyczną relację pierwiastków w człowieku, przynosi rozróżnienie dwóch obszarów znaczeniowych: ciała uświęconego/świętego (*soma*) i grzesznego (*sarx*)². Zgodnie z koncepcją Pawłową człowiek w ziemskiej teraźniejszości istnieje ‘według ciała’³, które określane jako *soma* posiada potencjał przemienienia/uświęcenia w niebiańskiej przyszłości. Zasadniczy problem stanowi tu poddanie owego ciała (*soma*) w niewolę ciała (*sarx*), co w konsekwencji doprowadza do zaistnienia tzw. ciała grzechu. Ten dramat człowieczy przełamuje Chrystus, który „przyjął na siebie ciało (*soma*) grzechu (*sarx*) i w ten sposób ciało zostało uwolnione od ciała cielesnego”⁴. Zatem dzięki uwielbionemu Ciału Bożemu zniszczalne ciało ludzkie zyskuje zapowiedź przemienienia. Ta nowotestamentowa koncepcja,

¹ Rz 8,4–9; wszystkie odwołania według *Biblii Tysiąclecia*.

² Rz 7,20.

³ Rz 4,1; 9,35; 1Kor 1,26; 10,18; Ef 6,5; zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1981, s. 191.

⁴ X. Léon-Dufour, *op. cit.*, s. 193.

dogmatycznie utrwalana przez średniowieczną teologię i paradygmatycznie zakorzeniona w tradycyjnej kulturze duchowej, jawi się jako fundamentalny regulator funkcjonowania ciała wraz z pojęciem jego śmiertelności i nieśmiertelności, zniszczalności i niezniszczalności. Dlatego też średniowieczna niechęć wobec ciała, chociaż czasem skrajna, nie oznaczała jego definitywnego zanegowania, lecz wynikała raczej z programowo eschatologicznej orientacji.

Ciało stało się „źródłem wyobrażeń kultury symbolicznej”⁵, ambiwalentnym jej znakiem, wyrażającym „oscylowanie między wyparciem i wychwaleniem, między upokorzeniem i uwielbieniem”⁶, między grzesznością i świętością, upadkiem i wywyższeniem. Specyficzna konstrukcja tego znaku, którą za S.S. Awierincewem można by nazwać „dwojaką artykulacją świata”⁷, funkcjonuje symetrycznie po obu stronach cezury, którą wytycza moment śmierci. Stąd też wynikającym z dwoistości, podstawowym kwalifikatorem ciała jest tu rozróżnienie na: ciało przedśmierne — żywe i pośmierne — ‘żywe’ lub ‘martwe’. Ta dwuznaczność ciała pośmiertnego prowadziła do eksplicytnych kategoryzacji i rozróżnień, z jednej strony sugerowała znów grzeszność i zniszczalność (figuratywny rozkład trupa — ciało ‘martwe’), z drugiej zaś świętość i niezniszczalność (ciało ‘żywe’ — relikwie). W przestrzeni kulturowej ciało nabierało konkretnych znaczeń ujawniających się w procesie ich ustalania; „martwe ciało jest nie tylko tym, kim nieboszczyk był, ale również tym, kim się stał i kim się stanie”⁸. Zatem ta podstawowa niejednoznaczność wpisywała problem ciała pośmiertnego w rejon dyskursu tradycyjnie organizującego przestrzeń kulturową w procesie zarówno arbitralnego ustalania sensu, jak i negocjowania znaczeń; jak podkreśla L.V. Thomas — zbiór pojęciowo-słowny określający trupa/ciało pośmierne w znaczącej mierze „zależy więc od signifiantów, jakimi się go obarcza”⁹. W tradycji chrześcijańskiej sens ciała w jego stałej dwoistości jest sumą uniwersalnych (teologicznych) i lokalnych (kulturowych) signifiantów, które właśnie pozostają wobec siebie w pozornie sprzecznej relacji, mającej arbitralny i jednocześnie negocjowalny charakter. Na poziomie podstawowym teologiczna wykładnia dotycząca ciała, jego potencjału i roli w dziejach, tworzy zbiór znaczeń niezmiennych, który poddany kulturowej konkretyzacji ujawnia wiele możliwości interpretacyjnych, a nawet transgresyjnych. Zatem na płaszczyźnie uniwersalnej ujawniają się dwie wyjściowe kategorie ciała pośmiertnego: ulegający rozkładowi/grzeszny trup i nienaruszone, zachowane/święte relikwie¹⁰.

⁵ Wstęp M. Szpakowskiej do: *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, wstęp i red. M. Szpakowska, Warszawa 2008, s. 6.

⁶ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2006, s. 8.

⁷ С.С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, s. 104–108.

⁸ L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 120.

⁹ *Ibidem*, s. 307.

¹⁰ Zob. szerzej I. Lis, *Ciało święte i nie-święte — motyw niezniszczalności i zniszczalności cielesnej w literaturze*, [w:] *Научни Трудове (Пловдивски Университет Паусий Хилендарски)*, t. 40, księga 1, Пловдив 2002, s. 437–442.

Podczas gdy budzący lęk i obrzydzenie trup był wypierany na margines, a przez to nieobecny w zbiorowej świadomości i pamięci, to czcigodne szczątki otaczane nabożnym uwielbieniem stanowiły centralny, stale obecny przez kult, swoisty punkt odniesienia; niezwykle trafnie ujmuje zjawisko J. Kracik, mówiąc, że w istocie „chrześcijaństwo sprowadziło umarłych między żyjących”¹¹. Obecność świętego ciała dotyczy wszystkich poziomów percepcji średniowiecznej rzeczywistości konstruowanej przez zintegrowane ze sobą — uniwersalną teologię i lokalną kulturę symboliczną. Należy tu uwypuklić problem ciała uwarunkowanego kulturowo, które funkcjonując jako „podmiot dyskursu”, w znaczący sposób organizuje przestrzeń wspólnotową. Ta zaś rozumiana jako rzeczywistość o konstrukcji wynegocjowanych znaczeń, zachowując uniwersalistyczny (teologiczny) wymiar, zyskuje dodatkowo walor konkretnego kontekstu kulturowego, historycznego, eklezjalnego itd. Ciało jako znak ukontekstowanego uniwersalizmu powoduje, iż owa rzeczywistość jawi się jako pole nie tyle odkrywane (w postaci przywołanego z przeszłości zbioru znaczeń), ile stwarzane (poprzez aktualizację tych sensów w określonej terażniejszości oraz ich interpretację)¹². Budowanie przestrzeni wspólnotowej za pomocą tego znaku przebiega dwupoziomowo — najpierw następuje uniwersalna (teologiczna) identyfikacja sensu, dopiero potem przy wsparciu mechanizmu aktualizacji i interpretacji możliwa staje się jego kulturowa konkretyzacja. W tym ostatnim działaniu aktywną rolę odgrywa kult jako skomplikowana sieć odwołania do konkretnych/rodzimych idei i motywów oraz jako specyficzna forma przywołania i pamiętania o przeszłości. Ta zaś nie stanowi pola poznania, lecz ustalona jej idea służy jako pojęcie porównawcze w rozumieniu terażniejszości¹³.

Kult jako integralny element kultury i systemu duchowego/wierzeniowego, w podstawowym znaczeniu i funkcji (łac. *cultus*), zawiera się w pojęciu religii (łac. *religio*; *religiare*), mającej właściwości łączenia ludzi i podtrzymywania idei wspólnoty, której istnienie polega na kreowaniu-uprawianiu (łac. *cultura*) określonych wartości duchowych. Zatem kult to rdzeń każdej religii i kultury, a dla średniowiecznej kultury religijnej jest też sposobem wyrażania i upamiętniania¹⁴. W siedemnastowiecznej rzeczywistości, dla której pamięć i uruchamianie mechanizmu pamiętania stanowi nie tyle jej *status quo*, ile wręcz *status quo ante*, kult staje się niemalże podstawowym instrumentarium ocalenia tożsamości i przynależności. Zatem można kult pojmować jako specyficzną formę pamięci, decydującą o obecności zmarłego w świadomości wspólnoty. Należy przy tym zawsze

¹¹ J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 81.

¹² Podstawowym odwołaniem jest tu pojęcie rzeczywistości jako konstrukcji powstałej w procesie negocjowania znaczeń; zob. np. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, Warszawa 1998.

¹³ Zob. Ph. Abrams, *The sense of the past and the origins of sociology*, „Past and Present” 1972, nr 55, s. 18–32.

¹⁴ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007, s. 124.

brać pod uwagę jego oficjalny i nieoficjalny obieg, gdyż nawet bez kultu cerkiewnego (który można określić jako rejestr pamięci kulturowej) święty jest obecny właśnie w tzw. pamięci pokoleniowej, tj. komunikatywnej. W obu obiegach zawsze ujawnia się ten sam akt, który — za M. Eliade — można odczytywać jako reaktualizację powodującą „zniesienie czasu”, a przez to ustanawiającą na nowo obecność świętego¹⁵; lub — za J. Assmannem — jako rekursywne „ożywienie”, czyli uaktualnianie członkostwa zmarłego we wspólnocie¹⁶, której pamięć ma charakter trwały i zarazem nieustannie rekonstruowany w kontekście wykształconych przez tę zbiorowość ram znaczeniowych. Owe ramy konstytuują i umacniają pamięć, która obejmuje właśnie to, co pozostaje rekonstruowalne jako dana przeszłość odnoszona do określonej terażniejszości¹⁷. Zatem tradycja świętości może tu być ujmowana jako jeden z podzbiorów wspomnianych ram znaczeniowych. Natomiast ciało jako konstruktywny znak sakralny projektuje się w symbolicznej dwuwarstwowości — jako obiekt/przedmiot kultu i podmiot pamięciowej świadomości. W siedemnastowiecznej serbskiej przestrzeni kulturowej ciało w tej podstawowej funkcji staje się niemalże realnym narzędziem odzyskiwania pamięci i rekonstrukcji przeszłości, a przede wszystkim aktualizacji podstawowego kompleksu znaczeniowego w terażniejszości niewoli tureckiej.

Siedemnastowieczne projekcje kulturowe, w których ciało uczestniczy w symbolicznej wielowymiarowości, można odnaleźć na dwóch podstawowych i spójnych ze sobą poziomach — literackim i ikonograficznym. I znów powraca tu problem ciała uwarunkowanego kulturowo, funkcjonującego jako „podmiot dyskursu”, do którego dostęp umożliwia właśnie dyskurs nadający ciału tożsamość¹⁸. Jednym z najbardziej wyraźnych pól dyskursywnego ujęcia problemu jest teologia określająca tzw. podzbiory sensów — literaturę i ikonografię, które zwrotnie prowadzą do jej kulturowego ukontekstowania. Charakterystyczne dla średniowiecznej (tradycyjnej/symbolicznej) kultury środki transmisji operujące słowną i obrazową grafiką, odpowiedzialne są również za przechowanie, przekaz i rekonstrukcję przeszłości. W XVII wieku ta ujawnia się w ramach zjawiska świadomego pamiętania, odzwierciedlającego postawę wspólnoty wobec czasu minionego, jej stosunek do własnej tradycji¹⁹. Zarówno hagiografia, jak i ikonografia w specyficzny sposób wpływają na kształt i trwałość wysoce sformalizowanej i hierarchicznej pamięci kulturowej, przepływającej przez kil-

¹⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1997, s. 40.

¹⁶ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Warszawa 2008, s. 49.

¹⁷ Tu odwołanie do Halbwachsowskiej koncepcji *memoire collective* i kluczowego jej pojęcia *cadres sociaux*; zob. M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. i wstępem opatrzył M. Król, Warszawa 2008; zob. też J. Le Goff, *op. cit.*

¹⁸ *Wstęp do: Antropologia ciała...*, s. 12.

¹⁹ P. Nora rozumie pamięć zbiorową jako pole przechowanych i też będących w nieustannym użyciu znaczących treści, które określają wspólnotę; zob. szerzej np. P. Nora, *Mémoire collective*, [w:] *La nouvelle histoire*, red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris 1978.

ka fundamentalnych płaszczyzn: odniesień do przeszłości, wyobrażeń kształtujących tożsamość i przynależność oraz odbudowywania tradycji gwarantującej ciągłość kulturową²⁰. Obie grafie, funkcjonalnie zamykając się w pojęciu kultu, rozumianego jako wyższego rzędu forma pamięci kulturowej, ujawniają się jako wyraziste i rozpoznawalne tory rekonstruowania tradycji i aktywnego przywoływania przeszłości. Jednym z najistotniejszych pól ideowych kształtowanych zarówno przez słowo, jak i obraz jest tradycja świętości, a w jej granicach wizerunki świętych i ich ciała. Na przykładzie siedemnastowiecznej serbskiej hagiografii i hymnografii, a dokładnie biorąc pod uwagę teksty pióra patriarchy Pajsija, w których pojawiają się sylwetki trzech herosów kulturotwórczych — Stefana Pierwoukoronowanego, Uroša V i arcybiskupa Sawy, można skonstruować specyficzną typologię i podtypologię świętych ciał. Na poziomie uniwersalnym sens czcigodnego ciała (relikwii) jest tu ściśle sprzęgnięty z typem świętości: władcy-mnicha (Stefan pierwszy król), władcy-męczennika (Uroš car i ostatni Nemanjić), mnicha-męczennika (Sawa pierwszy arcybiskup), i jako taki konsekwentnie realizowany zarówno w obszarze narracji hagiograficznej, jak i przesłania historiozoficznego. Natomiast kulturowa konkretyzacja polega na sfunkcjonalizowaniu ogólnego znaczenia, przez co staje się ono czytelne w danym (tu: serbskim) systemie znaków. Taki zabieg zostaje przeprowadzony na poziomie standardowego opisu i ideologicznej rekonstrukcji serbskiej tradycji świętości. Samo „odkrycie” czcigodnego ciała jest ustawione w kilku oczywistych kontekstach: Bożego zamysłu — na przykład o relikwiach Simona autor mówi: „ако и много година у праху земном био јеси напослетку си од Бога окткривен да цео лежиш”²¹; integrującego kolektyw aktu — na przykład w zwrocie do świętego Uroša: „данас се радују сви родови отачаства језика српског моштију твојих јављањем”²²; oraz imperatywnie pojętej ochrony wartości autotelicznych — tu tradycji czczenia świętych władców, co autor ujmuje w żywocie młodego cara w kontekście odnowienia i upamiętnienia idei *svete loze*: „да не буду коначно заборављени и да се опет благочастива лоза обнови”²³. W planie kulturowej konkretyzacji nazywanej też ukontekstowaniem uniwersalnej idei relikwii, wychodząc od wymienionych typów świętości, przeprowadzić można podtypologię ideowo-znaczącą, której podbudową jest historyczno-pamięciowa sieć odwołań kulturowych.

Literacki wizerunek Stefana Pierwoukoronowanego (odszedł do Pana około 1228 roku otoczony oficjalnym kultem w 1628/29 wraz z tekstami pióra patriar-

²⁰ Zob. szerzej J. Assmann, *op. cit.*, s. 32.

²¹ *Служба светом Симону*, [w:] Патријарх Пajsије, *Сабрани списи*, оргас. Т. Јовановић, Београд 1993, s. 44. Warto dodać, że Pajsije dość ‘szczegółowo’ opiewa czcigodnego Simona, zgasając się doń: „власи на часној глави твојој и данас виде се”, wskazując na cudowną moc relikwii: „чудо нам показујући и запрепашћење изазивајући” (s. 44), co może stanowić wyrazne świadectwo statusu Pierwoukoronowanego jako patrona-strażnika Ziemi i wspólnoty.

²² *Служба светом цару Урошу*, [w:] Патријарх Пajsије, *Сабрани списи*, s. 62.

²³ *Живот цара Уроша*, [w:] *Старе српске биографије XV и XVII века*. Цамблук, Константин, Пajsије, przeł. Л. Мирковић, оргас. П. Поповић, Београд 1936, s. 148.

chy Pajsija), budowany za pomocą odwołań do starszych tekstów dynastycznych, w siedemnastowiecznej rzeczywistości pojawia się jako rodzaj kontekstowego znaku, który wyraźnie podlega mechanizmowi aktualizacji i interpretacji. Ciało (relikwie) pierwszego króla funkcjonuje w rzeczywistości zbiorowej jako znak utraconej i jednocześnie obecnej w pamięci niezależnej i silnej państwowości. Zatem charakteryzuje je kategoria obecności symbolicznej, a jednocześnie nieobecności poprzez brak oficjalnego (cerkiewnego) kultu. Obie kategorie godzi kategoria trzecia — ciała oczekującego. Hagiograf szczególnie podkreśla tu zamysł boży i jednocześnie szczególną własną rolę jako inicjatora kultu; w tekście żywotu mówi on: „А Бог, не желећи задржати свога угодника у земљи, већ треће ноћи по извешћу игумана о светитељу, јави се свети архиепископу пећком кир Пажсеју у Патријаршији”²⁴. Pisząc teksty poświęcone pierwszemu królowi i inicjując jego cerkiewny kult, Pajsije zestawia szereg wcześniejszych tekstów, dokonując ich syntezy, a tym samym decydując o oficjalnej obecności świętego i jego czcigodnego ciała na poziomie pamięciowym. L. Pavlović podkreśla, iż wielość różnorodnego pochodzenia danych i wzmianek może dowodzić istnienia dużo wcześniejszego i silnego kultu (tj. w pamięci komunikatywnej — w formie oralnej i piśmiennej) jeszcze przed rokiem oficjalnego wyniesienia na ołtarze, czyli 1628/29. Jednym z dowodów pobocznych, lecz niezwykle interesujących może być podarowany przez sułtana Bajazyta (najprawdopodobniej na prośbę Oliwieri-Despiny) monasterowi Studenica lub Sopoćani pokrowiec z tureckim napisem, który stanowiłby świadectwo, że mnisi zakopali ochronnie ciało Stefana nie po bitwie kosowskiej (1389) — jak to zostało zapisane w Rimničkim i Moskiewskim *Srbljaku* — lecz później²⁵. Zatem dominuje tu kategoria nieobecności w rejestrze pamięci kulturowej²⁶, ale jednocześnie obecności w pamięci zbiorowej/generacyjnej²⁷. Dzięki wysiłkowi peckiego patriarchy osoba-ciało Stefana stają się właśnie obecne, czyli świadomie utrwalone/skodyfikowane — w świadomości zbiorowej/pamięci oficjalnej, którą tu można definiować jako rejestr pamięci kulturowej — od czasu zapisu, tj. wraz z tekstami. W tekście *Синаксарско житије светог Симона* pierwszy król jest prezentowany w kontekście wielkiego/słynnego rodowodu dynastycznego, z pobrzmiewającą w tle ideą *svete loze*. Ponadto czcigodne ciało Simona wzorem szczątków Simeona są wpisane w trady-

²⁴ *Синаксарско житије светог Симона*, [w:] Патријарх Пажсеје, *Сабрани списи*, s. 81.

²⁵ Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа)*, Смедерево 1965, s. 52.

²⁶ Według definicji w: J. Assmann, *op. cit.*

²⁷ Tu funkcja tradycji ludowej, a jednocześnie tradycji hagiograficznej (przy braku oficjalnego kultu pojawiające się informacje i wzmianki o Stefanie Pierwoukoronowanym w żywotach innych świętych, w: *Живocie św. Sawy*, pióra Domentijana, gdzie znajduje się relacja dotycząca choroby, śmierci i wskrzeszenia Stefana przez Sawę, dalej informacja o pochówku w Studenicy, a potem przeniesieniu/*translatio* do Žiży); w tekstach Teodosija, w których obecne są wzmianki o pochówku Stefana w Studenicy *vis-à-vis* grobu jego ojca wielkiego Stefana Nemanji — św. Simeona, tu też dość szczegółowa relacja o przenosinach czcigodnego ciała pierwszego króla w rocznicę jego *dies natalis* oraz *odkryciu* całych relikwii i przenosinach do Žiży przez Sawę.

cję cudownego wydzielania mirry, co z kolei hagiograf uwierzytelnia odwołaniem do wcześniejszego źródła, tj. do Teodosijowego tekstu *Житије светоз Саве*²⁸. Co więcej, obecność ciała zaznacza się przez jego „całość” — w sensie fizykalnym, tj. nienaruszonych relikwii — w tekście odnajdujemy stanowcze świadectwo patriarchy: „он и до данас цео и нераспаднут пребива у Пећкој цркви близу гробнице другог архиепископа Арсенија чудотворца, чудеса чинећи многа”²⁹. Na poziomie metaznaczeniowym ta „całość” ciała wskazuje na trwałość/ciągłość porządku diarchicznego, bo poprzez wspomnienie arcybiskupa Arsenija w kontekście genealogii dynastycznej podkreślona zostaje między innymi sukcesja simeono-sawska. Podejmując ten temat w *Službie*, mówiąc „пријите, иночки зборови и српски саборе [...] цареви и кнежеви, стеците се другољубиво се клањајући, и да ликује српска велика црква што има у почетку Симеона и Саву утврђење, напослетку Симона монаха објављена”³⁰, poprzez dopełnienie idei loży koncepcją świętej triady i elementami tradycji fundatorskiej, Pajsije jednoznacznie legitymizuje serbską Cerkiew jako jedyną instytucję i kategorię cywilizacyjną w roli strażnika starego porządku³¹. Z kategorią ciała obecnego w silnym związku znaczeniowym pozostaje jego podkategoria ciała peregrynującego — i to aż piętnastokrotnie³².

Kategoria ciała nieobecnego, obecnego i oczekującego określa również ostatniego Nemanjicia — cara Uroša V (odszedł do Pana w 1371 roku a wyniesiony na ołtarze w poł. XVII wieku). Pajsije stan długotrwałego oczekiwania (211 lat) i tzw. oficjalnej nieobecności uwypukla za pomocą charakterystycznego dla literatury hagiograficznej zabiegu przedstawieniowego, tj. „objawienia się” świętego³³, co jest eksplikowane jako uruchomienie mechanizmu odzyskiwania pamięci³⁴. Osadzając Uroša w strukturze charyzmatycznej, mówiąc o nim — „данас, светило велико јави се српском роду”, tym razem patriarcha jako hymnograf funkcjo-

²⁸ *Синакарско житије светоз Симона*, s. 78; T. Jovanović podkreśla, iż najprawdopodobniej według tego tekstu ułożony został żywot Simona; zob. tegoż komentarz do tekstu, [w:] Патријарх Пajsije, *Сабрани списи*, s. 149.

²⁹ *Синакарско житије светоз Симона*, s. 79.

³⁰ *Служба светом Симону*, [w:] Патријарх Пajsije, *Сабрани списи*, s. 57.

³¹ Podobnie odczytuje ten fragment D. Bogdanović, stanowczo określając tę strategię pisarstwa, mówi np. o przesłaniu poświęconego ostatniemu Nemanjiciowi tekstu hymnograficznego „са моштима, и овде се актуализује прошлост и српском народу враћа култ светородног царства”; D. Богдановић, *Историја српске књижевности*, I (*Стара српска књижевност*), Београд 1991, s. 224.

³² Szerzej o tym zob. Л. Павловић, *Култови лица...*, s. 54.

³³ Święty „objawił się” pewnemu bliżej nieznanemu pasterzowi z Ovčeg Polja, który miał dokonać „odkrycia” czcigodnego ciała, a ono niemalże natychmiast zaczęło funkcjonować w przestrzeni świadomościowej jako czyniące cuda. Kolejny raz święty uaktywnił się „objawiając” dwukrotnie Pajsijowi; *Живот цара Уроша*, s. 131.

³⁴ Szerzej o tym piszę w artykułach: *Rekonstruowanie przeszłości — konstruowanie terażniejszości. Kilka uwag o sposobie odzyskiwania pamięci na podstawie hagiograficznej narracji Pajsija Janjevca; Tradycja cerkiewna i ludowa jako źródła pamięci — na podstawie hagiograficznej narracji o śmierci Uroša V*.

nalizuje kult Nemanjicia i wskazuje na jego wartość integrującą i ocalającą, dodając w kolejnym wersie — „црква што потпуно опусте опет се мигом Божијим обнавља”³⁵. Podobnie jak w przypadku pierwszego króla, osoba — ciało ostatniego cara jawi się jako znak utraconej państwowości. Jednak tu tradycja państwowa zostaje zarysowana nie wprost, lecz pośrednio poprzez silne uwypuklenie idei *svete loze* sprzęgniętej z motywem nie tyle początku, ile dynastycznego końca. J. Redep zakwalifikowała zarówno cerkiewną, jak i ludową relację o zabójstwie ostatniego Nemanjicia do narracyjnego kręgu o upadku średniowiecznych państw. Badaczka podkreśla, że (wykorzystana w narracji hagiograficznej) legenda ludowa dotycząca Uroša łączy się bezpośrednio z legendą kosowską³⁶. Co więcej, hagiograf wpisuje w genealogię Nemanjiciów księcia Lazara, aby w ten sposób zaakcentować ciągłość władzy i tradycji zarówno państwowej, jak i martyrologicznej³⁷. Zatem osoba-ciało władcy-męczennika staje się tu znakiem indywidualnego i kolektywnego męczeństwa, a ponadto pamięciową figurą tragicznego losu wspólnoty.

W tekstach patriarchy Pajsija, prócz realizacji uniwersalnej chrześcijańskiej idei relikwii, ujawnia się szeroka funkcjonalność tego znaku świętości. Podobnie jak w czasach wczesnochrześcijańskich stanowił on silną podbudowę duchową wspólnoty, w okresie niewoli tureckiej stał się wyraźną manifestacją prawowierności, a przez to tożsamości i przynależności, których wyrazicielem był serbski patriarchat. Jak trudna była to manifestacja i jak groźne dla Turków wydawały się relikwie świętego, patriarcha wskazuje na przykładzie losu czcigodnych szczątków Sawy, o czym pisze zarówno w żywocie Simona, jak i Uroša³⁸. Ich spalenie³⁹ — obliczone na przerwanie procesu integracyjnego — zostaje przedstawione jako „uobecnienie” świętego czasu Męki Pańskiej, a przez to jako zbiorowa inkarnacja *homo religiosus* o potencjale martyrologicznym (chrystopologicznym). Patriarcha, ubogacając świętość pierwszego arcybiskupa o dar męczeństwa, czyni z niej znak martyrologii całej wspólnoty. To specyficzne „męczeństwo” Sawy — symbolu serbskiej prawowierności, twórcy spójnego programu zwanego *svetosavljem*, staje się rodzajem zbiorowej ofiary, a dalej świadectwem tragicznego serbskiego losu⁴⁰.

³⁵ *Служба светом цару Урошу*, s. 63.

³⁶ J. Peђеп, *Убиство владара. Студије и огледи*, Нови Сад 1998, s. 63.

³⁷ *Живот цара Уроша*, s. 146.

³⁸ Pajsije w obu tekstach wskazuje nieco odmienną datację; o problemach związanych właśnie z datowaniem tego tragicznego wydarzenia zob. P. Новаковић, *Подаци о години спаљивања моштију св. Саве у „Бранковићевом летопису” и у Пајсијевој „Житију цара Уроша”*, [w:] Прилози за КЈИФ, XXII, Београд 1956, s. 255–262; zob. też И. Руvaraц, *О нећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. (1557–1690)*, Задар 1888, s. 218.

³⁹ Czcigodne szczątki św. Sawy zostały spalone w 1594 r. na Врачарзе z rozkazu belgradzkiego Sinan-paszy. Datę tę potwierdza szereg zapisów, między innymi latopisarskie wzmianki inoка Gavriła z monasteru Trojica Pljevaljska — z 1650/1651. Przebywający w Rosji mnisi mileśwscy wzmiankowali, że relikwie Sawy były palone jeszcze w latach 1692 i 1687.

⁴⁰ Potem tego rodzaju rozumienie i egzegeza tragicznych wydarzeń legnie między innymi u podstaw archetypu: „narodu-ofiary, narodu-teofora (Bogonosca)” czy też stereotypu „Serba cierpiącego”; D. Gil, *Serbska hymnografija narodowa*, Kraków 1995, s. 25.

Zatem ciało św. Sawy, niezmiennie obecne w przestrzeni i pamięci kulturowej, jawi się jako stały znak o potencjale konstruowania przestrzeni duchowej. W granicach tej specyficznej kategorii obecności można wyróżnić pomniejsze jej kwalifikatory świadczące o wysokiej transpozycyjności znaczeniowo-funkcjonalnej samego znaku świętości. Prymarnie osoba-ciało Sawy funkcjonuje jako utrwalony w pamięci kulturowej znak władzy cerkiewnej, co w kontekście porządku diarchicznego definiuje spójność i constans modelu kulturowego. Natomiast akt spalenia czcigodnych szczątków egzemplifikuje los wspólnoty i jej przestrzeni duchowej w trudnych czasach niewoli tureckiej. Zdeastrowane (przez wroga/Innego — innowiercę) ciało świętego trwale obecnego w pamięci fundatorskiej, jako już ciało bez ciała, wymownie określa Cerkiew w stanie zagrożenia — instytucję osamotnioną i jedyną, która nadal „ze szczególną starannością pielęgnować będzie — zakorzenione w świadomości zbiorowej dzięki św. Sawie — poczucie wyjątkowości dziejów państwa i narodu serbskiego”⁴¹. Z kategorią ciała zdeastrowanego w silnym związku znaczeniowym pozostają jego podkategorie: ciała parcelowanego⁴² i ciała peregrynującego⁴³. Ta ostatnia za pomocą formuły *pars pro toto* może być deszyfrowana chociażby jako zmienny stan jurysdykcyjnych granic samego peckiego patriarchatu.

Na przykładzie zaledwie kilku podstawowych aspektów funkcjonowania ciała w systemie kulturowym, uwidacznia się specyficzna i skomplikowana wartość tego znaku. Jednak odwołania li tylko do materiału literackiego wydają się dopiero połowiczną realizacją tematu. Należy bowiem zwrócić uwagę na drugie, równie istotne źródło kultu — ikonografię, która w podobny sposób kategoryzuje ciało, wskazując jego rolę w stwarzaniu rzeczywistości wspólnotowej. Budowanie tej symbolicznej przestrzeni i tu podlega dwóm procesom — aktualizacji i interpretacji, z których ten ostatni przebiega na poziomach operacji: makro

⁴¹ D. Gil, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005, s. 27.

⁴² Zastanawiające jest to, czy mnisi mileśewscy podzielili relikwie/dokonałi ich parcelacji — w związku z podróżą do Rosji po jałmużnę czy też w celu ich ocalenia przed Turkami, albo też w jakiś sposób parcelacji dokonano jeszcze w czasie publicznego palenia na Vračarze — wyciągnięto część tego ciała z ognia; Л. Павловић, *Култови лица...*, s. 65.

⁴³ Istnieją wzmianki a to o odkupie prawej ręki świętego w 1688 roku od Turków i dalej sprzedają części czcigodnego ciała dubrownickim jezuitom; a to zbiegli do Rosji mnisi z Milešewy mieli twierdzić, że prawa ręka Sawy została ocalona — wykupiona i była przechowywana w ich monasterze, z kolei lewa ręka — od łokcia do całej dłoni — miała znajdować się w monasterze Trojica Pljevaljska. L. Pavlović podkreśla, że należałoby zbadać związek tych informacji z bardzo bogatym materiałem ludowym dotyczącym losów relikwii św. Sawy, między innymi z zapisaną przez Vuka relacją o odkupieniu ręki świętego od pewnej szynkarki, która miała te relikwie przechowywać na beczce wina nieustannie dzięki temu pełnej, do czasu kiedy tę rękę stamtąd zdjęto (zob. В. Караџић, *Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона*, Беч 1849, s. 125). W związku z tym pojawia się konstatacja, iż według tych informacji mogłyby zachować się obie ręce św. Sawy, co znów byłoby zgodne z relacją diakona Atanasija Daskala z 1667 roku, że te właśnie części relikwii zostały ocalone ze zgliszczy; zob. też Споменик САН, nr 5, Београд 1890, s. 29.

(w granicach sensu teologicznego) i mikro (w obszarze lokalnej/rodzimej kultury). Zatem ciało jako element znaczoney (*signifié*) prymarnie uzależniony od teologicznego, wtórnie zaś od kulturowego elementu znaczącego (*signifiant*), jawi się jako znak wielowymiarowy o potencjale wielofunkcyjności.

The body recalled in the cult. Serbian (seventeenth-century) literary projections

Summary

The basic topic of deliberation is the Serbian tradition of holiness and its functioning in the cultural system. In the seventeenth century, the cults of saints were a clear manifestation of the cultural distinctiveness and identity, as well as a key factor that integrates the Serbian community. The body, however, as a constructive ecclesiastical sign projects itself in a symbolic double-layer — the object of the cult and the subject of memory awareness. In the seventeenth century, in Serbian cultural space, the flesh in this fundamental role virtually becomes a real tool to recover memory and to reconstruct the past, but first and foremost to update the present fundamental complex of meaning in the Turkish occupation.

Keywords: body, cult, tradition, holiness, cultural system, literary projections, sign, memory, identity, seventeenth century, the Turkish occupation.