

MAGDALENA LUBAŃSKA
AGATA ŁADYKOWSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

PRAWOSŁAWIE – „CHRZEŚCIJAŃSTWO PERYFERYJNE”?
O TEOLOGICZNYCH UWIKŁANIACH TEORII
ANTROPOLOGICZNEJ I STRONNICZOŚCI PERSPEKTYW
POZNAWCZYCH ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

**Wstęp. Globalne i lokalne konteksty niedoreprezentowania
chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych**

Niniejszy artykuł powstał na podstawie prac zespołu badawczego Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem¹. Zwracamy w nim uwagę z jednej strony na marginalizację prawosławia w badaniach antropologicznych, z drugiej zaś na niedostatki antropologicznej teorii, dysponującej według nas niewystarczającym instrumentarium analitycznym i teoretycznym dla zrozumienia związków prawosławia z różnymi dziedzinami życia społecznego². Jednocześnie wskazujemy na wielorakie czynniki, które przyczyniły się do tej sytuacji i jej konsekwencje dla teorii antropologii religii.

Sytuacja ta w dużej mierze wiąże się z epistemologicznymi i metodologicznymi wyzwaniem, jakie stwarzają problematyczne relacje antropologii z chrześcijaństwem. Mamy tu na myśli z jednej strony niedoreprezentowanie chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych, z drugiej zaś długotrwały i dopiero od

¹ Projekt, sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS3/01620, nosi tytuł: „Teorie antropologiczne wobec życia religijnego i społecznego wyznawców prawosławia w społecznościach lokalnych Europy południowo-wschodniej. Zespół badawczy: Centrum Badań Antropologicznych nad Prawosławiem”. Kierownikiem projektu jest Magdalena Lubańska. Pozostałe wykonawczyni to Agata Ładykowska i Ewa Klekot.

² Dziękujemy anonimowym recenzentom za wnikliwe uwagi, które pomogły nam w przygotowaniu ostatecznej wersji niniejszego artykułu.

niedawna kwestionowany wpływ wyłącznie jego protestanckiego nurtu na sposób waloryzowania praktyk religijnych przez antropologów.

Zaniedbanie chrześcijaństwa w pracach antropologicznych można częściowo tłumaczyć nieustannym napięciem między dziedzictwem oświeceniowym i zachodniochrześcijańskim, nadal zauważalnym w antropologicznej teorii religii. Victor Turner, a także Fenella Cannell twierdzą, że pod wpływem tego pierwszego dziedzictwa antropologowie odczuwają opór przed traktowaniem „poważnie” doświadczeń religijnych i za Durkheimem szukają ich przyczyn wyłącznie w czynnikach społecznych (Turner, Turner 1992; Cannell 2006: 3). W ramach tego stanowiska nadmierna bliskość teologii odczuwana jest jako zagrożenie dla suwerenności poznawczej, a tym samym postulowanej bezstronności nauki.

Niemniej, w związku z trwającym właśnie zwrotem postsekularnym, badacze społeczni – w tym antropologowie – w coraz większym stopniu zaczynają sobie zdawać sprawę, że ich dyscyplina wiedzy, często wbrew ich własnym intencjom, znajduje się pod wpływem kryptochrześcijańskich, a dokładniej krypto-protestanckich sposobów wartościowania praktyk religijnych (Asad 1993; Keane 2007). Od lat 90. ubiegłego wieku doprowadziło to do ożywienia debaty nad zagrożeniami i możliwościami pojawiającymi się w rezultacie koligacji antropologii z chrześcijańską teologią (Robbins 2006; Jenkins 2012: 466).

O zagrożeniach przypomina antropologom żywa pamięć o uwikłaniach antropologii w kolonializm i związany z nim negatywny wizerunek chrześcijaństwa jako narzędzia symbolicznej przemocy, środka służącego podporządkowywaniu skolonizowanych społeczności. Prawdopodobnie dlatego wyznawane przez nie chrześcijaństwo jest zazwyczaj prezentowane jako napływowa, obca i agresywna siła zaburzająca lokalne kosmologie, zniekształcająca lub zaledwie przykrywająca to, co autentyczne i „oryginalne” w danej kulturze i co powinno stanowić właściwy przedmiot antropologicznej refleksji (Jenkins 2012: 460; Bialecki, Haynes, Robbins 2008: 1144). W rezultacie, w literaturze dotyczącej obszarów postkolonialnych chrześcijaństwo jest niedoreprezentowane i nigdy nie jest przedstawiane jako kulturotwórcze³. Odmawiając chrześcijaństwu możliwości kulturotwórczego oddziaływania, a zatem zaprzeczając, że jest ono równoprawnym systemem znaczeń, spójnym, choć jak wszystkie inne pełnym wewnętrznych sprzeczności – antropologowie aktywnie reprodukują i dystrybuują swój własny brak zainteresowania dla chrześcijaństwa, przyczyniając się do jego marginalizacji (Robbins 2007: 7).

Joel Robbins jest zdania, że uwaga ta nie dotyczy wyłącznie antropologii świata postkolonialnego i tłumaczy ową postawę epistemologiczną antropologów ich specyficznym sposobem teoretyzowania, który nazywa „myśleniem ciągłością” (*continuity thinking*), koncentrowaniem uwagi na strukturach długiego trwania

³ Przykładem takiego traktowania chrześcijaństwa jest, według Cannell i Robbinsa, książka autorstwa Johna i Jean Comaroff (Comaroff, Comaroff 1991).

(Robbins 2007: 9). Za jego przyczyną traktują oni w swoich studiach lekceważąco wszelkie praktyki społeczne opierające się na zerwaniu z wcześniejszym *status quo*, jak na przykład konwersje.

„Myślenie ciągłością”, naszym zdaniem, doskonale wpisuje się również w ważne dla rozwoju dyscypliny inspiracje Herderowskie, które wpłynęły na traktowanie chrześcijaństwa jako niewiele znaczącej „naleciałości”, pod którą kryją się „autentyczne” przedchrześcijańskie, słowiańskie i nadal przez „lud” pielęgnowane wierzenia i praktyki. Co więcej, w nich właśnie doszukiwano się „esencji ducha” danego narodu, a folklorysty byli przekonani, że ich badania powinny służyć temu właśnie celowi. Na problem ten zwrócił uwagę jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku, w odniesieniu do polskich etnografów, Ludwik Stomma. Fakt ignorowania wpływu chrześcijaństwa na religijność chłopów przez takich wiodących badaczy, jak Stanisław Bystron czy Adam Fischer uznał on za wynik „mniej czy bardziej (przeważnie mniej) uświadomianych ciagot etnografów do rozdzielania rdzennego i naleciałości, wypreparowywania z chrześcijańskiej kultury wsi tego, co rzekomo ludowe właśnie, z gruntu siermiężne i prasłowiańskie” (Stomma 1986: 204). Stomma stwierdza, że do kościoła większość etnografów zagląda jedynie po to,

aby zauważyć, że na św. Szczepana (26 grudnia) sypią w niektórych okolicach ziarno z chóru. Reszta wydaje się redundantna i nieistotna dla chłopskiej egzystencji. Jakby rzeczywiście etnografowie nie chcieli przyjąć faktu, że ten prosty naród wierzy, że to ma to istotne konsekwencje dla jego kultury (Stomma 1986: 204-205).

Zatem, „myślenie ciągłością”, przybierające niekiedy – jak w powyższych przykładach – formę „myślenia rdzennością”, i związane z nim wykluczanie chrześcijaństwa ze spektrum antropologicznej bądź etnograficznej refleksji ma w naszej dyscyplinie różne genealogie i lokalne warianty, a jego metodologiczne ograniczenia zostały przez Stommę dostrzeżone wcześniej niż przez Robbinsa.

Skrajny nurt refleksji na ten temat wiąże się ściśle z tak zwanym zwrotem postsekularnym. Zwrot ten trudno w kilku słowach scharakteryzować, gdyż jest on zjawiskiem bardzo zróżnicowanym, a w przypadku naszej dyscypliny najwcześniej pojawił się w antropologii islamu, z której wyodrębniła się tak zwana islamska antropologia (zob. np. Ahmed 1992). Różnica polega na tym, że ta pierwsza za punkt wyjścia przyjmuje perspektywę socjocentryczną, zaś islamska antropologia, na co wskazuje sama nazwa, swoją epistemologię opiera na wybranym przez badacza nurcie muzułmańskiej teologii. Wydaje się, że podobne tendencje pojawiają się w dopiero rozwijającej się antropologii chrześcijaństwa. Mamy tu na myśli wpływ chrześcijańskiego teologa Johna Milbanka na czołowego dziś reprezentanta antropologii chrześcijaństwa, Joela Robbinsa.

Według Milbanka, socjologia jako dyscyplina wiedzy posiada zdolność objaśniania tego, co religijne jedynie dopóty, dopóki ukrywa swój quasi-teologiczny charakter (Milbank 2006: 52), a nawet więcej: uważa on, że teoria rozwinięta przez nauki społeczne wywodzi się ze zdegradowanej teologii chrześcijańskiej (*decaying theology*, za Robbins 2006: 289). Jej zbudowana na rezyduach chrześcijaństwa epistemologia ufundowana jest, zdaniem tego badacza, na „ontologii przemocy” (*ontology of violence*), zgodnie z którą wszelka różnica nieuchronnie prowadzi do konfliktu. Milbank nazywa tę ontologię mitem świeckiego rozumu (*mythos of secular reason*), prowokacyjnie przeciwstawiając ją „ontologii pokoju” (*ontology of peace*) oferowanej przez chrześcijaństwo (Milbank 2006: xvi).

Jednak Robbins, słusznie naszym zdaniem, zajmuje bardziej umiarkowaną pozycję niż Milbank, i jeśli chce włączyć chrześcijańską „ontologię pokoju” do antropologicznego dyskursu, to tylko po to, aby lepiej opisać perspektywę ludzi, którzy swoje życie jej podporządkowali, nie zaś w celu promowania chrześcijańskich doktryn w antropologii (Robbins 2006: 291-292). Zainteresowanie teologią motywowane jest tu jedynie chęcią zgłębienia teoretycznych podstaw naszej dyscypliny wiedzy oraz zrozumienia religijnych elit, które coraz częściej stają się przedmiotem zainteresowania antropologów (Robbins 2006: 292, 289). Nie chodzi zatem o to, by antropolog porzucił specyfikę własnego warsztatu dla celów teologicznych, lecz by w większym stopniu zaufał swoim rozmówcom i „podążył za ich ontologiami” (Jenkins 2012: 467-468; Robbins 2006: 292). W tym sensie chrześcijaństwo z jego uznaniem „wiarygodności wszelkich radykalnych zwrotów (*radical discontinuities*) w życiu osobistym i historii” (Jenkins 2012: 468) wydaje się kuszącą alternatywą poznawczą antropologii, która nie wypracowała jak dotąd narzędzi do badania „braku ciągłości” (praktyk społecznych opartych na odcięciu się od przeszłości).

Warto jednak podkreślić, że zarówno Robbins, jak i Jenkins zupełnie nie uwzględniają w swoich rozważaniach tego, że w przypadku prawosławia ich teza o chrześcijaństwie jako religii opartej na „radykalnym zerwaniu” może budzić duże wątpliwości. Wyznawcy prawosławia bowiem często powielają rzekomo antychrześcijańską praktykę „myślenia ciągłością”⁴ i na ciągłość właśnie kładą nacisk, gdy definiują się jako prawosławni (por. Hann, Goltz 2010: 7; Mahieu 2010: 81; Benovska-Sabkova i in. 2010; Ładykowska 2011). Należy też uwzględnić, że nawet w ramach jednego nurtu chrześcijaństwa, w zależności od okoliczności, jego wyznawcy mogą podkreślać ciągłość lub momenty zerwania z nią, w zależności od tego, jakim ideologicznym celom podporządkowana jest ich wypowiedź.

⁴ Pokusa, by przeciwstawić chrześcijańskie „zerwanie” antropologicznemu „myśleniu ciągłością” wydaje się zatem kolejnym przykładem nieustannie towarzyszącego antropologom myślenia w kategoriach binarnych, które często krytykujemy, a jednocześnie bezustannie mu ulegamy.

Zatem perspektywa Robbinsa wydaje się stronicza, oparta na wyidealizowanej, bardzo okrojonej wizji chrześcijaństwa. W dalszej partii tekstu przedstawiamy stan antropologicznych badań nad chrześcijaństwem oraz mechanizmy, które naszym zdaniem przyczyniły się do marginalizacji prawosławia w ich obrębie.

Antropologia chrześcijaństwa

Antropologia chrześcijaństwa to stosunkowo nowa, ale dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina antropologii religii. Choć jej prekursorami byli tacy klasycy, jak Edward Evans-Pritchard, Mary Douglas czy Victor i Edith Turnerowie, o jej wyłonieniu się jako odrębnej subdyscypliny możemy mówić dopiero od momentu ukazania się prac autorstwa Fenelli Cannell (2005) i pod jej redakcją (Cannell, ed., 2006) oraz Joela Robbinsa (2003a, 2003b, 2004, 2006, 2007), którzy prezentują się jako pionierzy tej subdyscypliny. Wprawdzie dostrzegają oni wcześniejsze prace antropologów prowadzone w społecznościach chrześcijańskich (np. Keane 2007; Coleman 2000; Tomlinson 2009; Engelke 2007; Christian 1989; de Pina-Cabral 1986), jednak podkreślają, że badacze ci prowadzili jedynie badania indywidualne i nie uważali się za reprezentantów szerszej społeczności antropologów chrześcijaństwa.

Do listy tej można też, jak sądzimy, włączyć bogatą literaturę dotyczącą badań nad pielgrzymkami i objawieniami w środowiskach katolickich, autorstwa takich – znanych i szeroko cytowanych – badaczy, jak William Christian (1989), Ellen Badone (2007), Mart Bax (np. 1990), Elisabeth Claverie (2009), a także dzieło pod redakcją Johna Eade i Michaela Sallnowa (Eade, Sallnow, eds., 1991).

Wśród współczesnych polskich antropologów prowadzących badania nad religijnością chrześcijan należy zaś wymienić takich badaczy, jak Ludwik Stomma (1979, 1986), Jacek Olędzki (np. Hemka, Olędzki 1990), Kamila Baraniecka-Olszewska (2013), Dariusz Czaja (2005), Agnieszka Halemba (np. 2007), Ewa Kocój (2006), Noemi Modnicka (2007), Katarzyna Marciniak (2010), Anna Niedźwiedz (2005), Joanna Tokarska-Bakir (2000), Magdalena Lubańska (red., 2007; 2012), Grzegorz Pełczyński (2012) czy Magdalena Zowczak (2000; red., 2009).

Chociaż to, że Cannell i Robbins uważają się za twórców antropologii chrześcijaństwa ma niemal wyłącznie znaczenie retoryczne, warto zwrócić uwagę na wysuwane przez nich argumenty. Ich zdaniem, wcześniejsze lekceważenie chrześcijaństwa w badaniach antropologicznych nie jest dziełem przypadku czy zaniedbania, lecz systematycznego, podtrzymywanego przez pokolenia, wyboru tematów badawczych o brzmieniu możliwie egzotycznym dla pochodzącego zazwyczaj z Zachodu badacza. „Kiedy w antropologii dokonano się przejście od badań «prymitywnych religii» do badań hinduizmu, buddyzmu czy islamu, badania regionów świata zamieszkałych przez chrześcijan plasowały się na ogół na ostatnim miejscu studiów antropologicznych” (Cannell 2006: 8). Cannell twierdzi, iż

wiąże się to z faktem, że chrześcijaństwo w okresie formowania się antropologii jako nauki długo funkcjonowało jako „to, co wyparte”, „niewidoczne”, „prześlonięte” (*occluded*) czy „stłumione” (Cannell 2006: 4). Dlatego właśnie ważną cezurą czasową jest dla niej moment, gdy antropolodzy zaczęli traktować chrześcijaństwo jako istotny fakt kulturowy i przestali odczuwać dyskomfort związany z badaniem jego różnych wariantów.

Według Robbinsa, dyskomfort ten wynikał z faktu, że chrześcijanie dzielili wspólną tradycję kulturową z antropologami, przez co wydawali się tym ostatnim „zbyt podobni do nich samych, by budzić zainteresowanie i jednocześnie zbyt różni, żeby bez wysiłku można było ich poddać analizie przy użyciu standardowych narzędzi antropologicznych” (Robbins 2003a: 192). Wysiłek w tym ostatnim przypadku wynika z tego, że chrześcijaństwo znajduje się w „krytycznym dialogu z ideą nowoczesności, na której ufundowana jest antropologia” (Cannell 2006: 4; por. Harding 1991). Chrześcijaństwo, o ile pojawia się w studiach antropologicznych, jest egzotyżowane i orientalizowane. Niechęć wobec chrześcijan, którą przeniknięty jest współczesny dyskurs potoczny, a także antropologiczny, wynika z przekonania, iż stanowią oni zagrożenie dla liberalnej wersji nowoczesności będącej podstawą światopoglądową dla większości przedstawicieli nauki (Harding 1991; por. Hann 2007: 384-5; Robbins 2003a: 193).

Pogląd ten jest jasno wyrażony w często cytowanym artykule Susan Harding (1991), który poświęcony jest trudnościom, jakie przedstawiają tytułowe „reprezentacje fundamentalizmu”, a więc kategorie i założenia zawarte *implicite* w narracjach dotyczących fundamentalizmów. W jej przykładzie zarówno nauki społeczne, jak i anglosaskie media przedstawiają amerykańskich protestantów – „konserwatywnych fundamentalistów” – jako „odrażającego obcego” (*repugnant cultural other*) świeckiej nowoczesności. Jak wiadomo, fundamentalizmy nie są zawieszane w próżni, są one wytworem określonych praktyk dyskursywnych (Harding 1991: 374) standardowo poddawanych antropologicznej analizie. Harding wskazuje jednak na trudności z aplikowaniem standardowego instrumentarium dla analizy „swoich obcych”, w jej obserwacji bowiem „antyorientalizujące ostrze kulturowego krytycyzmu” nauki traci impet, gdy wymierzone jest w kierunku chrześcijan. Jej zdaniem, dla większości badaczy jakościowa różnica między chrześcijanami a innymi społecznościami polega na wyrazistości różnic między podmiotem i przedmiotem badań, które wyrażają się w kategoriach rasy/płci/klasy/etniczności/kolonialnej podległości, choć nie religii. „Chrześcijaństwo zaburza ten prosty podział, o czym stanowi immanentna cecha chrześcijańskiego fundamentalizmu, jaką jest konserwatyzm, rozumiany i doświadczany przez antropologów jako antyteza fundamentalnego dla nauki liberalnego modelu nowoczesności” (Harding 1991: 375). Choć *explicite* pisze ona o trudnościach, jakie nauki społeczne odczuwają wobec „obcości” chrześcijan, *implicite* w artykule zawarta jest teza o trudności powodowanej przez „bliskie podobieństwo”. Zgodnie z klasycznym argumentem Douglas (2007), przywoływanym również

przez Robbinsa, odraza (*repugnance*) jest odpowiedzią na anomalie, jaka powstaje z połączenia podobieństw i różnic. Chrześcijanie nie są ani „prawdziwymi obcymi”, ani „prawdziwymi bliskimi” (Robbins 2003a: 193).

Istotny dla naszego dalszego wywodu nad miejscem prawosławia w debacie antropologicznej wydaje się inny jeszcze argument Harding, w którym odnajdujemy echo Weberowskiej tezy o związku protestantyzmu z prowadzącą do odczarowania świata nowoczesnością, *implicite* odmawiający prawosławiu dostępu do tej ostatniej. Podobnie jak fundamentalizm, nowoczesność również ma swoje różnorakie reprezentacje, które przenikają do naszego *common sense*. Jej świecka, liberalna wersja stała się do tego stopnia częścią akademickiego dyskursu w dziedzinie studiów politycznych i nad kulturą, że udaremnia nam często analizę oraz „re-reprezentację niektórych «obcych», zwłaszcza tych uważanych za niewłaściwie religijnych lub w jakikolwiek inny sposób problematycznych lub odrażających”. Zdaniem Harding (1991: 376), to rozmaite „reprezentacje nowoczesności” generują w nas nieuświadomiane wyobrażenia zaściankowości i peryferii, w obrębie których istnienie tylko niektórych „obcych” jest aprobowane i usankcjonowane. Myśl ta uświadamia nam, że ten sam mechanizm odpowiada za wyrzucenie chrześcijaństwa na marginesy antropologii religii oraz prawosławia na marginesy antropologii chrześcijaństwa.

Zarówno Robbins, jak i Cannell potwierdzają tezę, że lekceważenie chrześcijaństwa w dotychczasowym wyborze zagadnień badawczych wiąże się nierozdzielnie z dziedzictwem oświeceniowym antropologii, równoznacznym z emancypacją spod wpływów religii.

Wywód Robbinsa o przyczynach marginalizacji chrześcijaństwa przez antropologów nie jest bezzasadny i niewątpliwie zasługuje na pogłębioną refleksję. Wydaje się jednak, że – być może dla wyostrenia swego argumentu – Robbins ignoruje w swojej krytyce niektórych klasyków antropologii, którzy w swoich pracach owych uwikłań nie unikali i potrafili je umiejętnie wykorzystać. Jedną z nich była Douglas, która nie tylko włączała w obszar swoich zainteresowań badawczych chrześcijaństwo, ale już w latach 70. ubiegłego wieku przestrzegała antropologów przed kierowaniem się w swoich postawach poznawczych postreformacyjnymi przesądami, wyrażającymi się między innymi negatywnym stosunkiem intelektualistów zachodnich do rytuałów jako takich:

Słowo „rytuał” stało się brzydkim słowem, oznaczającym pusty konformizm (...). Wielu socjologów, idąc śladami Mertona (...) używa terminu „rytualista” na określenie kogoś, kto wykonuje zewnętrzne gesty bez wewnętrznego przekonania do wyrażanych idei i wartości (Douglas 2004: 41).

Wbrew cezurze czasowej sugerowanej przez Cannell i Robbinsa, problemy związków teorii antropologicznej i teologii chrześcijańskiej, na które zwracali uwagę Evans-Pritchard, Douglas czy Turner, doczekały się poważnej akade-

mickiej debaty w latach 90. Wówczas stały się one punktem wyjścia do przewartościowań epistemologicznych zachodzących obecnie w antropologii religii. Za kluczowe dla ożywienia dyskusji na temat związków teorii antropologicznej z chrześcijaństwem uznajemy, oprócz wspomnianych już rozważań Robbinsa i Cannella, refleksje Talala Asada (1993), Marshalla Sahlinsa (1996) i Stanleya J. Tambiaha (2007).

Tambiah, szukając korzeni intelektualnego dorobku antropologii, zwraca uwagę na zależności między rewolucją naukową a reformacją. Jak pisze: „związek między doktryną protestancką i purytańską z jednej strony oraz działalnością naukową z drugiej polegał na wzajemnym inspirowaniu się” (Tambiah 2007: 45). Twierdzi też, że zależności te są nadal dostrzegalne w antropologicznej teorii, chociaż antropologowie nie do końca zdają sobie z tego sprawę (Tambiah 2007: 37).

O epistemologicznych ograniczeniach antropologicznych teorii opartych na tak zwanej zachodniej racjonalności pisał też Asad, zwracając uwagę, że jest ona wytworem pewnej „niepowtarzalnej historyczności”, na którą składają się historyczne procesy czy prądy ideowe czerpiące od Greków i Rzymian, Hebrajczyków i wczesnego chrześcijaństwa przez „łacińskie chrześcijaństwo”, renesans i reformację, aż do „uniwersalnej cywilizacji” nowoczesnej Europy (Asad 1993:18).

Owa „niepowtarzalna historyczność” (*unique historicity*) Zachodu, której organiczną częścią jest spuścizna postreformacyjna (Asad 1993), zmusza nas do myślenia o religii jako o czymś odrębnym od pozostałych sfer życia społecznego. Tendencji tej ulegają również często sami antropologowie, wbrew antropologicznej oraz historycznej tradycji uczącej nas, że życie społeczne wielu społeczności żyjących współcześnie i w przeszłości nie zna podobnych podziałów. Błąd ten powielany jest w jednym z najbardziej wpływowych tekstów dotyczących antropologii religii, autorstwa Clifforda Geertza (2005), którego definicja religii odnosi się właściwie wyłącznie do sprywatyzowanej religijności społeczeństw zachodnich (Asad 1983: 47).

Według Talala Asada i Fenelli Cannella dziedzictwo zachodniochrześcijańskie do tego stopnia przeniknęło do założeń epistemologicznych teorii antropologicznej, że stało się dlań wręcz idiomatyczne. W jego wyniku protestancka wrażliwość religijna zdominowała tak dalece zachodnioeuropejskie wyobrażenia na temat religii, że niejednokrotnie ukryta jest ona w samym języku antropologicznej teorii i wpływa na formułowane przez antropologów wartościowania postaw religijnych ludzi, których imaginariusz religijny ukształtowało się w innych kontekstach społeczno-kulturowych (Asad 1993; Cannell 2005; zob. też Keane 2007; Sahlins 1996).

Zarazem, choć badacze ci zwracają uwagę na uwikłanie antropologii w relacje władzy, wyrażające się na przykład tym, że Zachód zawłaszczył sobie światową historię i uprzywilejowaną poznawczą pozycję w świecie, nie dostrzegają jednak, że teza o wywodzeniu antropologicznych kategorii opisujących zjawiska

religijne z chrześcijańskiej teologii nie jest adekwatna, jeśli odnieść ją do prawosławia.

O prawosławiu nie można, naszym zdaniem, powiedzieć, że w jakikolwiek sposób było obecne w antropologicznej *episteme*. Pozostaje ono bowiem pod każdym względem na peryferiach antropologii, zarówno jako obszar badań, jak i miejsce, z którego miałyby być formułowane antropologiczne definicje. Żaden z wymienionych w niniejszym rozdziale prekursorów antropologii chrześcijaństwa (Douglas, Turner, Evans-Pritchard), nie uwzględnił prawosławia w swoich odniesieniach do chrześcijaństwa. Również nowsze prace autorów takich, jak wspomniani Robbins czy Cannell oraz Webb Keane (2007), Simon Coleman (2000), Matt Tomlinson (2009), Matthew Engelke (2007) bądź Tanya M. Luhrmann (2012) odnoszą się wyłącznie do środowisk rzymskokatolickich, protestanckich i neoprotektanckich z regionów zazwyczaj bardzo odległych od krajów pochodzenia badaczy (podobna krytyka – zob. Benovska-Sabkova i in. 2010).

Antropologia prawosławia

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 – M.L., A.Ł.], w naukach społecznych właściwie nie zostały rozwinięte żadne paradygmaty, z których pomocą można by analizować wzorce wschodnie” (Hann, Goltz 2010: 3, 8). Wschodnie chrześcijaństwo nie stało się też przedmiotem żadnej znaczącej debaty ani 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 rozmaitymi praktykami życia społecznego. W teoriach tych prawosławie w istocie nie jest „niedoreprezentowane”, lecz w ogóle niewzględnione, 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. 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 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 i Goltz (2010: 14) proponują w związku z tym, by antropolodzy 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 czy w koncepcji dialogiczności ludzkiej egzystencji. 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 Kościołów Wschodnich i wysoki stopień zgodności między nimi a świeckimi, narodowymi tożsamościami pozwala na podjęcie badań nad przystawalnością kosmicznych (*cosmic*) i społecznych porządków.

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

Wystarczy bowiem zwrócić uwagę na pominięte w artykule Hanna i Goltza państwa, 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 lokalnych porządków politycznych i ekonomicznych oraz ich wpływ na życie społeczne. Prowadząc badania w społecznościach prawosławnych Europy południowo-wschodniej trzeba bowiem uwzględnić genealogie związane zarówno ze sferą oddziaływania prawosławia, jak i islamu. W tym kontekście wątpliwości budzi doszukiwanie się źródeł odmiennych koncepcji sekularyzmu w obrębie tych społeczności wyłącznie w bizantyńskich koncepcjach teologiczno-politycznych, co na przykład w odniesieniu do Bułgarii proponuje Kirsten Ghodsee (2009).

Hann i Goltz we wstępie do omawianej tutaj 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 zwa-

nych grup laboratoryjnych. Ich rezultaty 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 (2007) i prowadząca badania wśród grekokatolików Agnieszka Halemba (2007). Realizowane przez Instytut, od ponad dwudziestu lat, 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, zwróciły uwagę na „protestanckie skrzywienie” antropologicznej teorii religii i problem niedoreprezentowania prawosławia. Magdalena Zowczak pierwsze spostrzeżenia na ten temat poczyniła już w pracy *Biblia ludowa* (Zowczak 2000). Píše tam, że w charakterystyce religijności ludowej formułowanej w przedwojennej polskiej literaturze przedmiotu, między innymi przez Stefana Czarnowskiego, Williama Thomasa i Floriana Znanięckiego, 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, iż w przypadku prawosławia mało zasadne wydaje się traktowanie jako „ludowych” zespołu praktyk religijnych, które Czarnowski (1958), Ryszard Tomicki (1981) czy Ludwik Stomma (1979) określają deprecjonująco jako „naiwny sensualizm”, „myślenie magiczne” bądź „rytualizm magicznego charakteru”, gdyż są one zgodne z oficjalną religijnością prawosławną⁵ (Lubańska 2007: 14-15).

Za przykład może posłużyć wykonywany przez wyznawców prawosławia gest całowania ikon (*aspasmos*), uznany za oficjalny sposób komunikowania się z *sacrum* 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), co nie przystaje 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 z samym świętym, badacze kwalifikowali pogardliwie jako

⁵ Jednocześnie Lubańska całkowicie podważa zasadność stosowania kategorii „religijność ludowa”, jako zideologizowanej i anachronicznej.

przejaw „naiwnego sensualizmu” czy postaw magicznych definiowanych w kategoriach poznawczej ułomności, mylenia *signans* z *signatum*. 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 o silnym zakorzenieniu naszej dyscypliny wiedzy w empirii, przemożnym wpływie etnograficznych badań terenowych na antropologiczną teorię.

Powyższy przykład pokazuje ponadto, że oparte na ukrytych normatywnych założeniach kształtowanych przez protestancką epistemologię teorie antropologiczne często okazują się nieadekwatne do analizy praktyk religijnych wyznawców prawosławia, gdyż o wiele trudniej wyznaczyć tu granice między tym, co ortodoksyjne, a tym, co heterodoksyjne, oficjalną religijnością i nieoficjalnym kultem religijnym. Apokryficzne motywy, na przykład, są włączane do prawosławnej liturgii oraz ikonografii. Dlatego dobrym tropem dla antropologów i etnografów jest odwołanie się do literatury teologicznej (autorstwa m.in. Johna Meyendorffa, Paula Evdokimova, Sergeja Bułgakova, Leonida Uspienskiego, Jaroslava Pelikana i Henryka Paprockiego) i 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 ci pierwsi cytują w swoich pracach niemal wyłącznie literaturę dostępną w językach zachodnich, zaś ci drudzy przede wszystkim piśmiennictwo rodzime. Przyczyny tego stanu rzeczy należy szukać w czynnikach koniunkturalnych i historycznych. Obszar pozostający pod historycznym wpływem prawosławia znajdował się bowiem od końca II wojny światowej do lat 90. w obrębie bloku socjalistycznego (z wyjątkiem Grecji⁶). 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 wynikało z politycznego projektu ateizacji i negatywnego stosunku do chrześcijaństwa władz tych krajów. Wiązało się to z poważnymi ograniczeniami teoretycznymi i z góry narzuconym zakresem badań. I tak, choć wolno było badać folklor i tak zwaną religijność ludową, akcentowano jej przedchrześcijański, mający niewiele wspólnego z oficjalną religią charakter.

⁶ Badania prowadzili tam m.in. Michael Herzfeld (1990), Jill Dubisch (1995), Charles Stewart (np. 1991) i Juliet de Boulay (2009).

Na przykład w odniesieniu do Rosji⁷, wśród stosunkowo niewielu opracowań oferujących antropologiczną i socjologiczną perspektywę badawczą należy wymienić prace badaczy z Instytutu Antropologii Społecznej Maksa Plancka w Halle. Przeprowadzili oni badania zespołowe w ramach trzyletniego projektu badawczego „Religion and Morality in European Russia”. Zespół, w którego skład wchodził Tünde Komaromi, Tobias Köllner, Agata Ładykowska, Detelina Tocheva i Jarrett Zigon, prowadził w latach 2006-2009 badania w europejskiej części Rosji, koncentrując się na związkach prawosławia ze zjawiskami społecznymi okresu transformacji. Podkreślić warto unikatowy charakter pracy zespołowej przyjęty w Instytucie, który zaważył na porównawczym charakterze projektów. Wyniki opublikowane zostały w szeregu publikacji (np. Köllner 2010, 2011; Ładykowska 2011, 2012; Ładykowska, Tocheva 2013; Tocheva 2011a, 2011b; Zigon 2010, 2011). Do najbardziej przekrojowych należą: artykuł autorstwa wszystkich członków zespołu (Benovska-Sabkova i in., 2010) oraz książka pod redakcją Jarretta Zigona (Zigon, ed., 2011). Do postępów prac zespołu przyczynili się także inni naukowcy z Instytutu – między innymi Vlad Naumescu (2007) i Stephanie Mahieu (Mahieu, Naumescu, eds., 2008).

Na uwagę zasługują też publikacje takich autorów, jak Melissa Caldwell (2010), Jeanne Kormina (np. 2004, 2010, 2012), Kormina, Aleksandr Pańcenko i Sergej Štyrkov (red., 2006), Nikolai Mitrokhin (np. 2008), Douglas Rogers (2009), Inna Naletova (2010), Kathy Rousselet i Alex Agadjanian (np. Russelet, Agadžanân, red., 2006; Agadjanian, Rousselet 2010), Mark D. Steinberg i Catherine Wanner (2008), Valentina 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 także nie w pełni zasymilowana na Zachodzie spuścizna semiotyków tartuskich, w tym 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) i *Krzyż i koło* (2010), a także współczesnych folklorystów rosyjskich, na przykład *Narodnaâ Bibliâ* Olgi Belovej (2004) czy praca Andreja 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, ed., 2009; Rogers 2005; Pawluczuk 1998; Borowik 2000). Na przykład

⁷ W niniejszym artykule ograniczamy się do przedstawienia skróconego opisu stanu badań nad prawosławiem w Rosji, Bułgarii i Polsce, gdyż są to państwa, w których od lat już prowadzimy lub planujemy badania terenowe.

w Rosji, gdzie obecnie otwarcie podkreśla się znaczenie prawosławia w tworzeniu narodowego uniwersum symbolicznego, około 82% etnicznych Rosjan (czyli 75-85 mln, 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. Podstawowe jest więc w tym kontekście 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 Wanga, 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, rozumiała sama przez się, a etnografowie uważają się często po prostu za folklorystów. Za przykład mogą posłużyć prace takich badaczy, jak Florentyna Badalanova (1994), Albena Georgieva (2012), Ivanička Georgieva (1983), Magdalena Elčinova (2000) i 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/Valtchinova⁸ (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*⁹ i odnosząc je do współczesnych praktyk religijnych (Minczew 2003: 18). Proponuje, by badać je w kategoriach współdziałania, a nie różnicującej dychotomii. W tym sensie jego podejście metodologicznie jest zbieżne z przyjętym przez autorów tekstów pomieszczonych

⁸ Autorka publikuje po bułgarsku i angielsku, stąd różnice w zapisie jej nazwiska.

⁹ Są to bizantyjskie teksty wyjaśniające porządek liturgii.

w zbiorze Hanna i Goltza (eds., 2010) oraz w 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 (1998) 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, jak Straczuk (2006), Zowczak (red., 2009), Grębecka (2006), Sulikowska-Gąska (2007) i 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. Wzbudziło to 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 zachodnio-centryczne 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), z uwzględnieniem różnych kontekstów społeczno-politycznych.

Słowa kluczowe: antropologia chrześcijaństwa, antropologia prawosławia, protestanckie skrzywienie, teologia a antropologia, postsekularyzm

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”lgarski Folklor, t. 1, Sofiâ: „Rod”, s. 5-21.
- Badone E.
2007 *Echoes from Kerzinen: 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 čudesa. Lokalna tradiciâ i ličen opit*, Sofiâ: Akademičesko izdatelstvo „Marin Drinov”.
- Baraniecka-Olszewska K.
2013 *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bax M.
1990 *The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of Devotional Movement in Yugoslavia*, „Anthropological Quaterly” 63: 2, s. 63-75.
- Belova O.
2004 *„Narodnaâ Bibliâ”: Vostočnoslavânskie ètiologičeskie legendy*, Moskva: 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: 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.
- Elčinova M.
2000 *Folklor ť 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. Źurowska, 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 post-sowieckiej kultury popularnej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Grigorev A.
2006 *Russkaâ biblejskaâ frazeologiâ 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., Ołędzki 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., Štyrkov 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 Quarrell 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 Balkanach*, Łódź: Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mitrokhin N.
2008 *Un amour contraire: 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.
- Niedźwiedz 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. (ed.)
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''lgarskiã naroden kalendar*, Sofiã: 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 *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. Bogusław Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Uspienski B., Żywow W.
1982 *Car i Bóg*, przeł. ks. 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://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/wp0098.html (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 Slavicae Orthodoxae*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, DiG.

Magdalena Lubańska, Agata Ładykowska

IS ORTHODOX CHRISTIANITY A PERIPHERAL CHRISTIANITY?
THEOLOGICAL ENTANGLEMENTS OF ANTHROPOLOGICAL THEORY,
BIASED EPISTEMOLOGIES IN ANTHROPOLOGY OF CHRISTIANITY

(Summary)

The article focuses on underrepresentation of Orthodox Christianity in anthropological research, as well as on shortcomings of anthropological theory. Currently, anthropology is lacking analytical and theoretical tools for researching Orthodoxy as a religious doctrine in relation to its various practices of social life. The anthropology of Christianity, a relatively new subfield of anthropology of religion, develops theories based chiefly on research conducted in the Catholic and (neo)Protestant societies. In so doing, it neglects the Orthodox perspective. Anthropology, the product of a „unique Western historicity” – in Asad’s words – has been insufficiently reflexive concerning its own origins in Western social thought and (Western) Christian theology, which still presents methodological and theoretical obstacle in researching Eastern Christianity. The latter has been a periphery of anthropological interests, both as a research site and as a point from which anthropological definitions are formulated. The article seeks to deconstruct certain anthropological assumptions and premises leading to the current state of affairs, and to systematise the state-of-the-art of anthropology of Christianity and the anthropology of Orthodox Christianity.

Key words: anthropology of Christianity, anthropology of Orthodox Christianity, Protestant bias, theology and anthropology, postsecularism