Vihra Baeva
(Sofia, Institute of Ethnology and Folklore Studies with an Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences)

Christianity and Local Cults: Parallels between Catholic and Orthodox Traditions (on Examples from Poland and Bulgaria)

Abstract: The article joins the academic discussion on the interaction between universal Christianity and local cultural traditions and folklore patterns. Its main focus is on the concept of the local cult interpreted as a locally specific form of devotion to a sacred figure or a relic. I explore the mechanisms of a cult's establishment and the ways in which it functions in modern times. I also study the extent and ways in which each cult is shaped as locally, ethnically and confessionally specific and the common elements and trends that can be discerned among different cults. To this end, I discuss the characteristic forms of devotion to the Mother of God (Matka Boska) in the small Kashubian town of Wejherowo in Northeast Poland. In the course of the analysis I also draw on examples from Bulgaria which add a comparative perspective to the research. The particular features of the local cult to the Virgin of Wejherowo include a ritual burial and a dance of the icons which is characteristic of the Kashubian tradition. Typical Roman Catholic elements are, for example, the Cult of the Passions of Christ, the Passion-Marian shrine, the adoption of the rose as a Marian symbol, the iconography of the miracle-working icon, etc. The analyses also outline a number of common elements between the contemporary Polish Catholic and Bulgarian Orthodox traditions: veneration of miraculous icons, votive offerings to the icons, writing of letters with requests, pilgrimages, ritual processions with sacred images (icons or statues), consecrated flowers and fruit, and miracle stories of healings and childbirth. Despite the differences, this local cult can be viewed as a common phenomenon characteristic of both Roman Catholicism and Orthodoxy. Some of its main features are the tendency to multiplication and localisation; the bodily experience of the Sacred; the versatile material intercessors between Man and the Divine, the remains of a syncretism between the farming cycle and the Christian calendar; and the turning of local cults into emblems of local identity utilised as a symbolic capital of the community.
Keywords: Virgin Mary, Wejherowo, Polish-Bulgarian parallels, Catholic-Orthodox parallels, Virgin Mary's burial, local cults

Вихра Баева
(София, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей, Българска академия на науките)

Християнство и местни култове: паралели между католическата и православната традиция (по примери от Полша и България)

Статията се посвещава на 110-ата годишнина от рождението на акад. Петър Динеков като продължение на неговите изследвания в областта на фолклористиката, славистиката и на българо-полските научни, литературни и културни връзки.

Настоящият текст представя продължение на изследванията върху обширната тема за взаимодействието между универсалното християнство и местните културни традиции и фолклорни модели. Във фокуса на вниманието е съвременното състояние на християнската религиозност в нейните културни измерения и начините, по които тя се проявява и функционира на локално ниво. Централно място има проблематиката на т.нар. местен култ, разбиран като локално специфична форма на почит към сакрална фигура или реликва. Интересуват ме механизмите на неговото изграждане и начините, по които той функционира в съвременността; доколко и с какво всеки отделен случай е локално, етнически и конфесионално специфичен и дали същевременно могат да се открият повтарящи се елементи и тенденции.

С оглед на тази проблематика се разглеждат характерните прояви на почит към Божията майка (Matka Boska) в малкия кашубски град Вейхерово в Северозападна Полша. Местният култ се отличава с устойчивост във времето и голяма жизненост в съвременността; свързан е с емблематични чудотворни обекти, утвърдена празничност и богато разгърнати ритуални действия със специфичен облик. Тези характеристики го правят благодатен обект за изследване от гледна точка на избраната тема и предлагат възможности за сравнения и паралели с други случаи. Затова в хода на анализа привличам и примери от българския терен, които прибавят сравнителна перспектива към изследователската оптика. Разглеждането в сравнителен план на елементи от полската (католическа) и българската (православна) традиция позволява да се открият специфики и общи места, както и да се изведат по-общи закономерности и тенденции не само в рамките на една и съща конфесия, но и на междуконфесионално равнище.

Предложените тук етнографски описания и анализи се основават на лични теренни проучвания, извършени във Вейхерово съвместно с доц. Катя Михайлова във връзка с работата ни по проекта *Християнска култура и фолклор в съвременността – българо-полски паралели.* Работихме на терен в периода 12-16 август 2016 г., като наблюдавахме и документирахме празненствата около Възнесението на Божията майка (Успение Богородично).[1] Проучванията са осъществени с класическите методи на етнографското описание. Основно място имат наблюдението и включването в празнични и всекидневни ситуации, с фокус върху ритуалите и поклонническите практики. Използвана е също фото- и видеодокументация, която впоследствие също беше подложена на описание и анализ.[2] Поради езиковата бариера (за жалост не знам полски) за провеждането на интервютата разчитах на екипната работа. Разговорите се водиха от Катя Михайлова, като в повечето случаи присъствах и аз и участвах с въпроси, които тя превеждаше. Впоследствие К. Михайлова ми предостави описи и превод на част от записите по интересуващите ме теми, както и записките си от терена, за което ѝ благодаря. Водила съм и теренен дневник. Като допълнителни източници използвам публикувана научна и религиозна литература, както и материали, достъпни в интернет, за които съм преценила, че са надежден източник на информация. Привлеченият за целите на съпоставителния анализ български материал е резултат на продължителната ми теренна работа в различни православни светилища на територията на България, както и на публикувани изследвания на други автори.

Интерпретацията на събрания теренен материал следва подходите на етнологията, фолклористиката и културната антропология и се основава на разбирането, че проя-

[1] Този терен ни беше предложен от нашата полска колежка д-р Вероника Гроздев-Колачинска заради специфичните местни практики, които могат да се наблюдават, за което ѝ благодарим.

[2] Направените фотографии от мен и от Катя Михайлова се съхраняват в архива на НЦНКН към ИЕФЕМ – БАН под номера ФтАИФ 1538 и ФтАИФ 1562, а видеоматериалът – ПВ 1077.

вите на религиозното могат да се разглеждат като явления на културата.[3] Основно понятие при анализа е разбирането за местен култ (или местна почит), което предлагам и обосновавам в предишни свои работи (вж. Баева 2012 и цит. лит./Baeva 2012 and the cited literature). Основополагаща за този подход е идеята за две нива на съществуване на религиозното: универсално и локално.[4] Универсалното ниво (близко до понятието за религия) включва общата религиозна доктрина с нейния празничен календар, обредност и свещени текстове, с пантеона на официално канонизираните сакрални лица. Веднъж попаднала на конкретно място и в конкретна общност, тази универсална религия взаимодейства с местни традиции и културни модели, като придобива особени локални характеристики и форми. Така се създава един специфичен вариант на универсалната религия, който можем да наречем локална религиозност или локална религиозна култура. Едно от най-ярките ѝ проявления са именно местните култове като специфични форми на почит към сакрална фигура или реликва. Те се оказват изключително жизнени и активни в съвременността и често надхвърлят рамките на религиозното само по себе си, като се превръщат в емблеми на съответните общности и техни маркери за идентичност.[5]

На практика местният култ не е нещо статично и константно, а по-скоро динамичен процес, който протича във времето и се явява резултат от различни типове взаимодействия. Местните култове са чувствителни към всякакви политически, социално-икономически, технологични и културни процеси. От друга страна, досегашните ми наблюдения показват, че въпреки своите специфики и промени във времето, те имат еднотипна структура, която в разгърнатия си вид включва постоянни елементи: светец покровител (по-рядко реликва); сакрално място (светилище) и сакрално време (празник или празници); чудотворни обекти (мощи, икони, реликви, природни обекти и др.); вярвания и представи; ритуали и практики; изображения и разкази. Всеки от тези елементи има своето място в структурата на цялото, като се свързва с останалите, допълва ги и ги подкрепя. Това дава основание местният култ да се разглежда като културен текст и да се анализира с методите на семиотиката и структурната антропология, като се_открояят съставящите го елементи и отношенията помежду им.[6] Именно в тази перспектива ще представя и анализирания тук случай с убеждението, че подобен подход ще даде възможност за по-задълбочено разбиране на механизмите на изграждане и функциониране на местния култ, а в същото време ще улесни съпоставките и открояването на паралели и специфики.

[3] Подобна перспектива задава основополагащата работа на Клифърд Гиърц за религията като културна система (Geertz 1993).

[4] Идеята за универсално и локално измерение на религията (local religion) е формулирана и разгърната в работата на Уилям Крисчън върху средновековна Испания: вж. Christian 1981. За прилагането ѝ в български контекст вж. Вълчинова 1999; Георгиева 2012; Баева 2012; Баева 2013/Valchinova 1999; Georgieva 2012; Baeva 2012; Baeva 2013. За традициите на този подход в полските изследвания върху религиозността с акцент върху Богородичния култ отпращам към обзорната статия на Магдалена Зовчак (Зовчак 2014/ Zovchak 2014).

[5] За жизнеността и ролята на местните култове свидетелстват редица изследвания върху конкретни случаи в съвременна България, сред които ще посоча няколко монографии: Вълчинова1999; Баева 2001; Георгиева 2012; Баева 2012; Периклиева 2014; Гергова, Я. 2015 / Valchinova 1999; Baeva 2001; Georgieva 2012; Baeva 2012; Periklieva 2014; Gergova 2015.

[6] За прилагането на този подход при изследването на конкретни случаи вж. Баева 2012; 2013; 2013a; 2014/Baeva 2012; 2013; 2013a; 2014.

Кашубският Йерусалим, кашубският Лурд

Вейхерово е малък град в Северозападна Полша, основан през 1643 г. от полския благородник Якуб Вейхер. Градът принадлежи към региона Кашубия, историческата област Померелия или Източна Померания, разположена в преобладаващата си част по брега на Балтийско море и чиято столица е гр. Гданск. Населението на този регион, кашубите, са западнославянска малцинствена група. Част от тях са католици, а останалите – протестанти. Кашубският се определя от някои лингвисти като самостоятелен език, близък до полския и словинския, а според други това е диалект на полския език, съответно и самите кашуби са представяни като етническа или като езикова група. С приемането на закона за етническите малцинства и регионалните езици в Полша на 6 януари 2005 г. кашубският език е обявен официално за самостоятелен регионален език, който може да се използва успоредно с полския в администрацията и за въвеждането на паралелни географски названия в областта. Граничното положение на кашубите дава отражение и върху историческата им съдба. През 1772 г. Пруското кралство анексира Померелия, а през 1871 г. тя става част от обединена Германия. През този период град Вейхерово е преименуван на Нойщад и едва след края на Втората световна война, когато се връща отново в границите на Полша, възстановява първоначалното си название.

Понастоящем градът има около 50 000 жители. Като традиционен поминък се сочат земеделието и рибарството, а в по-ново време се развива сферата на услугите и туризма. Важни институции в града са Кашубско-поморското висше училище и Музеят на кашубско-поморската писменост и музика. Както показват и нашите наблюдения от терена, в последно време движението за утвърждаване на кашубската идентичност, била тя национална, етническа или локална, се активизира. Ключови маркери на тази идентичност, освен езика, се оказват традиционната култура и фолклорът, които присъстват активно не само в музеите, но и в градската среда. Важно място сред тези маркери заема и локалната религиозност. На Вейхерово се приписва статуса „духовна столица на Кашубия“, а на прочутата Калвария Вейхеровска –„кашубският Йерусалим“. Заради развития култ към Божията майка и извършваните от нея чудеса мястото бива наричано още и „кашубския Лурд“.[7]

Практиката да се мултиплицират и локализират знакови християнски топоси, които се превръщат в емблеми на местната идентичност, е разпространена и в православния свят. От българските примери мога да посоча Асеновград, който в местния дискурс е наричан „Малкия Йерусалим“ заради множеството църкви и параклиси на неговата територия, както и заради голямата набожност на жителите му (Баева 2001; Баева 2013 /Baeva 2001; Baeva 2013). „Родопският Йерусалим“ пък се нарича светилището на Кръстова гора в централната част на планината Родопи, където според преданието е скрита частица от Светия Кръст и където след падането на комунистическия режим през 1989 г. се оформя активно култово средище, при това споделено между християни и мюсюлмани (Тодорова 1996/Todorova 1996; Иванова 1995/Ivanova 1995; Кръстова гора 2001/Krastova gora 2001; Карамихова, Вълчинова 2009/Karamihova, Valchinova 2009; Троева 2011/Troeva 2011). В православния български контекст топосът Лурд естествено не е актуален, но вместо това присъства монашеското средище на Атон като водещ сак-

[7] Кратко изложение за историята на Вейхерово се дава у Muński 2010. Вж. също официалния сайт на града:http://www.wejherowo.pl/beta1/web/index.php/wejherowo-historia.html (11.05.2019), както и https://en. wikipedia.org/wiki/Wejherowo (11.05.2019). Подобна информация съдържа и беседата на Александра Шелицка, екскурзовод от Музея на кашубско-поморската писменост и музика, документирана от Катя Михайлова на 13.08.2016 г. Аудиозаписите от теренните ни проучвания във Вейхерово са заведени в архива на НЦНКН към ИЕФЕМ – БАН под номер ФнАИФ 2920.

рален център. Така например, многобройните манастири в околностите на столицата София от векове се обединяват под общото название „Софийска Света гора“ (Динева 2007/Dineva 2007; Шарланова 2013/Sharlanova 2013; Свети места 2013/Sveti mesta 2013). Споменатото по-горе светилище на Кръстова гора получава и прозвището „Родопската Света гора“, вероятно заради аналогията на имената, но също и като знак за особената му сакралност.

Калвария Вейхеровска

Ключова фигура за местната идентичност на Вейхерово се явява неговият основател Якуб Вейхер (1609-1657). Местната памет е съхранила образа му на опитен военачалник, участвал в няколко успешни войни, основоположник на града, на вярващ и щедър човек, дарител и строител. Именно с негови средства в средата на XVII в. е построена основната част от Калвария Вейхеровска – друг важен маркер на местната идентичност. Създаването ѝ е свързано с едно предание: По време на Смоленската война между Полша и Русия (1632-1634) Вейхер бил тежко ранен по време на обсадата на белоруския град Бяла. Зарекъл се, че ако оцелее, ще построи храм в чест на Света Троица и манастир. Спазил обета си и 9 години по-късно построил на своята територия най-напред църквата „Св. Троица“, а през периода 1649-1655 г. и голяма част от параклисите на Калварията.[8] Друг вариант на преданието свързва мотива за строежа на светите места с обет, даден от Вейхер по време на тежко заболяване:

> Вейхер се оженил край градчето Бяла (сега в Белорусия – бел. К.М.), но после се разболял и обещал, че ако оздравее, ще построи църква. Забравил обаче за обещанието си. Минали години, той дошъл по тези места и се напил с вода от реката. Попитал как се казва тази река. Отговорили му: „Река Бяла“. Тогава той си припомнил обещанието и казал: „В Бяла се ожених и на Бяла ще построя църква“. Църквата, която построил, е „Света Троица“ на централния площад в града. Но францисканците не я приели, била прекалено малка. Тогава Якуб Вейхер построил друга – това е тази, „Св. Анна“.[9]

Наред със строежа на културните сгради Вейхер кани в града и монаси от ордена на св. Франциск, като им възлага грижата за калварията и построява за тях манастир при църквата „Св. Анна“. След смъртта му делото е продължено от неговите наследници, заедно с духовниците във Вейхерово и францисканците, които завършват строителството на калварията. Към средата на XIX в., по време на пруското управление, монасите са изгонени от областта и без техните грижи калварията запада. Почитта към нея отново се възражда след връщането на Вейхерово в границите на Полша, когато грижите за светилището се поемат от местното духовенство. Францисканците се връщат във Вейхерово едва през 1990 г., като започват да стопанисват калварията и да организират свързаните с нея празници. През 2015 г. те отбелязват тържествено 25 години от завръщането си в града.[10]

Полското название калвария (kalwaria), което използвам тук, идва от латинското calvaria, букв. ‘череп’. То е еквивалент на гръцкото Голгота – название с произход от арамейски със същото значение. В евангелските текстовете така се нарича хълмът край

[8] ФнАИФ 2920, №2–4, беседа на Александра Шелицка, зап. Катя Михайлова.

[9] ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски, пиар и церемониал майстор за литургиите на францисканския манастир, автор на пътеводител за Калвария Вейхеровска (Muński 2010). Записала Катя Михайлова на 16.08.2016 г. в църквата „Св. Анна“ във Вейхерово, участва и Вихра Баева.

[10] За историята на Калвария Вейхеровска използвам Muński 2010, както и данни от туристическата беседа на Александра Шелицка (ФнАИФ 2920, №2–8) и от интервюто с Бартоломей Мунски (ФнАИФ 2920, №10).

Йерусалим, където е разпнат Исус Христос – според едни тълкувания, защото възвишението наподобявало по форма горната част на човешки череп, според други – заради черепите на екзекутираните на това място или защото там бил погребан черепът на праотеца Адам.[11] Последното тълкувание намира място и в религиозната живопис: често в основата на кръста, увенчаващ иконостасите в православните храмове, може да се види изображение на череп с кръстосани под него кости. Така или иначе хълмът Голгота и т. нар. Кръстен път, който Спасителят изминава през последния ден от земния си живот, се превръщат в своеобразна емблема на неговите страдания (страсти). Има сведения, че още в ранните векове на християнството предполагаемият маршрут на Исус, носещ Кръста си от Йерусалим към Голгота, се е изминавал ритуално от многобройни поклонници.

Впоследствие, във връзка с особения култ към Страстите Христови в католическия свят, както и заради завземането на Светите земи от мюсюлманите, започват да се създават своеобразни копия на Кръстния път, които намират широко разпространение в католическите страни. Евангелският сюжет е представен чрез поредица от ключови сцени: осъждането на Исус на смърт, поставянето на Кръста на раменете му и мъчителното изкачване по хълма, трикратното му падане, срещите му с Дева Мария и различни негови сподвижници, разпъването му на кръста и полагането му в гроба. Броят на т.нар. спирки или станции, които включва Кръстният път, първоначално варира между 7 и 30, но постепенно този брой се унифицира и се утвърждават 14 точно определени спирки (вж. https://en.wikipedia.org/wiki/Stations_of_the_Cross (06.05.2019)).

Тези своеобразни реплики на свещения първообраз приемат две основни форми. Едната е поредица от изображения в самите храмове под формата на малки икони или плочи. Те имат за цел да подтикнат вярващия да съпреживее духовно Христовите мъки, като спира пред всяко изображение и се моли. В други случаи сцените са представени от скулптурни групи, разположени на открито в околностите на храма или поставени в нарочни павилиони и дори параклиси. За тази цел често се избират хълмисти местности, които напомнят буквално за сакралната география на евангелските събития. Именно тези култови съоръжения стават популярни под името „калвария“. Те на практика очертават поклоническия маршрут в околностите на едно или друго светилище: отделни поклонници или цели процесии ги преминават последователно. На всяка станция се произнасят съответни молитви, които се четат от специални калварийски молитвеници (наричани в Полша *kalwaryjki*). По този начин към духовното преживяване на поклонника се добавя и чисто телесният опит от движението между спирките и изкачването по хълма, което допълнително го приобщава към сакралния прецедент. Най-често Кръстният път се изминава по време на Великия пост и особено на Разпети Петък, когато според евангелските текстове тези събития действително са се случили.[12]

Култът към Страстите Христови като самостоятелен обект на почит не е популярен в православната традиция и затова изграждането на сакрални съоръжения от типа на калвариите не е типично за нея. Бих посочила обаче един интересен български паралел, свързан със споменатата вече Кръстова гора в подножието на едноименния Кръстов връх в Родопите. В светилището се почита Христовия кръст заради вярването, че на мястото е скрита частица от него. Като аналог на Христовото разпятие е изработен го-

[11] За етимологията на названието Калвария/ Голгота вж. http://www.newadvent.org/cathen/03191a.htm (24.05.2019); https://en.wikipedia.org/wiki/Calvary_(sanctuary) (24.05.2019).

[12] За произхода и развитието на калвариите в европейски контекст вж. Bilska-Wodecka 2000; Bilska-Wodecka 2003, както и https://en.wikipedia.org/wiki/Calvary_(sanctuary), където са посочени данни за известни калварии в различни европейски страни. Историята на поклонничествата в калвариите в Полша се разглежда в публикацията на Bilska-Wodecka 2002.

лям метален кръст, поставен на върха на хълма. През 90-те години на XX в., когато почитта към мястото преживява своеобразен „бум“, тук се разгръща мащабна строителна дейност. В подножието на хълма е изграден нов храм „Покров Богородичен“, а по стръмния склон към Кръста са издигнати 9 параклиса, посветени на дванадесетте апостоли. От другата страна, северозападно от кръста, са построени три допълнителни параклиса, посветени на св. Йоан Рилски, св. Три светители и св. Висарион, епископ Смолянски. Така оформеното култово съоръжение включва общо 12 параклиса и очертава поклоническия маршрут на идващите богомолци, като придава символична стойност на тяхното изкачване по стръмнината, за да достигнат до Честния Кръст и да му се поклонят. В този смисъл то се доближава до католическата калвария като символика и функции, макар че сакралните образци, към които отпраща, не са отделните моменти от Исусовите страдания, а фигурите на неговите сподвижници, апостолите, както и на други емблематични за България и за района светци. Така и в двата случая, макар и чрез различни сакрални прототипи, се осъществява символичният процес на локализацията: християнските универсалии (събития, фигури, места, реликви и др.) се мултиплицират и се „вграждат“ в собствената селищна територия. По този начин те се утвърждават като „свои“ и получават ролята на символен капитал на общността (в смисъла на Бурдийо).[13] Същевременно вярващите имат възможността за пряк контакт със сакралните същности посредством техните символични локални „реплики“.

Поклонници в подножието на Калвария Вейхеровска.
Вейхерово, 3 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

В сакралната география на Кашубия Калвария Вейхеровска заема особено място. Тя се сочи като третата най-стара калвария в Полша след Калвария Зебжидовска и Калвария Пакоска. Тя е и едно от най-важните свети места в района, посещавано от множество поклонници в течение на няколко века. Калварията включва 26 параклиса, като освен „стандартните“ има и допълнителни, посветени на Дева Мария и на други евангелски персонажи. Всички параклиси се намират в гориста и хълмиста местност на юг

[13] Склонността към локализация е широко разпространено явление в сферата на популярната религиозност, което не убягва от вниманието на изследователите – вж. напр. Елчинова 2005: 21; Георгиева 1990: 13; Баева 2012: 172-173; Зовчак 2014 и цит. лит./Elchinova 2005: 21; Georgieva 1990: 13; Baeva 2012: 172-173; Zowczak 2014 and the cited literature.

от града, като общата дължина на маршрута е около 5 км. В архитектурно отношение сградите са сред най-добрите образци на барока в Поморското войводство и въобще в цяла Померания. Смята се, че разположението на параклисите и разстоянията между тях съответстват на Кръстния път в Йерусалим, а под всеки от павилионите е поставена шепа пръст, донесена от Светите земи. Самите хълмове носят библейски имена като Елеонска планина, Синай и Голгота, а местната река Бяла се нарича още Кедрон (Muński 2010). По този начин местният ландшафт се сакрализира и се приобщава към един свещен прототип – този на светия град Йерусалим, осветен от присъствието и страданията на Божия син. Чрез този свещен прототип малкият кашубски град символно се обвързва и с Небесния Йерусалим като образ на Божието царство.[14] Освен посочените по-горе български примери с Малкия Йерусалим и Родопския Йерусалим, интересен паралел откриваме в случая с Кладнишкия манастир „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в Софийско. Край него минава малка река, където на Богоявление свещеникът освещава водата, като хвърля кръст в нея според типичния за България календарен ритуал. Според местните хора името на тази рекичка е р. Йордан (Христов 2005/Hristov 2005).

Специално свързани с Дева Мария са няколко от параклисите на Калвария Вейхеровска. Четвъртата станция от Кръстния път носи името „Срещата на Христос с Божията Майка“ и изобразява момента, когато носещият своя кръст Божи син среща Мария. Параклисът се сочи като „най-хубавата сграда на Калварията“ (Muński 2010: 51), което отново показва особения пиетет на местните хора към фигурата на Дева Мария. Централно място в оформлението на сградата има образът на розата – широко разпространен в католическата традиция символ на Дева Мария. Самата сграда има оригинална форма на ротонда, напомняща роза, а сводът и редица елементи от декорацията също са оформени като рози. Вътре има икона, изобразяващата сцената на паметната среща на Божия син и неговата Майка. Съществуват данни, че в миналото иконата е носена по време на празничните шествия, а по-късно е приспособена да стои в параклиса. Друга спирка, №13 от Кръстния път, носи името „Скърбящата Божия Майка“ и в нея има статуя от типа Пиета: Дева Мария е изобразена седнала, държаща на коленете си мъртвото тяло на Исус.

От допълнителните параклиси на калварията има два, които играят особена роля в местния култ към Божията Майка и свързаната с него празничност. Единият се нарича „Домът на Дева Мария“ и е свързан с преданието, че в края на земния си път Пресвета Богородица е живяла с апостол Йоан в Йерусалим. Починала близо до мястото на Тайната вечеря и била погребана в подножието на Елеонската планина в долината на река Кедрон. Както е отбелязано в споменатия вече пътеводител, „това е най-скромното параклисче на калварията“ (Muński 2010: 43) – обстоятелство, което насочва към скромния и аскетичен живот на Дева Мария. В параклиса има живописен триптих, дело на художника Липински, изобразяващ следните сцени: сбогуването на Исус с Дева Мария (в средата); Успението на Божията Майка и дванадесетте апостоли, които са се събрали, за да се сбогуват с нея (вляво) и нейното Възнесение на небето (вдясно). В последната картина Дева Мария, облечена в бяла роба, се издига към небето, докато четири ангелчета полагат на главата ѝ златна корона. Като фон на сцената са изрисувани хълмовете и гората на Вейхерово, както и реално съществуващият в тази местност параклис „Гробът на Дева Мария“. Изображението е още един пример за това как евангелските събития, станали в Йерусалим и околностите му, се усвояват по символен път от

[14] Идеята за Небесния Йерусалим и неговите символични реплики в християнския свят е развита например в публикациите на изкуствоведа медиевист Алексей Лидов (вж. Лидов 2009/Lidov 2009).

местната общност и се локализират в обитаваното от нея пространство. Наред с това, чрез механизма на локализацията се усвоява и универсалната фигура на Дева Мария. Този ключов за християнството персонаж символично се обвързва с местния ландшафт и конкретната локална общност, като по този начин се легитимира и утвърждава и местният култ към него.

Споменатият вече параклис „Гробът на Божията Майка“ се намира в подножието на вейхеровския хълм Елеон, в покрайнините на самия град. Символичната корона върху абсидата на покрива символизира статуса на Дева Мария като Небесна царица. В интериора на сградата са разположени две изображения: на Кръста с покланящи се пред него ангели и на Успението на Божията Майка. Точно срещу входа, върху зидан каменен постамент в специална ниша в стената се намира дървен ковчег със стъклен капак[15], в който е положена гипсова фигура на Дева Мария. Лицето на статуята е със затворени очи и скръстени на гърдите ръце като на мъртвец. Облечена е в дрехи, ушити от плат: бяла роба и светлосин тюлен омофор, който покрива главата и се спуска надолу до глезените. Цялото тяло, включително и лицето, е покрито с прозрачен бял тюл, който вероятно представлява мъртвешкия саван. С този ковчег се прави характерното за Вейхерово шествие в навечерието на Възнесението на Божията Майка, за което ще стане дума по-надолу.

Църквата „Св. Анна“ и чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка

Друго свято място с важно значение в системата на местния култ е споменатият вече манастирски храм „Света Анна“. Заедно с прилежащата към него калвария той официално се определя като Пасийно-Марианско светилище (Sanktuarium Pasyjno-Maryjne), което е посочено на специална табела пред входа, както и в сайта на светилището.[16] Така в случая святото място има двоен патрон: тук се почитат едновременно Христовите Страсти и Дева Мария, които са взаимно свързани в евангелския сюжет.[17] Подобно съчетание не е типично за България, но все пак може да се открие известна аналогия с коментираното по-горе светилище на Кръстова гора. Там основният култ е към Кръста като символ на Христовите страдания, а новопостроеният храм е посветен на Богородичния Покров.

Манастирската църква „Св. Анна“ в деня на Възнесение на Дева Мария. Вейхерово, 15 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

[15] По сведения от интервютата ковчегът със стъкления капак е сравнително нов. Допреди няколко години е имало друг, който е приличал на обикновен ковчег. Бил направен изцяло от дърво и поради това – по-тежък за носене, вж. ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски; ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска, ръководител на Отдел „Ръкописи“ в Музея на кашубско-поморската писменост и музика във Вейхерово. Записала Катя Михайлова в Музея на 16.08.2016 г., участва и Вихра Баева.

[16] http://www.sanktuarium.wejherowo.pl (28.05.2019).

[17] За повече информация върху специфичната връзка между местата на почит, посветени на Христовите страсти и на Дева Мария, включително и на нейното Възнесение, вж. Kośla 2002.

Екстериорът на „Св. Анна“ е в бароков стил. Върху фасадата над входа има изображения на Дева Мария като „Звезда на Морето“ (в центъра), св. Франциск (вляво) и св. Антоний (вдясно), а най-отгоре, под скосения покрив, е представена седящата св. Анна, която чете на малката Дева Мария от разтворена книга, вероятно Свещеното писание. Към основния кораб са пристроени два параклиса, които придават на сградата форма на кръст, а под нея има крипта с гробовете на семейство Вейхер и други видни граждани, както и музей. В интериора на храма се преплитат елементи на барок, рококо и неоготически стил. В нефа правят впечатление внушителните живописни платна с религиозни сцени от XVIII в., както и трите олтара, богато украсени с дърворезба и позлата. Левият (от гледна точка на зрителя) олтар е посветен на св. Франциск и св. Антоний, а на централния има голям живописен портрет на дарителя Якуб Вейхер и съпругата му Анна Елжбета, които държат в ръцете си миниатюрно копие на новосъздадения град Вейхерово.

На десния страничен олтар се намира светинята на храма, чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка (Matka Boska Wejherowska), която се сочи за „най-голямото съкровище на Вейхерово“ (Muński 2010: 23) и се явява своеобразна емблема на местния култ към Дева Мария. Иконата се почита за лечение на болести на душата и тялото, откъдето се извежда и официалната ѝ титла: „Изцеление на болните духом и телом“ (Uzdrowienie Chorych na duszy i na ciele).

Чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка „Изцеление на болните“.
Вейхерово, 14 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

Интересна особеност е, че в олтара има вграден механизъм, така че чудотворната икона автоматично се сменя с друга Марианска икона, като сутрин се открива, а вечер се закрива. Изображението е датирано от втората половина на XVII в., а авторът е неизвестен. Дева Мария е нарисувана с маслени бои в бароков стил. Държи в лявата си ръка младенеца Исус, а в дясната ръка – златен скиптър, символ на царствения ѝ статут. В описанията на изображението в пътеводителя (вж. Muński 2010: 23-24) и сайта на светилището неизменно се изтъква, че дясното ѝ ухо, украсено с обица, е открито, „като че ли слуша молитвите на вярващите, които се обръщат към нея“. С десния си крак Дева Мария е стъпила върху полумесец, а с левия е настъпила змия, която държи в устатата си червена ябълка. И двата елемента са широко разпространени в католическото изкус-

тво и присъстват в редица икони и статуи на Дева Мария от последните столетия. Значението на змията и ябълката се свързва с осмислянето на Пресвета Богородица като „новата Ева“, която побеждава змията изкусителка и така изкупва първородния грях на първата жена. От своя страна, символиката на полумесеца отпраща към образа на жената от Апокалипсиса, обрисувана в „Откровение на св. Йоан Богослов“:

> … жена, облечена в слънце; под нозете ѝ – месечината, а на главата ѝ – венец от дванайсет звезди; тя беше непразна и викаше от родилни болки, и се мъчеше да роди (Откровение 12: 1-2/Revelation 12: 1-2).

Редица тълкуватели на свещения текст отъждествяват този образ именно с Дева Мария (вж. https://en.wikipedia.org/wiki/Woman_of_the_Apocalypse и цитираната там литература). Седящият в ръцете на Дева Мария младенец държи в лявата си ръка синя сфера, увенчана със златен кръст – т. нар. globus cruciger, означаващ властта на Спасителя над земното кълбо. Във вдигнатата дясна ръка на малкия Исус има червена роза – символ на божествената му Майка. Същата роза е изобразена и върху герба на града като знак за небесното застъпничество на Дева Мария. Както изтъкна един от събеседниците ни, „на три от най-важните места в града се появява мотивът на розата: калварията, иконата и герба“ (ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски). Символичното присъствие на Дева Мария чрез образа на розата в три от основните „емблеми“ на Вейхерово свидетелства още веднъж за ключовото място на нейния култ в изграждането на местната идентичност.

Почитта към чудотворния образ още повече се укрепва от признанието, което той получава от Папската институция. На 5 юни 1999 г. по време на поклонническото си пътуване до Полша, в близкия град Сопот папа Йоан Павел II полага корони, изработени от вотиви, върху изображенията на Божията Майка и на Иисус от иконата. Под иконата сега се съхранява като реликва част от кръвта на папа Йоан Павел II, а до нея е изложена подарената от папата пиюска (бяла шапчица) като знак на присъствието му в храма. Като свидетелство за чудотворната сила на иконата, в близост до нея е окачена специална витрина с дарове, оставени в знак на благодарност за изпълнени молитви. Най-многобройни сред тях са медальоните с Исусовото сърце и пръстените; забелязват се още молитвени броеници, медальони с различна форма, медали, кръстчета, сребърна роза, вотив с форма на две ръце, различни накити и др.

Както е известно, почитта към чудотворни икони има централно място в православната традиция и са ѝ посветени редица проучвания – за разлика от мястото на иконата в Католическата църква, на което досега не е обръщано достатъчно внимание.[18] В редица случаи православната чудотворна икона е своеобразна емблема на местния култ: именно тя привлича многобройни вярващи от близо и далеч, които идват на святото място да ѝ се поклонят и да измолят сбъдване на желанията си. При теренните наблюдения в православни светилища прави впечатление желанието на вярващите за пряк телесен контакт с чудотворния образ: те целуват или докосват иконата, допират чело до нея. Друга телесна техника за оказване на почит е поклонът: богомолците свеждат глава пред светия образ или му се покланят доземи, като докосват с пръсти земята. В наблюдавания случай от Вейхерово ситуацията е различна: поклонниците нямат достъп до иконата, тя е поставена нависоко върху олтара си, а пред нея има маса, върху която сто-

[18] За антроположки анализ на ролята на иконата в православието вж. Dubisch 1995: 65-73; за традиционната почит към чудотворните икони в български контекст: Бакалова 2016: 40-55; Гергова 2012/ Bakalova 2016: 40-55; Gergova 2012, както и приложената там богата библиография по темата. Въпроса за мястото на сакралните изображения в полската традиция засяга Магдалена Зовчак (Зовчак 2014 и цит. лит./ Zowczak 2014 and the cited literature).

ят вази с цветя. Пред масата е поставена молитвена пейка, на която човек може да коленичи и да се помоли. Така, въпреки телесния жест на коленичането, контактът на богомолеца с иконата остава само визуален, което вероятно следва да насърчава чисто духовното общуване с нея.

Оставянето на метални фигурки – вотиви при чудотворната икона, широко разпространено в миналото, вече отшумява в българската традиция. За сметка на това обаче много жизнено в съвременността е поднасянето на дарове: цветя, пари, бутилки с олио за кандилата в църквата, хавлиени кърпи, различни видове бельо, по-рядко и горни дрехи. В някои специални случаи на чудотворни Богородични икони се подаряват още златни бижута – пръстени, медальони, синджирчета. Тези дарове имат функция, близка до тази на вотивите – те се поднасят с надеждата за измолване на небесна помощ или в знак на благодарност за сбъднати молитви.

Наред с вотивите при иконата в църквата „Св. Анна“ има и специални листчета, подготвени от братята францисканци. На тях е отпечатан чудотворният образ на Дева Мария и кратко заглавие: „Молби и благодарности за общата света служба в чест на Божията Майка Вейхеровска“. На тези листчета поклонниците пишат своите послания към Дева Мария, след което монасите ги четат и отправят съответните молитви в помощ на нуждаещите се. Същевременно братята францисканци използват листчетата, за да правят своеобразна статистика на извършените чудеса, както разказва нашият събеседник:

> Поклонниците оставят желанията си на листчета, обикновено за здраве, те са анонимни. Преди време получихме имейл от 20-годишно момиче: „Болна съм от спин, моля, молете се за мен!“ И ние се молим. Тези желания са анонимни, това е тяхна работа и на Господ, а ние се молим. На месец се получават около 600 или 700 такива листчета с молби (ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски).

Традицията за оставяне на листчета с „желания“ на свети места, присъства и в православния свят. Понякога сгънати листчета с благодарности и/или молби се подпъхват в рамките на иконите или по дърворезбата на иконостаса. Съществуват и места, където това се е превърнало в традиционна и популярна практика сред поклонниците. За българския терен такива са например Руската църква „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в София, където е погребан новият светец Серафим Софийски Чудотворец (вж. Баева 2014/Baeva 2014; Баева 2012a/Baeva 2012a), гробът на св. Иван Рилски и чешмата край него в околностите на Рилския манастир (вж. Бакалова, Лазарова 2009/ Bakalova, Lazarova 2009; Баева 2017/Baeva 2017) или вековното дърво при храм „Св. Георги“ в с. Златолист, край Сандански, Югозападна България, където се почита местната светица Преподобна Стойна. В Руската църква в София тази дейност е организирана от местното духовенство: в преддверието на криптата е оборудван специален кът за писане на писма с маси, столове, листчета и химикалки. На другите места писането на бележките е спонтанно и неорганизирано. Няма обаче практика духовниците да се молят за сбъдването на написаните желания; обикновено листчетата периодично се събират и изгарят. Негласно се подразбира, че щом те са адресирани до небесния си получател, той ще намери начин да ги „прочете“ и да им „отговори“ подобаващо.

Празници и ритуали. Погребението на Божията Майка

Светилището във Вейхерово е свързано и със специфични празнични традиции. Честват се пет основни празника. За Възнесение Господне тук се стичат поклонници от централна и южна Кашубия, т.е. от вътрешността на страната, затова се говори за „земно поклонничество“ на този празник. Церемониите започват от петък вечерта и продължават до неделя. На Света Троица се провежда т. нар. морско поклонничество, защото

тогава пристигат поклонници от приморските райони на Северна Кашубия. Останалите три празника се смятат за местни, тъй като в тях не участват организирани поклонически групи. Празникът Изцеление на болните е прикрепен към първата събота и неделя на месец юли. Тогава на калварията се отслужва литургия за излекуване на болните. Тук пристигат множество болни хора, доведени от роднини и познати, за да получат опрощение на греховете си и да бъдат помазани. На този ден се освещават също автомобилите на вярващите. Тържествата по случай Въздвижение на Честния Кръст се провеждат през втората събота и неделя на септември. Празникът се свързва с началото на учебната година и се посещава от ученици, родители и учители. Зрелищно и вече популярно нововъведение е разиграването на мистерията „Страсти Христови“, което започва през 2002 г. На Разпети петък се възпроизвеждат Христовите страдания – едно истинско представление с актьори, костюми и декори, което функционира не само като религиозна церемония, но и като туристическа атракция (http://pomorskie.travel/en/Discover-Cultural_heritage-Sacred_heritage-Sanctuaries/350/Kalwaria_Wejherowska 6.04. 2019).

В пряка връзка с разглеждания тук местен култ към Божията Майка е празникът Успение Богородично, чието честване започва на 14 август вечерта и продължава на следващия ден. Характерни за него са две празнични шествия, в рамките на които се извършват специфични ритуални практики: погребението на Дева Мария и танцът на иконите. Тържествата започват в църквата „Св. Анна“, където в навечерието на празника са събират участниците в предстоящата процесия: духов оркестър[19], момчета и младежи в облекла на послушници (наричани на полски министранти), монаси францисканци и множество богомолци. Много от тях носят сгъваеми столове и свещи, които ще са им нужни за церемонията. Точно в обявения час шествието се подрежда и потегля с енергична крачка към калварията. В процесията не участват икони, а само хоругви, носени от министрантите. Богомолците се ръководят от францисканеца отец Даниел, който носи микрофон и дава указания, като същевременно изпълнява химн в чест на Дева Мария, а участниците му пригласят. По-назад в процесията има мъже, които носят монтирани на пръчки тонколони, и така цялото шествие е озвучено и поддържа единен ритъм. След около 40 минути групата пристига при параклиса „Домът на Каяфа“, пред който има широка равна поляна, наречена Келерплац (Kellerplatz). Това е най-високото място от Калвария Вейхеровска и може би заради това именно там се отслужват празничните меси. Издигната е специална сцена за служба на открито и са подредени пейки за вярващите. Пред откритие олтар е поставено копие на чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка, което навежда на мисълта, че в миналото може би с шествието се е носила самата икона, каквато практика познаваме от православната традиция.

Тук вече са се събрали богомолци, които очакват пристигането на шествието, докато католическа вокална група изпълнява религиозни песни. Междувременно се извършва и масово изповядване на вярващи, които желаят да получат Свето причастие в края на литургията. Пристигналите участници в процесията заемат своите места и започва тържествената меса. С падането на мрака хората палят свещите, които предварително са донесли със себе си, а след края на службата всички се отправят към параклиса „Дом на Майката Божия“, разположен в непосредствена близост. Там на специален постамент е положен ковчегът с тялото на Дева Мария, предварително донесен за празника от постоянното си местонахождение в параклиса „Гробът на Божията Майка“. Министрантите се нареждат отпред и получават запалени факли, а вътре влизат четирима мъ-

[19] По сведения от интервюто с Бартоломей Мунски оркестърът е непрофесионален, прикрепен е към църквата и се събира всяка седмица за репетиции, вж. ФнАИФ 2920, №10.

же, които поставят ковчега на специална носилка и го изнасят навън. Шествието се подрежда отново зад носилката с ковчега и потегля към града, но по различен път. През цялото време се пеят религиозни песни.

Шествието с ковчега потегля към параклиса „Гробът на Божията Майка“.
Вейхерово, 14 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

Прави впечатление, че носещите ковчега, се сменят доста често: всеки се стреми да се включи в носенето или поне да се докосне до него. Тези наблюдения се потвърждават и от направените интервюта:

> Тогава стъклениият ковчег с Божията Майка се носи от най-различни хора, всеки иска да го поноси поне за малко, монахините също, защото това е израз на тяхната почит към Св. Богородица. Носенето на ковчега е двойна почит към Дева Мария – да Я понесеш на собствените си рамене, дори и за пет минути! Всички желаят това. Който не успява да поноси ковчега, гледа поне да се допре до него, това е милост от страна на Дева Мария (ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска).

Процесията прави една спирка при параклиса „Вратата на Йерусалим“ и после се отправя към „Гроба на Божията Майка“. След кратка служба ковчегът се внася вътре и се поставя в предназначената за него ниша, а вярващите влизат и му се покланят, като оставят запалените свещи да догорят пред параклиса.

По сведения от интервютата ритуалното погребение на Дева Мария започва да се извършва през 50-те години на XX в., след връщането на Вейхерово в границите на Полша. Възможно е това да е по-стара традиция, прекъсната по време на пруската власт, и възобновена впоследствие, но засега няма конкретни данни за това. Разбира се, нищо не пречи на събеседниците ни да възприемат ритуала като достатъчно стар и традиционен, съществуващ „открай време“:

> Аз, с моите 60 години, зная, че винаги е било така. Помня, когато бях дете, пак ходихме и помня, че така беше: пренасяха ковчега на Богородица (ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска).

Засега не разполагаме с информация как и защо възниква ритуалното погребение на Божията Майка във Вейхерово; не е документирана и легенда за произхода му – както според интервюираните от нас специалисти, така и според публикуваните източници, които са ми достъпни. Според местните историци и етнографи ритуалът не се

среща другаде в Кашубия[20]. В полската наука са известни ритуали на погребение на Божията Майка, извършвани до наши дни на Калвария Зебжидовска в Южна Полша (Ługowska 1986; Branny 1996; Świerczek 2002) и на Калвария Пацлавска в Подкарпатската област на Североизточна Полша, където статуята на Дева Мария ежегодно се облича в нови одежди (Baraniecka 2008)[21]. Допуска се, че традицията да се извършват ритуални погребения на Божията Майка е проникнала на калвариите под влияние на източната църква (вж. Baraniecka 2008: 138, бел. 5).

Тези предположения изглеждат вероятни, доколкото символиката на ритуалното погребение на Дева Мария не се съгласува напълно с официалната католическа доктрина за нейната кончина. Католическото разбиране по този въпрос е свързано с идеята за приемането на Дева Мария в „небесната слава“, т.е. за телесното ѝ възнесение на небето. Тази идея получава широко разпространение през XII-XIII в., макар дълго време да има и своите противници. Теологичните спорове по въпроса продължават в течение на няколко столетия. Едва през 1950 г. Папа Пий XII провъзгласява догмата, че в края на земния си път Дева Мария е приета с тялото и душата си на небето (Pope Pius XII: 1950). Тази догма се утвърждава като логическо следствие от приетата по-рано догма, че самата Дева Мария също е била зачената непорочно от престарелите си родители Йоаким и Анна. Остава отворен обаче въпросът дали Дева Мария е починала и е била впоследствие възкресена или се е пренесла на небето приживе.

По друг начин стоят нещата според православното учение. То не признава нито догмата за непорочното зачатие на Богородица, нито тази за възнесението ѝ с душа и тяло. Според православното разбиране, което не е изрично формулирано като догма, Богородица умира или „заспива“, душата ѝ е отнесена на небето от Исус, а на третия ден от смъртта ѝ нейното тяло също е пренесено на небето и тя е възкресена. Като отражение на различните възгледи на двете традиции за края на земния път на Богородица идват и различните названия на това събитие: Приемане / Възнесение (Assumptio) у католиците, и Успение (Κοίμηση, Dormitio), установено в Православието (Васечко 2002: 500/Vasechko 2002: 500) (вж. също https://en.wikipedia.org/wiki/Assumption_of_Mary (11.05.2019).

За разлика от официалната католическа доктрина в ритуалното погребение прозира по-скоро идеята, че Св. Дева първоначално умира или „заспива“ и едва впоследствие е „взета“ на небето. В подкрепа на тази тенденция е и впечатлението ми, че в местния религиозния дискурс се говори повече за нейното Успение (Zaśnięcie), отколкото за възнасянето ѝ на небето (Wniebowzięcie). В ритуален план същата идея се разгръща и чрез описаните обредни действия. Дева Мария е в особено, гранично състояние, на границата между живота и смъртта. За съвременния наблюдател фигурата на млада красива жена, положена в ковчег със стъклен похлупак, дори извиква аналогията със Снежанка от западноевропейската приказка, която очаква да бъде събудена от своя принц. Може би именно това междинно положение на Св. Дева – между живите и мъртвите, между човешкия свят и сакралната отвъдност – я прави подходящ посредник и ходатай за молбите и желанията на вярващите. В символичен план нейната „заспала“ статуя

[20] Пак там. По сведения и на Елжбета Бел-Шимношчик, етнограф в Музея на кашубско-поморската писменост и музика във Вейхерово. Зап. Катя Михайлова, 16.08.2016 г. в Музея, участва и Вихра Баева, вж. ФнАИФ 2920, №11.

[21] Кратък видеодокумент за ритуала на Калвария Пацлавска може да се види на: https://www.youtube. com/watch?v=PkhRBkgub3o (11.06.2019). Съществуват данни за ритуално погребение на Божията Майка на други места в страната, напр. в локалното светилище Възнесение на Пресвета Дева Мария в гр. Болеславец (Bolesławiec), Долносилезко войводство в Югозападна Полша и в с. Ямна (Jamna), Тарновска община, Малополско войводство в Югоизточна Полша (Przondziono 2012). Въпросът с разпространението на ритуала е интересен и заслужава специално проучване.

функционира подобно на мощите на светците, чиито тела са едновременно мъртви, но и „по-живи от живите“, доколкото остават нетленни и имат силата да вършат чудеса. Аналогията с мощите в православната традиция може да бъде продължена: известна е практиката за провеждане на шествия с мощи на светци на определени празници, както и за периодично преобличане на мощите, като старите одежди получават статуса на реликви (вж. Баева 2017/Baeva 2017; Баева 2019/Baeva 2019). Символичното присъствие на свещеното тяло чрез статуята в ковчега позволява на богомолците да го видят с очите си, да му се поклонят и да го пипнат, дори да поносят „на собствените си рамене Дева Мария“ по време на шествието. Възможността за докосване до Божията Майка се възприема като „милост“ и контактът със сакралното се преживява на материално-телесно ниво, което е от изключително значение за религиозния човек.[22]

Танцът на иконите

Същинският празник Възнесение на Дева Мария е почивен ден в Полша. Във Вейхерово честването започва в зори с утринна служба в манастирската църква, докато междувременно в двора се събират участниците в шествието: музиканти, министранти (момчета и мъже) с хоругви, множество вярващи. От специално помещение в църквата се изнасят т. нар. феретрони (feretrony) – носилки с икони, които ще бъдат носени по време на шествието. В наблюдаваната от нас церемония през 2016 г. участваха два феретрона: на единия имаше копие на чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка, а на гърба беше изобразен монограм с буквата „М“ и лилиум – символи на Дева Мария. Другият феретрон беше с изображения на св. Тереза и св. Йосиф.

Танцът на феретроните на Келерплац. Вейхерово, 15 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

„Поклонението“ или „танцът“ на феретроните е специфично кашубска традиция, емблематична част от местната религиозна култура и идентичност. То се практикува от поклонници от различни селища в региона при посещенията им на светилищата във Вейхерово, Сважево (Swarzewo), Шяново (Sianowo) и Калвария Велевска (Kalwaria

[22] В полските изследвания върху религията този аспект на религиозното преживяване се означава като „сенсуализъм“ и провокира противоречиви интерпретации, вж. Зовчак 2014/Zovchak 2014 и коментираните от нея автори.

Wielewska) на големите християнски празници. Няма точни данни откога датира тази традиция, но съществуват документи, според които първото поклонничество на Калвария Вейхеровска е потеглило от Гданск през 1678 г., затова се допуска, че ритуалът е на повече от 300 години.

Всяка поклонническа група има свои феретрони, които се носят начело на шествието. Всеки феретрон се носи на рамо от четирима души, мъже или жени, наричани образници или образнички (obraźnicy/obraźniczki), от ‘образ, изображение’ (obraz). Феретроните на мъжете са доста тежки, могат да достигнат до 120 – 140 кг, докато „женските“ са по-леки. При определени свети места по поклоническия маршрут, както и при среща на две поклоннически шествия, феретроните спират и изпълняват своето „поклонение“ или „танц“: подхвърлят ги леко във въздуха, накланят ги напред, назад, наляво и надясно, после описват кръг и обикновено завършват с поклон напред. Според някои обяснения кръстообразното движение символизира кръстния знак, кръгът – вездесъщата власт на Господа над целия свят, а поклонът е знак за почит (https://pl.wikipedia.org/wiki/Pok%C5%82on_feretron%C3%B3w (09.06.2019). Танцът на иконите се извършва под съпровод на специална мелодия, която оркестърът свири – т.нар. туш (tusz).

Очевидно ритуалът маркира особени сакрални топоси в религиозния пейзаж и има смисъла на отдаване на почит – иконите символично се покланят пред светините.[23] Същевременно практиката има и характер на игра или дори на упражнение, което изисква немалко физическа сила и техническа подготовка. Засега няма проучвания как точно е възникнал ритуалът.

Интересен момент от историята на ритуала е свързан с появата му в Интернет. Поклонници от централна Полша, за които обичаят е непонятен, го заснемат на видео и качват клипа в YouTube, където се разпространява под заглавия като „Аеробика със светите образи“ (https://www.youtube.com/watch?v=uqdmmC3YX08 (12.06.2019) или „Харлем Шейк със светите образи“ (https://www.youtube.com/watch?time_continue=27&v=GbcPjDkvgZA (12.06.2019). Във второто видео дори оборотите са изкуствено забързани и оригиналната музика е подменена с въпросния Харлем Шейк, което придава гротесков характер на церемонията. Представен по този начин, обичаят наистина изглежда абсурдно и предизвиква множество негативни коментари в Интернет, в които се вменява непочтително отношение към иконите или тъкмо напротив, идолопоклонство и осмиване на религията. От друга страна, за самите кашуби това е традиция, наследена от предходните поколения и те не виждат в нея нищо осъдително, напротив – приемат я като важна част от типичното за тях поклонничество и от своята идентичност (вж. ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски, както и Łaga 2013). Възникналият в тази ситуация културен сблъсък нагледно показва как особеностите на един местен култ могат да бъдат двусмислено интерпретирани и да се оценяват по коренно противоположни начини вътре в локалния контекст и извън него.

При наблюдаваната от нас церемония във Вейхерово на 15 август 2016 г. двата феретрона се носеха от жени. Група от четири жени на средна възраст, облечени в черни костюми и бели ризи, носеха феретрона с копието на чудотворната икона, а четири момичета в гимназиална възраст, облечени в еднакви сини рокли, носеха другия, по-малък феретрон. По сведения от свободните разговори на Катя Михайлова с „образниците“ специално на 15 август феретроните по традиция се носят само от жени – вероятно заради „женския“ характер на празника, свързан с почитта към Божията Майка. В мина-

[23] По темата за поклонението на феретроните вж. ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски; Łaga 2013; https://pl.wikipedia.org/wiki/Pok%C5%82on_feretron%C3%B3w (09.06.2019).

лото дори образниците били само млади, неомъжени момичета и се вярвало, че участието им в церемонията ще им гарантира успешно задомяване. Подобно вярване насочва към допълнителна функция на танца на иконите в конкретния случай – като обред на преход. Едва в по-ново време започват да участват и по-възрастни, омъжени жени. Според участничките въртенето на иконите е специфично умение, което се усвоява с течение на времето, като се предава от поколение на поколение.[24]

След като иконите изпълнят своя танц пред манастирската църква, шествието потегля отново към калварията, като до голяма степен повтаря схемата от предния ден. След пристигането си на Келерплац образниците изпълняват своя танц още няколко пъти по време на празника: пред откритият олтар на Келерплац, а после и пред параклиса „Домът на Дева Мария“. „Танцуват“ отново след края на месата, преди да потеглят обратно, както и за последно, при връщането си пред църквата „Св. Анна“, когато накрая феретроните се прибират обратно в специалното помещение в храма.

В православната традиция засега не са ми известни случаи на танцуващи икони, но за сметка на това шествията с икони са широко разпространени, като най-често се носят богородични образи, смятани за чудотворни. Това е практика, утвърдена още в първите векове на християнството в Константинопол, а после и на Атон, която намира разпространение из православния свят. В България е характерна главно за големите манастири като Бачковския, Рилския, Роженския и Троянския (вж. Бакалова 2016: 88-102, 172-178/Bakalova 2016: 88-102, 172-178). Лично съм наблюдавала литийното шествие с чудотворната икона от Бачковския манастир на втория ден на Великден (Светли понеделник). Тогава иконата се носи до местността Клувията, където според легендата е била намерена преди векове. Чудотворният образ се поставя на специална носилка, обкичена с цветя, и вярващите се редуват да я носят на раменете си. Маршрутът е точно определен и включва няколко спирки, където иконата „почива“, а игуменът изнася проповед. Крайната точка на литията е параклисът „Св. Архангели“, където иконата остава няколко часа, като вярващите ѝ се покланят, оставят дарове и пари. После светинята се връща обратно в манастира, но по различен път. По време на шествието всеки се стреми да я поноси или поне да се докосне до нея с надеждата за изцеление и сбъдване на желанията – смята се, че чудодейната ѝ сила е особено голяма на празника (Баева 2000/Baeva 2000; Баева 2013/Baeva 2013; Баева 2016/Baeva 2016; Баева 2017a/Baeva 2017a). Това шествие донякъде напомня и за описаното по-рано носене на ковчега с „мъртвата“ Дева Мария във Вейхерово: и иконата, и статуята (функционираща също като символичен еквивалент на липсващите мощи) се явяват материални посредници между вярващия човек и сакралната фигура на Божията Майка – закриляща, помагаща и чудотворяща.

Божията Майка на билките

Важен момент от празника Възнесение на Божията Майка във Вейхерово е тържествената меса, която започва след пристигането на процесията с феретроните от манастирската църква „Св. Анна“ на Келерплац. Особен елемент от тази служба е освещаването на цветята и плодовете. При наблюдението си на празника забелязахме, че на стълбите пред откритият олтар са наредени вази и кошници с цветя, както и кошници и щайги, пълни с различни плодове и зеленчуци: домати, краставици, тикви, ябълки, целина. Много от присъстващите също носеха със себе си букети цветя. След края на службата свещеникът освети цветята и плодовете, като ги напръска със светена вода със специална метличка – първо при олтара, а после и сред хората, които вдигаха висо-

[24] Тези сведения се потвърждават и от интервюто с Бартоломей Мунски.

ко своите букети, за да уловят благодатните капки. След края на ритуала богомолците се спуснаха към олтара и за броени минути плодовете, зеленчуците и цветята изчезнаха, без обаче да има блъскане и разправии. Подобно отношение навежда на мисълта, че на осветените плодове и цветя се придава особена стойност и хората се стремят да си вземат от тях и да ги отнесат по домовете си за здраве и благословление.

Освещаване на цветята и плодовете в края на празничната служба на Възнесение Богородично. Вейхерово, 15 август 2016 г. Сн. Вихра Баева.

Освещаването на цветя и билки на празника Възнесение на Божията Майка е стара полска традиция, свързваща християнските празници в чест на Дева Мария със сезоните и селскостопанския цикъл, които са от първостепенна важност в традиционното земеделско общество. Празникът на 15 август е известен още като Божията Майка на билките (Matka Boska Zielna, от ziele ‘билка’) заради обичая да се освещават билките, цветята, плодовете и зеленчуците. Според една легенда след Възнесението на Дева Мария апостолите намерили цветя, вместо тялото ѝ (вж. Зовчак 2014: 254 и бележка 21 от съставителя Катя Михайлова /vzh. Zovchak 2014: 254 i belezhka 21 ot sastavitelya Katya Mihaylova).

Други подобни празници са Рождество на Дева Мария на 8 септември – Божията Майка Сеятелка (Matka Boska Siewna) и Сретение Господне – Божията Майка Гръмотевична (Matka Boska Gromniczna) (Зовчак 2014: 244/Zovchak 2014: 244). В тази посока е и обяснението, дадено от нашия събеседник теолог:

> Не зная как е у вас, но у нас има църковни празници Божията Майка на билките, Божията Майка на посевите и т.н. Вчера беше именно Божията Майка на билките и се освещават билките. Това са по друг начин названия на празниците, простият народ така ги нарича. Този народ е трябвало някак да раздели годината. У нас има и празник Зелени швьонтки (Zielone Świątki), когато окичват със зелени на домовете (ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски).

Обвързването на календара на селскостопанските дейности с християнската празничност е характерно и за българската религиозна култура, особено докъм първата половина на XX в., когато мнозинството от населението на България живее в селата и земята все още не е национализирана. В течение на векове селското стопанство е било основен поминък на мнозинството от българите, а осигуряването на плодородие присъства като основна „цел“ на обредните действия, независимо от връзката им с християнския календар. Наред с това определени християнски празници бележат времето за започване или приключване на една или друга дейност от земеделието или животновъдството. Редица светци пък се явяват покровители на селскостопанските дейности или на атмосферните явления, които играят решаваща роля в живота на селянина. Останки от този стопанско-християнски синкретизъм се е запазил и до наши дни, макар

и много ограничено, заради големите промени в начина на живот на българите. Все пак ще посоча например ритуалното зарязване на лозите в деня на св. великомъченик Трифон (1/14 февруари), наричан по българските земи Трифон Зарезан, или характерното за Гергьовден (6 май) ритуално доене на овцете, които продължават да се практикуват и до днес. За българската традиция обаче е характерно по-скоро приписването на стопански и климатични аспекти на различните светци, а не на Богородица, което очевидно е полска специфика.

Според интервюираните традицията да се освещават цветя и плодове на 15 август датира „от векове“, като „винаги трябва в кошничките да се сложат първите кълнове жито, много цветя, билки, плодове“ (ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска). Осветеният на празника букет има особен статут, той се пази в дома и когато остарее, не бива да се изхвърля, а да се изгори, за да не бъде осквернен:

> Я.К.: Аз зная, че този букет се изсушавал, не се слагал във ваза, само трябвало да се съхрани – връзвал се и се окачвал да се суши. И той така стоял цяла година, и не бивало да се изхвърля, а трябвало да се изгори […].
> Е.Б.Ш.: Растенията в букета са различни билки, треви, както е казано в Евангелието – такива, които служат на хората и животните (ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска и Елжбета Бел-Шимношчик).

В българското православно богослужение не е възприета специална практика за освещаване на цветя. Въпреки това има цветя, които се смятат за осветени, и това са цветята, с които са окичени иконите, особено ако те са чудотворни. Разпространена е практиката при посещение в църквата на празник богомолците, главно жените, да оставят цветя върху иконата и да вземат в замяна други, вече осветени от контакта си с нея. Вярва се, че сакралната сила на цветята е още по-голяма, ако са взети от иконата, докато тя се носи по време на литийните шествия, за които стана дума по-горе. Жените ги отнасят по домовете си, където ги оставят да изсъхнат и ги съхраняват при домашните икони. Впоследствие те се използват за специфични лечебни практики: при болести прекадяват болния с тях или го измиват с вода, в която са били накиснати.

Освещаването на плодовете се практикува и в българската православна църква, но е календарно закрепено към друг празник – Преображение Господне на 6 август. Тогава в края на литургията свещеникът освещава новото грозде и други сезонни плодове чрез произнасяне на определени молитви, но без ръсене със светена вода. Произходът на този ритуал не е официално установен, приема се, че той се извършва „по стара традиция“. Канонично основание за извършването му се открива в третото апостолско правило, което има забранителен характер, но индиректно насочва към утвърден обичай да се внасят в олтара новите житни класове и новото грозде с цел освещаването им (ФнАИФ 2920, №11, интервю с Янина Куровска и Елжбета Бел-Шимношчик).

Интересен идиосинкретичен случай на осветени плодове откриваме в един храм, популярен с необичайното название „Света Богородица Златната ябълка“ в квартал Горни Воден в Асеновград (централна южна България). Там в началото на Великия пост чудотворната Богородична икона се окичва с венец от ябълки; ябълки подаряват и посетителите на храма; ябълки се закупуват и от църквата. На празника Акатист на Пресвета Богородица (през петата седмица от Великия пост), след празничната служба тези ябълки, осветени от контакта си със светинята, се раздават на вярващите, които ги изяждат за здраве. С тези ябълки се прави и специален ритуал за зачеване на бездетни жени (вж. Баева 2013/Baeva 2013; Баева 2016/Baeva 2016).

Това е чудо!

Религиозните разкази, които в голямата си част са разкази за чудеса, са важен елемент в системата на местния култ. Според досегашните ми проучвания те могат да се разделят на три групи:

универсални (разказващи за важни събития и персонажи от християнската свещена история, понякога в специфичен местен вариант – от типа на фолклорната легенда);

локални (свързани с конкретната общност и елементите на местния култ – близки до преданието) и

лични разкази (предаващи лични преживявания или свидетелства за близки и познати, преживели чудо).

Характерно за този тип разкази е, че битуват както в устния, така и в писмения дискурс, като постоянно се наблюдава обмен и преплитане между двете форми. В последно време благодатна среда за тяхното разпространение стана и Интернет, като особена медия на границата между писменото и устното слово. Една възможна типология на този тип разкази включва разкази за изцеления, за сънища, за видения, за знаменателни събития (синхроничности) и за други случки, които разказващият тълкува като чудо.[25]

В хода на теренната си работа във Вейхерово попаднахме на ограничен брой разкази за чудеса, вероятно защото подобен тип проучване изисква по-дълготраен престой на терена и по-близки контакти със събеседниците. Не се появиха универсални разкази, а единственият локален разказ за извършено чудо е цитираният по-горе разказ как Якуб Вейхер основава Калвария Вейхеровска в изпълнение на обет след тежко раняване във войната или след болест. Прави впечатление, че липсват локални разкази, свързани с чудотворната икона на Вейхеровската Божия Майка, при положение, че в православната традиция към чудотворните икони по правило са прикрепени наративи за чудесното им намиране и за извършени от тях „емблематични“ чудеса (вж. Бакалова 2016/Bakalova 2016; Баева 2013/Baeva 2013; Георгиева 2012/Georgieva 2012; Гергова, Ив. 2012/Gergova, Iv. 2012). За сметка на това около светилището във Вейхерово съществуват разнообразни лични разкази за чудеса, като важен фактор за тяхното издирване и разпространение имат монасите францисканци и църковната институция като цяло. Характерно е, че в католическата практика е възприето подобни истории да се разказват по време на проповед, което не се прави при православните.

В нашите теренни проучвания във Вейхерово попаднахме на няколко примера на лични разкази за чудеса: някои от тях записахме в интервюто си с Бартоломей Мунски, а други намерихме публикувани в издадения пак от него пътеводител за Вейхерово. В интервюто събеседникът сподели за свои лични срещи с хора, които са получили помощ свише. По негови впечатления в съвременността преобладават разказите за изцеления – в съответствие с титлата на Божията Майка „Изцеление на болните“ и популярното название на Вейхерово като „кашубски Лурд“. Особено чести според него са разказите за чудесно сдобиване с рожба:

В.Б.: Има ли някакви легенди или разкази за изцеление от Божията Майка?

[25] Предложената от мен типология се основава на задълбоченото проучване на корпус от текстове, записани на терен през периода 1996-1999 г. в района на Асеновград и Бачково. Повечето текстове са публикувани заедно със съответната аналитична част (вж. Баева 2013/see Baeva 2013). На религиозните разкази и тяхната роля в локалната религиозна култура е посветено и монографичното изследване на Албена Георгиева (Георгиева 2012/Georgieva 2012).

Б.М.: Легенди няма, но има свидетелства за оздравяване, няколко изцеления сме записали тук. Днес основно са изцеления, свързани с потомството. Преди петшест години тук в канцеларията идва жена на около 40 и повече години и казва, че е дошла за кръщения на деца. Разказва, че са семейство с 20 години стаж, нямали деца и тя няколко години идвала тук да се моли за дете. Свещеникът я пита: „Значи молитвата Ви е чута, след като идвате да молите за кръщене?“ „Да“, отговаря тя, отива към входната врата и казва на мъж с количка да влезе, а в количката има тризнаци. Затова тя идва да моли за кръщене на деца, а не на дете (ФнАИФ 2920, №10, интервю с Бартоломей Мунски).

Раждането на тризнаци навежда на мисълта, че бебетата вероятно са заченати ин витро, което показва интересно съчетаване на новите технологии и древния мотив за сдобиване с рожба с Божия помощ по чудесен начин. Събеседникът ни сподели и разказа за жена, която се отказва да извърши самоубийство след посещението си на Калвария Вейхеровска, но помоли да не го публикуваме, за да не нарушим тайнството на изповедта.

Разказите, публикувани в пътеводителя, цитират писма, оставени пред иконата на Божията Майка. Някои от тях са по-кратки и се отнасят главно до хора, които след контакта си с чудотворната икона решават да се изповядат след дълго прекъсване. Има и два разгърнати разказа, които отново развиват мотива за сдобиване с рожба. В първия случай лекарите смятат, че детето, което е още в утробата на майка си, ще има тежки вродени дефекти и дори препоръчват прекратяване на бременността. С чудотворното застъпничество на Дева Мария детето се ражда напълно здраво:

„Това е чудо!“ Такова известие получихме през октомври 2006 г. във Вейхеровското светилище. Преди време една жена оставила листче с молба за раждане на здраво дете, въпреки лекарските изследвания и поставената диагноза. Момиченцето трябвало да се роди с по-къси долни и горни крайници и с порок на сърцето. Лекарите дори обмисляли да предизвикат преждевременно раждане. Но детето се ражда здраво и неговото развитие е правилно. Габриша се родила на 11 октомври. „Ние сме свидетели на чудо в нашето семейство! Наистина…, по друг начин това не може да се назове, защото всичко от самото начало до разрешаването на проблема беше под въпрос. Някои лекари бяха отписали тази бременност и говориха такива неща, а то, моля – още един път повтарям, това е чудо! Благодаря на Бога за този дар! Горещо благодаря за молитвата и същевременно моля за по-нататъшна молитва за малката Габриша и за нейното по-нататъшно развитие!“ (Muński 2010: 29).[26]

В следващия текст се цитират две последователни бележки, „адресирани“ до Вейхеровската Божия Майка за период от половин година, в които се разказва друга история за помощ свише:

Моля за молитва за застъпничеството на Божията Майка Вейхеровска за здраве за моя мъж, който боледува от рак, и за дар за потомство на моята дъщеря! Бог взе живот и дари живот – започва второто писмо, получено след половингодишна молитва. Благодаря ти, Боже, за застъпничеството на Божията Майка Вейхеровска за моя съпруг, който почина, но дъщеря ми, пътувайки за погребението на своя баща, беше вече бременна. Днес се радваме на новия живот в нашето семейство, на живота на внучката ми, която се нарича Мая. Благодарим на Госпо-

[26] Преводът на този и следващите цитати е на Катя Михайлова.

да, че е добър и че Неговата милост трае вечно. – Мая е първото дете след почти двадесет-годишен брак (Muński 2010: 30).

В този разказ има две молби, отправени към Дева Мария: за оздравяване на болния от рак съпруг на адресантката и за рожба на нейната дъщеря. Макар че първото желание не се изпълва и съпругът на жената умира, дъщеря ѝ забременява и ражда благополучно след 20-годишно очакване. Появата на новия живот в семейството помага на жената да приеме загубата; тя се радва на внучката си и благодари на Господа за Неговата добрина. Така кръговратът на живота и смъртта се приема като естествен процес, благодарение на силната вяра.

Друг от публикуваните разкази има отношение към един сериозен социален проблем в съвременна Полша – алкохолизма. Свидетелството е на човек, който се отказва от употребата на алкохол след получено откровение на Калвария Вейхеровска:

> Трябваше да мина целия калварийски път и да погледна в твоите очи, Дево Мария, за да разбера какъв голям глупак съм бил, посягайки към чашката ден след ден. Трябваше да пия все повече и повече. Преди пет години бях със семейството си във ваканция на морето. На връщане минахме през Вейхерово. Не знаех, че тука е такова особено място, избрано от Бога. Пътувах бързо като луд, за да стигна колкото може по-бързо вкъщи и … да се напия. На седалката отзад седяха моите деца, няколкогодишни и няколкомесечни. Днес разбирам колко е било опасно това, колко съм бил безотговорен. Разбрах това едва днес, когато дойдох във Вейхерово и благодаря ти, Боже, че повече от половин година не пия“. Това е поредното свидетелство, направено на калварийските хълмове при изминаването на Кръстния път от анонимен алкохолик (Muński 2010: 31).

В документираната наративна традиция в България мотивът за чудесно избавяне от алкохолизъм не е популярен, вероятно заради културните специфики на българското общество, което не разпознава злоупотребата с алкохол като масов и социално значим проблем. За сметка на това разказите за чудесно сдобиване с рожба са широко разпространени. Като цяло, това е един от основните мотиви не само в разказната традиция, но и при местните култове изобщо – както в православен, така и в католически контекст, а също и извън рамките на християнството. Освен по-общите ритуални действия като поклоннически пътувания, посещение на свети места (църкви, манастири, параклиси, аязми), поклонение на чудотворни икони, поднасяне на дарове и пр., в българската традиция и в по-широк контекст, на Балканите, съществуват и различни специфични практики за лекуване на безплодие на границата между каноничното и фолклорното (Баева 2012/Baeva 2012).

Заключение

Разглеждането в дълбочина на местния култ към Вейхеровската Божия Майка потвърждава тезата, че той функционира като културна система, изградена от определени значещи елементи, които взаимно се допълват. Конкретните примери показват нагледно как универсалното християнско знание се преплита с характерни локални традиции и модели, за да създаде уникалния облик на местния култ. Интерпретирането му като културен текст и анализът на отделните му аспекти позволява да се вникне в неговата сложна и многопластова тъкан и да се очертаят механизмите, чрез които той се изгражда и функционира. На едно следващо ниво съпоставката на конкретния (католически) случай от Вейхерово с явления от българската православна традиция и практика разширява контекста на наблюдаваните явления и откроява както спецификите, така и общите тенденции в проявите на местната почит в междуконфесионален план.

Като особености на местния култ към Вейхеровската Божия Майка могат да се посочат ритуалите с погребението на Дева Мария и танцът на иконите, присъщ за кашубската традиция. Типично католически елементи, за които стана дума, са например калварията като проявление на култа към Страстите Христови и характерното Пасийно-Марианско светилище, присъствието на розата като символ на Дева Мария, специфичната иконография на чудотворната икона, видът на вотивите, практиката монасите да четат листчетата с желанията и благодарностите на вярващите и впоследствие да разказват за извършените чудеса по време на проповед и др. Същевременно се открояват и редица общи или близки елементи на полската католическа и българската православна религиозност в съвременността: почитта към чудотворни икони, поднасянето на вотивни дарове пред тях, писането на писма с молби и „желания“, поклонничествата, ритуалните шествия със свети образи (икони или статуи),осветените цветя и плодове, разказите за чудеса, свързани с изцеления и особено със сдобиване с рожба.

Направените анализи и съпоставки сочат, че независимо от междуконфесионалните различия имаме основание да разглеждаме местния култ като общо явление, присъщо както за католицизма, така и за православието. Като обща характеристика се очертава тенденцията към мултипликация и локализация: универсалните християнски светини (места, събития, персонажи) се умножават чрез символични „реплики“ и се свързват пряко с локалната общност и обитаваното от нея пространство. Такъв тип локални реплики се явяват например иконите и статуите на Божията Майка, които получават местни названия (Божия Майка Вейхеровска, Света Богородица Бачковска); параклисите на калварията; изображенията на евангелски събития сред местния ландшафт; употребата на прозвища от типа на „кашубският Йерусалим“, „кашубският Лурд“, „Родопската Света гора“ и пр.

Друга обща черта е стремежът към телесно съпреживяване на сакралното. Както католиците, така и православните вярващи имат потребност не само от духовно-умозрително, но и от чисто физическо свързване с обекта на почит чрез различни телесни жестове: докосване, поклони и коленичене пред иконата, целуване (при православните), ходене и изкачване по поклоническия маршрут, носене на светинята. От друга страна, постигнатият контакт със сакралното често променя физически вярващия и оставя своя отпечатък върху неговото физическо състояние: болните получават изцеление, неплодните се сдобиват с рожба. Затова и лечебният аспект съставлява важна част от функциите на местния култ и разказите за изцеления заемат централно място в религиозния дискурс.

Необходимостта от непосредствен контакт със сакралното намира израз в разнообразните материални посредници, които дават конкретна осезаема форма на изначално непостижимата божественост. Централно място заемат чудотворните икони и статуи, които се възприемат като аналог на самия светец или поне на неговото свещено тяло (както при статуята на „заспалата“/„мъртвата“ Божия Майка). Друг вид посредници са осветените цветя, които вярващите отнасят в домовете си, за да „пренесат“ и там благодатната свещена сила или осветените плодове и зеленчуци, чрез които сакралното буквално може да се „погълне“. Както католическата, така и православната обредност пазят следи от стопанско-християнския синкретизъм, обвързващ сезонните селскостопанските дейности с християнския празничен календар (Божията Майка на билките, Свети Трифон Зарезан). Обща тенденция е и превръщането на местните култове в емблеми на локалната идентичност и усвояването им като символен капитал на общността.

ЛИТЕРАТУРА

Баева 2001: *Баева*, *В.* Малкият Йерусалим – локална религия и идентичност в района на Асеновград. – В: Арнаудов сборник. Т. 2. Съст. и ред. Р. Русев, Н. Ненов. Русе: Лени-Ан, 31-34 (Baeva 2001: *Baeva, V.* Malkiyat Yerosalim – lokalna religia i identichnost v rayona na Asenovgrad. In: Arnaudov sbornik. T. 2. Sast. i red. R. Rusev, N. Nenov. Ruse: Leni-An, 31-34).

Баева 2012: *Баева, В*. Нишката на живота: между коланчето за рожба и Богородичния пояс. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ (Baeva 2012: *Baeva, V.* Nishkata na zhivota: mezhdu kolancheto za rozhba i Bogorodichniya poyas. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”).

Баева 2012а: *Баева, В*. Между енорийския живот, поклонничеството и туризма: Руската църква „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в София. – Българска етнология, №1–2, 19-36 (Baeva 2012a: *Baeva, V.* Mezhdu enoriyskiya zhivot, poklonnichestvoto i turizma: Ruskata tsarkva “Sv. Nikolay Mirlikiyski Chudotvorets” v Sofia. – Balgarska etnologia, No 1–2, 19-36).

Баева 2013: *Баева, В*. Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. Второ допълнено и преработено издание. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ [Първо издание 2001] (Baeva 2013: *Baeva, V.* Razkazi za chudesa. Lokalna traditsia i lichen opit. Vtoro dopalneno i preraboteno izdanie. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov” [Parvo izdanie 2001]).

Баева 2014: *Баева, В*. Конструиране на святост: почитта към архиепископ Серафим Соболев в Руската църква в София. – В: Свети места в Софийско. Култове, разкази, образи. Съст. и ред. Албена Георгиева. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 102-117 (Baeva 2014: *Baeva, V.* Konstruirane na svyatost: pochitta kam arhiepiskop Serafim Sobolev v Ruskata tsarkva v Sofia. In: Sveti mesta v Sofiysko. Kultove, razkazi, obrazi. Sast. i red. A. Georgieva. Sofia: Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, 102-117).

Баева 2017: *Баева, В*. Връзка със свещената отвъдност: вярвания и ритуални практики при гробове и мощи на светци (по примери от България и Р. Македония). – В: Проекции на културните традиции: България – Македония. Съст. Лозанка Пейчева, Григор Хар. Григоров. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 104-120 (Baeva 2017: *Baeva, V.* Vrazka sas sveshtenata otvadnost: vyarvania i ritualni praktiki pri grobove i moshti na svettsi (po primeri ot Bulgaria i R. Makedonia). In: Proektsii na kulturnite traditsii: Bulgaria – Makedonia. Sast. L. Peycheva, Gr. Har. Grigorov. Sofia: Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”, 104-120).

Баева 2017а: *Баева, В*. Православие и местен култ: почитта към Света Богородица в Асеновградско.– В: История. Култура. Медии. Юбилеен сборник в чест на Горан Благоев. Съст. и ред. Е. Кръстева-Благоева. София: Книгопис, 209-227 (Baeva 2017a: *Baeva, V.* Pravoslavie i mesten kult: pochitta kam Sveta Bogoroditsa v Asenovgradsko. In: Istoria. Kultura. Medii. Yubileen sbornik v chest na Goran Blagoev. Sast. i red. E. Krasteva-Blagoeva. Sofia: Knigopis, 209-227).

Баева 2019: *Баева, В*. Православие и местни култове: свети места, реликви и ритуали в българската столица. – В: Савремена српска фолклористика, VI. Зборник радова. Уредници: Д. Петковић, Б. Сувајџић. Београд–Тршић: Удружење фолклориста Србије; Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Центар за културу „Вук Караџић“ у Лозници, 191-224. Достъпно на: https://www.academia.edu/42175195/ САВРЕМЕНА_СРПСКА_ФОЛКЛОРИСТИКА_VI_ЗБОРНИК_РАДОВА (Baeva 2019: *Baeva, V.* Pravoslavie i mestni kultove:

sveti mesta, relikvi i rituali v balgarskata stolitsa. In: Savremena srpska folkloristika, VI. Zbornik radova. Urednici: D. Petković, B. Suvajdžić. Beograd–Tršić: Udruženje folklorista Srbije; Univerzitetska biblioteka „Svetozar Marković"; Centar za kulturu „Vuk Karadžić" u Loznici, 191-224. Available on:https://www.academia.edu/42175195/САВРЕМЕНА_СРПСКА_ФОЛКЛОРИСТИКА_ VI_ЗБОРНИК_РАДОВА)

Бакалова 2016: *Бакалова, Е.* Култът към реликвите и чудотворните икони. Традиции и съвременност. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов" (Bakalova 2016: *Bakalova, E.* Kultat kam relikvite i chudotvornite ikoni. Traditsii i savremennost. Sofia: Izdatelstvo na BAN "Prof. Marin Drinov").

Бакалова, Лазарова 2009: *Бакалова, Е., Лазарова, А.* Традицията на поклонничеството: средновековни извори и съвременни практики. – В: Народни култури и балкански терени. Сборник в чест на 80-годишнината на Жан Кюизение. Съст. М. Сантова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 103-117 (Bakalova, Lazarova 2009: *Bakalova, E., Lazarova, A.* Traditsiata na poklonnichestvoto: srednovekovni izvori i savremenni praktiki. In: Narodni kulturi i balkanski tereni. Sbornik v chest na 80-godishninata na Jean Cuisenier. Sast. M. Santova. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov", 103-117).

Вълчинова 1999: *Вълчинова, Г.* Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов" (Valchinova 1999: *Valchinova, G.* Znepolski pohvali. Lokalna religia i identichnost v Zapadna Bulgaria. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov").

Георгиева 1990: *Георгиева, А.* Етиологичните легенди в българския фолклор. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски" (Georgieva 1990: *Georgieva, A.* Etiologichnite legendi v balgarskiya folklor. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski").

Георгиева 2012: *Георгиева, А.* Фолклорни измерения на християнството. Устни разкази и локална религиозност в района на Бачковския манастир „Успение на Пресвета Богородица" и на Хаджидимовския манастир „Св. Великомъченик Георги Победоносец". София: Просвета (Georgieva 2012: *Georgieva, A.* Folklorni izmerenia na hristiyanstvoto. Ustni razkazi i lokalna religioznost v rayona na Bachkovskiya manastir „Uspenie na Presveta Bogoroditsa" i na Hadzhidimovskiya manastir „Sv. Velikomachenik Georgi Pobedonosets". Sofia: Prosveta).

Гергова, Ив. 2012: *Гергова, Ив.* Чудесата на Пресвета Богородица в културата на Българското възраждане. София: Фондация „Покров Богородичен" (Gergova, Iv. 2012: *Gergova, Iv.* Chudesata na Presveta Bogoroditsa v kulturata na Balgarskoto vazrazhdane. Sofia: Fondatsia „Pokrov Bogorodichen").

Гергова, Я. 2015: *Гергова, Я.* Култът към светци безсребърници в България. Образи, вярвания и ритуални практики. София: ИК „Гутенберг" (Gergova, Y. 2015: *Gergova, Y.* Kultat kam svettsi bezsrebarnitsi v Bulgaria. Obrazi, vyarvania i ritualni praktiki. Sofia: IK „Gutenberg").

Динева 2007: *Динева, В.* Софийската Мала Света гора. София: Медиатама (Dineva 2007: *Dineva, V.* Sofiyskata Mala Sveta gora. Sofia: Mediatama).

Елчинова 2005: *Елчинова, М.* Свещената книга във фолклорните представи. – Български фолклор, №3, 13-22 (Elchinova 2005: *Elchinova, M.* Sveshtenata kniga vav folklornite predstavi. – Balgarski folklor, No 3, 13-22).

Зовчак 2014: *Зовчак, М.* От придворна девойка до действена феминистка. Антропологични измерения на Богородичния култ. – Български фолклор, №3, 238-261 (Zowczak 2014: *Zowczak, M.* Ot pridvornata devoyka do deystvena feministka.

Antropologichni izmerenia na Bogorodichniya kult. – Balgarski folklor, No 3, 238-261).

Иванова 2013: *Иванова, Д.* Освещаване на плодовете. – https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,506/catid,160/id,17631/view,article/(17.06.2019) (Ivanova 2013: *Ivanova, D.* Osveshtavane na plodovete. – https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,506/ catid,160/id,17631/view,article/ (17.06.2019).

Иванова 1995: *Иванова, Е.* Утилитарната сакралност – откриване на поносимостта. – Български фолклор, №1–2, 102-117 (Ivanova 1995: *Ivanova, E.* Utilitarnata sakralnost – otkrivane na ponosimostta. – Balgarski folklor, No 1-2, 102-117).

Кръстова гора 2001: Кръстова гора – полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. и ред. Е. Иванова. София: Институт за източноевропейска хуманитаристика (Krastova gora 2001: Krastova gora – poleznoto chudo. Etnosotsiologichesko izsledvane na sakralniya tsentar Krastova gora. Sast. i red. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropeyska humanitaristika).

Лидов 2009: *Лидов, А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: „Дизайн. Информация. Картография“ (Lidov 2009: *Lidov, A.* Ierotopia. Prostranstvennye ikony i obrazy-paradigmy v vizantiyskoy kul'ture. Moskva: "Dizayn. Informatsiya. Kartografiya").

Периклиева 2014: *Периклиева, В.* Народната религиозност на Балканите – традиционни образци и съвременни практики. Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. Научен ръководител: доц. д-р Петко Христов. София: ИЕФЕМ – БАН (Periklieva 2014: *Periklieva, V.* Narodnata religioznost na Balkanite – traditsionni obraztsi i savremenni praktiki. Disertatsia za prisazhdane na nauchnata i obrazovatelna stepen „doktor". Nauchen rakovoditel doc. d-r Petko Hristov. Sofia: IEFEM – BAN).

Свети места 2013: Свети места в Софийско. Култове, разкази, образи. Съст. и ред. А. Георгиева. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ (Sveti mesta 2013: Sveti mesta v Sofiysko. Kultove, razkazi, obrazi. Sast. i red. A. Georgieva. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov").

Тодорова 1996: *Тодорова, М.* Родопският Йерусалим – Кръстова гора. Асеновград: Регион прес (Todorova 1996: *Todorova, M.* Rodopskiyat Yerusalim – Krastova gora. Asenovgrad: Region press).

Троева 2011: *Троева, Е.* Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ (Troeva 2011: *Troeva, E.* Religia, pamet, identichnost. Balgarskite myusulmani. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov").

Христов 2005: *Христов, И., свещеник*. Манастир „Свети Николай Мирликийски Чудотворец“, с. Кладница [Брошура] (Hristov 2005: *Hristov, I.*, *sveshtenik*). Manastir „Sveti Nikolay Mirlikiyski Chudotvorets, s. Kladnitsa [Brochure].

Шарланова 2013: *Шарланова, В.* Софийската Света гора. Манастирите около София. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ (Sharlanova 2013: *Sharlanova, V.* Sofiyskata Sveta gora. Manastirite okolo Sofia. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov").

Шмеман 2010: *Шмеман, А., Прот.*: Преображение и освещение. – Преображение-и-освещение (09.06.2019) (Shmeman 2010: Shmeman, A., Prot.: Preobrazhenie i osveshtenie. – https://www.pravoslavie.bg/Беседа/Преображение-и-освещение (09.06.2019).

Baeva 2001: *Baeva, V.* Miracle in the Context of Local Religion (The Village of Batchkovo, Plovdiv Region, Bulgaria). – In: Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. Редколлегия: О. В. Белова (отв. ред.), В. В. Моча-

лова, В. Я. Петрухин, Л. А. Чулкова. Москва: Центр „Сэфер“ (Академическая серия, выпуск 7), 243-262 (In: Kontsept chuda v slavyanskoy i evreyskoy kul'turnoy traditsii. Sbornik statey. Red. O. V. Belova, V. V. Mochalova, V. Ya. Petrukhin, L. A. Chulkova. Moskva: Tsentr. „Sefer“ (Akademicheskaya seriya, vyp. 7, 243-262).

Baeva 2013: *Baeva, V.* A Local Cult, a Universal Symbol: The Golden Apple in Gorni Voden, Southern Bulgaria. – Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture. Vol. 2. Bulgarian Issue. Ed. K. Mihaylova, 73–88, http://oe.ptpn.poznan.pl/wp-content/uploads/2019/11/OE-2013-073-088-Baeva.pdf (15.05.2019).

Baeva 2013a: *Baeva, V.* The Local Cult as a System of Interrelated Elements: On the Example of the Osogovo Monastery. – Етнолог. Ethnologist (Скопје), №15, 70-80.

Baeva 2014: *Baeva, V.* Parishioners, Pilgrims, Tourists: The Visitors of an Orthodox Christian Shrine in Sofia. – In: *Katić, M., Klarin, T., McDonald. M.* (eds.). Pilgrimage and Sacred Places in Southeast Europe: History, Religious Tourism and Contemporary Trends. Zürich-Berlin: LitVerlag (Studies on South East Europe, vol. 14), 9-97.

Baeva 2019: *Baeva, V.*: Between Worlds: Beliefs and Ritual Practices at Saints' Graves and Relics. – In: *Slavkova, M., Y. Erolova, M. Maeva, R. Popov* (eds.). Between the Worlds: People, Spaces and Rituals. E-collection of Conference Proceedings. Sofia: Paradigma, 306–321. Available on: http://iefem.bas.bg/between-the-worlds-people-spaces-and-rituals-2019.html

Baewa 2016: *Baewa, W.* Die Orthodoxie und ein lokaler Kult: die Verehrung der Gottesmutter in Südbulgarien (Region Asenovgrad). – In: Jahrbuch für Europäische Ethnologie. Band 11. Bulgarien. Paderborn: Schöningh, 153-172.

Baraniecka 2008: *Baraniecka, K.* Communitas vs. Pilgrim's Intentions – Types of Participation in Pilgrimage. Great Feast of Assumption of Virgin Mary in Kalwaria Pacławska. – Etnografia Polska 52 (1–2), 137-154. – https://www.academia.edu/33028696/COMMUNITAS_vs._PILGRIMS_INTENTIONS_TYPES_OF_PARTICIPATION_IN_PILGRIMAGE._GREAT_FEAST_OF_ASSUMPTION_OF_VIRGIN_MARY_IN_KALWARIA_PACŁAWSKA (11.05.2019)

Bilska-Wodecka 2000: *Bilska-Wodecka, E.* Typology of European Calvaries. – Peregrinus Cracoviensis 10, 143-164.

Bilska-Wodecka 2002: *Bilska-Wodecka, E.* An Outline of the Development of the Pilgrimages to the Polish Calvaries. – Peregrinus Cracoviensis 13, 119-131.

Bilska-Wodecka 2003: *Bilska-Wodecka, E.* Kalwarie Europejskie. Analiza struktury, typów i genezy. Kraków: Instytut Geografiii Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Branny 1996: *Branny, J.* Odpust Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Zebrzydowskiej. Dzieje i zwyczaje Asysty Cieszyńskiej. – W: Orędowniczko Nasza. Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej. Kraków: Muzeum Etnograficzne w Krakowie, 37-46.

Christian 1981: *Christian, W. Jr.* Local Religion in Sixteenth-Century Spain. New Jersey: Princeton.

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

Geertz 1993: *Geertz, Cl.* Religion as a Cultural System. – In: *Geertz, Cl.* (ed.). The Interpretation of Cultures: Selected Essays. London: Fontana Press, 87-125, http://nideffer.net/classes/GCT_RPI_S14/readings/Geertz_Religon_as_a_Cultural_System.pdf (11.05.2019).

Karamihova, Valtchinova 2009: *Karamihova, M., Valtchinova, G.* Talking War, „Seeing" Peace: Approaching the Pilgrimage of Krastova Gora (Bulgaria). – History and Anthropology 20, 3, 339-362.

Kośla 2002: *Kośla, R.* Kalwaria miejscem szczególnej obecności Matki Bożej. – W: Kalwaria Zebrzydowska. Polska Jerozolima Skarbem Kościoła i Narodu Polskiego. Red. Czesław Gniecki. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 135-155.

Łaga 2013: *Łaga, Z.* „Feretron dance", czyli co Kaszub robi z feretronem.– http://etnolodzy.pl /artykuly/item/99-feretron-dance (09.06.2019).

Ługowska 1986: *Ługowska, J.* Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej. – Literatura Ludowa, №3, 3-19.

Muński 2010: *Muński, B.* Wejherowo. Duchowa Stolica Kaszub. Przewodnik turystyczny po Sanktuarium Pasyjno-Maryjnym. Wrocław: ZET.

Pope Pius XII 1950: *Pope Pius XII.* Munificentissimus Deus. Defining the Dogma of the Assumption. – http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus_en.html (24.05.2019).

Przondziono 2012: *Przondziono, H.* Polskie „pogrzeby" Matki Bożej. https://kosciol.wiara.pl/doc/1230746.Polskie-pogrzeby-Matki-Bozej (23.07.2019).

Stomma 1986: *Stomma, L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Świerczek 2002: *Świerczek, E.* Geneza obchodów Dróżek Zaśnięcia Matki Bożej. – W: Kalwaria Zebrzydowska. Polska Jerozolima Skarbem Kościoła i Narodu Polskiego. Red. Czesław Gniecki. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 157-163.

ИНТЕРНЕТ ИЗТОЧНИЦИ

http://pomorskie.travel/en/Discover-Cultural_heritage-Sacred_heritage-Sanctuaries/350/Kalwaria_Wejherowska (06.04.2019).
http://www.newadvent.org/cathen/03191a.htm (24.05.2019).
http://www.pravoslavieto.com/books/pravila/apostolski_pravila.htm (09.06.2019).
http://www.sanktuarium.wejherowo.pl (28.05.2019).
http://www.wejherowo.pl/beta1/web/index.php/wejherowo-historia.html (11.05.2019).
https://en.wikipedia.org/wiki/Assumption_of_Mary (11.05.2019).
https://en.wikipedia.org/wiki/Calvary_(sanctuary) (24.05.2019).
https://en.wikipedia.org/wiki/Stations_of_the_Cross (06.05.2019).
https://en.wikipedia.org/wiki/Wejherowo (11.05.2019).
https://en.wikipedia.org/wiki/Woman_of_the_Apocalypse (11.05.2019).
https://pl.wikipedia.org/wiki/Klasztor_Franciszkan%C3%B3w_w_Wejherowie (11.05.2019).
https://pl.wikipedia.org/wiki/Pok%C5%82on_feretron%C3%B3w (09.06.2019).
https://www.youtube.com/watch?time_continue=27&v=GbcPjDkvgZA (12.06.2019).
https://www.youtube.com/watch?v=PkhRBkgub3o (11.06.2019).
https://www.youtube.com/watch?v=uqdmmC3YX08 (12.06.2019).